

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas
Programa de Pós-graduação em Antropologia

Daniel Alves de Jesus Figueiredo

**ENTRE O *VISÍVEL* E O *INVISÍVEL*: LINGUAGENS DE PODER E COMPOSIÇÃO
DA POLÍTICA EM NAMPULA, MOÇAMBIQUE**

Belo Horizonte

2020

Daniel Alves de Jesus Figueiredo

**ENTRE O *VISÍVEL* E O *INVISÍVEL*: LINGUAGENS DE PODER E COMPOSIÇÃO
DA POLÍTICA EM NAMPULA, MOÇAMBIQUE**

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Antropologia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito parcial à obtenção do título de Doutor em Antropologia.

Orientador: Doutor Eduardo Viana Vargas

Belo Horizonte

2020

FICHA CATALOGRÁFICA:

306	Figueiredo, Daniel Alves de Jesus.
F475e	Entre o visível e o invisível [manuscrito] : linguagens de poder e composição da política em Nampula, Moçambique / Daniel Alves de Jesus Figueiredo. - 2020.
2020	450 f. : il.
	Orientador: Eduardo Viana Vargas.
	Tese (doutorado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.
	Inclui bibliografia.
	1. Antropologia – Teses. 2. Ciência política – Filosofia - Teses. 3. Poder (Ciências sociais) - Teses. 4. Democracia – Teses. 5. Feitiçaria - Teses. I. Vargas, Eduardo Viana. II. Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

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



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

ATA DA DEFESA DE TESE DE DOUTORADO EM ANTROPOLOGIA DE DANIEL ALVES DE JESUS FIGUEIREDO (MATRÍCULA N.º 2016650860)

Aos 29 (vinte e nove) dias do mês de outubro de 2020 (dois mil e vinte), reuniu-se em ambiente virtual, pelo canal do Youtube PG-ANTROPOLOGIA UFMG, a Comissão Examinadora para julgar em exame final a Tese intitulada: **“Entre o visível e o invisível: linguagens de poder e composição da política em Nampula, Moçambique”**, requisito final para a obtenção do Grau de Doutor em Antropologia, área de concentração: Antropologia Social - linha de pesquisa: Antropologia da arte, da ciência e da tecnologia. A Comissão Examinadora foi composta pelos professores doutores: **Eduardo Viana Vargas – (PPGAN/UFMG) – Orientador; Elísio Manuel Fernando Jossias (Universidade Eduardo Mondlane); Omar Ribeiro Thomaz (UNICAMP); Karenina Vieira Andrade (FAFICH/UFMG); Rogério Brittes Wanderley Pires (FAFICH/UFMG) e Edgar Rodrigues Barbosa Neto (FAE/UFMG e PPGAN/UFMG)**. Abrindo a sessão, o Presidente da Comissão, Prof. Eduardo Viana Vargas, após dar a conhecer aos presentes o teor das Normas Regulamentares do Trabalho Final, passou a palavra ao doutorando Daniel Alves de Jesus Figueiredo para apresentação da sua Tese. Seguiu-se a arguição pelos examinadores, com a respectiva defesa do candidato. Logo após a arguição dos examinadores, a Comissão se reuniu, sem a presença do doutorando, para julgamento e expedição do resultado final. Concluída a reunião, os membros da Comissão Examinadora aprovaram a Tese por unanimidade e o resultado foi comunicado publicamente ao candidato pelo Presidente da Comissão. Nada mais havendo a tratar, o Presidente encerrou a reunião e lavrou a presente ATA, que será assinada por todos os membros participantes da Comissão Examinadora. Belo Horizonte, 29 de outubro de 2020.

Membros da Comissão Examinadora:

Prof. Dr. Eduardo Viana Vargas - Orientador

Prof. Dr. Elísio Manuel Fernando Jossias

Prof. Dr. Omar Ribeiro Thomaz

Profa. Dra. Karenina Vieira Andrade

Prof. Dr. Edgar Rodrigues Barbosa Neto

Prof. Dr. Rogério Brittes Wanderley Pires



Documento assinado eletronicamente por **Rogério Brittes Wanderley Pires, Professor do Magistério Superior**, em 30/10/2020, às 10:19, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Edgar Rodrigues Barbosa Neto, Membro**, em 30/10/2020, às 11:15, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Karenina Vieira Andrade, Professora do Magistério Superior**, em 30/10/2020, às 11:18, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Elísio Manuel Fernando Jossias, Usuário Externo**, em 31/10/2020, às 05:39, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Eduardo Viana Vargas, Professor do Magistério Superior**, em 31/10/2020, às 17:10, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Omar Ribeiro Thomaz, Usuário Externo**, em 03/11/2020, às 11:29, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://sei.ufmg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **0338960** e o código CRC **DE512B66**.

Para Bebel e Beta, que dão sentido à minha vida.

A Amurane e Maria Luísa, pela hospitalidade.

À memória de Mahamudo Amurane.

AGRADECIMENTOS:

A CAPES (Coordenação de Aperfeiçoamento Pessoal), que financiou esta pesquisa através do Programa Pró-Mobilidade Internacional (Capes/AULP).

Ao Programa de Pós-graduação em Antropologia (PPGAN), UFMG.

Ao LACS (Laboratório de Antropologia das Controvérsias Sociotécnicas), por meio do qual este projeto tornou-se realidade.

A Universidade Lúrio (UniLúrio), pela recepção e pelo apoio institucional em Nampula.

Ao Museu Nacional de Etnologia de Nampula.

Ao professor Jorge Ferrão, pelo apoio institucional que tornou possível nosso intercâmbio com Moçambique.

Aos membros da banca examinadora, professores Karenina Andrade, Rogério Pires, Edgar Barbosa, Omar Thomaz e Elísio Jossias, por aceitarem o convite para avaliar esta tese.

Aos amigos e amigas, parceiros, interlocutores, e tantas outras pessoas de Moçambique (ou que estavam por lá), especificamente em Nampula, que de alguma forma contribuíram, participaram e compuseram este trabalho:

Mahamudo Amurane, Maria Luísa e seus filhos, pela hospitalidade, pelo afeto, pelo apoio incondicional. Tenho uma dívida perene com vocês.

Saide Aly, pela solicitude, pelas boas risadas, pelas longas conversas, pelo apoio cativante, pelas trocas e pelo aprendizado.

Chale Ossufo, pela disponibilidade, pela afabilidade, pelo interesse e pelo aprendizado.

Justino Cardoso, pela convivência quase diária, pela companhia, pelos momentos menores valorizados pelo seu olhar minucioso e pelo aprendizado. Agradeço também pelos encontros que se tornaram possíveis através de você.

Helder e Aunício, vocês foram os primeiros que me receberam em Nampula. Obrigado pelo apoio, pela companhia, pelos contatos, pela amizade.

Miguel, que se tornou um grande amigo, obrigado por ser nosso guia, companheiro de viagem, de sorriso fácil e voz tranquila. Um grande abraço em toda a família.

Ramada Quitine e Assane Momade, pelos serviços prestados, pelo apoio e pela amizade sem a qual boa parte das minhas tarefas em campo não se realizariam.

Jaimido e Tomás, meus anfitriões no mercado Waresta e no mercado Municipal, pela ajuda e pela acolhida.

Germias, pelas dicas, pela convivência, pelos serviços prestados e pelos bons momentos no Ruby.

Jiel e Mônica, nossos anfitriões no Ruby, obrigado pelo apoio, pelos momentos de conforto e pela amizade.

Lourdes, por ter cuidado de nós no palácio com o mesmo zelo dedicado à família Amurane.

Senhor Silva, pelos serviços prestados, pela dedicação e pela amizade.

Fernando, meu amigo português e companheiro de viagem para Angoche, pelos momentos agradáveis, pela boa conversa, pelo convívio afável e pela troca de experiências.

Issa, primo do Justino e nosso anfitrião em Angoche, sem você a viagem não teria sido produtiva como foi.

Professor Alcolete, Diretor do departamento de arquitetura da UniLúrio, obrigado pela receptividade e pelo apoio.

Anita, bibliotecária do Museu de Etnologia de Nampula, obrigado pelo apoio e pelo material de pesquisa disponibilizado.

Tânia, colega e antropóloga de Portugal, pelas conversas e pelos momentos agradáveis comendo amendoim no quintal do museu à espera de alguma brisa para suavizar o calor.

Mamá Fátima, pelo aprendizado e pelos *trabalhos* espirituais.

Aos espíritos do *Histórico*, com o compromisso de retornar à Nampula para agradecer.

Agradeço também aos meus amigos e amigas, colegas de profissão, familiares e interlocutores aqui no Brasil, que contribuíram, participaram e tornaram possível a realização desta tese:

Daniela, sem você provavelmente eu não teria conhecido Amurane e, certamente, eu não teria estado na casa dele, sob o seu teto. Portanto, sem a sua indicação amistosa esta tese seria já uma outra coisa. Obrigado pela dádiva maravilhosa que é compartilhar e disseminar relações e amizades mundo afora.

Eduardo, meu professor, orientador, parceiro de campo, obrigado por me levar para Moçambique, por acreditar em mim, por tornar possível essa experiência única e marcante que me acompanhará por toda a vida. Obrigado pela leitura crítica da tese e pelos conselhos, todos eles foram mais do que relevantes e contribuíram para aumentar a qualidade do trabalho. Valeu pela amizade e pelo apoio de sempre. Quando você me disse que gostou da tese, pude sentir, de imediato, uma satisfação pessoal pela realização do trabalho.

Aos colegas do LACS que compartilharam dessa aventura moçambicana: Eduardo, Helena, Raul, Ana Luísa, Ana Esperança, Iago, Jaqueline e Patrick, este trabalho é um pouco de cada um de vocês também, mais de uns do que de outros, claro, mas, ainda assim, uma experiência única e compartilhada que coube a cada um de nós sentir e refletir ao seu modo.

Aos amigos e amigas do “grupo de antropologia”: Flora (minha flor), Mari, Clarisse, Brisa, Chris Barra (meu Zen), Zé, Kleyton e Levindo. Vocês são meus confidentes, meu alívio nos dias difíceis, a alegria em meio às pequenas desilusões, meu “Reclame Aqui”, minha fonte de sorrisos, de memes, de figurinhas e de paz. Obrigado por estarem ao meu lado, mesmo que à distância, neste longo percurso de pandemia, de pesquisa e de escrita da tese. Um beijinho no Levindo pelo *abstract* feito em minutos. Eu jamais poderia fazer melhor.

Professora Déborah Lima, pelos conselhos e pelo roteiro de estudos e leituras em antropologia econômica oferecidos na primeira Qualificação do doutorado. Eles foram fundamentais para o recorte adequado da tese.

Rogério, amigo, parceiro e professor. Obrigado por participar das duas Qualificações e acompanhar o processo até o momento da banca. Os seus conselhos e a sua leitura crítica e generosa foram essenciais para criar soluções adequadas para a tese.

Edgar, agradeço os conselhos e a leitura crítica feita na segunda Qualificação. Suas dicas foram seguidas e ajudaram a trazer soluções para a tese.

Omar, você esteve conosco no início de tudo, quando ainda não conhecíamos Moçambique. Seus conselhos, suas aulas, a oferta dadivosa do seu conhecimento e da sua experiência foram

fundamentais para que eu pudesse trilhar a experiência em campo de uma forma mais proveitosa. Você é um padrinho querido. Muito obrigado.

Aninha, o que seria de nossas vidas acadêmicas sem a sua ajuda? Obrigado por todo apoio que você sempre deu aos alunos do Programa. Um beijo.

Ricardo Frei (querido “Banana”), amigo do peito, camarada de encontros caseiros, trilhamos essa experiência de fazer um doutorado juntos, eu aqui na UFMG, e você lá na Unicamp. Dividimos nossos sentimentos, as dificuldades, falamos de teoria e de práticas, etc. Estou com muita saudade de nossos encontros. Esperando essa pandemia passar para te dar um abraço novamente.

Patrick, amigo e parceiro de verdade, no trabalho de campo e na vida. Esta tese é sua também, de coração. Você esteve comigo nos momentos mais marcantes do trabalho e compartilhamos uma estadia em campo, cara! Quantos antropólogos tiveram uma experiência de compartilhamento de pesquisa tão próxima? Obrigado pela convivência agradável, pelo humor corretamente político e autocrítico, pelo apoio incondicional que você dedica aos amigos e também por ter ficado comigo no hospital em 2019. Mesmo quando estava atolado de trabalho, você esteve comigo. Agora fico aguardando você, depois da porta, esperando quando passar pela soleira também. Obrigado irmãozinho.

E por fim, porém, o mais importante, agradeço aos meus familiares:

Meu Pai, Orígenes, e minha mãe, Marina, só vocês sabem como esta jornada foi longa e o quão longe eu fui para conquistar um desejo profundo, um sonho, um lugar que alguns disseram que não era para mim. Sou o primeiro da família a fazer um doutorado e tentar seguir uma carreira acadêmica. Sei que isso só foi possível porque vocês dois foram o mais adiante que conseguiram ir para que eu pudesse voar sozinho. Pensando aqui de onde vocês dois partiram e onde estou neste momento, só posso dizer que vocês foram um pai e uma mãe maravilhosos. “A sua benção”.

Dona Adélia, minha sogra, e Dindinha Sirley, minha cunhada, vocês acompanharam todo esse processo. Desde minha ida para Moçambique até o final da tese, ajudando a cuidar de Beta durante a gravidez, cuidando de Bebel, para permitir o “meu espaço” e o “meu tempo” para poder cultivar a tão sonhada dedicação exclusiva ao trabalho. Sem vocês o meu esforço teria sido muito maior.

Beta, amiga e companheira, estamos juntos nesta luta desde a nossa graduação em ciências sociais e lá se vão uns vinte anos. Você sabe que este doutorado e esta pesquisa não seriam possíveis sem o seu apoio, a sua dedicação, o seu sustento, o seu sacrifício e a sua dádiva maior, o amor. Lembro que quando descobrimos a gravidez você não permitiu que eu desistisse de ir para Moçambique. Foi você que me disse com serenidade que este doutorado era um projeto familiar e não apenas uma conquista pessoal. Torcemos bastante, mas foi você que fez de tudo para que o parto de Bebel fosse o mais próximo possível do meu retorno e ela nasceu, de parto normal, no exato momento em que o avião pousou no Brasil, concedendo a maior alegria de nossas vidas. Deste modo, essa tese foi escrita em um longo percurso onde tivemos tristeza, doença, até mesmo a morte, mas, sobretudo, tivemos também a maior das alegrias e você estava lá, na base de tudo, obrigado meu amor.

E Bebel, minha vida, minha alegria, minha razão de existir, uma menina! Depois que ela surgiu, o nosso mundo é redondo e se chama Isabel. Ela me faz esquecer da terra plana plena de ódio. Amo as mulheres da minha vida e são todas muito fortes e cheias de alegria. São vocês que me erguem.

RESUMO

Esta tese propõe investigar como funciona a política produzida em Nampula, no norte de Moçambique. O estudo desenvolve uma compreensão dos diferentes modos de mobilização das relações de poder e das suas distintas dinâmicas de produção de valores acerca da forma como o poder deve ser administrado pelas *figuras de autoridade*. Mediante o trabalho de campo e o acompanhamento de um importante período da gestão municipal (2014 - 2017), a pesquisa se desenvolveu em um contexto etnográfico que coloca em relevo dois modos distintos de se produzir a política: a partir do Estado moderno e a partir do *reino invisível*. A tese contribui para o debate sobre relações de poder e processos que envolvem conflito político em contextos pós-coloniais africanos. Ao olhar para um contexto específico de mudança e confrontação de agendas políticas no município de Nampula observa-se os efeitos de um processo histórico criado pelo colonialismo português, cuja clivagem existencial entre um “mundo da tradição” e um “mundo moderno” tornou-se imanente ao campo político e segue a ser “administrada” pela pequena elite político-econômica no norte de Moçambique.

Palavras-chave: Linguagens de poder. Composição da política. “Tradição” e “modernidade”. Democracia e feitiçaria. Conflito político. Corrupção. Nampula. Moçambique.

ABSTRACT

The thesis aims to investigate how politics works in Nampula (Northern Mozambique). This study aspires to understand the different ways of deployment of power relations as well as their distinct dynamics of value attribution on how *authority figures* should manage power itself. This work is the outcome of a fieldwork carried out in an ethnographic context characterized by two distinct modes of producing politics: one that can be traced to the modern state and the other that comes from an *invisible realm*. This research hopes to contribute to the debate on power relations and political conflicts in postcolonial African contexts. By observing a particular situation of change and the confrontation of political agendas in the city of Nampula, the thesis seeks to show the effects of a historical process created by Portuguese colonialism, in which an existential gap between a "world of tradition" and a "modern world" became immanent to the political field and continues to be "administered" by the small political-economic elite in northern Mozambique.

Key-words: Power languages. Political compositions. "Tradition" and "modernity". Democracy and sorcery. Political conflicts. Corruption. Nampula. Mozambique.

LISTA DE MAPAS

Mapa 1: Moçambique	18
Mapa 2: Região norte de Moçambique	19
Mapa 3: Província de Nampula	19
Mapa 4: Rota das migrações e conquistas dos ngunis	53
Mapa 5: Estado de Gaza	53
Mapa 6: Antigas rotas comerciais do Zambeze (à esquerda); Povos da África central oriental (à direita)	76
Mapa 7: Grupos étnicos e culturais de Moçambique	79
Mapa 8: Mapa linguístico de Moçambique	79
Mapa 9: Os Mercados de Nampula	350

LISTA DE FOTOS

Fotografia 01: Nampula vista do alto da Serra da Mesa	70
Fotografia 02: Justino Cardoso	82
Fotografia 03: Amurane sendo preparado por Eduardo para entrevista	100
Fotografia 04: Caminho de ferro do Norte visto do novo viaduto de Nampula	107
Fotograma 01: Chale Ossufo durante entrevista	110
Fotografia 05: Saide Aly	116
Fotografia 06: Amurane discursa na inauguração do viaduto de Nampula	138
Fotografia 07: Viaduto de Nampula - Inauguração	162
Fotograma 02: Ancha Buana Alide, rainha de Nacala, durante entrevista	171
Fotografia 08: Curandeira Fátima com sua bandeira - trilha do Histórico	189
Fotografia 09: Capulanas expostas à venda na feira dominical do Lumbo, parte continental da Ilha de Moçambique	197
Fotografia 10: Mamá Fátima, no Centro Histórico	207
Fotografia 11: Centro Histórico, visão da clareira principal	209
Fotografia 12: Saide e Daniel sob o alpendre do Histórico	209
Fotografia 13: Verso da bandeira de mamá Fátima e um de seus filhos	215
Fotografia 14: Bailarinos dançam diante do presidente Amurane - cerimônia de inauguração do viaduto de Nampula	218
Fotografia 15: Amurane, na inauguração do mercado 25 de Junho - bairro Muhala, Nampula	226
Fotografia 16: Comboio de carvão da Vale passando por apeadeiro	233
Fotografia 17: Justino, Daniel, Tânia e Patrick comendo amendoins à espera de uma brisa, no quintal do museu de Nampula	246
Fotografia 18: Jaimido em sua banca de grãos, mercado Waresta	246
Fotografia 19: Porto da Vale em Nacala a Velha	271
Fotografia 20: Lavando as mãos para o almoço na casa do Helder (ao fundo)	277
Fotografia 21: Quitine, Daniel, Assane, em visita à nova expansão de alvenaria no mercado Matadouro	284
Fotografia 22: Amurane e Maria Luísa, festa para comemorar o retorno de Maria Luísa ao palácio, após estadia em Portugal com os filhos do casal	326
Fotografia 23: Maria Luísa, no Palácio Municipal	329
Fotografia 24: Daniel, Maria Luísa e Patrick, na cozinha do palácio fazendo um jantar para receber a visita de Eduardo	335
Fotografia 25: Travessia de passagem em nível, no meio do Mercado Padaria Nampula	345
Fotografia 26: Vista de Nampula, do alto da Serra da Mesa	349
Fotografia 27: Corredor de lojas - Inauguração do mercado 25 de Junho, bairro Muhala	352
Fotografia 28: Comércio de rua - xicalamidade - Praça Samora Machel, Nampula	352
Fotografia 29: Mercado Waresta	353
Fotografia 30: Comércio nos apeadeiros, caminho de ferro do Norte	353

Fotografia 31: Comércio de rua - xicalamidade - Praça Samora Machel, Nampula	358
Fotografia 32: Área do Mercado dos Bombeiros, dias após o incêndio	363
Fotografia 33: Expansão do Mercado Matadouro - construção do novo espaço para realocação do Mercado dos Bombeiros	363
Fotografia 34: Banca de grãos, Mercado Waresta	367
Fotografia 35: Mulheres compram grãos, Mercado Waresta	367
Fotografia 36: Rua e armazém, dentro do Waresta	368
Fotografia 37: Na entrada de Malema	372
Fotografia 38: Comércio lojista com produtos expostos na rua, Malema	372
Fotografia 39: Alpendre de raiz - Inauguração do Mercado Muathunaca, bairro de Namicopo, Nampula	376
Fotografia 40: “Mercado aberto” - Mercado Padaria Nampula	362
Fotografia 41: Mercado Padaria Nampula, visto da Avenida do Trabalho, cerca de um ano após o fim da gestão de Amurane	382
Fotografia 42: Mercado Municipal, setor de frangos vivos	382
Fotografia 43: Conselho Municipal de Nampula	397
Fotografia 44: Amurane, Patrick e Daniel	421
Fotografia 45: Comércio nos apeadeiros - Caminho de ferro do Norte	451
Fotografia 46: Comércio nos apeadeiros - Caminho de ferro do Norte	452
Fotografia 47: Comércio de rua - xicalamidade - Praça Samora Machel, Nampula 3	452
Fotografia 48: Mercado Waresta	453
Fotografia 49: Comerciantes ambulantes - Mercado Padaria Nampula	453
Fotografia 50: Mercado Padaria Nampula	454
Fotografia 51: Mercado Padaria Nampula	454
Fotografia 52: Entrada do porto comercial (Portos do Norte) - Nacala Porto	455
Fotografia 53: Miguel (parceiro, guia, tradutor, motorista, amigo), em Nacala Porto	455
Fotografia 54: Banca de Peixe (arraia fumada e peixe seco) - Mercado Metalbox, Angoche	456
Fotografia 55: Banca de caramujos do mar - Mercado Metalbox, Angoche	456
Fotografia 56: Banca de peixe - Mercado Metalbox, Angoche	457
Fotografia 57: Ilha de Moçambique - ponte de acesso vista do continente	457
Fotografia 58: Mercado do peixe, Ilha de Moçambique	458
Fotografia 59: Entrada do Mercado Municipal, Ilha de Moçambique	458
Fotografia 60: Feira dominical do Lumbo, parte continental, Ilha de Moçambique	459
Fotografia 61: Daniel e Justino, na varanda do Café Atlântico, Nampula	459
Fotografia 62: Confraternização entre amigos na casa do Helder: Aunício (na extrema esquerda) e Helder (na extrema direita)	442

SUMÁRIO

Introdução:	20
I - O caminho do pesquisador	24
II - O caminho do pensamento	28
III - A “tradição” em Moçambique	36
III.i. Agência localizada e tradição	40
III.ii. O operador lógico da agência da “tradição”	42
III.iii. A lógica da ação <i>modernista</i> e a distinção entre <i>agência moderna da tradição</i> e <i>agência da "tradição"</i>	57
III.iv. “Tradição” e modernidade: lógicas distintas à disposição de seus agentes locais	62
Parte 1 – Composição da política	67
Capítulo 1 - Formas de organizar a política	71
Capítulo 2 - Identidades, etnias, tribalismo e nação: modos de usar	80
Capítulo 3 - História, relato e ação: por uma topografia das historicidades políticas	91
Capítulo 4 - Figuras de autoridade (parte I): faces da política	99
4.1. Amurane	101
4.2. Chale	108
4.3. Saide	114
Capítulo 5 - Da <i>política de assimilação</i> a assimilação do poder: o soerguimento das atuais elites locais	118
Capítulo 6 - Figuras de autoridade (parte II): por onde andou a chefia?	136
6.1. Pequena “arqueologia” da chefia entre os macuas	137
6.2. O <i>sistema de regulado</i>: a ambiguidade existencial de uma instituição para o poder	142
6.3. Processo, mudança e a <i>chefia distribuída</i>	146
6.4. Herança e chefia: quem são os chefes, hoje?	151
Parte 2 – Linguagens de poder	171
Capítulo 7 - A política, entre o <i>visível</i> e o <i>invisível</i>: a feitiçaria como linguagem de poder	184
7.1. Uma política de mediação	185
7.1.1. A feitiçaria: uma premissa explicativa ou uma “teoria secundária”?	186
7.1.2. Política de prevenção	188
7.2. A “supremacia” do <i>visível</i> e a negação da feitiçaria como linguagem de poder	192

7.2.1. Da impossibilidade de se negar a feitiçaria como linguagem de poder	194
7.3. Fidelidade aos “costumes”: uma política de negociação com o invisível	197
7.3.1. Lições na esteira: uma aula sobre conceitos e práticas do oculto entre os macuas	204
Capítulo 8 - Democracia e governança: a <i>transparência</i> como linguagem de poder <i>estrangeira</i>	213
Capítulo 9 - As linguagens da acumulação: da riqueza como linguagem de poder	227
9.1. Algumas formas de acumular pessoas	233
9.1.1. Oferecer regalos	236
9.1.2. Oferecer grandes favores	240
9.1.3. Sob um mesmo teto: a <i>hospitalidade</i>	242
9.2. A feitiçaria capitalista	246
9.3. Propriedade e posse, pessoas e coisas	253
9.4. Uma economia moral das relações de poder	259
Capítulo 10 - A linguagem dos apetites	270
10.1. Sobre a “política da barriga”	276
Parte 3 – Conflito	288
Sobre as “lógicas da corrupção”	293
Capítulo 11 - O banquete	308
Capítulo 12 - Intrigas palacianas	315
Capítulo 13 - Governamentalidade <i>versus</i> “livre mercado”	332
13.1. Panorama do comércio e dos mercados populares de Nampula	340
13.2. “Mercado de raiz” e “mercado aberto”	363
13.3. Formal e informal: uma binaridade recombinante	368
13.4. Retóricas de controle: o “retorno da modernidade” como narrativa política de intervenção	374
Capítulo 14 - Mudança e re-produção: novos partidos e “velhas políticas”	382
Capítulo 15 - Será possível despertar os mortos ao falarmos sobre eles? Do ocaso de uma democracia em Nampula	392
15.1. “Necropolítica”: a política da morte como linguagem de poder	401
Conclusão	411
Referência bibliográfica	422
Anexo: Fotos	433

Mapa 1: Moçambique



Fonte: (NHAPULO, 2012: 41)

Introdução:

Meu objetivo neste estudo é investigar como funciona a política produzida em Nampula, no norte de Moçambique. Ao seguir determinados “políticos em ação”, e a partir da consideração da agência dos atuantes políticos, a análise proposta pretende desenvolver uma compreensão dos diferentes modos de mobilização das relações de poder, assim como das suas distintas dinâmicas de produção de valores, acerca do modo como o poder deve ser “di-gerido” pelas *figuras de autoridade*.

Existem ao menos dois modos distintos de se produzir a política em Nampula. Uma política propriamente do *mundo visível*, que é produzida atualmente por meio do Estado moderno, do formalismo da democracia e dos sedimentos das formas anteriores de organização do campo político; e uma *cosmopolítica* (STENGERS, 2018: 442 - 464) que é produzida como forma de mediação, na tentativa de se exercer um equilíbrio temporário entre dois mundos sobrepostos – o *reino visível* (que é nosso mundo ordinário) e o *reino invisível*, que é o mundo dos “espíritos” e das entidades cabíveis a ele. O reino invisível se dá “(...) como um reino à parte – imitando, contradizendo e opondo-se ao visível –, mas também existe dentro do visível, para além de o subsumir em seu seio” (WEST, 2009: 89). Desta maneira, por meio de distintas metafísicas, desenha-se diferentes modos de se definir uma realidade para o poder. Essa dimensão da política, onde operam distintas formas de determinação do poder, acarreta a produção de valores diversos que, de certo modo, são divergentes e irreduzíveis uns aos outros, a gerar um campo de orientações de sentidos para as ações dos atuantes políticos que promove o surgimento de uma vasta arena de conflitos e de disputas pelo poder.

Sendo assim, é sobretudo ao levar a sério este sentido amplo da composição da política no norte de Moçambique, dentro dos termos de tal vivência e existência de diferentes modos de mobilizar a política em função das relações de poder, que moldo a minha construção analítica. A partir de um contexto etnográfico, que me levou a fazer considerações acerca da agência histórica e política dos atuantes envolvidos na pesquisa, levanto os seguintes questionamentos: de que maneira se instaurou o processo de produção da política em Nampula mediante a presença *atualizada* de determinados sedimentos de outras formas anteriores de organização da política? De que modo as práticas de poder são expressas nos termos de distintas mobilizações como *linguagens de poder*? De que maneiras, tanto o Estado moderno e o discurso da democracia, como a *atualização* da chefia e o discurso da feitiçaria, produzem diferentes valores em função das suas

realidades distintas acerca do poder e que acarretam respostas e efeitos diversos sobre conflitos em torno da administração do poder dos governantes? De que modo fenômenos específicos, como o da corrupção, podem ser analisados mediante um variado quadro de conflitos em torno de traduções possíveis para o poder, originadas a partir de distintos contextos ontológicos a respeito do que venha a ser uma “boa governança”? Sob quais aspectos a atual pequena elite do país, na sua posse e controle de diferentes linguagens de poder, captura o Estado moderno, a democracia e a “tradição”?

Estas questões foram colocadas mediante a experiência de trabalho de campo, em meio ao acompanhamento de um importante período da gestão pública (2014 - 2017) do presidente municipal de Nampula, Mahamudo Amurane, em um intervalo curto e muito intenso de mudanças nas práticas de governação que ocorreram durante o seu mandato. A maneira, até certo ponto peculiar, com que Amurane² devotou seu governo aos valores políticos do liberalismo e da democracia entrou em choque com as formas sedimentadas como a política municipal vinha a ser exercida até então. Deste modo, durante o seu governo surgiu uma arena de intensos embates e conflitos em torno da disputa pelo poder político contido, naquele momento, no estatuto de autoridade de Amurane. Foi a partir deste choque entre diferentes perspectivas sobre o governo, e sobre diferentes modos de produção de valores acerca da gestão do poder, que aconteceu uma série de abalos sísmicos que, por sua vez, permitiram o afloramento de determinadas camadas sedimentares que compõem o solo da política em Nampula.

A começar do rastreamento necessário de algumas dessas camadas sedimentares procurei responder as questões expostas acima, ao tentar desenvolver um exercício analítico de produção de uma *antropologia estratigráfica*, a promover uma análise do terreno que perfaz a política demarcando camadas de acontecimentos independentes, porém, interligadas entre si e cuja *cronotopia* existencial (BAKHTIN, 2018) estivesse em consonância com uma “agência nativa”, por meio das ações e considerações de meus interlocutores diretos e indiretos.

Para tanto, a partir do acompanhamento da vivência de políticos específicos ligados ao contexto de Nampula e do convívio cotidiano com os desdobramentos da política municipal,

² Sobre a descrição dos nomes das pessoas em geral e dos meus interlocutores diretos, faço uso, na tese, dos nomes verdadeiros. Nos casos em que a referência ao nome poderia causar algum tipo de constrangimento optei por ocultá-lo, com exceção dos casos em que uma suposta situação de constrangimento já esteja exposta pela mídia. O modo como refiro ao nome de meus interlocutores está de acordo com as formas de tratamento estabelecidas socialmente entre nós e mudam de acordo com a situação específica de tratamento social. Por exemplo, no caso do presidente Mahamudo Amurane, todas as pessoas do seu ambiente de convívio, inclusive eu, tratavam-no cotidianamente pelo seu segundo nome, fazendo com que o uso do seu prenome fosse uma excepcionalidade. Na maior parte dos casos refiro aos meus interlocutores pelos seus prenomes, pois era a maneira mais usual de nos tratarmos.

procurei desenvolver um mapeamento, o mais amplo possível, do modo como a política em Nampula se desenvolveu em função das relações de poder, de autoridade e pela busca de diferentes formas de legitimidade para as ações dos políticos. Na medida em que as ações dos meus interlocutores se davam em torno das lutas políticas e das relações de poder procurei rastrear (até certos pontos necessários) determinados discursos, narrativas, depoimentos, historicidades, comportamentos, ações e mobilizações específicas em torno do poder e da busca de autoridade, no intento de estabelecer um ambiente analítico que permitisse uma compreensão dos acontecimentos políticos, atualizados no tempo da governação de Amurane e no decorrer do momento da pesquisa.

Um dos resultados esperados na investigação aponta para a explicitação e a corroboração da proposição geral de que durante o período colonial em Moçambique, ao estabelecer-se uma profunda cisão existencial entre o mundo dos colonos (branco, urbano, “civilizado”, moderno) e o mundo dos “indígenas” (negro, rural, não moderno, tradicional), a política do tempo pós-colonial passaria a ser mobilizada e produzida em função de distintos e irreduzíveis *modos de existência* (LATOURE, 2013), que propõem maneiras diversas e produzem valores diferentes a respeito do que seja o poder e a respeito do modo como o poder deve ser gerido em função da relação assimétrica entre as atuais figuras de autoridade e diferentes conformações de coletividade. Uma segunda proposição, decorrente desta primeira, aponta para a afirmação de que a formação da atual pequena elite do país se deu em função desta cisão existencial. Por sua vez, é por meio deste evento que se dá a caracterização principal do poder dessa elite, na aptidão que seus atuantes têm para transitar entre diferentes modos de existência e de possuírem a capacidade de lidar com linguagens de poder consideradas *estranhas (estrangeiras)* para a maior parte da população subalternizada do país.

Cada uma das partes desta etnografia aborda variadas formas de mobilização da política produzida em Nampula e, por extensão, no norte de Moçambique. A Parte 1 destaca o ambiente amplo da composição da política, onde as formas de organizar a política, no decorrer da história própria dos seus atuantes, são apontadas. O modo como são apresentados os elementos que compõem o substrato existencial da política é consoante aos agenciamentos feitos pelos políticos e pelas demais figuras de autoridade. As formas passadas de organização política, como a chefia e os Estados pré-modernos, as relações e interações em torno da política de identidades, as múltiplas historicidades políticas, a maneira como determinados modos de *verificação* (FOUCAULT, 2014; LATOURE, 2013: 182 e 183) se organizam em torno da disputa por narrativas acerca da história política e o lugar relacional das figuras de autoridade são analisados em função

das sedimentações atuais, na presença contemporânea do Estado moderno e de um ambiente democrático formalizado.

Na Parte 2 é destacada a forma como diferentes realidades para o poder se precipitam em uma economia das relações de poder, e que se apresenta sob uma mobilização específica como *linguagens de poder*. O controle e a captura de linguagens de poder permitem que as figuras de autoridade tenham a capacidade de decisão sobre o usufruto ou a (in)devida redistribuição do poder “engolido” por eles, em relação com as diferentes possibilidades de agregação de coletividades que ficam na dependência destes detentores de poder. A partir de diferentes modos de existência, as linguagens de poder são mobilizadas, ou como *linguagens domésticas*, ou como *linguagens estrangeiras*. A depender da forma como essas distintas linguagens permitem traduções diferentes sobre o que venha a ser o poder, elas interferem na produção de valores diversos que incidem sobre a diferença pragmática entre o modo como o poder deve ser redistribuído e o modo como ele de fato é administrado.

Na Parte 3 desta tese, destaca-se uma análise dos conflitos resultantes das disputas por poder, assim como dos seus efeitos. Estes conflitos são deflagrados em função dos impasses gerados pelas divergências em relação às formas como o poder deve ser redistribuído pelas figuras de autoridade. Os referidos impasses sobre como o poder deve ser administrado são refletidos por meio de uma dinâmica de produção de valores, de diferentes sistemas de moral e de distintas éticas, cujas mobilizações se dão a partir da coexistência de diferentes metafísicas em um mesmo plano relacional de re-produção da política. Em meio a este contexto, o problema do fenômeno da corrupção, da forma como ele é delineado a partir de perspectivas nativas, também é analisado sob a luz das relações de poder.

De uma forma geral, a tese visa contribuir para o debate sobre relações de poder e processos que envolvem conflito político em contextos pós-coloniais africanos. Ao olhar para um contexto específico de mudança e confrontação de agendas políticas no município de Nampula, observa-se os efeitos de um processo histórico criado pelo colonialismo português, onde a clivagem existencial entre um “mundo da tradição” e um “mundo moderno” tornou-se imanente ao campo político e que segue a ser “administrada” pela pequena elite político-econômica do país, especificamente no norte de Moçambique, servindo como um catalisador de autoridade, legitimidade e poder político e econômico. O estudo intenta ainda contribuir ao trazer uma abordagem que propõe uma simetria analítica ao “antropologizar” o campo da política impedindo que as concepções modernas da teoria política sejam projetadas na investigação bloqueando, assim, as realidades políticas não modernas, que tenderiam a ser excluídas de antemão da análise.

I - O caminho do pesquisador

O trabalho de investigação que resultou nesta tese está inserido em um projeto de pesquisa coletiva. O LACS (laboratório de antropologia das controvérsias sociotécnicas), vinculado ao departamento de antropologia da Universidade Federal de Minas Gerais, e sob a direção do professor Eduardo Vargas, iniciou entre o ano de 2014 e 2015 um novo programa de pesquisas baseado no norte de Moçambique. Com a chegada de projetos estrangeiros de “desenvolvimento” e de iniciativas de exploração mineral (com a introdução de capital internacional de origem brasileira naquela região), o interesse inicial da nossa empreitada destinou-se a seguir e estudar os impactos sociotécnicos e socioambientais provocados principalmente pelos empreendimentos da Vale, empresa de mineração de origem brasileira, no chamado Corredor de Nacala.

Sou membro do LACS desde o final da minha graduação (há mais de uma década), onde até então estive vinculado ao campo dos *estudos científicos*. No entanto, acompanhei os desdobramentos das pesquisas em Moçambique desde o seu início. Em 2014, Eduardo convidou-me para juntar àquela nova frente de estudos. Um convite que foi aceito com entusiasmo e me levou a abandonar meu projeto de pesquisa inicial para o concurso de doutorado e enviar para a banca de avaliação um projeto sobre o acompanhamento da construção e do impacto dos megaprojetos industriais levados à cabo em Nacala, cidade que fica no litoral índico, na província de Nampula, norte de Moçambique. Após ser aceito no programa de doutorado em antropologia juntei-me ao grupo de trabalho.

No campo da antropologia tem-se tornado cada vez mais comum produzir pesquisas que depreendem uma necessidade de cooperação coletiva entre os pares. Em linhas gerais, a produção etnográfica hoje é reconhecida como um trabalho de caráter coletivo mais no sentido da participação e da cooperação inegável e necessária entre pesquisadores e seus interlocutores “nativos”. No entanto, apesar dos esforços em se criar novas experiências de produção coletiva e de parcerias autorais, algo que não é novidade na antropologia ao menos desde a virada reflexiva da disciplina, com os questionamentos pós-modernos acerca do caráter autoral e “literário” da etnografia, o trabalho de campo etnográfico ainda é fortemente demarcado pela pesquisa e pela autoria individual. Além do mais, mesmo que esteja a surgir cada vez mais investigações de compartilhamento produtivo entre pesquisadores, a dinâmica de compartilhamento na produção de pesquisas entre os nossos pares na academia é algo ainda raro, segundo tenho observado.

Entre os participantes do nosso grupo existe um ambiente de convívio onde mescla-se a cooperação (por meio do trabalho de campo compartilhado, da coleta dos dados em âmbito tanto individual, como coletivo e da participação em projetos de produção coletiva) com a liberdade individual na escolha e na execução de investigações com temas específicos e de caráter autoral, desde que estejam vinculadas ao empenho de trabalho no norte de Moçambique. Deste modo, existem pesquisas individuais (monografias, artigos, dissertações, teses, ensaios fotográficos, etc.) e também existem projetos coletivos (ASSUNÇÃO; MARTINS; OLIVEIRA, 2015), como o desenvolvimento de uma abordagem audiovisual que resultou no Projeto *Muitxs Outrxs* (2017), que tem feito exposições, mostras e ensaios fotográficos sobre o Corredor de Nacala, tanto em eventos públicos no Brasil, como em Moçambique. Além desta abordagem fotográfica existe também um projeto audiovisual intitulado, *O Corredor de Nacala*, que consiste em apresentar uma longa série de entrevistas e depoimentos com pessoas ligadas à trajetória existencial do Corredor e às mudanças recentes ocorridas no norte de Moçambique. Estas entrevistas estão sendo disponibilizadas aos poucos na plataforma do Youtube.³ Além de coordenar o projeto audiovisual coletivo, Eduardo Vargas também desenvolve um trabalho individual de produção audiovisual (VARGAS, 2018). O fato de existir uma empreitada coletiva é muito importante para a robustez de nossas pesquisas individuais. A partir do momento que o trabalho de campo em antropologia, feito por meio de instituições brasileiras, é executado normalmente na forma de viagens de curta e média permanência, que são intercaladas em períodos longos de tempo, o compartilhamento coletivo na experiência de campo pode oferecer melhor aporte ao criar condições para estabelecer uma continuidade na oferta de informações etnográficas de curto, médio e longo alcance.

Sendo assim, apesar da minha estadia em campo ter sido imersiva na política local, as condições de financiamento permitiram uma estadia de quatro meses em campo, entre os dias 15 de outubro de 2016 e 16 de fevereiro de 2017. No entanto, por acompanhar o projeto coletivo desde seu início, e por meio do compartilhamento dos dados coletados pela equipe de pesquisa, temos a nossa disposição um banco de dados mais amplo e uma possibilidade de trocas e contribuições que produz resultados simultaneamente diversificados e cooperativos.

De outra maneira, a minha ida para Moçambique, e a forma como fui introduzido no universo da política local, foi envolta em intensos afetos de caráter pessoal e familiar e de coincidências relacionais inusitadas. Em agosto de 2016, quando a notícia da liberação do financiamento da viagem foi anunciada, a CAPES (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal

³ Muitas destas entrevistas são citadas no decorrer da tese e constam também na referência bibliográfica.

de Nível Superior) exigiu que eu estivesse em solo moçambicano até o dia 15 de outubro daquele ano. Naquele mesmo mês de agosto eu e minha esposa, Roberta, “planejamos” uma mudança de imóvel às pressas, pois a casa era pequena para receber o bebê. Descobrimos a gravidez na segunda semana de julho ao retornarmos de uma longa viagem. Em meio a toda esta “turbulência”, Roberta comentou casualmente com a nossa vizinha, Daniela, que eu iria para Nampula em outubro. Daniela então contou que seu colega de turma no curso de administração na PUC-MG (Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais) era o atual “prefeito” de Nampula. Segundo Daniela, Amurane tornou-se um amigo muito próximo e frequentou a sua casa. Ela disse que o seu pai adorava o então jovem estudante moçambicano. O pai de Daniela foi professor no curso de administração e foi também um dos professores de Amurane. Eles foram importantes anfitriões para Amurane em Belo Horizonte. Deste modo, Daniela entrou em contato com ele, falou sobre mim e disse quando eu chegaria em Nampula. Amurane disse a ela que me receberia e que daria o seu apoio ao meu trabalho. Porém, disse que não estaria em Nampula até o dia 24 de outubro, e que encontraria comigo quando ele retornasse de uma viagem ao Equador.

Mas eu não faria o meu trabalho de campo sozinho. Meu amigo e parceiro de estudos no LACS, Patrick Arley, faria a sua segunda incursão ao campo no mesmo período. Além disso, nosso orientador, Eduardo Vargas, também viajaria à campo no mês de dezembro, para cumprir mais uma etapa da sua pesquisa e para nos acompanhar e aconselhar *in loco*. No entanto, o mais inusitado dessa história ainda estaria por se revelar. Quando o meu contato com Amurane se confirmou por meio de nossa amiga em comum, procurei Patrick e Eduardo para contar-lhes sobre isso. Ao encontrar com Patrick, ele revelou que também teria o apoio do então prefeito de Nampula, cujo contato aconteceu através de uma amizade que ele tinha com uma família amiga de Amurane. Patrick chegaria em Nampula no dia em que Amurane retornaria da sua viagem internacional. Deste modo, a nossa vivência em campo, tão próxima e compartilhada, não havia sido programada daquela forma. Na verdade, foi uma grande e agradável surpresa quando descobrimos que ambos tínhamos acesso ao atual edil⁴ de Nampula, de uma forma coincidentemente semelhante, mas por vias relacionais completamente distintas. Assim, Patrick e eu fomos aceitos como hóspedes junto à família de Amurane. E por fim, ao ser *capturado* através da hospitalidade oferecida pela família do presidente, abriu-se uma ampla rede de contatos. E a nossa presença na casa oficial, por si só, gerou um torvelinho murmurante de curiosidade e indagações sobre o que “realmente” fazíamos ali. Deste modo, ao seguir um fluxo que surgiu em

⁴ *Edil* é o equivalente a prefeito. Oficialmente não existe em Moçambique a designação de *prefeito*, sendo o seu equivalente formalmente denominado como *presidente* de município, ou presidente municipal.

nosso caminho desde o Brasil até Moçambique, chegamos até o universo da pequena elite política de Nampula.

De outra maneira, meu projeto inicial de pesquisa para Moçambique não foi planejado para se realizar em Nampula, onde eu apenas faria uma base para viajar até Nacala para acompanhar os impactos locais dos megaprojetos de infraestrutura. Mas devido a conjunturas específicas, e até mesmo pessoais, acabei por manter a base local de pesquisa em Nampula e aos poucos fui envolvido pelo cotidiano da cidade e pela experiência de acompanhar a vida política municipal. Assim, o tema atual da tese acabou por se impor aos poucos e, a princípio, de forma indireta, no decorrer do trabalho de campo e da análise dos dados.

No entanto, devo dizer que em uma situação de campo como a minha, com um período de estadia relativamente curto, as decisões sobre certos dilemas que surgem, e sobre a clareza do objetivo do trabalho de campo, devem ser pensadas e resolvidas com agilidade. E não devemos, na medida do possível, dar vazão às chamadas “zonas de conforto” que surgem no nosso percurso. Mas, obviamente, uma atitude de “proatividade” depende bastante do caráter individual de cada pesquisador ou pesquisadora. E neste caso, se a proatividade não for uma característica espontânea da personalidade do(a) pesquisador(a) é necessário que se tenha bons conselheiros e parceiros para estimular um “espírito empreendedor”. Creio que os quatro meses que estive em campo foram produtivos em termos de imersão e de coleta de dados etnográficos e isto ainda foi acompanhado de uma mudança de rumos acerca do objetivo do estudo durante o campo. Em grande medida, devo o equilíbrio necessário para o melhor aproveitamento do meu tempo em campo aos meus dois conselheiros mais próximos, minha esposa, Roberta, e meu orientador, Eduardo. Nesse caso, tanto Roberta (que ficou no Brasil, grávida e envolvida em seu trabalho), como Eduardo (que compareceu no campo no momento das minhas maiores dúvidas), foram fundamentais para aconselhar e direcionar para que eu pudesse fazer as escolhas mais apropriadas no andamento da pesquisa. Durante a noite eu conversava com Roberta e falava, dentre outras coisas, sobre o desenrolar dos trabalhos. Ela me aconselhou sobre as melhores estratégias que poderiam ser adotadas para cumprir um plano estratégico de coleta de dados e sobre as melhores posturas e decisões acerca dos dilemas que eventualmente surgissem durante o campo. Em condições diferentes, uma estadia mais longa permitiria que determinados dilemas e escolhas de rumo fossem absorvidas com maior naturalidade no tempo do campo. Mas eu não tinha esse tempo à disposição. Outro auxílio fundamental foi a presença do Eduardo no campo, bem no meio de um período crítico, para mim, de tomadas de decisão sobre os rumos da pesquisa. Passamos duas semanas trabalhando em Nacala e os conselhos que recebi foram decisivos para o destino da investigação.

Em um trabalho de campo intenso e relativamente curto, o apoio de pessoas experientes e que estavam “de perto e de longe” foi decisivo para que eu não cometesse muitos equívocos.

II - O caminho do pensamento

O argumento central da tese propõe que o colonialismo em Moçambique criou uma profunda cisão existencial entre o mundo dos colonos (branco, urbano, “civilizado”, moderno) e o mundo dos “indígenas” (negro, rural, tradicional, não moderno). Com a ruptura do colonialismo institucional e o estabelecimento de um governo nacional independente, o dilema do abismo existencial entre “o mundo da tradição” e o “mundo moderno” foi *atualizado* no período pós-colonial. Apesar da governamentalidade colonial, estruturada no racismo, ter sido desmontada institucionalmente, a pequena elite negra que assumiu o poder deu continuidade à manutenção do cisma existencial por meio do gerenciamento político dos grandes divisores criados pela modernidade colonial. Desta maneira, tanto a clivagem, como a coexistência entre a “tradição” e a “modernidade”, tornaram-se imanentes ao campo político. Assim, existem maneiras divergentes de produzir a política através da copresença entre diferentes *modos de existência* que, por sua vez, oferecem distintas lógicas de ação que se encontram disponíveis aos atuantes políticos.

Existem duas proposições decorrentes desta proposição geral. A primeira delas aponta para a exposição de que a formação da atual pequena elite do país se deu em função desta cisão existencial entre o “mundo da tradição” e a “modernidade”. Por sua vez, é por meio deste evento que se dá a caracterização principal do poder dessa elite, na aptidão que seus atuantes têm para transitar entre diferentes modos de existência e de possuírem a capacidade de lidar com linguagens de poder consideradas *estranhas (estrangeiras)* para a maior parte da população do país. Neste contexto, em que a luta pelo poder e pela sua redistribuição passa pela instauração de diferentes *linguagens de poder*, uma segunda proposição aponta para a afirmação de que o discurso da democracia prefigura, hoje, como uma *linguagem de poder estrangeira*, que se coloca em uma arena de possíveis conflitos com outras formas distintas de expressão do poder (WEST, 2008; 2009). Esta argumentação geral perpassa toda a etnografia e serve como um fio condutor que correlaciona as camadas independentes dos temas que serão analisados.

A base teórica desta argumentação geral encontra-se em Mamdani (1996). Em *Citizen and subject*, Mamdani demonstra historicamente como o colonialismo criou uma clivagem existencial onde havia uma “distribuição desigual de etnicidade e universalismo” (REINHARDT, 2014: 356) que seguiu suas linhas de continuidade por meio do surgimento de Estados nacionais

pós-coloniais “bifurcados”. Estes Estados africanos, apesar de serem independentes, deram continuidade a determinados processos de controle e de manutenção de poderes criados para manter as bases de uma governamentalidade colonialista, como o gerenciamento político da separação entre o rural “étnico” e o urbano “civilizado”. Para Mamdani é justamente esta clivagem existencial entre o urbano e o rural que permite a reprodução dos dualismos coloniais a partir do *modus operandi* interno dos Estados independentes africanos.

Por sua vez, José Luís Cabaço transporta este argumento de Mamdani para a compreensão do contexto de instauração dos dualismos coloniais em Moçambique (CABAÇO, 2009: 42). Assim como em Mamdani, Cabaço enfatiza que a contradição fundamental do ordenamento colonial em Moçambique está na polarização reificante do aspecto racial que dividiu a sociedade colonial em dois mundos: um urbano, “civilizado”, com cidadania, cuja sociedade civil era racializada; e um mundo rural, tradicional, “indígena”, com “costumes”, cuja *autoridade nativa* era “tribalizada” (CABAÇO, 2009: 36 - 43; MAMDANI, 1998: 23 apud CABAÇO, 2009:43). Cabaço vai, passo a passo, demonstrando a construção de um vasto sistema de governamentalidade colonial português em Moçambique, cujas balizas estariam fundadas em um Estado bifurcado onde o gerenciamento dos dualismos existenciais, criados a partir de uma ideologia “civilizacional” e racista advinda da modernidade europeia, contribuíram para as práticas de assujeitamento e opressão e para a manutenção de um poder político centralizado e hegemônico. Cabaço apresenta em sua obra o argumento que aponta para o surgimento de um novo grupo identitário em Moçambique, que se origina a partir de uma “engenharia social” específica da administração colonial portuguesa, a saber, a criação da categoria social dos *assimilados*. A atual elite política e econômica do país foi composta em sua grande maioria por cidadãos negros que se fixaram nas áreas urbanas do país e que foram “adequados” por meio da chamada *política de assimilação*. Aos chamados “assimilados”, juntamente com seus familiares diretos, foi dado o direito de compartilhar dos modos de existência modernos, que vigoravam nas zonas urbanizadas do país. Os herdeiros dessa política colonial de assimilação deram formação a uma nova e pequena elite no período pós-colonial e passaram a ter o privilégio de transitar entre distintos modos de existência, na medida em que gerenciam as clivagens e os dualismos herdados da modernidade colonial.

A partir das práticas políticas internas aos Estados pós-coloniais, Mamdani coloca a ênfase da sua argumentação acerca da reprodução dos dualismos coloniais na manutenção das divisões entre o urbano “civilizado” e o rural “étnico” (REINHARDT, 2014: 356). Segundo Reinhardt, para Mamdani, o dilema da continuidade do colonialismo no período pós-

independência política está na “distribuição desigual de etnicidade e universalismo” entre os atores locais (ibidem: 356).

De maneira distinta de Mamdani, não coloco ênfase nas noções de etnicidade e universalismo, ou mesmo na centralidade do dualismo colonial entre o urbano e o rural. Isso não quer dizer que eu discorde dessa argumentação pelo que ela contém. Ao contrário, a reprodução dos dualismos, as discrepâncias entre o urbano e o rural, as clivagens existenciais e as desigualdades distributivas geradas pelo colonialismo estão mais do que presentes na atualidade da relação entre os Estados modernos africanos e as suas demais coletividades. No entanto, quero frisar que existe algo em comum entre o colonialismo e as formas subsequentes de *governo*, como o socialismo, o nacionalismo, o neoliberalismo e a democracia, a saber, um certo “desejo” e uma propensão em produzir e replicar assimetrias e dualismos. Todos estes regimes que perpassam o Estado (dito moderno) têm este ponto em comum, o de serem, de alguma maneira, a efetivação de *projetos modernistas* impostos como modos de existência modernos.

Ao modelar o argumento de Mamdani dou ênfase à argumentação de que as continuidades entre o colonialismo e a atual composição da política, por meio do Estado pós-colonial (mas não apenas através dele), não se deu unicamente pela reprodução dos “dualismos colonialistas”, mas também pela continuação de novos “projetos modernistas” que transportam em si a necessidade de produzir “valores em comum”, por serem valores modernos. Neste sentido, tanto o colonialismo, como o socialismo, o nacionalismo, o neoliberalismo, a economia de mercado, a democracia, a ideia de tradição, e tantos outros dispositivos de *governo*, comungam o fato de pertencerem à projetos existenciais modernistas, com vistas a criar e reproduzir modos de existência modernos pelo mundo afora. Nesta perspectiva, nenhum destes projetos escapa à reprodução de dualismos assimétricos e à re-produção de valores que atendam demandas existenciais exclusivas de um “mundo moderno”.

Sendo assim, no caso específico de Moçambique, enfatizo que o colonialismo criou uma cisão existencial entre um “mundo da tradição” e um “mundo moderno”. Estes mundos, apesar de serem porosos entre si, apresentam-se relacionados pela separação e por profundas assimetrias que são gerenciadas politicamente por uma pequena elite negra governante que, por sua vez, possui a capacidade de transitar entre estes mundos distintos. Deste modo, “fazer política” tem também a ver com a capacidade de negociar e de administrar as diferenças ontológicas e as divergências de valores advindas do cruzamento entre diferentes modos de existência, presentes de forma imanente no campo político. Ao formular desta maneira a tese central, o objetivo da

etnografia assentou-se em buscar uma explicação sobre como a política feita em Nampula funciona.

Em razão do modo como o trabalho de campo se deu, a pesquisa privilegiou uma abordagem que mescla um ponto de vista relacional sobre a ação combinado com análises sobre história, vivências, depoimentos, narrativas, discursos, historicidades e contextos comunicacionais específicos. Do ponto de vista analítico, a investigação e a descrição da política é feita a partir da consideração da agência nativa, por meio da qual os atuantes locais experimentam, compreendem e “fazem” a política (KUSCHNIR, 2007: 163).

A forma como a política é abordada neste estudo recebeu a influência de determinados trabalhos de “antropologia da política” (GOLDMAN, 2006; MARQUES [org.], 2007; PALMEIRA e BARREIRA [orgs.], 2006; PALMEIRA e HEREDIA, 2010) apresentados, em contexto brasileiro, dentro do programa de pesquisas do NuAP (Núcleo de Antropologia da Política), cujos projetos foram desenvolvidos de forma multiparticipativa entre pesquisadores de várias universidades do país, entre 1996 e 2005 (MARQUES, et al., 2007: 27). O impacto que este núcleo de pesquisas teve sobre a forma de se desenvolver investigações no campo da antropologia política, no contexto brasileiro, foi um divisor de águas. De certa forma, apesar de não ter feito parte deste projeto, considero que esta tese pode ser considerada como uma extensão do espírito de trabalho do NuAP para um contexto africano. A grande contribuição deste projeto foi mudar a abordagem da política ao “antropologizar” o “mundo da política” não o tomando como um dado *a priori*, mas como algo a ser *composto* e definido pelas múltiplas conformações possíveis a partir de seus atuantes e dentro de contextos *localizados* (KUSCHNIR, 2007: 163). No entanto, apesar de receber a influência de determinados trabalhos feitos dentro da perspectiva de análise do NuAP, um trabalho em especial me influenciou de maneira mais direta, no caso, a etnografia de Marcio Goldman feita na Bahia: “*Como funciona a democracia: uma teoria etnográfica da política*” (2006). A forma analítica que Goldman empreendeu na sua abordagem da política e da democracia, ao privilegiar a ação e a agência dos atuantes locais a respeito do modo como eles entendiam e faziam a política para além do formalismo de Estado, influenciou na maneira como eu procurei investigar o funcionamento e a composição da política em Nampula.

Outra noção fundamental para este estudo é a noção de poder. Tendo em vista que no norte de Moçambique, o “fazer a política” está, de maneiras diversas, imbricado pelas diferentes formas que as relações de poder assumem mediante a ação dos atuantes políticos locais, existe a necessidade analítica de esclarecer sobre a presença de diferentes definições acerca do poder. Sendo assim, não há aqui uma definição unívoca para o poder. Como pesquisador, eu “trouxe de

casa” uma influência foucaultiana sobre a abordagem do poder. No entanto, no decorrer do trabalho de campo e da análise dos dados surgiram outras definições “nativas” de poder e que não têm, obviamente, um compromisso em coadunar ou em acomodar-se a uma definição acadêmica e teórica específica à qual o investigador, ou a investigadora, tenha acolhido. No lugar de interpelar o poder por meio de um viés analítico que o predefina, optei neste estudo por uma abordagem pragmática do poder, ao confrontar as suas formas e definições possíveis como *agenciamento*.

Segundo Deleuze, um agenciamento

“[é] uma multiplicidade que comporta muitos termos heterogêneos e que estabelece ligações, relações entre eles, através das eras, dos sexos, dos reinos – de naturezas diferentes. Ademais, a única unidade do agenciamento é a do funcionamento: é uma simbiose, uma ‘simpatia’. O que importa nunca são as filiações, mas as alianças e as ligas; não são as hereditariedades, as descendências, mas os contágios, as epidemias, o vento” (DELEUZE e PARNET, 1977: 84 apud VILELA e VIEIRA, 2020: 13).

Desta maneira, tanto a noção de política, como a noção de poder, agrega-se de modo a permitir que o fenômeno da política, no contexto de Nampula, venha à tona delineado em sua complexidade, sem desconsiderar nenhum dos elementos que se apresentam como participantes na produção da política local. Assim, proponho fazer simultaneamente uma “antropologia da política” e uma “antropologia das relações de poder”, ao transpor essa formulação analítica (também delineada pelos estudos do NuAP) para um contexto africano. Esta abordagem antropológica da política, que se afasta da ciência política e dos pressupostos clássicos da antropologia política estrutural-funcionalista (FORTES; EVANS-PRITCHARD [orgs.], 1981 [1940]), não é uma novidade nos estudos africanistas. Neste sentido, poucos estudos estabeleceram uma crítica tão contundente ao raciocínio antropológico modernista como o trabalho de Amselle em seu livro, *Mestizo logics* (1988). Este autor propõe uma “crítica da razão etnológica” clássica, que em sua ânsia classificatória, estetiza e tipifica “as sociedades” não modernas em nichos políticos, econômicos, religiosos, etc. Deste modo, também produz oposições dualistas como: sociedades com Estado versus sociedades segmentárias, economia de mercado versus economias de subsistência, dentre outras. Segundo Reinhardt, “Amselle (1988) rejeita os axiomas clássicos da ‘antropologia política’ em nome de uma ‘antropologia do poder’, reclamando de forma robusta as duas negações centrais do estrutural-funcionalismo: as práticas africanas e uma noção imanente do campo político” (REINHARDT, 2014: 355).

No entanto, existe uma diferença que distancia esta tese do trabalho de Amselle (1988) e que reside no fato do autor opor as categorias reificantes e excludentes da antropologia política clássica a uma “lógica mestiça”, que enfatiza uma “indistinção originária” característica dos

“fenômenos sociais”, a acentuar uma ideia de “sincretismo” entre proposições culturais diversas. De outra maneira, desejo enfatizar neste estudo que existem lógicas de ação que são relacionais, mas que emanam de distintos modos de existência e que, enquanto tais, estariam para além do representacionismo cultural.

Outra noção basilar que deve ser observada nesta etnografia é a de modernidade. No decorrer da tese, o dualismo entre “tradição e modernidade” está presente como uma proposição lógica que foi apreendida como “categoria nativa” que participa da composição da política, das relações de poder e das clivagens existenciais. No entanto, para evitar que a ideia de modernidade seja tomada como uma realidade dada, “naturalizada” sob nossas categorizações, utilizo a noção de *modos de existência* conforme este conceito é trabalhado por Bruno Latour (2013). Segundo este autor, “um modo de existência é uma versão do ‘ser enquanto outro’ (uma demonstração de descontinuidade e de continuidade, de diferença e de repetição, do outro e do mesmo) e, por sua vez, é também um regime próprio de verificação”⁵ (LATOURE, 2013: 182 e 183). Sendo assim, neste estudo, tanto a modernidade, como a “tradição”, são entendidas como *modos de existência*, cujos desdobramentos existenciais e cuja produção de valores, localizados no campo político de Nampula, estão em condição simétrica de análise a tomar proveito do pluralismo ontológico que permite-nos acessar uma determinada *política* que se dá por meio da sobreposição de dois mundos, o “mundo da tradição” e o “mundo da modernidade” no norte de Moçambique.

De outra forma, a noção de *modos de existência* permite “antropologizar” a abordagem acerca da modernidade por não conceder a ela um lugar de privilégio ontológico e epistêmico, como um “centro de emissão” do real, em detrimento de uma pressuposta “ilusão”, “superstição” e “irracionalidade” imputada aos “outros” da modernidade, os “não modernos”.

⁵ Tradução minha.

“Uma leitura, mesmo que superficial, da bibliografia etnográfica seria suficiente para convencer qualquer investigador do abismo que existe entre, por um lado, a enorme elaboração dos **coletivos**⁶ chamados ‘tradicionais’ para captar, situar, instituir, ritualizar ‘seres invisíveis’ e, por outro lado, a defesa contínua das sociedades chamadas ‘modernas’ *contra* esses seres para *impedir* que tenham um lugar garantido. De um lado, a instituição; do outro, a destituição. Eis o que permite um Moderno declarar-se moderno: ele, ao menos, não acredita em ‘todas essas estórias’; ele tem ‘combatido’ esses monstros; ele tem exposto os truques de magia; e quando conquistou o mundo, ele o fez ao estilo de *Tintim no Congo*⁷ para derrubar os fetiches, livrar os povos de seu terror ancestral, por fim ao poder dos feiticeiros e dos charlatões”⁸ (LATOURE, 2013: 183).

É justamente para cercear este tipo de “denúncia dos modernos”, que a noção de *modos de existência* opera uma equivalência necessária entre “modernidade” e “tradição”, uma vez que a modernidade colonial impôs este dualismo assimétrico como clivagem existencial à serviço do assujeitamento das populações de Moçambique. Assim, minha pretensão nesta tese é que “tradição” e “modernidade” tenham um mesmo peso analítico, sem fazer concessões a favor dos modos modernos de produção de verdades e de valores.

Por fim, duas outras etnografias também influenciaram na construção desta tese. Uma delas foi *The high Valley* (1980 [1965]), de Kenneth Read;⁹ a outra foi *Kupilikula* (2009), de Harry West. Read trabalhou na parte continental da Papua Nova-Guiné, entre os gahuku-gama, e foi o primeiro etnólogo a estar naquela região. A fama desta etnografia de Read deve-se ao fato dela ter sido a primeira a ser escrita em um tom pessoal, em estilo literário, transpondo o diário de campo para um primeiro plano da narrativa e a tratar os seus interlocutores nativos em uma perspectiva relacional com o etnógrafo, em uma abordagem pessoal e biográfica. Segundo Geertz, a narrativa de Kenneth Read, em tom confessional, “foi uma das primeiras e melhores tentativas de construir uma etnografia no estilo ‘eu-testemunho’” (GEERTZ, 2018: 107). Esta característica do trabalho de Read influenciou na escolha da forma narrativa e na abordagem de determinados interlocutores, cujas relações pessoais e cuja biografia agregaram-se a uma análise contextual da história, das narrativas, dos discursos e da relação comunicacional. Deste modo, diferente de Read, cuja

⁶ Em negrito no original.

⁷ Referência ao personagem clássico dos quadrinhos belga. “Tintim no Congo” aparece publicada pela primeira vez em 1930, em um suplemento infantil, e foi publicada em 1931 já na forma de livro. Esta história foi criada durante o período do colonialismo belga na África e quando Hergé, o famoso criador de Tintim, ainda era jovem. Nela, os africanos negros são retratados dentro de todos os estereótipos burgueses, racistas e paternalistas possíveis vigentes no mundo europeu da época. Conferir: HERGÉ. As aventuras de Tintim, o repórter: Tintim no Congo. 1ª edição. São Paulo: ed. Globo Livros Graphics, 2016 [ver nota histórica na página de expediente].

⁸ Tradução minha.

⁹ Agradeço a professora Karenina Andrade por ter me apresentado esta etnografia de Read na disciplina de *Leituras etnográficas*, onde tivemos a oportunidade de ler e estudar cerca de seis importantes etnografias durante um semestre.

narrativa imprime um estilo de “antropologia em close-up” (GEERTZ, 2018: 108), procurei desenvolver nesta etnografia uma narrativa que oscila entre o “close-up” e o “long shot”.

De outra maneira, o trabalho de Read também deixa a sua influência na abordagem do fenômeno da moral, quando ele estabelece o caráter contextual da produção de valores morais, de onde se fala de uma “moral contextual” (READ, 2018 [1955]). Esta perspectiva contextual de Read, acerca das categorias gahuku-gama de *obrigação* e de construção da *pessoa moral*, foi importante para a construção analítica sobre o problema dos diferentes sistemas de produção de valores entre a “tradição” e a “modernidade”, para um contexto de produção da política e de gestão de uma “economia moral das relações de poder” em Nampula.

A outra etnografia que influenciou este estudo, *Kupilikula: o poder e o invisível em Mueda, Moçambique*, escrita pelo antropólogo Harry West, foi baseada em seu estudo junto aos macondes do planalto de Mueda, região ao norte da província de Cabo Delgado, vizinha à província de Nampula. Em seu estudo, West se propõe a averiguar o impacto da chegada do neoliberalismo e da abertura à economia de mercado, nos anos decorrentes ao fim da Guerra dos 16 anos em Moçambique. A perspectiva analítica de West privilegia o ponto de vista nativo sobre o que venha a ser o poder e sobre o que significava, para as pessoas de Mueda, o novo discurso da democracia perante a postura governamental (de matiz socialista) que estava a ser abandonada em favor da introdução de um cenário neoliberal. O autor demonstra como o *discurso da feitiçaria* encontra-se inseparável, metafisicamente, de uma definição de poder. Sendo assim, é também impossível separar os assuntos do *mundo visível*, dos assuntos do *mundo invisível*, o que significa que “fazer política”, no norte de Moçambique, é também estabelecer uma correlação de forças e de diplomacias entre a *visibilidade* da política institucional e a *invisibilidade/visibilidade* de uma política do oculto. A etnografia de West talvez seja a que mais diretamente impactou o meu trabalho e isto poderá ser notado no decorrer deste estudo.

III - A “tradição”¹⁰ em Moçambique

A palavra “tradição” faz parte do vocabulário corrente das pessoas em Nampula, no norte de Moçambique. Na verdade, como percebi durante minha estadia ali, o termo “tradição” é usado com generalidade em todo o país. O termo é comumente referido de uma maneira substantiva: “a tradição”. A menção a esta palavra, levando-se em consideração toda a complexidade discursiva de seus usos locais, refere-se, em geral, à designação de práticas, coisas, ações, pensamentos e modos de existir que se queiram característicos de cada um dos ramos que compõe a árvore das diferenças culturais e sociolinguísticas presentes em Moçambique. Em síntese, “a tradição” diz respeito a tudo aquilo que se queira *próprio* de cada modo de viver “nativo” daqueles que habitam Moçambique, guardadas todas as suas diferenças e matizes de contornos identitários. No entanto, *tradição* é obviamente uma palavra da língua portuguesa, que é a língua oficial do país, mas também foi o idioma do colonizador.¹¹ Portanto, “tradição”, assim como várias outras *noções estrangeiras*, é um termo *próprio* de Moçambique por sua particular *apropriação*.¹²

Tendo dito isto, o modo como considero a presença desta noção neste trabalho está assentado na atuação de meus interlocutores, no âmbito da vida e da ação política local. A abordagem analítica parte de um “ponto de vista nativo” como referência para analisar o que venham a ser os modos de operar a “tradição”. Quero dizer que as análises propostas terão em consideração um tratamento da “tradição” como um *artefato conceitual*, que tem uma dada operação prática conforme seus usos e sentidos *localizados*. Ao abordar tal conceito, segundo sua apresentação prática e discursiva, fui imbuído a abandonar narrativas de continuidade histórica, no âmbito que se circunscreve a este trabalho, tanto em relação à historiografia, como em relação a certa tradição acadêmica na abordagem crítica e teórica do conceito de tradição (SCOTT, 2017). No lugar de uma narrativa de continuidade este trabalho priorizou a ênfase na agência da “tradição” tomando-a como um *operador nativo* de transformação existencial; e como um reagente de criação à serviço do controle das narrativas do passado, apresentadas no presente, sempre instado a partir

¹⁰ No decorrer deste trabalho, o uso da palavra “tradição” (com aspas) refere-se ao modo como as pessoas, em Moçambique, agenciam pragmaticamente esse termo em seu cotidiano. De outro modo, toda vez que a palavra tradição aparece sem as aspas faço referência ao seu uso fora do contexto específico de seus agenciamentos práticos e discursivos feitos pelas pessoas de Moçambique.

¹¹ O português, língua oficial e também a língua do colonizador, como é o caso em quase toda a África, onde a presença europeia impôs o uso de suas línguas, a princípio, estranhas ao continente, é falado em Moçambique dentre várias outras línguas ditas tradicionais.

¹² Neste sentido, uma parte da minha intenção será, também, a de averiguar de que modo tal noção – a de “tradição” – está “comprometida”, através da sua agência, com os modos de existir atuais das pessoas de Nampula.

das ações das pessoas de Nampula e, por extensão, de Moçambique. Deste modo, ao dar ênfase no tratamento da noção de “tradição” a partir de pontos de vista localizados, pretendo trazer à tona o máximo “potencial de agência” desse conceito (REINHARDT, 2014). Desta maneira, no decorrer da etnografia, desejo enfatizar tal noção na medida em que ela interfere nas ações políticas exercidas pelas pessoas pertencentes, ou ligadas, à pequena classe política de Nampula. E pretendo fazê-lo nos termos dos horizontes da criação própria de seus discursos e semânticas sobre o poder, o controle e a apresentação de seu passado, assim como de seus próprios horizontes regulatórios, contextualizados pelo ambiente da política, no norte de Moçambique.

Mas, antes disso, será necessário trazer mais clareza sobre os termos em que a noção de “tradição” desdobra seu potencial de agência. A escolha analítica de aceitar a presença conceitual da “tradição” a partir de uma consideração pragmática, se deve em sua maior parte às condições relacionais do trabalho de campo e à presença constante desta palavra na vida cotidiana, tanto dos políticos, como das demais pessoas de Nampula. De outro modo, permito a influência analítica de um autor que debruçou seus esforços de pesquisa na região do Caribe, mas que tem uma proposta conceitual sobre os estudos acerca da tradição que considero profícua. Refiro-me a David Scott.

Em seu artigo intitulado “*Aquele evento, esta memória (...)*” (2017),¹³ o autor estabelece uma crítica às narrativas antropológicas de continuidade histórica, que buscam investigar e estabelecer eventos que sustentem a autenticidade de um passado, em prol de uma legitimação discursiva que sirva aos propósitos de agregar subsídios tradicionais e identitários. Segundo Scott, tais narrativas preocupam-se com a corroboração e com a verificação de “passados autênticos”, a partir dos quais a antropologia serviria como disciplina legitimadora de narrativas de autenticidade, que servem de sustentação para discursos e semânticas identitárias e tradicionais. Para Scott (2017: 301), no que diz respeito ao modo como as narrativas de continuidade histórica são elaboradas, entre “aquele evento”, que legitimaria uma autenticidade do passado, e a “memória” a respeito deste evento, se estenderia “um complexo campo discursivo” que o autor chama de “tradição” (também com aspas). Na definição oferecida por Scott, tradição seria “um campo diversificado de discurso cuja unidade, tal como existe, reside não em traços

¹³ O título completo do referido artigo é “*Aquele evento, esta memória: notas sobre a antropologia das diásporas africanas no Novo Mundo*”. Agradeço ao meu amigo e interlocutor intelectual, Rogério Brittes W. Pires, por ter-me apresentado aos trabalhos de David Scott, assim como também pela tradução, para o português, do referido artigo do autor. Rogério tem se desportado como um profícuo estudioso entre os saamakas, no Suriname. A sua contribuição para este trabalho vai muito além das suas indicações de leitura.

antropologicamente validados, e sim em sua construção em torno de um distinto grupo de tropos ou figuras que, juntas, efetuam tarefas retóricas bem específicas” (2017:301).

A primeira destas tarefas retóricas seria assegurar conexões entre um passado, um presente e um futuro. Porém, essas conexões não estariam assentadas em uma legitimidade oferecida por um “passado autêntico”, revelado a partir dos estudos ou das pretensas narrativas históricas advindas da antropologia. Essa tarefa teria que vir do modo *próprio* como as pessoas, envolvidas no processo de criação e de participação nestes discursos e semânticas, agenciam a sua tradição.

De outra maneira, para Scott, a tradição não apenas informa e torna algo inteligível. Ela também legitima. Neste sentido, a sua segunda tarefa passaria pela garantia de formação daquilo que o autor chama de “uma comunidade distintiva de adeptos” (2017: 302). A pergunta que se coloca aqui seria a de saber sob que condições os eventos do passado ocupam um lugar na economia política dos discursos locais. “A que tipo de autoridade recorrem? De que tipo de público buscam apoio? Quais as condições – discursivas e não discursivas – de recepção que facilitam sua capacidade de persuasão” (2017:302)? Enfim, quais as condições de instauração dos diferentes modos de autorização e de legitimação da arena política local que perpassam pela tradição?

A terceira tarefa da tradição seria a de “conectar as narrativas do passado às narrativas de identidade” (2017:302). Pois, além de tornar o passado inteligível e legítimo, a tradição tem também por tarefa instruir sobre o passado. Nas palavras de Scott, a tradição deve “ativamente cultivar as virtudes que valoriza” (ibidem: 302). De outro modo, como as figuras do passado, apresentadas no presente por seus atuantes locais, participam das formas e das técnicas por meio das quais se efetuam formas apropriadas de corpo, de *self*, ou daquilo que se queira próprio de si?

Para Scott estas questões colocam a abordagem sobre *passados, no presente*, sob um prisma teórico mais interessante. Quando a tradição é abordada a partir do agenciamento feito por seus próprios atores, e não privilegiadamente através das narrativas legitimadoras da antropologia, ou das demais ciências sociais, as questões propostas não necessitam ser essencialistas e nem precisam negar qualquer essencialismo. Como diz Scott, as perguntas colocadas dessa maneira não são essencialistas porque não pressupõem a presença total ou parcial de eventos passados que necessitem passar pelo crivo interpretativo das ciências sociais para serem apreciados como são. De outro modo, tais perguntas também não são antiessencialistas, porque elas não se comprometem em afirmar que não há uma continuidade real entre passado e presente, reafirmando teses simbólicas sobre significados vazios (SCOTT, 2017: 302 e 303). Não existe, aqui, nenhuma

reivindicação acerca do “status ontológico definitivo” sobre o passado. Portanto, essa forma de indagar sobre a tradição não coloca “(...) a tarefa da investigação antropológica como sendo a de tentar representar de maneira precisa – ou negar – a proximidade entre o passado e o presente” (Ibidem: 303). Esta questão não cabe aos antropólogos, mas aos agentes locais em relação aos próprios horizontes regulatórios sobre o que deve ser a relação entre seu passado, seu presente e seu futuro.

Diante desses argumentos coloco a abordagem sobre a “tradição” sob a inspiração dessa linha de pensamento. Uma abordagem baseada no que eu chamaria aqui de uma valorização da agência *local* da “tradição”. Por certo que ao apontar o modo como a “tradição” é agenciada no norte de Moçambique, percebemos que as três tarefas acima elencadas, conforme descritas por Scott, estarão de certo modo presentes na análise. No entanto, quero frisar que um compromisso desta etnografia é o de investigar os termos de legitimação e de influência da “tradição” em relação ao universo político local. Com isso, espero que não passe despercebido o meu interesse em relação ao modo como a “tradição” é percebida e cotidianamente se faz presente em relação às ações dos políticos de Nampula.

As pessoas falam em “tradição”. Elas remetem certas práticas, ações e eventos (tanto no passado, como no presente) diretamente à concretude dessa realidade. A “tradição” é um componente da vida tão presente como qualquer outro. Um universo ao qual as pessoas ligadas, de certo modo, às práticas *locais* (no sentido de práticas *localizadas*) estariam subordinadas de alguma maneira. E tal noção não é agenciada a partir de uma perspectiva teórica vinda do mundo acadêmico, mas do modo como as pessoas participam e tomam para si a experiência de viver o presente ao *inventar*¹⁴ constantemente o seu passado, com todas as nuances da mudança e do inesperado em seu cotidiano.

¹⁴ *Invenção*, aqui, não remete a um sentido construtivista moderno. Considero este conceito a partir de sua semântica “pré-moderna”, no sentido da palavra latina *inventio*. A *inventio* latina, conforme se desenvolveu seus sentidos desde a Roma antiga até a Idade Média, contém em si o duplo vínculo entre o par binário e antagonista de “invenção e descoberta”, criado pelos modernos. A *inventio*, enquanto conceito, participa de uma ontologia onde “natureza e cultura” são distintas, mas inseparáveis. Tudo aquilo que o humano “desvela”, o faz pela sua “criatividade”. Mas não existe criatividade *ex-nihilo*, como os modernos tendem a aceitar (o famoso “eureka!” como símbolo de uma ideia criativa que surge em si e por si). Toda “invenção” é uma descoberta e toda “descoberta” é uma invenção. Este processo de retroalimentação entre “invenção e descoberta” é a *inventio*. Agradeço ao saudoso professor Pierre Sanchis, que me ensinou sobre isso em uma aula, ainda no mestrado. Nessa aula, onde deveríamos apresentar as nossas pesquisas uns aos outros, tentava explicar aos meus colegas que William Harvey não “descobriu” a circulação sanguínea, como ensinam nos livros de história da ciência moderna. Mas que ele havia aplicado um método de pesquisa mais antigo (ao retomar a vivisseção das pesquisas de Aristóteles) e o teria aliado ao conceito galileano do movimento mecânico, e assim, a partir disso, ele teria “criado” uma nova imagem mental para explicar um novo processo sanguíneo, a partir da imagem da “circulação de fluidos”, segundo a mecânica hidráulica da sua época. Eu dizia que ele havia inventado e descoberto, ao mesmo tempo, a circulação do sangue. O professor Pierre interveio em minha explicação confusa e disse que o termo que eu procurava era *inventio*. Diga-se de passagem, Roy Wagner, ao

III.i. Agência localizada e tradição

Desde meados dos anos 1980, em meio à imensa produção de estudos sobre a África, destaca-se uma safra de autores que colocam a agência africana como eixo central de suas análises. Apesar de nos referirmos ao conjunto destes trabalhos como pesquisas que privilegiam a “agência africana”, o fato é que a maioria deles apresenta as suas análises a partir de estudos feitos em *escala local*. Para enfatizar essa característica “apenas” escalar, em referência ao uso do termo *local*, é que eu prefiro usar, aqui, a noção de *agência localizada*. Deste modo pretendo evitar uma confusão conceitual, negando o uso comum do termo “local”, para não direcionar os sentidos a um certo essencialismo binário que permeia o par “local – global”.

Não há, entre os trabalhos que enfatizam a agência africana, nenhum tipo de afinidade temática, ou geopolítica, específica. Os temas passam por diferentes práticas em diferentes lugares do continente. Os trabalhos visitam temáticas como a feitiçaria (GESCHIERE, 1997, 2006, 2012; WEST, 2009), a política de Estado (BAYART, 1993, 2012), a possessão por espíritos (HONWANA, 2002), o rumor (WHITE, 2000; TRENTINI, 2016) (ou o “boato”, como se diz em Moçambique) e poderíamos citar outros (REINHARDT, 2014: 354). De um modo abrangente, esses trabalhos acabam por tratar dos efeitos da modernização na África, ou de uma certa relação entre “tradição e modernidade”. No geral, os temas abordados são referentes a práticas reconhecidamente tradicionais, na perspectiva dos próprios agentes. Nesse sentido, ao abordar, por exemplo, a feitiçaria, ou a possessão por espíritos, está a tratar-se de coisas que dizem respeito a uma pretensa tradição. No entanto, muitos desses trabalhos não tratam da evocação direta da noção de tradição, conforme mobilizada discursivamente pelos seus próprios agentes. Ao referir-me a isso quero enfatizar que a especificidade com que esse conceito é localmente agenciado raramente é abordada através de uma “perspectiva nativa”. Ou seja, sem os filtros legitimadores da abordagem acadêmica, em referência a uma definição *a priori* do que seja a tradição. O livro de Alcinda Honwana – *Espíritos vivos, tradições modernas* (2002) – apresenta um exemplo do que quero dizer.

O objetivo geral de Honwana em seu livro é a análise das práticas relativas ao fenômeno da possessão por espíritos, conforme ocorrem no sul de Moçambique. Segundo a autora, ela tenta mostrar que a prática da possessão, como parte da “tradição”, não é estática em relação

desenvolver a noção de “*invenção* da cultura”, remete a este mesmo movimento analítico inicial, ao buscar o sentido da *invenção* em seu arcabouço metafísico pré-moderno (WAGNER, 2010: 19). Com uma significativa semelhança, tanto Roy Wagner, como Pierre Sanchis, eram especialistas em estudos medievais. De maneira distinta, sou grato a ambos pelos seus ensinamentos e pela honra de ter estado com eles pessoalmente.

ao tempo e ao espaço. Mas que, assim como ocorre nas narrativas da modernidade, a possessão por espíritos é uma prática histórica que se modificou com o tempo, na medida em que as interferências coloniais e pós-coloniais da política impuseram mudanças. Mas tais mudanças não foram capazes de acabar com essa prática. Ao invés disso, a levaram a se reinventar até os dias atuais.

Para Honwana, através de um estudo das práticas de “politização da cultura” respeitantes à possessão pelos espíritos, podemos entender que a tradição é dinâmica, “inventada e reinventada” pelos seus “atores sociais” através de um “conjunto dinâmico de práticas e crenças”, de “identidades fluidas”, em conformidade com ações transformadoras (HONWANA, 2002: 26). No entanto, se por um lado Honwana reconhece e apresenta a tradição como sendo dinâmica e operativa de mudança, por outro lado a autora ainda insiste em uma abordagem narrativa que ilustra sua legitimação teórica naquilo que as ciências sociais corroboram como uma abordagem conceitualmente legítima sobre a tradição. Em seu estudo, a continuidade histórica do fenômeno da possessão pelos espíritos está ancorada nos eventos da intervenção política, colonial e pós-colonial, em relação à negação da “tradição” em Moçambique. Esta abordagem, por si só, é instigante e profícua. É reconhecadora de uma poderosa agência africana localizada, no que diz respeito ao fenômeno da possessão espiritual como expressão da história e da vida entre os tsongas.

De outro modo, a autora deixa de fazer uma abordagem direta da agência da “tradição”, conforme esta noção seria mobilizada pelos seus atuantes. No lugar de uma abordagem que privilegia e legitima seu estudo da tradição, sob o modo como seus interlocutores falam e fazem uso de tal noção, Honwana ancora em uma definição da tradição estabelecida por meio de uma “validação epistêmica” das ciências sociais e da disciplina histórica. Assim, a autora ampara a legitimidade da sua abordagem da tradição através da noção de *invenção da tradição*, de Hobsbawm e Ranger (2018 [1983]); e na relação entre tradição e identidade, conforme apresentada em Mamdani (1996).

Contudo, para além desta questão, o estudo de Honwana apresenta uma visão ímpar do fenômeno da possessão pelos espíritos, no sul de Moçambique. Gostaria apenas de enfatizar que a autora poderia fazer aparecer outras nuances, a partir daquela que o trabalho dela conseguiu alcançar, quando deseja apresentar o modo como a tradição existe (e resiste) dentro do contexto histórico-político de Moçambique.

III.ii. O operador lógico da agência da “tradição”

Em Moçambique, quando as pessoas usam a palavra “tradição” elas estão a referir de um modo geral, como se espera, a algo que é *próprio* – pertencente – a uma comunidade de adeptos locais (SCOTT, 2017: 302). E que, enquanto tal, “a tradição” estaria a estabelecer uma ligação, um reconhecimento e uma disposição para o controle, tanto de práticas distintivas referentes ao passado, como da posse das narrativas sobre o passado e o futuro, no presente. “A tradição”, dessa maneira, expressa as particularidades que identificam (e que em certos contextos também legitimam) modos *próprios* de existência e afirmação perante um mundo específico, em referência a um grupo também específico de adeptos.

Deste modo, podemos falar em geral sobre autoridades tradicionais, possessão por espíritos, feitiçaria e mundo invisível, ancestralidade, acumulação de bens e de pessoas, rituais de iniciação, de casamento e de morte, emigração, e uma infinidade de outras situações, disposições e mobilizações que seriam reconhecidas como compondo o universo da “tradição”. No entanto, cada modo de vivência *local* teria a sua própria condição “tradicional” sobre cada uma dessas situações. “A tradição”, no geral, aponta para particularidades distintivas. Porém, essas particularidades são respeitadas e reconhecidas por todos os diferentes modos *locais* de viver, guardadas todas as nuances da *diferença* e da *participação* possíveis entre diferentes comunidades distintivas.

Ao contrário daquilo que o modo de ação modernista preconiza, a “tradição” não é estática, presa ao passado, desprovida do dinamismo histórico entre continuidade e mudança. Antes disso ela é conservada e modificada processualmente, no decorrer das interações múltiplas de seus agentes. Esse *processo*, entre conservação e mudança, dos elementos característicos daquilo que deve ser “tradicional”, é marcado por uma importante distinção entre o que é *próprio* (*doméstico*) e aquilo que está em condição de ser *apropriado*. Digo “condição de ser apropriado” porque encontra-se fora do âmbito das relações definidoras de uma comunidade de adeptos sendo, assim, *estranho* (*estrangeiro*) em relação ao pertencimento a uma comunidade específica. Contudo, como a ideia de *apropriação* indica, essa é uma distinção aberta. O que pode ser *apropriado* deve vir a ser, de alguma forma, *domesticado*. Portanto, essa distinção operativa entre *doméstico* e *estrangeiro* é relacional e dinâmica. O que hoje é estrangeiro para uma comunidade específica de adeptos pode ser doméstico amanhã. E aquilo que é posto de lado, abandonado como prática, pode vir a ser estranho aos adeptos futuros.

Sendo relacional, o operador entre aquilo que é *doméstico* e aquilo que é *estrangeiro* muda a sua posição, também, em relação às distintas disposições da “tradição”, entre diferentes comunidades distintas. Ou seja, o que é *próprio* de uma determinada comunidade de adeptos pode ser *estranho* para outra comunidade, e vice-versa. Aqui observamos, de certa maneira, que *ser doméstico* e *ser estrangeiro* não significa que possa haver uma assimilação possível e direta entre aquilo que é *doméstico* como sendo necessariamente “tradicional” em distinção àquilo que é *estrangeiro* como sendo necessariamente “não tradicional” ou, até mesmo, como sendo “moderno”. Pois, o que é *próprio* (ou *doméstico*), de uma comunidade específica de adeptos, pode ser *estrangeiro* para outra comunidade distinta, sendo que ambas comunidades remetem a uma condição de pertencimento à sua própria “tradição”.

De outro modo, a condição de *ser estrangeiro* pode ser compreendida como uma *estabilização relacional*, no seio de uma determinada “tradição”, conservando a sua condição de *ser estrangeiro* a partir de um determinado ponto de vista *doméstico*. Nesse caso, certos elementos podem ser apropriados pela “tradição” através de uma mobilização específica, sob uma condição (estabilizada na relação) de “ser estrangeiro” e, simultaneamente, *participar*, através dessa “*presença estrangeira*”, da cosmologia compartilhada entre os adeptos de uma comunidade distinta específica.

Dado o caráter de *relacionalidade* do modo de ação “tradicional” podemos distinguir dois importantes operadores de mudança: primeiro, a *apropriação*; segundo, a *participação*. Ambas operam movimentos consecutivos de mudança e de pertencimento, através de um mecanismo de *ação inclusiva*. Tanto a *apropriação* como a *participação* se revelam na *ação*, mas ambas vão adquirir seu sentido e sua percepção na *interação*. Mas de que maneira funciona, na prática, essa disposição para a *apropriação* e para a *participação*? A *interação* seria o momento crucial da ação, em que a *apropriação* e a *participação* se dariam.

Há diferentes formas, e diferentes graus, de *participação* em uma comunidade distinta, de modo a criar vínculos de pertencimento com ela. Dada essa condição de pertencimento existe uma ação inclusiva que pode inserir novos elementos na “tradição” daquela comunidade. Os meios de participação podem ser muito variados, dada a situação específica em que uma determinada interação possa ocorrer. Nesse sentido, uma das formas de *participação* seria, por exemplo, o casamento.

O casamento pode determinar a *apropriação* de uma pessoa (que pode ser humana, ou pode ser um espírito) de fora do grupo (um *estrangeiro*). Deste modo, uma pessoa “de fora”

poderia interagir de modo profundo compartilhando (quase) tudo com o grupo: linhagens, espíritos ancestrais (não linhageiros), bens, conhecimento, status, dentre outras coisas. Porém, apesar do casamento ser um exemplo de formas de inclusão, a interação entre a condição de *doméstico* e de *estranho* é determinada não necessariamente pelo casamento em si, mas pelo modo específico de participação e de compartilhamento, inclusive das entidades espirituais ancestrais. É por isso que logo acima, neste parágrafo, fiz questão de frisar que (*quase*) tudo pode ser compartilhado, mas nem tudo. Veja-se, como exemplo, o caso específico de filiação e pertencimento pelo casamento dentro do “parentesco” macua, até ao menos os idos dos anos 1930, segundo apresentado por Christian Geffray (2000) em seu trabalho crítico sobre a noção de parentesco.

Os macuas (que são majoritários no norte) são matrilineares, diferentemente dos povos do centro e do sul de Moçambique, que são patrilineares. Essa diferença entre matrilinear e patrilinear é importante para determinar a forma de transmissão da ancestralidade. Na dimensão dos pertencimentos clânicos entre os macuas, o marido seria sempre um *estranho* em relação ao clã de seus filhos e de sua esposa. Pois a filiação do clã, seu nome secreto, sua *pertença*, era transmitida às crianças do clã pela mulher, nunca pelo homem. Mas essa transmissão não é determinada pelo sangue, portanto, não se trata de uma filiação clânica determinada pela consanguinidade. A *pertença* e a filiação são determinadas pelo *nihimo* (escreve-se também *niimo*) e este, por sua vez, pode apenas ser transmitido através do corpo das mulheres do mesmo clã. Cada clã possuía o seu *nihimo*. Portanto, um esposo teria o *nihimo* recebido da sua mãe, que é relativo ao seu clã de origem. Sendo assim, ele, como esposo, será sempre um *estranho* relativo para o clã da sua esposa e para a sua prole consanguínea.

“O *nihimo* é uma entidade espiritual e esotérica exclusivamente transmitida pelas mulheres. É também um nome: Laponi, Mirasse, Marevoni... pelo qual os indivíduos que receberam o mesmo *nihimo* se designam e se reconhecem entre si. É finalmente um termo que designa um grupo social, aquele que é composto por todos os indivíduos que são depositários do mesmo *nihimo*, que têm o mesmo nome, habitados pela mesma entidade espiritual; é o grupo mais vasto de unificação, o clã” (GEFFRAY, 2000: 67).

Outra forma de participação intensa é através da *interação* com a terra, com o lugar de “assentamento”. É comum ouvir dizerem, no norte de Moçambique, que toda terra tem *dono*. Isso é uma referência à suma importância do vínculo entre a terra e os espíritos dos ancestrais ligados a ela. Plantar, construir edificações, morar, trabalhar em determinado local, tudo isso tem implicações relacionais profundas. Não se pode simplesmente mexer em uma terra sem antes saber a “quem” ela pertence. Ou seja, a qual ancestral (ou outra determinada forma de entidade) aquela terra pertence, ou por quem, ou o quê, ela esteja “possuída”. A partir daí é necessário pedir a devida

autorização, através da consulta a especialistas, que saberão dialogar com os espíritos daquela terra e determinar as condições dessa entidade para dar a sua permissão. No norte de Moçambique, em geral, as entidades exigem alguma cerimônia que, uma vez realizada, libera o requerente de infortúnios, no seu uso da terra.

Desta forma, mesmo que uma pessoa seja, a princípio, *estranha* (*estrangeira*) em relação a determinado lugar, ela pode tornar-se parte do universo local. Se um estrangeiro morar, de modo a criar raízes e vínculos com a terra e com as técnicas e valores locais (como plantar, construir moradia, ou edificar obras com fins profissionais); morrer deitando seu sangue sobre determinado solo; ou ser enterrado em determinado local; tal pessoa passa a *participar* daquele meio.

Há várias outras formas de apropriar-se e de determinar modos e graus de intensidade distintos em que alguém, ou algo, possa tornar-se parte do mundo “tradicional” como: através de relações de prestação e contraprestação de “favores”; através da *hospitalidade*; de rituais específicos ligados aos espíritos locais; através da possessão por espíritos; e através dos mecanismos da feitiçaria. Podemos encontrar muitos exemplos onde a chave relacional entre *apropriação* e *participação* opera.

No período em que estive em Nampula, por exemplo, ouvi algumas queixas da parte de determinados indivíduos, macuas, em várias situações distintas, em relação aos *indianos*.¹⁵ No norte de Moçambique, principalmente, existe uma forte presença de indianos. Essa presença, em termos históricos, é mais do que suficiente para que houvesse vínculos íntimos entre comunidades indianas e, por exemplo, comunidades macuas, levando-se em consideração apenas a referência geográfica da província de Nampula. Os indianos vivem, desde a costa até o interior das províncias do norte, de forma persistente, ao menos desde o século XVII, mas com maior intensidade (devido

¹⁵ Nos dias atuais, ao menos em Nampula, a categoria nominativa de *indianos* refere-se a muitos outros indivíduos que não são propriamente nascidos, ou que têm a sua ascendência, na Índia. Paquistaneses, libaneses, turcos, sírios, dentre outros, por serem também muçulmanos e por adotarem práticas de comércio e trabalho semelhantes aos indianos propriamente ditos são incluídos na categoria de “*monhé*”, que é um termo pejorativo de referência aos *indianos* criado pelos portugueses ainda na primeira fase histórica do colonialismo, em Moçambique. A inserção, ou não, de indivíduos nessas categorias nominativas locais para estrangeiros é um tanto guiada por certo estereótipo. As pessoas por vezes me perguntam, aqui no Brasil, sobre a “percepção racial” referente a mim, em Moçambique. No Brasil sou negro autodeclarado. Tenho pele escura, mas possuo traços de miscigenação marcadamente em meus cabelos, que não são crespos. Em Nampula eu era constantemente confundido com *indiano*. Várias vezes referiam a mim, em tom de pilhéria, como *monhé*. E era confundido até mesmo por membros da comunidade indiana. Isso até o momento em que eu proferia algumas palavras e todos prontamente me reconheciam como brasileiro. De outro modo, tais categorizações locais são cambiantes. Meu orientador, o Eduardo, disse que ele viu, mais de uma vez, fazerem referência aos “paquistaneses” (via de regra, muçulmanos de traços arabizados e que também atuam no comércio) distinguindo-os dos “monhés”.

ao controle português das rotas comerciais no Oceano Índico), desde o século XVIII. Mesmo hoje, a presença indiana em Nampula é forte e muito perceptível no comércio. Nos tempos antigos, cabia à maioria deles o lugar “privilegiado” de vendedores itinerantes que comerciavam da costa até o interior do difícil território do Norte.

No entanto, a relação entre indianos e macuas, a título de exemplo, não me pareceu ser, em geral, uma relação que atende às demandas de interação social de ambas as partes. Quase todas as vezes que ouvi queixas, entre macuas, a respeito dos indianos, tais reclames circundaram até pousarem em uma questão que parecia ser central, pois ela era o termo final e conclusivo do discurso reclamante, a saber, “eles não casam com nossas mulheres”.¹⁶ Mesmo os “indianos moçambicanos”¹⁷ vivem, em geral, uma vida comunitária circunscrita, em grande parte, a relações mais profundas entre eles mesmos. É uma prática comum, mesmo nos dias atuais, que homens *indianos*, vivendo e trabalhando em Moçambique, viagem até a Índia para se casarem, ou para trazer uma noiva para casar em Moçambique.

Na perspectiva apresentada a mim, de um ponto de vista dos macuas com quem conversei sobre o assunto, o fato dos indianos habitarem Moçambique há tanto tempo e, ainda assim, continuarem, de certo modo, *estranhos* à terra,¹⁸ faz com que uma parcela dos macuas os vejam com certa desconfiança. Isso, é claro, é apenas uma parte dessa relação longa e entremeada de queixas mútuas. Há outras razões sérias que levam a um relativo conflito de interesses como: as relações entre patrão e empregado, o modo como ambos vivenciam diferentemente a fé

¹⁶ Diga-se que todas as vezes que eu ouvi tais queixas elas partiram de homens mais velhos. Nenhuma mulher, entre os macuas, fez menção a reclamações sobre “indianos” nesses termos sobre casamento. Por outro lado, ouvi queixas de mulheres macuas sobre as condições de trabalho e o modo como elas eram tratadas por seus patrões e patroas “indianas” no ambiente de trabalho.

¹⁷ Uso essa referência de “indianos moçambicanos” porque até os dias atuais a comunidade indiana local recebe indivíduos vindos diretamente da Índia para se juntar à comunidade local em busca de trabalho, casamento e outros negócios. Convivi com alguns indianos que haviam chegado à Nampula no mesmo período da minha chegada e sequer falavam o português, mas já se encontravam inseridos no mercado de trabalho do comércio local, pois ainda existem alguns nichos comerciais restritos ao universo dos indianos.

¹⁸ Segundo o estudo de Zacarias Chambe, sobre os impactos da abertura de uma frente de mineração no posto administrativo de Namanhumbir, região de Montepuez, norte de Moçambique, existe a categoria nativa de *vientes*, como uma referência às pessoas de outras origens culturais de Moçambique, que chegam à região, em sua maioria, em busca do trabalho. Conforme relata o autor, “grupos populacionais, que por longa estadia na região, chamam a si de nativos, e consideram os rongas de Maputo, ou ndaus e senas de Sofala tão estrangeiros quanto os guineenses ou chineses, por isso chamam-os de *vientes*” (CHAMBE, 2018: 2). Devo dizer que, enquanto estive em Nampula, não ouvi nenhuma referência ao termo *vientes* entre os meus interlocutores.

muçulmana,¹⁹ a disparidade social e de renda e um distanciamento cultural mais específico (que não permite a criação de uma rede mútua de dívidas e prestações, nem uma distribuição generosa de bens, e muito menos uma distribuição de “linhagem” entre eles), dentre outras.

Talvez essa última razão seja a grande questão a ser reclamada pelos homens macuas que conheci, em relação à negação do casamento por parte dos homens indianos. Com a ausência do casamento no horizonte de possibilidades, somada aos demais distanciamentos relacionais, a possibilidade de haver *apropriações* efetivas torna-se praticamente nula. É interessante observar que, nesse sentido, para muitos dos macuas, os indianos são sempre *estrangeiros*. “Tradicionalmente” *estranhos*. Assumindo, assim, na perspectiva dos macuas locais, uma mobilização relacional que estabiliza os indianos na posição de *estrangeiros*, apesar deles viverem há séculos em Moçambique. É justamente essa posição relacional que, a meu ver, remeteria a uma *presença estrangeira*. Esse seria, do meu ponto de vista, o lugar ou a posição relacional que *os indianos* ocupam para uma “tradição” dos macuas em Nampula.

Condição bem diferente da situação dos indianos seria a dos *ma-guerre*,²⁰ uma referência aos colonos portugueses (e seus descendentes), que durante o período colonial viviam em zonas rurais afastadas do meio urbano. Estes “portugueses” não faziam parte da elite governante. Eram, em geral, pessoas de origem humilde que, por vezes, pertenciam ao meio rural e vieram para Moçambique em busca de terras e melhores condições para viver (TEIXEIRA, 2004). No texto de Teixeira, o autor português relata uma parte da sua experiência em campo, no ano de 1994, na região de Montepuez e demais regiões de Cabo Delgado, província mais ao norte de Moçambique e que faz fronteira com a província de Nampula. A preocupação do autor no texto

¹⁹ A maior parte dos indianos de Moçambique são muçulmanos. Uma considerável parcela da população geral do norte de Moçambique também professa a fé muçulmana, por influência secular da cultura árabe na região. Contudo, há diferenças entre indianos e, por exemplo, determinados macuas, no modo como a fé é vivenciada, principalmente nas zonas rurais. Isso tem, dentre outras questões, uma profunda relação com a influência da “tradição” nas práticas religiosas em geral. Existem práticas, dentro do islã moçambicano, pouco ortodoxas (do ponto de vista de uma matriz árabe) e relacionadas a mudanças que a “tradição” local trouxe ao islamismo. Por exemplo, existem práticas de cura e bênçãos especiais feitas a partir de rezas com partes ou trechos do Alcorão, escritos em papelotes. Tais práticas são exercidas por agentes espirituais específicos do islamismo, no norte de Moçambique, como os *alimos*. Existe, para uma parcela dos macuas, uma certa similaridade prática entre os alimos do islã moçambicano e os curandeiros “tradicionais”. Mas, principalmente de uma perspectiva dos praticantes muçulmanos, alimos e curandeiros não podem ser confundidos e nem devem ser equiparados. Uma referência incontornável para uma compreensão das práticas do islã em Nampula é a etnografia do antropólogo argentino, radicado no Brasil, Lorenzo Macagno: “Outros muçulmanos: islão e narrativas coloniais” (2006).

²⁰ Segundo Teixeira, *ma-guerre* são os portugueses do mato, “*ma-tuga no mato*” (2004: posição 7318). Em Nampula ouvi o termo algumas vezes, em geral, como referência genérica aos portugueses do tempo dos conflitos armados na luta pela independência colonial. Contudo, o termo mais utilizado em relação aos portugueses na época do conflito era “tuga(s)”. Uma abreviação de “portuga(s)”, que tinha um uso mais pejorativo no tempo dos conflitos. O prefixo “*ma-*” é indicação de plural, em boa parte das línguas de Moçambique.

é expressar um relato (não propriamente etnográfico, contudo, rico em informação etnográfica) sobre o ideário e as imagens, presentes nos discursos rurais dos moçambicanos a respeito dos portugueses.

Em seu artigo, Teixeira tece uma apresentação das “teorias espalhadas” por Moçambique a respeito da ação da feitiçaria sobre (e através de) pessoas brancas, especificamente portugueses. Essas teorias colocam em discussão duas opiniões divergentes. Primeiro, a da ineficácia da feitiçaria sobre os brancos, e as discussões correlatas sobre uma pretensa “imunidade” dos brancos à feitiçaria. Segundo, a teoria de que o branco não apenas não era imune como também poderia ser agente da feitiçaria, mediante o grau de intensidade de sua *participação* na vida e nos assuntos locais (TEIXEIRA, 2004: [Kindle] posição 7318). É exatamente nesse segundo ponto de vista que o autor situa os *ma-guerre*.

Diante da pergunta, feita aos locais, “pode um português ser feiticeiro”? Teixeira diz que a resposta comum é “a de que isso são ‘coisas de nós, pretos’”. E de que, quando muito, os portugueses podem fazê-lo em suas terras distantes, mas não ali, na localidade (2004: [Kindle] posição 7320). Segundo o autor apresenta, “esta visão estará relacionada com uma teoria que associa feitiçaria à incorporação ou aliança com os espíritos locais” (ibidem: [Kindle] posição 7320).²¹ Mas exatamente por isso, os residentes estrangeiros de longa data e de intensa *interação*, como os *ma-guerre*, têm essa possibilidade de exercer tais práticas sendo alguns deles conhecidos localmente pelo seu poder, tanto na cura, como (segundo Teixeira, “murmura-se”) no ataque.²² Teixeira fala, então, da sabida *interação* de muitos portugueses no interior moçambicano, desde o primeiro período colonial (século XVII), na bacia do Zambeze, adotando valores, práticas e tecnologias locais.²³

²¹ Segundo Honwana, existe a teoria sobre a “possessão central” que postula a centralidade dos espíritos locais. A autora nega esta teoria para o caso em que ela trata em seu livro sobre a “possessão transcultural”, onde espíritos locais e espíritos estrangeiros agiriam relacionalmente por meio de uma única pessoa, no caso, uma poderosa curandeira, ou curandeiro, que seria possuído tanto por espíritos locais (domésticos) como por espíritos não linhageiros (estrangeiros) (HONWANA, 2002: 77 e 78).

²² A distinção entre “defesa” e “ataque” é muito comum, no norte de Moçambique, como um demarcador da linha tênue que separa um curandeiro de um feiticeiro. Ser feiticeiro, em Moçambique, significa ocupar uma posição altamente antissocial. Por isso, dizer que alguém é um feiticeiro é sempre uma acusação muito grave. Um curandeiro que faz “defesa”, faz “anti-feitiçaria”. Mas o “ataque” é uma ação que, em geral, seria considerada um *índice* para a feitiçaria. Por outro lado, por certo que existe nessa distinção uma esperada ambiguidade relacional, pois, a *defesa* de um pode ser interpretada como *ataque* para o outro. Sendo assim, todo o campo relacional envolvente é participante do “discurso da feitiçaria”.

²³ O autor aqui deve estar se referindo à formação dos *Prazos*, que ocorreu exatamente na região central do país, limítrofe ao norte, na região do vale do rio Zambeze. O sistema de “Prazos da Coroa”, surgiu na segunda metade do século XVI, de quando os portugueses tentaram estabelecer pela primeira vez uma ocupação mais efetiva no interior do território moçambicano. A política dos Prazos, de modo sucinto, funcionava da seguinte maneira: a Coroa portuguesa concedia uma faixa de terras a um indivíduo (o prazeiro), por um período de três gerações (pai, filho e

No norte de Moçambique atual, os chamados *ma-guerre* são, em geral, portugueses sobreviventes e descendentes do sistema de colonato desenvolvido nos anos 1960 pela política colonial da época, para criar “zonas tampão” de combate à guerrilha anticolonial. Esses povoamentos eram formados por militares desmobilizados e famílias metropolitanas, oriundos de regiões rurais e do interior, onde havia escassez de terras provocada pelo sistema fundiário. Segundo Teixeira, não se sabe ao certo a origem desses colonos, mas o autor descreve que encontrou alguns alentejanos e madeirenses entre os *ma-guerre* de Cabo Delgado (ibidem: [Kindle] posição 7320).

Existem certas práticas que, por serem consideradas antissociais, servem como baliza para a desconfiança e o boato sobre acusações de feitiçaria. O excesso de apetites, seja literal ou figurado, como os apetites sexuais exagerados e que corrompem as normas (incesto); a posse de bens e de uma vida melhor, no sentido que possa destoar da situação dos demais vizinhos ou parentes, a constante “boa sorte”, no sentido de parecer ter menos infortúnios do que os demais membros da comunidade, etc. Os *ma-guerre*, segundo Teixeira, se encaixam em muitos desses estereótipos locais. Sem falar na questão racial: são brancos, em sua maioria, ou “mulatos”.²⁴ Razão mais do que suficiente para colocá-los em situação de certa liminaridade. Por mais que eles sejam *domésticos*, no sentido de estarem agregados no seio de certas práticas locais, de habitarem e viverem da terra, de se casarem, de morrerem ali e, por isso, comungarem seu “espírito” com a localidade, os *ma-guerre* são, de algum modo, familiarmente *estranhos*. Situação que, por si só, já os aproxima das desconfianças e das acusações de serem, alguns deles, feitiçeiros. As acusações de feitiçaria são feitas, em geral, entre “pessoas próximas”. Um feitiçeiro que oferece perigo efetivo é sempre alguém próximo: parente ou vizinho. As acusações de feitiçaria costumam pairar na comunidade. E, quando vão além desta, têm por vínculo uma associação com alguém da

neto). A administração do Prazo era independente da Coroa. Dividido em aringas, um Prazo era autossuficiente e vivia da produção agrícola e da exploração do solo e das gentes locais que habitavam a faixa de terra concedida ao prazeiro (NHAPULO, 2012: 20). A relação dos prazeiros com a terra e com a cultura local foi intensa. Muitos prazeiros adotaram para si a cultura local casando-se com mulheres nativas, assumindo as práticas e tecnologias locais. Muitos deles se tornaram poderosos chefes e posteriormente se voltaram contra os desígnios da Metrópole. Isto não quer dizer que a sua presença e atuação em relação aos habitantes locais não fosse baseada em um sistema de exploração, inclusive pelo tráfico de escravos. Para uma referência historiográfica sobre os Prazos conferir: (CAPELA, 1977; 1993).

²⁴ O termo “mulato” é utilizado pela população de Nampula, de modo geral e irrestrito, para designar os mestiços entre brancos e negros. Não observei nenhuma crítica local ou consideração intelectual reflexiva sobre implicações politicamente corretas, ou incorretas, no uso corrente deste termo, em Moçambique. Portanto, não farei aqui um deslocamento transcultural da crítica ao uso de certas expressões consideradas racistas, no contexto brasileiro de luta anti-racial. Há diferenças marcantes entre o racismo no Brasil e o racismo em Moçambique, que dependem de uma compreensão profunda dos diferentes processos históricos e culturais em que se deu a formação dos distintos mecanismos de segregação e diferenciação racial no Brasil e em Moçambique (THOMAZ, 2004; 2006).

localidade que emigra (GESCHIERE, 2013). Ainda sobre essa qualidade da *interação* dos portugueses locais com a “tradição” lembro-me de uma história que ouvi mais de uma vez em Nampula.

Havia no tempo colonial, em Nampula, um administrador que negava a validade dos curandeiros e também negava a existência da feitiçaria. E se punha a perseguir ferozmente a atuação de curandeiros em sua jurisdição. Quando sua esposa caiu doente, de cama, toda sorte de meios da medicina da época, disponíveis naquelas paragens, foi tentada. Sem efeito algum, aconselharam-no a levar sua esposa para uma consulta a uma curandeira poderosa da região. Sem ter mais opções e vendo a piora drástica de sua esposa, ele cedeu à oportunidade.

O diagnóstico dado à sua mulher foi que ela estava com “doença de chamamento”. Ela estava enferma porque o seu corpo havia sido possuído por espíritos. Aquilo não havia outra solução senão seguir o protocolo para *prepará-la*, segundo “a tradição” pedia. Ela deveria ser tratada e orientada por uma experiente *mukulukhana*.²⁵ O que significava que aquela mulher branca foi escolhida para ser receptáculo de certos espíritos e então ela deveria ser orientada, segundo a “tradição”, para tornar-se também uma *mukulukhana*. E dizem que ela foi uma poderosa curandeira em seu tempo. Essa história é contada como uma exortação moral, pois os espíritos estavam a tratar com o marido dela, pela sua perseguição e negação da “tradição”.

Ainda nessa esteira ouvi muitas histórias, no norte, sobre a presença de *espíritos estrangeiros*. Fala-se que, em Cabo Delgado, existe a presença de espíritos de soldados alemães. Uma menção aos militares alemães que ali morreram nos conflitos da Guerra Mundial. Ouvi também uma menção sobre a presença de um cemitério inglês, destinado a militares, também ligado historicamente ao conflito com os alemães. Na região onde se localiza este cemitério haveria espíritos de soldados ingleses que se tornaram *donos* daquelas terras onde seus corpos jazeram.²⁶

Em Imala, no distrito de Muecate, na Província de Nampula, estive na presença de uma *mukulukhana* considerada de grande poder. Ela possuía uma bandeira vermelha, com uma lua

²⁵ *Mukulukhana*, o mesmo que, no masculino, *mukulukhano*; plural, *akulukhana*. Curandeira, mulher-medicina (MEDEIROS, 2007: 472).

²⁶ No tempo da I Guerra Mundial houve conflitos entre ingleses e alemães na fronteira norte de Moçambique. Alguns desses conflitos aconteceram em território moçambicano, notadamente em Cabo Delgado, que tem fronteira com a atual Tanzânia. A Tanzânia foi uma colônia alemã até a derrota da Alemanha na I Guerra, onde passou a ser uma colônia de influência inglesa. Há relatos da participação de macuas nos conflitos mundiais regionalizados no norte de Moçambique, que foram obrigados a formar tropas para servir e dar apoio aos ingleses. Segundo Chilundo, desde o final do século XIX já existiam os *a-Kalakattoro* (apropriação estrangeira da palavra portuguesa “carregador” para a língua emakhuwa), transportadores militares na sociedade macua, que cumpriam a função militar de auxiliar os portugueses na sua ocupação administrativa no interior da região norte. Na época do conflito mundial, os portugueses foram aliados dos ingleses (CHILUNDO, 2001: 52 - 62).

crescente, um sinal de status. Atrás dessa bandeira havia alguns escritos em árabe. Perguntei a ela o que significava e ela disse que não sabia. Pois quem havia escrito era um dos espíritos que ela recebia, o espírito de um árabe, e foi ele quem havia escrito ali. Ela não sabia ler e nem escrever em árabe, pois não era muçulmana.

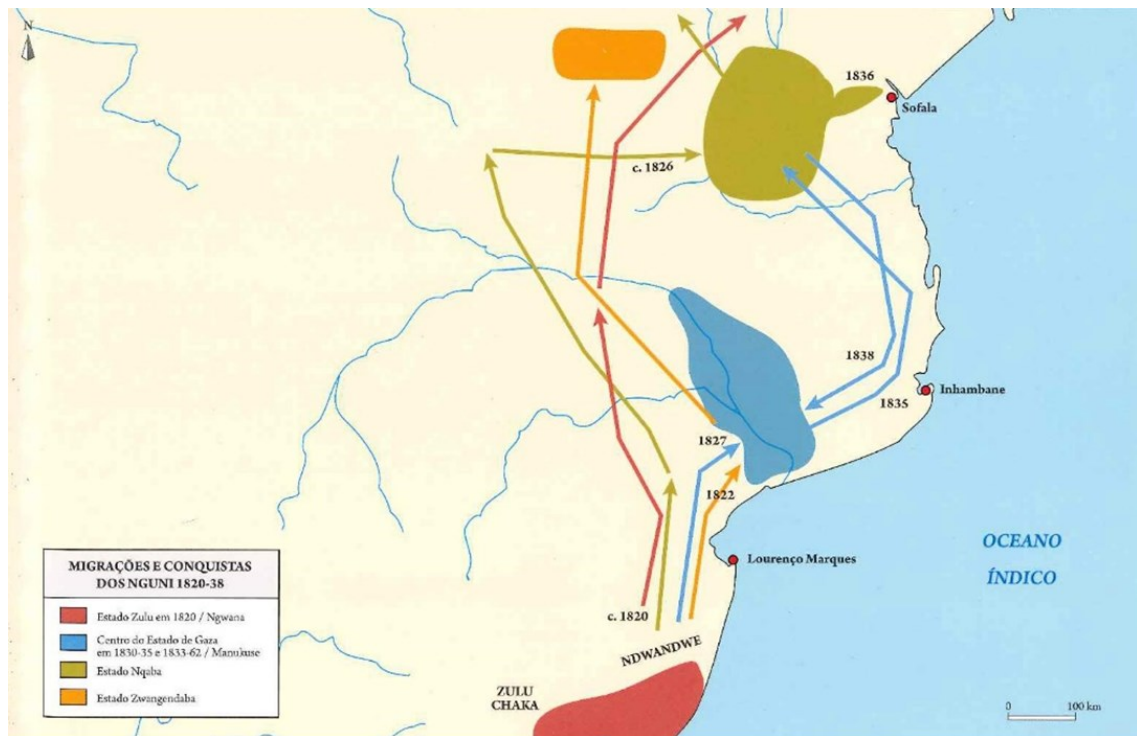
Contudo, um dos melhores exemplos etnográficos a respeito da lógica da ação “tradicional”, na perspectiva da *apropriação estrangeira*, está no trabalho de Alcinda Honwana (2002). Na minha opinião, o ponto alto do livro de Honwana é justamente a construção histórica e narrativa que demonstra o processo de uma mudança fundamental na “tradição” espiritual no sul de Moçambique. Segundo Honwana, a prática da possessão espiritual envolvendo o “transe real” não existia entre os tsongas, no sul do país. A partir da emigração e da invasão nguni, vindos da Zululândia, África do Sul, no decorrer do século XIX, houve então o contato forçoso entre ngunis, ndaus (que habitavam a região central de Moçambique) e tsongas. Deste modo, os tsongas ficaram expostos ao “transe real”, uma prática espiritual estrangeira, presente entre os ngunis e os ndaus (HONWANA, 2002: 267-268).

Segundo a autora, o contato cultural, no *mundo visível*, leva também a um contato entre os diferentes espíritos ancestrais no *mundo invisível*. Os espíritos ancestrais locais dos tsongas são os *tinguluve* (ou *mahlonga*). A emigração nguni entra em contato com os tsongas, no sul, e avança em direção ao norte, em território moçambicano. Ao se fixarem também no centro do território, os ngunis entram em contato com os ndaus e os subjagam. Muitas pessoas de origem ndau, emigram para o sul, em direção ao Estado de Gaza, e também entram em contato com os tsongas. Essa presença nguni e ndau traz, concomitantemente, a presença de seus espíritos ancestrais entre os tsongas: espíritos *vanguni*, dos nguni, vindos da África do Sul; e espíritos *vandau*, dos ndau, vindos da região central de Moçambique. A partir dessa *interação* surge um novo tipo de curandeiro²⁷ no

²⁷ O termo *curandeiro* é largamente empregado entre a população, no norte de Moçambique. E na província de Nampula usa-se também, em língua macua, o termo *mukulukhana(o)* como referência à curandeira(o). No livro de Honwana, a autora usa a designação de “praticante de medicina tradicional”, o que ela defende como termo politicamente correto. Esse termo é colocado em seu trabalho em substituição ao de “curandeiro(a)”, termo que ela questiona por advir dos brancos portugueses e que estaria contaminado por sentidos negativos e subalternos em relação à visão sobre as práticas de cura ditas modernas. Meu questionamento ao “politicamente correto” advém de uma observação local feita por alguns de meus interlocutores: a função de um curandeiro(a) nunca é apenas a de praticar a “medicina tradicional”, ou seja, exercer técnicas de cura, segundo a “tradição”. Há outras funções, outros trabalhos, a depender do tipo de curandeiro(a): adivinhação, proteção espiritual, iniciação, contra-feitiçaria (*defesa*), orientação estratégica, até mesmo pedidos de trabalhos para “*atacar*”, etc. Por mais que a noção política, e também moderna, de “medicina tradicional” tenha por finalidade exercer conceitualmente um equilíbrio epistêmico entre diferentes sistemas de práticas de cura, o papel de uma *mukulukhana* (no norte), ou de um *nyamussoro* (no sul), a título de exemplo, excede bastante o campo semântico e pragmático do que seria “apenas” o exercício de práticas de cura, em comparação simétrica à medicina ocidental. Além disso, tanto a carga semântica da noção de *curandeiro(a)*, como o *status quo* dessa função, em seus usos e assentimentos locais, é diferente dos sentidos negativos dados por uma determinada concepção ocidental, que se queira generalista, do que venha a ser um *curandeiro*.

sul: o *nyamussoro*. Esta expressão é ndau. Ela é designativa de um tipo peculiar de agente de cura e de consulta oracular, que originalmente era apenas ndau, mas que passa a existir entre os tsongas com uma variante muito peculiar, a saber, a de ser possuído, mediante o transe, tanto por espíritos locais *tinguluve*, como por espíritos *vanguni* e *vandau*. Ou seja, espíritos linhageiros, portanto, *domésticos* (*tinguluve*); e espíritos *estrangeiros* (não linhageiros) de origem nguni e ndau. Segundo o relato de Honwana, esses três tipos de espíritos interagem e se relacionam dentro da pessoa (o *nyamussoro*) que os recebe em seu corpo. E essa *interação* é mediada por relações de poder. Existe a dominância de uns espíritos sobre os outros. Via de regra os espíritos *vandau* e *vanguni* têm dominância sobre os *tinguluve*. E os espíritos *vandau* são os mais poderosos.

Mapa 4: Rota das migrações e conquistas dos ngunis



Fonte: (NHAPULO, 2012: 27)

Mapa 5: Estado de Gaza



Fonte: (NHAPULO, 2012: 29)

Existe certa correlação entre o que acontece no *mundo visível* (o nosso mundo ordinário) e o que ocorre no *mundo invisível* (o plano de vivência dos espíritos e demais entidades cabíveis a ele). Portanto, o fato de ter havido uma subordinação política dos tsongas em relação aos ngunis tem uma correspondência de ação de poder no “plano espiritual”, no *mundo invisível*. Contudo, os espíritos de origem ndau são considerados os mais poderosos. Segundo a autora, o reconhecimento da força e do poder dos espíritos *vandau* precede a presença nguni no território moçambicano. Além do mais, no plano da *interação* e da *participação* relacional entre essas três diferentes culturas, apesar dos ngunis terem dominado tanto os ndaus como os tsongas, houve uma *participação* intensa dos tsongas na cultura nguni. Ao passo em que os ndaus, em geral, se preservaram em *não participar* da cultura nguni.

Essa *participação*, pelo que entendi da explicação encontrada em Honwana (2002: 57), refere-se acima de tudo à comunhão entre linhagens através do casamento e ao consequente compartilhamento, inclusive, de espíritos ancestrais protetores. E inclui ritos como o casamento ritual entre mulheres vivas e espíritos não-linhageiros (ibidem, 2002: 57). O objetivo desses rituais de casamento seria o apaziguamento desses espíritos estrangeiros através da sua *apropriação* pelo casamento, inserindo-os no plano das relações *domésticas*.

Existe uma certa generalidade em torno da tese de que as *apropriações* das *presenças estrangeiras* (e seus aparatos e tecnologias) são mais significantes em termos de uma economia das relações de poder. Isso explicaria a avidez em controlar e exercer domínio sobre práticas, entidades e técnicas *estrangeiras*. Neste caso, um curandeiro, ou um feiticeiro, ou um político, chefe, empresário, seja qual for o status de autoridade a que se refere, quando do domínio, posse, ou influência demonstrável sobre aparatos ou poderes de origem estrangeira, têm maior legitimidade e maior afirmação de seu status enquanto figura de poder e autoridade. Um *nyamussoro* entre os tsongas, neste caso, agrega maior status do que outros tipos de curandeiros, por ter em si a presença de espíritos estrangeiros reconhecidamente mais poderosos do que os próprios espíritos ancestrais domésticos (os *tinguluve*).

Um outro detalhe muito importante que o estudo de Honwana nos permite perceber é o caráter segmentar da relação entre aquilo que é *doméstico* e aquilo que é *estrangeiro*. Isso permite afastarmo-nos da ideia de que essa forma de *interação* possa ser interpretada apenas em termos *macropolíticos* como na geopolítica oficial dos Estados, ou nos termos binários de pares conceituais como local e global; nacional e estrangeiro. Neste caso, *estrangeiro* seria tudo aquilo que venha de fora do circuito *doméstico* em questão. Aquilo, ou aquele, que ainda não tenha sido *capturado*, *apropriado*. Ou que, mesmo que tenha sido apropriado, acaba por “deixar rastros” de

sua origem externa ao grupo doméstico, como no caso de pessoas e espíritos não-linhageiros que, eventualmente, possam *participar* do grupo doméstico pela via do casamento ou, como vimos aqui, pela via da possessão espiritual.

Observamos bem essa questão na relação entre ndaus e tsongas, onde Honwana frisa a ausência de vínculos e de participação cultural entre esses dois grupos, antes das invasões nguni, apesar de ambos pertencerem ao território moçambicano. “Os Ndaus (sic) são estrangeiros para o sul de Moçambique, pertencendo à zona centro e ao grupo *Shona-Karanga*. Embora façam parte do mesmo país, são poucas as afinidades culturais entre os dois grupos (Tsonga e Ndaus)” (HONWANA, 2002: 55 [nota 10]). Portanto, o que eu gostaria de frisar é que *estrangeiro* seria, nestes termos, uma condição relacional e não uma “condição substancial”, ou uma condição dada por um estatuto de governamentalidade, por exemplo.

Tendo chegado até aqui podemos perceber que aquilo que venha a ser “a tradição”, nos termos como os moçambicanos, em geral, a agenciam atualmente, não corresponde a um sentido do passado como essência autóctone que deve insistentemente repetir-se. Ao contrário, a “tradição” diz respeito a tudo aquilo que, sendo *próprio*, possa ter sido *apropriadamente* incorporado a um mundo de pertencimento, que permite a uma comunidade distintiva de adeptos legitimar a sua autonomia em gerir seu modo de existência, sua própria *coetaneidade* (FABIAN, 2013).

Em seu livro, “*Sair da grande noite*”, Achille Mbembe (2014) define o que ele chama de *afropolitanismo* da seguinte maneira:

“(...) a questão não reside unicamente no fato de que existe uma parte da história africana alhures, fora da África: existe também uma história do resto do mundo da qual os negros são, pela força das circunstâncias, os agentes e os depositários. De resto, o seu modo de estar no mundo sempre se pautou sob a marca, senão da miscigenação cultural, pelo menos, da imbricação dos mundos, numa lenta e, por vezes, incoerente dança com os signos que não dispuseram, de todo, do privilégio de escolher livremente, mas que conseguiram, tanto quanto possível, *domesticar* e fazer uso deles. A consciência dessa imbricação do aqui e do alhures, a presença do alhures no aqui e vice-versa, essa relativização das raízes e as filiações primárias e *essa maneira de acolher, com pleno conhecimento de causa, o estranho, o estrangeiro* e o longínquo, essa capacidade de reconhecer a sua face no rosto do estrangeiro e de valorizar os traços do longínquo no propínquo, de *domesticar o in-familiar*, de trabalhar aquilo que se aparenta inteiramente a uma ambivalência – é essa sensibilidade cultural, histórica e estética que assinala adequadamente o termo ‘afropolitanismo’” (MBEMBE, 2014: 184).²⁸

Esta definição do que venha a ser o afropolitanismo, de Mbembe, encerra também em seu âmago uma definição precisa daquilo que, por outra via, eu apontaria como sendo a expressão mesma da lógica da ação presente nos agenciamentos da “tradição”, em Moçambique. Esta *lógica da ação* é o que impulsiona o movimento de mudança na “tradição”, que é processado através da *apreensão do estrangeiro*, incluindo um novo elemento ao conjunto daquilo que deve perseverar no tempo, a saber, a *participação* relacional com aquilo que é *doméstico*. Esse “elemento estranho” deve então ser incorporado na forma de um “in-familiar” *apropriadamente* domesticado.

É interessante dizer que Mbembe, ao definir o afropolitanismo, o faz em um sentido amplo que abarca uma forma de compreensão relacional que deve ser válida para toda a África. E no caso específico da noção de “tradição”, como acionada em Moçambique, o operador de ação entre o *doméstico* e o *estrangeiro* vem corroborar ao menos uma presença que pode ser estendida a todas as formas distintas de viver a “tradição”, presentes no país.

Chegamos aqui, então, ao ponto de compreendermos que a “tradição” tem seus agenciamentos próprios. E que tais agenciamentos estão à disposição de um modo de pensar, e de constituir modos de existência, subordinados a lógicas de ação imanentes às cosmologias presentes em Moçambique. Este operador de ações na agência da “tradição” dispõe as relações em um processo de *interação*, que se desdobra em duas ações específicas e mútuas: a *apropriação* daquilo que é estranho (estrangeiro); e a *participação* que é disposta em diferentes meios,²⁹ através dos

²⁸ Os destaques em itálico são meus.

²⁹ Estes “diferentes meios” da participação relacional, através dos quais o *estranho capturado* possa vir a ser doméstico, como relatado no texto, pode ser o casamento, a hospitalidade, o estabelecimento de deveres e obrigações ancorados em dívidas de prestação de favores, o domínio de técnicas e expertises estrangeiras por membros da “comunidade”, o vínculo com a terra, o vínculo com as entidades ancestrais e espirituais locais, e outras muitas formas possíveis de inserção relacional.

quais, aquilo que é “in-familiar” possa tornar-se doméstico. Logo, no modo como pretendo demonstrar, a lógica da ação na “tradição” não pode confundir-se com aquilo que a *lógica da ação moderna* determina como sendo tradicional. Esta confusão pode acontecer, pois é parte da lógica dos modernos postular o que venha a ser a tradição, segundo seus próprios princípios e sua própria agência.

III.iii. A lógica da ação *modernista* e a distinção entre *agência moderna da tradição* e *agência da "tradição"*

Há certa dificuldade quando precisamos analisar conceitos que têm peso histórico, político, ideológico e, conseqüentemente, uma carga semântica plural e, por vezes, antagônica. Esse é justamente o caso do termo *tradição*. E isso se torna mais complexo ainda quando levamos em consideração a relação intrínseca e assimétrica que existe entre a noção de tradição perante a noção de modernidade. É muito difícil encontrar a presença de uma sem a outra. Como se fossem um casal, a dominação do moderno sobre o tradicional representa uma analogia entre o domínio de um patriarca sobre sua esposa. Nesse sentido, nos termos dos próprios agenciamentos da modernidade, o moderno sempre teve primazia em relação ao tradicional. Porque uma definição possível de modernidade depende também de uma definição subalterna do que possa ser a tradição.

No entanto, como já vimos anteriormente, a noção de tradição, quando agenciada através de uma lógica própria e independente, ganha sentidos e propriedades muito distintas de quando esse mesmo termo está subordinado à sua negação pelos modernos. Aqui encontra-se o cerne do que quero apresentar. Existe, no contexto em que tratamos, ao menos duas condições pragmáticas distintas referentes ao modo como a tradição é considerada.

Vimos aqui que a noção de tradição, do modo como foi apropriada em Moçambique, tem uma dinâmica relacional imanente aos modos de existir das diferentes culturas locais. Dada essa condição pragmática, a agência da “tradição” obedece a uma lógica de ação independente, que pode ser resumida na forma relacional de uma *interação inclusiva* entre *doméstico* e *estrangeiro*, cuja ação de mudança pode ser simplificada na tríade *interação*, por meio da *participação* e da *apropriação*.

No entanto, existe uma origem moderna para a noção de tradição. Segundo Mudimbe, “é a episteme do século XIX e início do século XX que inventa o conceito de tradição estática e pré-histórica” (MUDIMBE, 2013: 234). E é esta concepção da tradição que chega até nós, com a mesma “naturalidade” que a modernidade se faz presente no mundo. Sob esse critério conceitual,

tradição e modernidade formam um par binário, sem o qual o próprio sentido de *ser moderno* se perderia. Nestes termos há um outro condicionamento pragmático onde a noção de tradição existe apenas em uma forma negativa, como condição antagônica e subalterna, que tem como papel relacional reafirmar constantemente a agência controladora e excludente da modernidade.

Podemos dizer, sem rodeios, que a operação lógica da agência da modernidade se baseia em três movimentos básicos que guiam o pensamento e a ação. Em primeiro lugar, a noção de modernidade está comprometida em estabelecer uma ruptura e um afastamento temporal entre aqueles que representam o futuro no presente (os modernos); e aqueles “outros” que representam o passado contínuo (os não modernos, que sempre devem ser situados no passado). É nesta condição relacional que a tradição está situada na agência moderna.³⁰

Um segundo movimento propõe que essa primeira assimetria tem como efeito direto estabelecer a negação de toda a agência histórica e contemporânea àqueles considerados não modernos. E estabelece os modernos como os agentes determinantes da história e do presente. Entendo que tal efeito coincide exatamente ao que Fabian conceitua como “a negação da coetaneidade”, como uma característica estendida a toda a modernidade (e não apenas à modernidade dos antropólogos modernistas) (FABIAN, 2013 [1983]).

O terceiro movimento dessa operação lógica, por sua vez, estabelece que a ruptura temporal e a negação da agência aos não modernos os exclui do compartilhamento de um “*mundo melhor*”. Mundo este pressuposto como condição necessária alcançada através do “progresso”, da “civilização” ou do “desenvolvimento”. O que gera uma segunda assimetria existencial entre vencedores (os modernos “evoluídos”, “civilizados”, “desenvolvidos”) e os perdedores (todos os demais que têm como missão alcançar as pressupostas condições de um “mundo melhor”, mesmo que isto seja inalcançável, dada a condição determinada de dependência, distanciamento existencial, assujeitamento e exclusão).

Deste modo, se nos atermos à agência da noção de modernidade perceberemos que, onde quer que sua presença ocorra, determinando narrativas, ações políticas e modos de conceber a realidade, ela induzirá a uma condição assimétrica entre aqueles “outros” que pertencem ao passado e aqueles que pertencem ao presente. E entre vencedores e vencidos. Bruno Latour define

³⁰ A *tradição* não é a única categoria designativa de não-modernidade que se define na condição de um “passado atemporal”. É esta condição atemporal do passado que, na agência moderna, é correlata da ideia de “atraso” (em oposição ao “progresso”). Neste sentido, a noção de tradição faz volume junto a uma série de noções modernas que designam o lugar negativo e subordinado dos “não modernos” como: primitivos, selvagens, não-civilizados, indígenas, subdesenvolvidos, iletrados, negros (em oposição aos brancos como sendo modernos), e há outros termos ainda.

bem não apenas o caráter duplamente assimétrico do moderno, mas assinala também a inevitabilidade dos sentidos e das semânticas que, na prática, acompanham a insígnia de “ser moderno”.

“A modernidade possui tantos sentidos quantos forem os pensadores ou jornalistas. Ainda assim, todas as definições apontam, de uma forma ou de outra, para a passagem do tempo. Através do adjetivo moderno, assinalamos um novo regime, uma aceleração, uma ruptura, uma revolução do tempo. Quando as palavras “moderno”, “modernização”, e “modernidade” aparecem, definimos, por contraste, um passado arcaico e estável. Além disso, a palavra encontra-se sempre colocada em meio a uma polêmica, em uma briga onde há ganhadores e perdedores, os Antigos e os Modernos. “Moderno”, portanto, é duas vezes assimétrico: assinala uma ruptura na passagem regular do tempo; assinala um combate no qual há vencedores e vencidos” (LATOURE, 2000: 15).

No contexto africano, um autor que percebeu as assimetrias inerentes à modernidade é Ferguson (2006). De um modo diferente de Latour, Ferguson reconhece uma dupla assimetria na forma neoliberal de operar com a modernidade no contexto africano. Segundo o autor, as realidades políticas na África são informadas através de “formas altamente seletivas e espacialmente encapsuladas de conexão global combinadas com formas amplas de desconexão e exclusão” (FERGUSON, 2006: 20 apud REINHARDT, 2014: 356).

Segundo a leitura de Reinhardt, Ferguson “explora as afinidades entre as temporalidades coloniais e pós-coloniais através do aparato material e imaginário do ‘desenvolvimento’” (REINHARDT, 2014: 356). Seguindo esta leitura, para Ferguson, tanto a noção neoliberal de “desenvolvimento” como a anterior noção colonial de “civilização”, fixaram-se “no imaginário político africano” tornando-se parte do horizonte das ações de seus agentes como condição histórica para o continente (REINHARDT, 2014: 356). Ferguson, assim entendo, percebe que a modernidade sempre estabeleceu uma dupla assimetria. Primeiro, a de um distanciamento temporal entre o *futuro-no-presente* dos modernos, em oposição à condição de encapsulamento temporal no passado, relativa aos *outros* não modernos. Tal condição de cerceamento temporal sempre foi determinada pelas narrativas modernistas (inclusive as da antropologia modernista no continente africano) (FABIAN, 2013 [1983]).

Segundo, a de um distanciamento existencial onde existe a perene assimetria entre vencedores e vencidos (LATOURE, 2000: 15). Entre aqueles que alcançaram o “desenvolvimento” (ou a “civilização”) e aqueles que estarão em uma constante busca, mesmo que inalcançável, de um futuro desejável, mas que parece sempre adiado. Segundo Ferguson, toda tentativa meramente teórica de “provincializar” a temporalidade hegemônica dos modernos, ou de dar autonomia às temporalidades ditas subalternas, torna-se empiricamente inócua.

“Quando antropólogos estendem o título de ‘moderno’ aos africanos empobrecidos como um gesto de respeito e reconhecimento de sua temporalidade coetânea, cidadãos das cidades africanas podem achar esse gesto vazio se acreditam que as suas vidas só serão de fato ‘modernas’ quando tiverem água corrente e bons hospitais” (FERGUSON, 2006: 168 apud REINHARDT, 2014: 357).

A crítica de Ferguson aponta para um problema incontornável. Não basta imputar aos africanos a insígnia de modernidade quando, na prática, as suas condições econômicas, sociais e políticas não forem modificadas para permitir uma melhora geral das condições de vida. De outro modo, quero apontar para uma proposição menos pessimista. A tradição (ou seja lá quais forem os tantos outros modos de existir não modernos, modos que insistem em resistir às modulações impostas pela modernidade) não depende de sua genealogia moderna e muito menos está necessariamente subordinada à lógica imposta pelos agenciamentos modernos.

Somando essas duas perspectivas, a da crítica de Ferguson à designação de uma pretensa “modernidade africana”, legitimada pela atuação analítica e descritiva de cientistas sociais; e a proposição de uma agência da tradição que seja independente das ações modernistas, e também resistente à sua negação pela modernidade, não vejo como algo viável aceitar a proposta de que, na África, as suas tantas tradições devam ser consideradas “tradições modernas”. Como se esta designação de “modernidade” pudesse, por si só, outorgar um “passe-livre” para o exercício de sua coetaneidade, ao legitimar-se externamente, a partir do assentimento de cientistas sociais, um “direito” de agregar um estatuto de modernidade aos seus modos de existência.

Uma parte dos autores que enfatizam a agência africana em seus trabalhos, aqui citados anteriormente, acabam se rendendo a esse tipo de expediente. Alguns deles, como Bayart (1993), Geschiere (1997) e Honwana (2002), atribuem uma condição de modernidade às lógicas específicas de ação da agência local africana em seus estudos. Segundo Bayart, o colonialismo não foi capaz de impedir que os africanos seguissem suas próprias estratégias de ação e produzissem “a sua própria modernidade” (BAYART, 1993: 20 apud REINHARDT, 2014: 355). No caso de Geschiere (1997), o autor atribui modernidade ao “discurso da bruxaria em Camarões, em parte, à sua capacidade de lidar com a mudança social e com a emergência de novas elites locais” (REINHARDT, 2014: 355). Honwana (2002), por sua vez, ao reconhecer no trabalho de Geschiere (1997) a estratégia teórica de tratar as práticas de feitiçaria na contemporaneidade como uma condição moderna, toma um caminho semelhante.

Mesmo reconhecendo, acertadamente, toda a lógica da agência da modernidade, colocada em prática, tanto pelo colonialismo, como pelo socialismo estatal da Frelimo³¹ na pós-colonização, Honwana não foi capaz de abandonar a ideia de que, no sul de Moçambique, a transformação e o controle de sua própria história deveria legitimar-se através do reconhecimento de algum tipo de “modernidade africana”. A visão que a autora apresenta na obra é devedora de uma perspectiva que não consegue, a meu ver, transpor a lógica modernista, no que diz respeito ao que deve ser a tradição. Deste modo, em seu trabalho perdura a ideia de que a tradição, por ser historicamente dinâmica e ativa, deve ser considerada também como modernidade. De onde a autora fala, no próprio título de seu livro, de “tradições modernas”. Como se tais características, de propor ações transformadoras no mundo, fossem uma prerrogativa exclusiva da modernidade. Assim, abre caminho para a ideia de que apenas sendo, de alguma forma, moderno, pode-se exercer coetaneidade. Esse é um dos termos argumentativos centrais explanado por Honwana: ao reconhecer o dinamismo histórico e a ação transformadora do fenômeno da possessão pelos espíritos, logo, a tradição teria que ser, também, moderna. Como a autora defende em seu trabalho ao dizer que “tradições mudam e nesse processo de mudança tornam-se modernidade” (HONWANA, 2002: 26).

No meu ponto de vista, os trabalhos destes autores, ao empenharem teoricamente a ideia de uma “modernidade da tradição”, acabam por manter o quadro assimétrico criado por aqueles que se consideram modernos. Pois não se enfrentaria pragmaticamente a velha oposição entre vencedores e perdedores. Toda vez que imputamos uma insígnia de *modernos* àqueles que historicamente foram considerados “não modernos” – como se isso, por si só, pudesse tornar simétrico séculos de desigualdade politicamente programada – é como se tivéssemos sobre-determinando continuamente que “ser moderno” é, de fato, a única forma de alcançar aquele pretenso “*mundo melhor*”. Ou seja, estaríamos continuamente prescrevendo a lógica da ação modernista, mesmo que por um viés “provincial”, como a única receita possível de atingir um patamar de “desenvolvimento” e autonomia desejável, que só foi alcançado pelas “nações do Norte global” mediante as estratégias de exploração, cabíveis aos empreendimentos modernos, mundo afora.

Não adianta apenas dizer que a tradição, a bruxaria, a possessão por espíritos ou as práticas políticas locais (imiscuídas na tradição) são práticas modernas africanas. É preciso que, de algum modo, tais práticas sejam reconhecidas pela sua capacidade de mudar e transformar o

³¹ Frente de Libertação de Moçambique (Frelimo). Movimento de libertação anticolonial que, após a independência, tornou-se um partido político. A Frelimo está no poder desde 1975 até os dias atuais.

mundo de um modo independente das lógicas de ação inerentes à modernidade. Quando assim procedermos podemos, então, estabelecer a independência dos agenciamentos da tradição, sem perder de vista os efeitos da agência moderna sobre esta. Deste modo, ao deixar que tanto a modernidade como a “tradição”, uma vez que sejam *atualizadas* como distintos meios de produção de modos de existência, possam ser consideradas a partir de seus agenciamentos localizados, o efeito de negação da coetaneidade poderia ser evitado.

III.iv. “Tradição” e modernidade: lógicas distintas à disposição de seus agentes locais

Como vimos até aqui, importa menos fazer a “tradição” se passar por modernidade. E importa menos, também, dar ênfase à gênese moderna e eurocêntrica da noção de tradição. Pois seria mais interessante observar que, diante de lógicas distintas de ação, as da modernidade e as da “tradição”, a questão importante é justamente a de saber quem são os agentes que operam a partir (e através) destas diferentes proposições de existência. E por quais meios tais agenciamentos se conectam gerando campos distinguíveis de semânticas interpretativas para a ação.

Existe um peculiar *auto-engendramento metaconceitual* no processo de inclusão e de transformação da noção de *tradição* em Moçambique. Este processo vai de uma criação moderna e colonialista, imposta às diferentes culturas presentes no território moçambicano; e se encaminha para a sua forma *domesticada* de “tradição”, como um “in-familiar” incorporado e transformado no conceito que catalisa, em si, a própria dinâmica transformacional dos modos de viver, que percorrem as diferentes culturas presentes, hoje, em Moçambique. Proponho que tal processo seja entendido como um *auto-engendramento*, na medida em que os moçambicanos colonizados apropriaram-se de uma noção externamente imposta pelo colonialismo, na forma de uma identidade subalterna e homogeneizante, na mesma instância em que a domesticaram e a transformaram em um poderoso operador de ação e de controle de seus próprios processos de formação e de conservação de identidades, para o controle de sua própria coetaneidade.

Assim, dessa indissociabilidade entre uma “noção estrangeira” metamorfoseada em um conceito que é capaz de conter uma agência *própria*, de re-elaboração dos modos de existir locais, há o poder de *engendrar* suas experiências mantendo, na conservação da palavra portuguesa – *tradição* –, a tensão relacional que acompanha o processo de transformação semântica desse conceito, assim como o processo do surgimento de uma nova realidade, a do mundo da “tradição”. Como se eles fossem, simultaneamente, a *presentificação* do poder do *estrangeiro* na relação com o *doméstico* (que não pode ser negada em sua história própria), na mesma medida em que o

doméstico resiste e *deglute* o *estrangeiro* transformando-o naquilo que não se confunde mais com a impostura da tradição dos colonizadores (que se auto-intitulavam como modernos).

O processo por meio do qual *o mundo da tradição* é criado em Moçambique, a partir do sistema colonial português, até ele ser devidamente *apropriado* em suas formas localizadas de “tradição”, passa pela ambiguidade de um artifício do poder colonial, que cria dois mundos simultaneamente interconectados e separados. Um mundo urbano considerado moderno, onde impera a “sociedade civil”; e um mundo rural não moderno, onde imperam “os costumes indígenas”, que devem ser controlados pela empresa colonial na criação de um sistema de direito paralelo, instituído pelo chamado “poder consuetudinário” (CABAÇO, 2009: 42; MAMDANI, 1998: 22).

José Luís Cabaço, em seu livro *Moçambique: identidade, colonialismo e libertação* (2009), descreve com maestria o processo histórico em que a sociedade colonial portuguesa cria, em Moçambique, um dualismo ambíguo e perverso, estabelecendo simultaneamente a criação artificial do “indígena” e de seu “mundo próprio”,³² o da tradição, nos termos dos agenciamentos da modernidade colonial. Ao passo em que a empresa colonialista, como projeto “civilizatório”, negava o mundo da tradição que ela mesma havia criado. E por cima de tudo isso deitava-se o manto do racismo como divisor fundamental a estabelecer um abismo intransponível entre “brancos modernos e civilizados” e “negros indígenas” de “costumes tradicionais”.

O Estado colonial, estrangeiro em sua gênese, impunha o monopólio da violência e repressão através de linguagens de poder expressas por meio de sistemas jurídicos. Desta forma, “a sociedade civil era a dos colonos, que se beneficiavam dos direitos humanos e políticos consagrados no ordenamento jurídico metropolitano, enquanto os colonizados permaneciam organizados de forma ‘tradicional’” (CABAÇO, 2009: 42).

³² Em um sentido análogo à noção de *umwelt*, de J. von Uexküll (1982). Sem levar em consideração a crítica feita a Uexküll, a respeito dos limites da sua teoria do “mundo-próprio” quando esta se estende para a “espécie humana” (PORTMANN. In: UEXKÜLL, 1982: 11), a ideia de “mundo-próprio”, como expressão de uma metafísica de base biológica que prolifera “mundos distintos”, na relação fenomênica entre diferentes espécies e o modo como cada aparelho biológico permite a realização de um mundo-próprio, único e imanente a cada espécie, poderia ser estendida por analogia ao caso da criação político-administrativa de um “mundo próprio” para os nativos negros, em Moçambique (uma distinção que seria também, diga-se, metaforicamente “especista”, porém, em grande medida, estaria *atualizada* nas bases difusas do “racismo racialista” inerente às políticas de Estado à época). Dentro desta analogia entre noções racistas e especistas, a ideia de um “mundo-próprio” (como *umwelt*) caberia como uma luva perante os desígnios ideológicos racialistas do colonialismo português e, sem dúvida, do racismo inerente às políticas de apartheid. De outro modo, como me lembrou Eduardo Vargas, uma das forças da noção de *umwelt*, em Uexküll, é que ela não se refere apenas a um “mundo-próprio”, mas também a um “auto-mundo”, no que caberia notar aqui a “dissonância relativa” (como Vargas me disse) à criação de um “mundo próprio” que foi feito e imposto por “outros”.

“A experiência colonial acabou cristalizando-se na natureza do Estado forjado através deste choque. Organizado de forma diferente nas áreas rurais e nas urbanas, esse Estado tinha a cara de Janus, estava bifurcado. Continha uma dualidade: duas formas de poder sob uma única autoridade hegemônica. O poder urbano falava a linguagem da sociedade e dos direitos civis; o poder consuetudinário prometia fazer cumprir a tradição. O primeiro estava organizado em conformidade com o princípio da diferenciação para controlar a concentração do poder; o segundo em torno do princípio da fusão para garantir uma autoridade unitária” (MAMDANI, 1998: 22 apud CABAÇO, 2009: 42).

Deste modo havia dois sistemas paralelos que obedeciam a uma única sede centralizadora do poder: o Estado colonial. Esse paralelismo gerado na sociedade moçambicana é a inauguração de uma cisão, não apenas política, que terá sua influência nas dinâmicas locais, onde duas agências distintas passam a existir, sendo uma delas, a moderna, sustentada pelo aparato administrativo e intelectual do colonialismo; e a outra, a tradição, com uma “agência negada” e subordinada. Contudo, como vimos, o fato de o colonialismo *inventar* a tradição como espaço subalterno, e depois negá-la como uma possibilidade de existência coetânea, não impediu que a agência dos modos de viver locais atuasse *micropoliticamente*³³ transmutando a *tradição dos modernos* em “tradição”. O Estado colonial, em Moçambique, cria o espaço do moderno e o espaço do tradicional. E nesse mesmo movimento, ao aplicar a lógica da ação modernista, através de expedientes ideológicos geradores de políticas de governação, como os ideais de “progresso” e de “civilização”, o Estado nega e repele as práticas e “costumes indígenas” como sendo “obscurantismos” de um “passado atávico” que deve ser superado. Este abismo entre um mundo moderno, urbano e branco – em oposição a um mundo tradicional, rural e negro – impõe uma situação onde os agentes locais devem ter a capacidade de *traduzir* as diferentes linguagens conflituosas estabelecidas pelo dualismo do poder do Estado.

Mas, quais dentre os que foram colonizados passariam a ter, no tempo pós-colonial, essa condição de compreender as diferentes lógicas de ação e de assumir um protagonismo na aquisição de poder, mediante tal capacidade? A resposta a esta pergunta é uma das questões importantes a ser abordada na primeira parte da tese. Aqui o papel da chamada “política de assimilação” é muito importante para a compreensão do fenômeno do surgimento de uma pequena elite local, negra, em Moçambique.

A chegada do Estado moderno em Moçambique foi um empreendimento *estrangeiro* de dominação e de exploração. De certo modo, este Estado (e sua continuação pós-colonial)

³³ Refiro-me ao conceito de *micropolítica* conforme elaborado por Deleuze e Guattari em *Micropolítica e segmentaridade* (DELEUZE e GUATTARI, 2008: 83 - 115).

sempre falou linguagens de poder *estranhas*, em relação às populações locais. Isso porque a possibilidade da *participação*, na distribuição do poder, sempre foi mitigada ou negada. Com o fim do colonialismo, o governo pós-colonial não alterou essa situação. Ao trocar o programa “civilizatório” do governo colonial pelo programa de “modernização autoritária socialista” (CAHEN, 2005), a ideologia do progresso se manteve na figura da criação do “Homem Novo Moçambicano”, dando continuidade ao processo modernista de negação da “tradição” (HONWANA, 2002; WEST, 2009).

Com o Estado nas mãos de moçambicanos, a *participação* na distribuição do poder continuou centralizada. O poder de Estado continuou a ser um “in-familiar” passível de ser *apropriado* apenas por agentes localizados privilegiados. Aqueles agentes que têm a habilidade de dominar o conhecimento e as expertises trazidas pela modernidade. Aqueles agentes que sabem falar “línguas *estranhas*”, que aprenderam a transitar entre os mundos separados que o colonialismo criou. Desta maneira, tanto o governo colonial, como o governo socialista da Frelimo (1975 - 1990), e a chegada nominal da democracia e do neoliberalismo (com a abertura política nos anos 1990), expressam *linguagens estranhas* de emissão de poder para a maior parte da população do país (WEST, 2009: 45).

A velha cisão entre tradição e modernidade, empregada pelo governo colonial através da sua política de controle e dominação interna, ganha outros contornos quando é levada adiante pelo governo pós-colonial. Agora, a velha cisão não tem mais o antigo arranjo entre nós (colonizadores modernos) e eles (colonizados tradicionais). Mas existe a continuidade da presença de duas lógicas distintas e, por vezes, conflitantes: uma lógica “tradicional”, que atende ao diálogo e entendimento com a população local em geral; e a manutenção e controle de expedientes de saber-poder mantidos como “insumos modernos e *estrangeiros*”, cujos agentes são, hoje, e em sua maioria, agentes locais politicamente, economicamente e intelectualmente privilegiados (ROCHA; ZAVALLE, 2015).

O ponto central desta etnografia toma a análise de um período curto e intenso de mudanças e de conflitos no cenário da política municipal de Nampula. Neste cenário, dentre outras situações importantes, acompanhamos o estabelecimento de uma disputa por poder. Neste contexto, a luta pelo poder e pela sua redistribuição passa pela instauração de diferentes *linguagens de poder*. Por sua vez, essas *linguagens* distintas, que emanam de diferentes e divergentes modos de existência, têm como ponto de partida e de sustentação as diferentes dinâmicas entre a agência da “tradição” e a lógica modernista em Moçambique. Mediante um cenário político específico, a democracia prefigura, hoje, como uma *linguagem de poder estrangeira*, que se coloca em uma

arena de possíveis conflitos com outras formas localizadas (inclusive dentro do próprio Estado) de expressão de poder (WEST, 2008; 2009).

O que veremos a seguir é o acompanhamento de um processo na *composição* da política local, onde o que se disputa é a legitimidade na consecução e na redistribuição de poder político. A busca da autoridade e da legitimidade, no exercício do poder político, depende da capacidade dos agentes em *apropriar-se* das diferentes dinâmicas de poder, possibilitadas tanto pela “tradição” como pelas narrativas de modernidade e pelos dispositivos modernos de Estado (como é o caso na atual democracia moçambicana e no seu conseqüente aparato de governamentalidade).

Parte 1 – Composição da política

“A invocação do passado constitui uma das estratégias mais comuns nas interpretações do presente. O que inspira tais apelos não é apenas a divergência quanto ao que ocorreu no passado e o que teria sido esse passado, mas também a incerteza se o passado é de fato passado, morto e enterrado, ou se persiste, mesmo que talvez sob outras formas”.

(Edward Said, “Cultura e imperialismo”)

Esta primeira parte tem como objetivo apresentar uma descrição e uma análise sucinta do processo de *composição* da política em Nampula, conforme pude percebê-lo a partir das pessoas com quem trabalhei. Por meio da compreensão do processo de instauração de práticas e de elementos que compõem a política atual, teremos uma paisagem analítica suficiente para amparar, nas partes 2 e 3 deste trabalho, uma abordagem a respeito das maneiras como se dão as relações de poder. E como essas se precipitam em uma economia moral das práticas de poder, que interfere diretamente na percepção e nos processos de decisão daqueles que atuam e que também se encontram subordinados aos efeitos de tais relações.

O que possibilitou o rastreamento dessa composição da política foi a convivência que pude ter, no decorrer do trabalho de campo, com determinadas pessoas que ocupavam diferentes cargos políticos, no norte de Moçambique. Boa parte de minhas análises toma como ponto de partida a vida profissional e cotidiana de três dessas pessoas, que representam de forma distinta o modo como as *figuras de autoridade* promovem o seu exercício do poder, no universo da política local. Devido à forma como esses três políticos abriram uma oportunidade de convívio e de aprendizado sobre a vida política, no norte do país, podemos ir além na compreensão de que as figuras de autoridade estão subordinadas não apenas ao modo de existência político do Estado moderno, mas também aos modos de existência (cuja gênese é anterior ao colonialismo) que determinadas pessoas com quem convivi denominam de “*mundo da tradição*”. Porém, apesar dessa abertura para o convívio com o cotidiano da política local, os políticos, em geral, preferem apresentar-se exclusivamente por meio de suas nomeações e de seus cargos governamentais. Deste modo, muitos deles desejavam ser vistos e ser reconhecidos apenas pela sua roupagem de caráter institucional. Principalmente diante das populações urbanas, ou quando pretendiam alcançar algum “efeito performativo de modernidade”.

Em geral, todos os demais elementos e práticas, que fazem parte de um substrato existencial da política, mas que, de algum modo, não obedecem às lógicas e aos valores determinados por uma cultura institucional como modelo, tendem a ser mascarados ou rejeitados de antemão, tanto por analistas políticos, como pelos próprios políticos em suas performances

formalistas. No entanto, para além da perspectiva exclusivamente institucionalista da política, existe a presença de práticas, de ações, de discursos, de narrativas e de mobilizações outras que remetem à existência de formas diversas de produção da política. É exatamente porque a vida política de Nampula tem formas de se expressar que escapam, em muito, da sua caracterização institucionalista que faço uso, aqui, da ideia de *composição da política*.

A noção de *composição* adere à ideia de que a política é feita a partir do substrato processual e existencial do qual os seus agentes advêm, como também do “lugar” onde estes agentes se situam para regular os seus horizontes de atuação e de sentido para as suas ações. Considerar analiticamente a composição da política é intentar não excluir nenhum dos elementos que se apresentam no conjunto das práticas, dos discursos, das ações e das narrativas (tanto do presente, como do passado), que envolvem a ação, e a interação, de quaisquer agentes atuantes na vida política de um determinado lugar. Este modo de abordagem encara a política em seu sentido pragmático de existência e de ação. E não exclui, de antemão, e nem desdenha conceitualmente, nenhum elemento que se apresente como essencial às lógicas das ações envolvidas nas relações interpessoais e institucionais (aqui, no sentido *lato* desta palavra) e que podem se sedimentar, de formas e maneiras variadas, formando o solo que *compõe* a política, como um campo abrangente de sentidos e de comunicação entre mundos distintos.

Tendo dito isto posso esclarecer que o objetivo central desta primeira parte é rastrear, a partir dos horizontes relacionais alcançados no trabalho de campo, uma certa genealogia das práticas e dos modos de composição da política de Nampula. Este rastreamento “arqueológico”, por sua vez, passa pela busca e pela análise das historicidades apresentadas no conjunto das interações entre pesquisador e agentes políticos locais. No entanto, esse interesse nas historicidades não deve ser confundido com uma tentativa de estabelecer, aqui, algum “esboço de historiografia” que possa atender uma demanda *proforma* de contextualizar, apenas, a etnografia. Antes disso, proponho que o compromisso em analisar certa interação entre passado e presente, na compreensão da composição política local, é fruto de uma condicionalidade apresentada pelos próprios agentes políticos com quem trabalhei e com as demais pessoas de Nampula, relacionadas com o trabalho em campo.

De outra maneira, a proposta analítica de rastrear certa genealogia das práticas políticas, e das práticas de poder, não deposita nenhum interesse em estabelecer uma narrativa de continuidade histórica, ou de estabelecer uma análise historiográfica “para” a política. O interesse analítico aqui está em acompanhar, até certos pontos necessários, uma parte dos processos de instauração e de transformação de distintos modos de existência que coexistem por meio da

política em Nampula, com a intenção de compreender melhor as dinâmicas próprias do ambiente político (emoldurado pelo momento da pesquisa), no qual este estudo se prestou a uma análise que alterna os seus movimentos entre o “*close-up*” (GEERTZ, 2018: 108) e o “*long shot*”.

Fotografia 01: Nampula vista do alto da Serra da Mesa



Fonte: fotografia de Eduardo Vargas

Capítulo 1 - Formas de organizar a política

“(...) os historiadores têm argumentado, desde então, que os africanos mantêm, há séculos, relações intra e intercontinentais multifacetadas com vários Outros, que viam o mundo de forma diferente”.

(Harry West, 2009: 139)

A pesquisa de campo que realizei em Nampula (tanto no município, como em outras localidades da província de mesmo nome) acompanha um período intenso, marcado por mudanças relevantes na condução da governação do município. Para melhor compreender a dinâmica política desta cidade, faz-se necessário estabelecer uma paisagem mais ampla (tanto no espaço, como no tempo), na qual as condições de possibilidade do horizonte político local estão intrinsecamente relacionadas.

Atualmente, em Moçambique, a organização política nacional é expressa através dos aparatos de governação da democracia e do republicanismo, baseados na Constituição do país. E obedece ritualmente às formas delineadas por este sistema de governo. A nova Constituição moçambicana foi aprovada em 1990 e marca a transição de um regime socialista, de partido único no poder, para um regime liberal e democrático, multipartidário, com eleições populares. Em Moçambique existem três principais partidos políticos na atualidade: a Frelimo (Frente de Libertação de Moçambique), a Renamo (Resistência Nacional Moçambicana) e o mais novo deles, o MDM (Movimento Democrático de Moçambique), fundado em 2009.³⁴

No entanto, o partido político que sempre esteve no poder, desde o fim do colonialismo, em 1975, é a Frelimo. O partido Frelimo tem ganhado sucessivamente todas as eleições legislativas (em âmbito nacional) e presidenciais, que foram realizadas em 1994, 1999, 2004, 2009, 2014 e 2019. Em 2019 aconteceram eleições nacionais, com uma mudança importante: pela primeira vez houve uma eleição aberta ao voto popular para a escolha dos governos das províncias; até então, era atribuição do governo central designar os governadores provinciais. Em 2018 ocorreram as últimas eleições autárquicas (em âmbito municipal).

Em relação à organização administrativa do país houve, até certo ponto, uma continuidade em relação ao Estado no período colonial. As principais mudanças, neste sentido, foram em relação às nomenclaturas das unidades administrativas, devolvendo nomes anteriores ao

³⁴ Existem outros partidos em Moçambique. E a segmentaridade é um movimento comum no multipartidarismo nacional fazendo com que novos, e pequenos, partidos surjam a partir de dissidências e rivalidades internas entre partidos maiores. Os três partidos aqui citados são os maiores e os únicos em condição de trazer impactos reais para a política em âmbito nacional.

colonialismo ou retirando nomes de conotação colonialista. Em termos administrativos, Moçambique divide-se em províncias, que por sua vez dividem-se em distritos, que se dividem em postos administrativos e estes, por fim, em localidades. Desde 1998 passaram a existir, juntamente a esta divisão apresentada, 53 autarquias municipais que são 23 cidades somadas a mais 3 vilas em cada uma das províncias, exceto a capital, Maputo, que tem apenas uma unidade administrativa.

Os cargos políticos de governo são: o Presidente da República (que, atualmente, é Filipe Nyusi); o Primeiro-Ministro (que na prática representa o governo na Assembleia da República, porque o regime moçambicano é presidencialista); os deputados nacionais (que compõem a Assembleia da República); os governadores das províncias; os deputados das assembleias provinciais; os presidentes dos municípios (cargo que equivale ao de prefeito, aqui no Brasil); e os vereadores das assembleias municipais. Há também representantes políticos indicados para os postos administrativos e para as localidades, que são o nível inferior de representação do Estado. Este nível inferior da administração territorial tem uma maior influência popular das chamadas *autoridades tradicionais*, marcadamente nas áreas rurais do país. Esta relação dos secretários locais (vinculados ao aparelho de Estado) e os *régulos* (que são *autoridades tradicionais*) é bastante complexa e interfere na dinâmica micropolítica em nível municipal (e até mesmo provincial) a depender da maior ou menor influência local das *autoridades tradicionais* diante da sua população.³⁵

Contudo, para além (e muitas vezes aquém) desta estrutura institucional da política, existem outros meios de conceber e de administrar o poder. Assim como existem outras formas de dar sentido às ações dos agentes políticos. Estes “outros modos” de composição da política estão ligados, de alguma maneira, às formas de organização anteriores à instalação do Estado moderno no país. A composição atual da política em Moçambique é, de certo modo, devedora da relação histórica entre dois modos de existência distintos. Primeiro, o modo de existência das chamadas sociedades linhageiras; segundo, o modo de existência estrangeiro, que se autointitulou como moderno, e foi imposto pela presença colonial portuguesa, em sua segunda etapa do colonialismo (para alguns estudiosos, o colonialismo só se deu, de fato, a partir do último quartel do século XIX,

³⁵ A respeito do papel dos secretários locais e da sua relação com as autoridades tradicionais conferir a entrevista com o secretário do bairro de Natikiri, em Nampula, Agostinho Alfredo: <https://youtu.be/XBQJ6Fv7Y14> e <https://youtu.be/9KtTNjKj6lM> (ALFREDO e ANTONIO, 2015; ALFREDO, 2015). Sobre o papel e a atuação das autoridades tradicionais, conferir a entrevista com o régulo Marcelino Vila: <https://youtu.be/QNEib8PNwEI> (VILA, 2015) e com a rainha de Nacala, Ancha Buana Alide: <https://youtu.be/5kLJr9IYsqc> (ALIDE, 2018).

portanto, a partir da chamada “segunda etapa” colonialista). As formas, nem sempre sucessivas, de organização política, cujos efeitos estão presentes na história moçambicana até os dias atuais, são reflexo destes dois modos de existência. No caso dos modos de viver das sociedades de linhagem, as formas de organização da política passaram, principalmente, pela criação dos Estados pré-coloniais africanos e pelas antigas chefaturas (CABAÇO, 2009; CAPELA, 1998: 261 - 279; 2001; MEDEIROS, 2007: 55 - 146).

No caso do modo europeu de conceber a organização política, a partir do século XX, dá-se a instauração do chamado Estado moderno em Moçambique. O Estado moderno assume, no decorrer da história política recente do país, três formas distintas e sucessivas de organização: primeiro, a do Estado colonial e metropolitano português; segundo, a do Estado nacional socialista; e, terceiro, a forma do Estado liberal e nominalmente democrático, que é a atual conformação da organização política. Apesar da relação entre o colonialismo e os modos de vida já estabelecidos em Moçambique ter sido, preponderantemente, uma relação de domínio e de exploração motivada por interesses econômicos e geopolíticos, não podemos deixar de reconhecer que a experiência colonial foi também marcada por compartilhamentos profundos e sobreposições de diferentes modos de existir. Trata-se, portanto, de uma história compartilhada cujas historicidades são múltiplas e, por vezes, díspares. Essa disparidade das historicidades, que também vai compor a política atual, não é uma exclusividade da relação entre as sociedades ditas linhageiras com a presença europeia. Antes disso, a lógica relacional entre existências domésticas e estrangeiras esteve presente em todo o período de formação das organizações políticas pré-coloniais, especificamente no norte de Moçambique.

Sem querer reduzir o impacto dos efeitos perversos do colonialismo em Moçambique, diante da longa trajetória de relação entre povos, nações, e demais culturas estrangeiras dentro do território moçambicano, atrevo-me a dizer que o colonialismo português é um caso, dentre outros, de profunda relação de troca e exploração que se junta à composição mais ampla das relações políticas e culturais em Moçambique. Porém, por ser o caso histórico mais próximo a provocar uma grande transformação das formas de organizar e conceber a política, o colonialismo, e seus efeitos imediatos, refletidos na organização pós-colonial, deixou cicatrizes profundas e ainda recentes.

Porém, não é difícil esquecer o quão recente foi a experiência colonial efetiva em Moçambique. De fato, a chegada dos portugueses àquelas terras é tão antiga quanto a chegada deles ao Brasil. Os primeiros portugueses aportaram na costa da Ilha de Moçambique e de Inhambane em 1498. Contudo, a chamada primeira fase histórica do colonialismo em Moçambique

(que vai do século XVI até o último quartel do XIX), não foi capaz de impactar as culturas locais pré-existentes de um modo mais relevante do que as demais culturas estrangeiras anteriores (ou sincrônicas) foram capazes de fazê-lo. Foi apenas a partir do final do último quartel do século XIX, e no decorrer do século XX, que Portugal (pressionado pelo acordo de Berlim [1884 - 1885] e pela expansão colonial principalmente da Inglaterra, na África Austral) assumiu com certa plenitude um papel de metrópole colonizadora (CAPELA, 1998). E, assim, trouxe para Moçambique uma administração estatal que, pela primeira vez na história do país africano, conseguiu exercer domínio e controle geopolítico em todo território de influência portuguesa, não sem encontrar muita resistência.

Se levarmos em consideração apenas o período que vai desde a chegada dos portugueses à costa índica (no século XVI), no norte de Moçambique, podemos afirmar que os diferentes povos que habitavam o norte nunca viveram uma situação de isolamento político. Antes disso, salvo a ocupação portuguesa interiorana, no vale do rio Zambeze, os próprios portugueses passaram séculos limitados ao comércio na costa, evitando incursões maiores e a fixação populacional no difícil interior do norte, no sertão moçambicano. Ao mesmo tempo em que os portugueses mantinham uma relativa distância cultural e geográfica dos povos do interior, na região norte acontecia uma série de grandes eventos interculturais de transformação das formas de organização, tanto política, como econômica. Devido à presença do comércio a longa distância, através do oceano Índico, e com a existência marcante da chamada civilização suaíli na costa oriental do continente, grandes transformações ocorreram no interior da região norte em função do estabelecimento do controle de rotas comerciais, do controle do comércio de marfim e de ouro e do comércio de escravos. Entre os séculos XVI e XVII houve um aumento do já secular afluxo comercial destinado principalmente ao mundo árabe, tendo Omã como grande centro de destino do comércio. E tendo Zanzibar (no atual litoral da Tanzânia) como principal entreposto local para a distribuição dos produtos comerciais. O comércio com os árabes também deixou uma influência secular da cultura islâmica no norte do país, que se concentrou, a princípio, nas povoações costeiras, muitos séculos antes dos portugueses controlarem as rotas comerciais no oceano Índico (no século XVIII).

As principais transformações culturais e políticas que aconteceram na região norte de Moçambique, em um período que vai do século XVI ao XIX, foram: a expansão militar e econômica dos maraves (futuros cheuas-nianjas), do final do século XVI até o século XIX, que

culminaram na formação dos Estados marave (MEDEIROS, 2007:59).³⁶ A formação do Estado yao (século XVII - XIX), que se desenvolveu nas zonas macuas (atuais províncias de Nampula, Niassa e Cabo Delgado). Os yaos aumentaram o seu poder militar, comprando inclusive armamento de fogo, na medida em que eles foram se destacando no comércio do marfim e no comércio de escravos e no controle de suas rotas comerciais no interior (NHAPULO, 2012: 16). As invasões e expansão dos angonis (também conhecidos como ngunis), na segunda metade do século XIX, que saíram da Zululândia, na África do Sul, e se expandiram pelo território moçambicano, do sul, passando pelo centro, até se instalarem também no norte. Dando origem, no sul, ao famoso Estado de Gaza e formando, no norte do país, importantes chefaturas (MEDEIROS, 2007; HONWANA, 2002). E para além destas migrações fundamentais no norte, incluindo a influência árabe (principalmente a partir da cultura suaíli), Capela (2001) e Medeiros (2007: 59) nos lembram da presença asiática e europeia. Com o estabelecimento do comércio português no litoral norte, e sob a influência do domínio português em partes da Índia, como em Diu e Goa, houve a fixação de indianos,³⁷ a partir do século XVI, a princípio no litoral, e posteriormente, a partir do século XVIII, se estabelecendo no interior do norte do país.

E no caso europeu, o maior impacto provocado pelos portugueses na sua primeira etapa colonial, em termos culturais e políticos, foi a criação dos Prazos da Coroa, na região do vale do rio Zambeze. Essa foi a primeira tentativa efetiva de povoamento português em Moçambique. Os Prazos, no decorrer de sua existência, tornaram-se muito autônomos em relação à metrópole portuguesa. Alguns *prazeiros* chegaram a ter poder equivalente ao de grandes chefes e seus Prazos tinham poder político e econômico semelhante ao de importantes chefaturas. Alguns Prazos trouxeram certos entraves posteriores ao domínio metropolitano de Portugal. Os *prazeiros* adotaram, em grande medida, a cultura e as tecnologias locais, apesar dos Prazos não terem deixado de ser um empreendimento de exploração do ambiente e das populações locais. O

³⁶ A partir do século XVI ocorreram as “invasões Zimbais”, como eram chamados os maraves, povos guerreiros e canibais que impuseram suas linhagens ao norte de Moçambique. Citando António Rita-Ferreira, a partir de Medeiros (2007: 59): “em 1580 sobreveio a terrível invasão dos canibais zimbais, identificada pelos modernos etno-historiadores como uma ofensiva militar lançada por um dos Lundos, reis do ramo manganja dos Maraves, possivelmente com vista a monopolizar as rotas comerciais com o litoral” (*Povos de Moçambique*, 1975: 206).

³⁷ Os indianos que se estabeleceram em Moçambique, a partir do século XVIII, eram chamados de baneanos. Os baneanos eram, na realidade, uma casta cuja especificidade estava ligada à prática do comércio. A maioria deles eram originários da região de Guzerate, no oeste da Índia. A Companhia dos Baneanos, responsável pela administração e controle alfandegário do comércio de domínio português nas rotas do Índico, chegou a suplantar a atividade dos portugueses, apesar de manterem-se subordinados administrativamente à Portugal, como metrópole. Para informações maiores e específicas sobre as atividades comerciais dos baneanos guzerates, em Moçambique, conferir: ANTUNES, 1998: 67 - 93.

O que foi narrado até aqui, sobre as diferentes conformações culturais e políticas no norte de Moçambique, até o final do século XIX, é para embasar a seguinte proposição: indiferente de quais sejam as culturas e os povos estrangeiros que entraram em contato com as povoações locais, principalmente no norte de Moçambique (incluindo os próprios portugueses), nenhuma delas impeliu controle ou impedimento, através de expedientes políticos, sobre as *apropriações* culturais e a *participação* relacional com as culturas localmente existentes. Antes disso, todas elas “permitiram” ser *domesticadas* e, com isso, passaram a fazer parte dos modos de existência locais que, a partir do século XX, seriam identificados com “*o mundo da tradição*” moçambicana.

Mediante essa proposição defendo que a segunda fase histórica do colonialismo português em Moçambique, ao instalar o aparato administrativo do Estado moderno, foi única, no contexto em questão, ao criar uma política de dominação que efetivamente intencionou separar e controlar os modos de existência, já estabelecidos pelas culturas locais, do novo modo de existir e de conceber as relações políticas. Modo este que a administração colonial agora passaria a impor para todos os povos do território moçambicano. Como já antevisto na introdução deste trabalho, a administração colonial separou as formas preexistentes de organização sócio-política da sua forma estatal europeia criando, assim, uma profunda cisão existencial e política onde a *apropriação doméstica* das novas e estrangeiras formas de organização e de poder foram bloqueadas. O efeito direto deste bloqueio foi a criação de dois mundos simultaneamente separados e interconectados através da subordinação a uma única sede centralizadora do poder: o Estado colonial metropolitano.

Essa “máquina tecnocrática de controle” funcionava a partir da criação de dois expedientes de governamentalidade. Primeiro, a separação era controlada pela conformidade a um princípio de diferenciação, que servia para controlar a concentração do poder. Segundo, a interconexão era controlada por um princípio de fusão, que garantia uma autoridade unitária. O equilíbrio operacional deste mecanismo perverso era garantido, para além da força do Estado, pela criação de duas políticas de distinção e de inclusão controlada: por um lado, a criação do “*sistema de regulado*”. Por outro, a criação da “*política de assimilação*”. Mais adiante tratarei de elucidar essas duas políticas colonialistas. O efeito direto desses dois mecanismos de controle, na atual composição da política, foi o surgimento das novas elites locais, a partir dos “*assimilados*”; e a

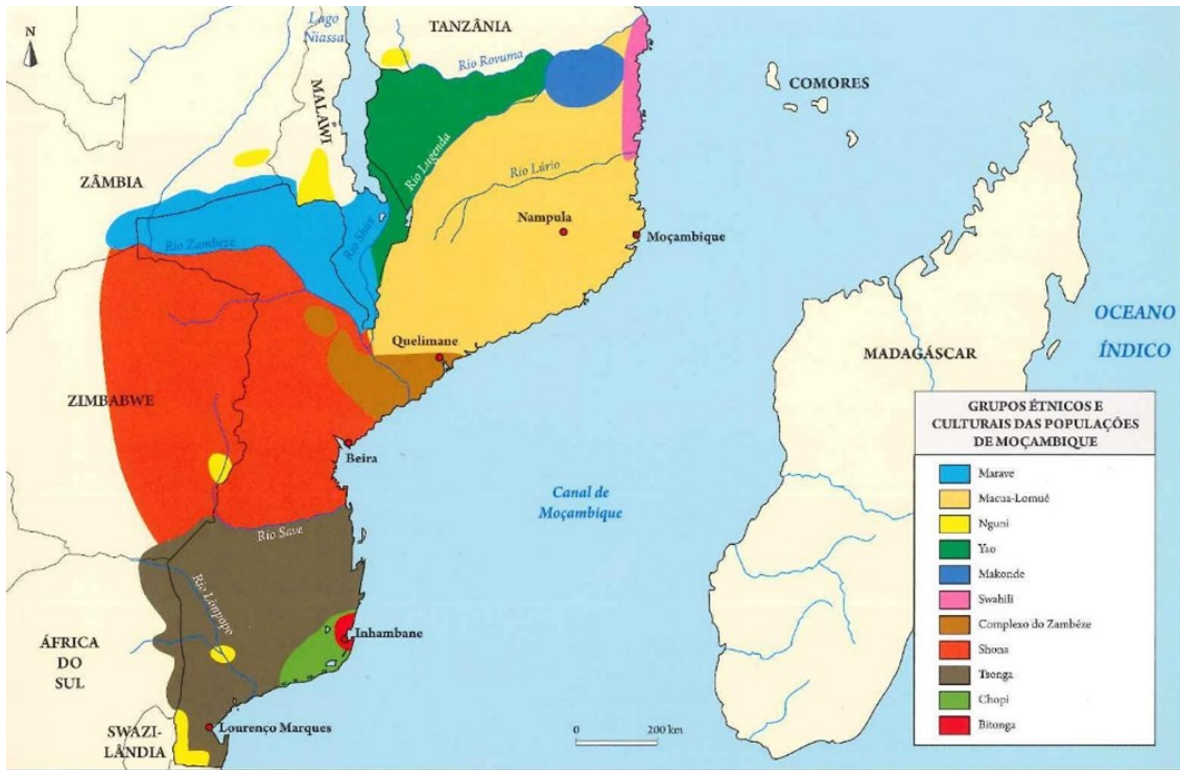
permanência deslocada dos *régulos* e demais *autoridades gentílicas*³⁸ no que se convencionou chamar de *autoridades tradicionais*.

Um dos postulados que se desenha, então, a partir deste quadro, é que o Estado moderno em Moçambique, com sua linguagem própria e com seus insumos técnicos, continuou a ser “estrangeiro” para a maioria da população nativa do país. E após o fim do colonialismo esse cisma continuou. Só que essa “segunda administração” da distinção entre “*mundo da tradição*” e “mundo moderno”, que impede a assimilação dos insumos modernos de poder e de governação como “pertencentes” a todos, está nas mãos das atuais elites políticas do país. Apesar dos agentes políticos atuais serem moçambicanos, a manutenção da desigualdade política e existencial foi mantida.

Com a presença de lógicas distintas de ação, em relação à administração do poder – separadas entre instâncias “tradicionais” e “modernas”, a capacidade de transitar entre diferentes modos de existência está nas mãos daqueles que possuem capital político, econômico e intelectual. Nesta economia da política, a população, em geral, interpreta o jogo político a partir das linguagens de poder *domésticas* que lhes são disponibilizadas pelas suas diferentes “tradições” (WEST, 2009). Ao passo que os agentes políticos, pertencentes tanto à micro-elite vinculada ao governo nacional, como também às minúsculas elites que se aglutinaram nos espaços esvaziados pelo atual governo “liberal”, têm a habilidade de compreender e traduzir, tanto as linguagens de poder *domésticas*, como as linguagens de poder *estrangeiras*, advindas do Estado e da circunscrita “modernização”. Essa distinção entre “tradicional” e “moderno”, criada a partir da ideologia de dominação colonial, foi absorvida pelas elites moçambicanas. A classe política deu continuidade à manutenção dessa cisão em uma espécie de “jogo das trocas”, dentro de uma *economia moral* da política que visa a busca de legitimidade, tanto na aquisição, como na redistribuição (interessada) de poder.

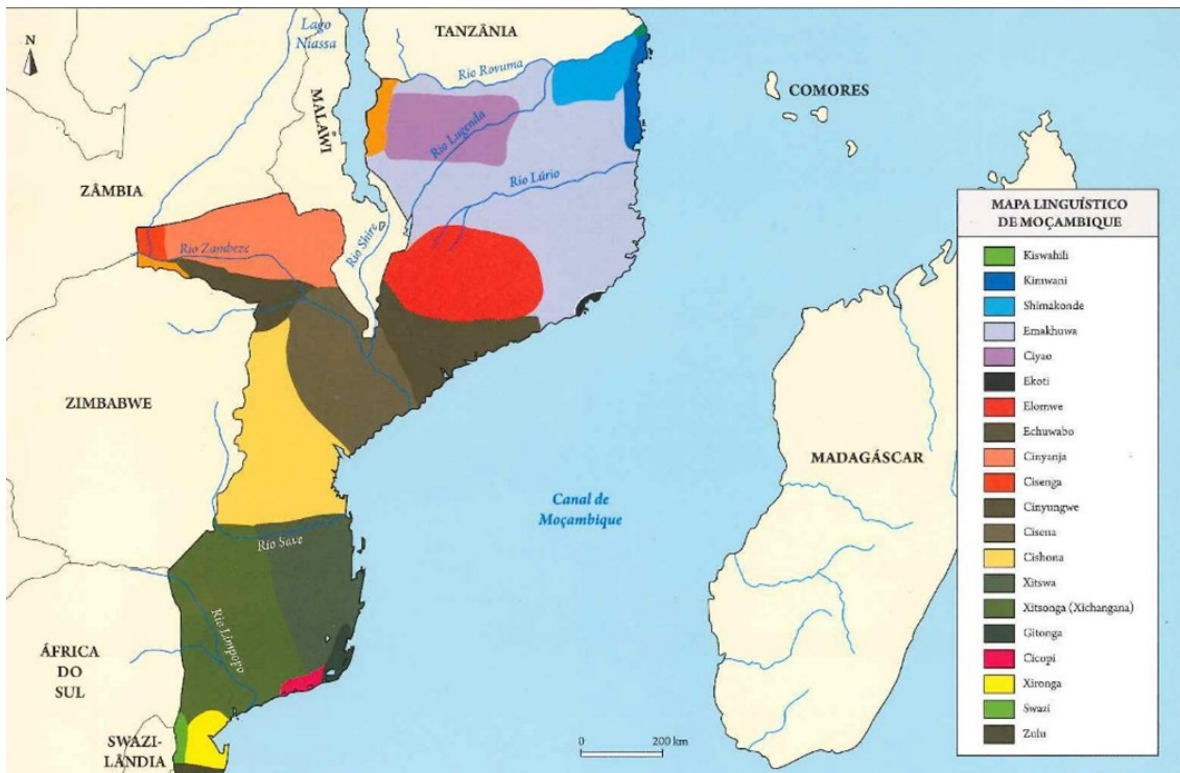
³⁸ *Régulo* foi a designação dada pela administração colonial portuguesa, em Moçambique, aos chefes. Criou-se, assim, a função administrativa das “autoridades gentílicas”, termo referido pela administração colonial ao reconhecimento de uma autoridade limitada e pertencente ao universo “*indígena*” de Moçambique.

Mapa 7: Grupos étnicos e culturais de Moçambique



Fonte: (NHAPULO, 2012: 39)

Mapa 8: Mapa linguístico de Moçambique



Fonte: (NHAPULO, 2012: 39)

Capítulo 2 - Identidades, etnias, tribalismo e nação: modos de usar

“(...) não se tratava de mostrar que não existiam etnias na África – o que poderiam nos recriminar – mas que as etnias atuais, as categorias com as quais se pensam os atores sociais, eram categorias históricas”.

(Amselle & M'Bokolo, 2017: 20)

Justino e eu estávamos sentados à porta dos fundos, que dava para o grande quintal do Museu de Etnologia de Nampula. Justino Cardoso é um artista gráfico local. Seu trabalho reflete sobre a “tradição”, a exploração colonial, as atuais mazelas sociais e o nacionalismo moçambicanos. Além disso, ele é um amigo e foi um dos meus “professores”. Já havíamos levantado para ir embora, quando me virei e perguntei, de uma maneira um pouco frívola: “Justino, o que significa ‘macua’”?

– “Macua é aquele que se esconde” – respondeu-me lentamente.

No instante em que Justino dizia essas palavras, ele levantou o olhar em minha direção, piscou um dos olhos e apontou um dedo indicador para o meu rosto fazendo um clique com a língua. Sorriu e disse: “Macua é aquele que foge e se esconde”.

Essa resposta foi diferente de qualquer coisa que eu esperava naquele momento. Eu pensava em receber algo mais didático, como em um dicionário, e ele respondeu (assim pareceu-me) quase de forma anedótica. Eu não sabia o que significava a palavra “macua” e aquela resposta não atendia a minha expectativa simplória.

Meses depois de ter voltado ao Brasil lia sobre o período da escravidão, no norte de Moçambique, e deparei-me com uma descrição sobre as maneiras de resistência empregadas pelas populações locais (não apenas macuas). A fuga, ou a desmobilização completa dos lugares de povoamento, era uma das formas mais eficazes de ação e resistência contra a captura como escravos. No livro de Arlindo Chilundo (2001), que trata, dentre outros assuntos, da exploração laboral no período colonial à época da construção dos caminhos de ferro em Nampula (1900 - 1961), encontrei outro relato que apresentava novamente a resistência dos macuas através do abandono de seus locais de habitação. Agora, contra o trabalho compulsório empregado com mais intensidade a partir dos anos 1930, pelo colonialismo do século XX.³⁹

³⁹ O trabalho compulsório era a forma moderna de escravizar para cobrir a lacuna de mão de obra que existia no período colonial. Portugal sempre enfrentou o problema da ausência de “braços” para o trabalho em todo o seu sistema colonial, no decorrer de sua história. Devido à grande implementação da exploração econômica, planejada para Moçambique a partir dos anos 1930, o governo colonial decidiu impor o trabalho compulsório às populações negras do país. Os principais focos desse trabalho eram: a instalação das infraestruturas que a modernidade colonial trazia (como a construção dos caminhos de ferro); e a implementação da monocultura extensiva, que não existia em

Apenas no momento desses “achados” na bibliografia foi que me dei conta da sofisticação da resposta que Justino deu naquele dia, na porta dos fundos do museu. A resposta de Justino foi interessante porque ela ofereceu a definição de uma identidade possível dos macuas por meio de um pragmatismo existencial. A partir de um ato e de uma reação de ruptura e de resistência: “macua é aquele que foge e se esconde”. Uma *linha de fuga* entendida não como um conceito, mas como ação concreta e eficaz. Fugir e se esconder era um ato de resistência, que demonstra ao invasor e capturador que o poder de dominação pode também escapar, vez ou outra, por entre os dedos. No entanto, apesar de Justino ter identificado os macuas com o ato de resistência pela fuga, há provas de que esta prática era comum a todas as pessoas do norte de Moçambique, que se viam ameaçadas pela probabilidade da captura por escravidão, indiferente de suas identidades sociais.

Fotografia 02: Justino Cardoso



Fonte: fotografia de Patrick Arley (2016)

Moçambique até então, e que se iniciou nos anos 1930 com o emprego das *plantations* de algodão, nas regiões centro e norte do país.

A escravidão era um sistema que alimentava, tanto o comércio externo, como também fortalecia os Estados internos e as grandes chefaturas. O tráfico de escravos em Moçambique, através da costa do Índico, começou muito antes do tráfico transatlântico, que alcançou Moçambique de forma enfática apenas a partir do século XVIII (HALL, 2017: 252), e perdurou internamente, no norte de Moçambique, ao menos até a primeira década do século XX (CAPELA: 1988: 5).⁴⁰ Essa “condição ambiental” fez com que o povoamento no norte fosse bastante heterogêneo. Na medida em que alguns Estados “pré-coloniais” se organizaram em torno da atividade comercial do tráfico de escravos, e do comércio de marfim, certas chefaturas cresciam também em função desse contexto, tanto em forma populacional, como também bélica, garantindo grande poder aos seus chefes. Citando West (2009: 66 - 67), a respeito do povoamento do planalto de Mueda, território reconhecidamente maconde:

“Em todo o caso, os relatos orais eram unânimes em que nenhuma povoação estava a salvo do tráfico de escravos, quer como vítimas quer como atacantes. De fato, nesse ambiente perigoso, cada povoação procurava defender-se da predação aumentando a sua população através da pilhagem de seus vizinhos (geralmente mais fracos) e absorvendo os cativos nas suas fileiras. (...) Em resultado destas práticas, a maioria das povoações tinha pessoas de diversas origens (...)” (WEST, 2009:67).

Por essa heterogeneidade em que os povoamentos se deram no norte é que Eduardo Medeiros (2007: 60) afirma que existem mal-entendidos, confusões e bastante imprecisão histórica sobre a origem e os significados dos etnônimos pelos quais foram designados os diferentes povos do território moçambicano. De outro modo, mas também subordinado a essa situação heterogênea das condições de povoamento no norte, não é banal que os portugueses referiam ao sertão, o interior do “Norte”, como terra dos macuas, a “Grande Macuana”. Também não é banal que essa referência que os portugueses faziam era de um desprezo genérico.

Portanto, a identidade dos macuas, da perspectiva estrangeira dos portugueses, era, como tal, fruto de um altivo (des)conhecimento das interações e da pluralidade cultural daquela vasta região. Um desconhecimento ligado a uma imagem homogeneizante dos macuas como sendo aqueles que habitam o interior do norte, como se fossem todos os negros que preenchiam aquele vasto espaço de terras, cobiçado por diferentes culturas. João de Azevedo Coutinho,⁴¹ conforme

⁴⁰ Segundo o historiador moçambicano José Capela, o tráfico de escravos era ainda fortemente ativo no ano de 1902. No Boletim do Arquivo Histórico de Moçambique, n. 3, o autor relata em pormenor a situação do tráfico de escravos na costa norte do país nesse preciso período (CAPELA, 1988).

⁴¹ João de Azevedo Coutinho: Do Nyassa a Pemba (os territórios da Companhia do Nyassa). Lisboa, Typographia da Companhia Nacional Editora, 1931, p.38. In: MEDEIROS (2007: 60 - 61).

apresentado por Medeiros, descreve suas ideias sobre o norte de Moçambique de acordo com o pensamento de sua época, entre o final do século XIX e as primeiras décadas do século XX, da seguinte maneira: “*os macuas parecem ser a raça autochthona ou aborígena da própria região que habitam*”. Segundo Medeiros, Coutinho designava pelo etnônimo de macuas vários grupos regionais, conforme aquela época, tais como: “os medos, os makondes, os mavias e os lómués” (ibidem: 61).

“Esta maneira de considerar macuas todos os povos do Norte continuava a ser a mesma utilizada por Frei João dos Santos no fim do século XVI, que designava indiferenciadamente por ‘cafres macuas’ os povos que viviam pelo sertão dentro para além do porto de Quelimane, da Ilha de Moçambique e das Ilhas Quirimbas, como faziam, aliás, os árabes e os islamizados que viviam na costa e no vale do Zambeze” (MEDEIROS, 2007: 61).

O padre António Pires Prata⁴² “considera que o etnônimo ‘macua’ (*makhuwa*) provém da palavra *nkhuwa* (plural: *makhuwa*), que significa grande extensão de terra, sertão, selva, deserto, etc.” (Ibidem: 61). Segundo Medeiros, a palavra “macua” teve, até o início do século XX, uma conotação pejorativa, e até mesmo injuriosa ou ofensiva, e era utilizada pelas populações islamizadas do litoral⁴³ com o sentido de “rude”, “selvagem”, “atrasado” (Ibidem: 61). Uma questão interessante que se coloca a partir deste terreno é que parece que boa parte dos etnônimos assumidos são de origem exógena aos grupos identificados. O que faz com que boa parte das identificações locais, com os seus respectivos etnônimos, se dê pela lógica da *apropriação*, a tornar os atuais etnônimos em identificações *domésticas* pertencentes à “tradição” de cada coletivo. Medeiros advoga que o substantivo macua, dentre outros, só passou a ter uma “conotação étnica” a partir da segunda metade do século XIX e no decorrer do século XX (ibidem: 61).

Baseando-se nos dados históricos que ele alcançou, Medeiros defende a proposição de que nenhum dos grupos identitários existentes no norte, tanto no passado como hoje, são dotados

⁴² Pe. António Pires Prata, citado por Mello Machado. *Entre os Macuas de Angoche – Historiando Moçambique*. Lisboa, Prelo Editora, 1970, pp. 108 - 109. In: MEDEIROS, 2007: 61, nota 20.

⁴³ Um fato interessante é que, para além das considerações exógenas que definem os macuas como habitantes do interior, também existem macuas do litoral. Caso dos habitantes atuais da costa índica na província de Nampula como em Nacala, Mossuril, Ilha de Moçambique, Angoche (onde se fala também o ecoti [a língua coti, ou também koti], uma língua muito distinta do emakhuwa), etc.

O emakhuwa é a língua falada pelos macuas. Para além das profundas discussões sociolinguísticas, o emakhuwa possui várias formas “dialetais” que demarcam não apenas uma diferença linguística, mas também algumas características sociais e territoriais. Desta perspectiva há então o emakhuwa central, o emakhuwa lómuè, o emakhuwa emeetto, o emakhuwa echirima e outras variantes como o emakhuwa falado no litoral pelos namarras (em Mossuril e na Ilha de Moçambique, por exemplo), etc. Todas estas diferenças são, no presente, diferenças sociolinguísticas suficientes para demarcar seus respectivos regionalismos, assim como suas semelhanças, que fazem com que os macuas sejam reconhecidamente o maior grupo identitário de Moçambique.

de “etnicidade”. Segundo o autor, “(...) de fato ainda não existe uma etnicidade macua nem uma etnicidade lómuè e muito menos macua-lómuè, apenas se pode afirmar que, no enorme espaço geográfico do Norte de Moçambique que vai do Zambeze ao Rovuma e do Oceano Índico aos Lagos, viveram e morreram muitas comunidades com línguas e dialetos aparentados e com estruturas sociofamiliares idênticas” (Ibidem: 61).

No final das contas, após dizer que não há dados históricos suficientes para estabelecer uma gênese e, portanto, uma “relação de autenticidade” e de continuidade histórica a respeito das classificações etnônimas do norte, Eduardo Medeiros, possivelmente, acabou por não apenas negar a existência de etnias regionais, como também concordou, de certo modo, com a definição genérica que os portugueses davam aos macuas ao considerá-los como uma massa indistinta dos povos que coabitavam no sertão da região norte.

Mas, uma vez que poderia não ser assim, talvez Medeiros esteja a apontar para o fato de que os povoamentos do norte de Moçambique sejam realmente fruto de *interações*, *apropriações* e múltiplas *capturas* (inclusive como escravidão local) que não nos permitem estabelecer convicções pregressas a respeito de identidades puristas, a negar, assim, qualquer pretensão de autoctonia, conforme os expedientes modernos de avaliação histórica fazem uso desse termo, como critério de julgamento e como valor de legitimidade (MATTOS, 2018). Contudo, outros autores que se dedicaram ao estudo das populações no norte de Moçambique, como Geffray (2000) e West (2009), a partir de seus estudos e da relação que estabeleceram com seus interlocutores locais, dão em seus respectivos trabalhos o reconhecimento identitário, com a devida “conotação étnica”, para o caso dos macuas (no estudo de Geffray) e para o caso dos macondes da região de Mueda (no estudo de West).

Porém, indiferente destas questões sobre legitimidades teóricas e históricas a respeito de uma sociogênese local, o interesse aqui deve recair sobre o modo como os próprios agentes envolvidos lidam com as suas *invenções* e apropriações identitárias (MBEMBE, 2001b). Porque, justamente, a partir de boa parte destes agenciamentos identitários é que as relações políticas têm suas movimentações sísmicas em Moçambique. Neste sentido, a questão sobre as origens dos etnônimos, ou sobre a (in)devida “carga de etnicidade”, não deixa de existir. Mas importa menos perante aquilo que os agentes fazem, dada a sua autoidentificação, e diante do valor que tais agenciamentos identitários possam ter para a legitimação, inclusive política, de suas práticas e aquisições culturais.

A composição atual da política em Moçambique, especificamente no norte do país, é também fruto de uma série de continuidades e descontinuidades em relação aos processos identitários, sejam eles de cunho étnico ou de cunho nacionalista. O momento colonial, neste caso, foi fundamental para estabelecer um novo alinhamento nas relações de poder entre as diferentes culturas e identidades que ficaram dentro do território de Moçambique, na medida em que surge pela primeira vez uma grande centralização de poder nas mãos de um único Estado e um único governo. Essa conjuntura estrutural do Estado – poder centralizado, um único governo e uma postura de negação e afastamento dos modos de existência “tradicionais” – terá uma linha de continuidade também no governo pós-colonial. Uma vez instaurado o Estado moderno em Moçambique, duas realidades passaram a existir sob o devir da separação e da mútua convivência. Sendo assim houve também uma sobreposição de diferentes processos de criação e de “gerenciamento” das identidades.

Desta forma, as relações políticas passam simultaneamente por identidades de cunho étnico – agora reagrupadas e relacionalmente intrincadas em suas alianças políticas, determinadas pelo efeito colonial. E passam também por identidades de cunho nacionalista, após o período colonial, como o advento de uma nação moçambicana. Porém, marcada por outras identidades nacional-regionalistas – como a criação de identidades regionais “nortistas”, “centristas” e “sulistas” (AMSELLE; M’BOKOLO, 2017: 17). Isso ocorre em Moçambique, em parte, devido às clivagens internas sobre a forma de administrar e distribuir recursos e infraestruturas de modo desigual, entre as diferentes regiões do país. Algo que aconteceu no governo colonial, mas que continuou da mesma forma sob o governo nacionalista da Frelimo. A desigualdade entre norte e sul criou uma forte clivagem identitária que alcança profundos reflexos nas narrativas de conflito entre a Frelimo e os principais partidos de oposição: a Renamo e o MDM.

Essas identidades nacionais e regionais, por sua vez, também estão sobredeterminadas pelas antigas clivagens identitárias de cunho étnico, que remontam ao período pré-colonial. Desta maneira, o sul está identificado com os *changanas* e com os *rongas*. Estas identidades locais estão diretamente identificadas, na política institucional de oposição ao governo, no centro e no norte do país, com a Frelimo. O centro do país é politicamente identificado com os *ndaus*, que por sua vez estão identificados, de uma maneira mais forte, com a Renamo; e de uma maneira mais fraca, com o MDM.⁴⁴ E o norte é identificado principalmente com os *macuas* e com os *macondes*,

⁴⁴ Fala-se que, oficialmente, a Renamo não enfatiza as relações de cunho étnico internamente ao partido, pois há pessoas no partido provenientes de vários grupos identitários. Contudo, reconhece-se também que as lideranças fundadoras do partido são de origem ndau e fala-se que até mesmo as reuniões internas mais importantes, discutidas

guardadas as diferenças e intrigas entre eles que são duplamente assinaladas: tanto pelos conflitos e alianças do período “pré-colonial” no tempo da escravidão, como também pelos conflitos e alianças determinados pelo colonialismo e pela luta anticolonial.⁴⁵ Os macondes estão diretamente identificados com o seu apoio à Frelimo (o atual presidente do país, Filipe Nyusi, é um maconde). E os macuas são notoriamente acusados de não ter tido um forte engajamento pela luta anticolonial, tendo em suas fileiras régulos e demais pessoas que apoiaram diretamente os portugueses, no período de conflito da luta armada anticolonialista.⁴⁶ A partir deste cenário apresentado percebemos que as relações políticas, discutidas internamente, são porosas com relação a essa duplicidade dos processos identitários entre identidades de cunho étnico e identidades regionalistas-nacionalistas.

As pessoas que fazem oposição ao governo da Frelimo estão em sua maioria nas regiões centro e norte do país. Ao conversar com um *renamista*, por exemplo, ou com um membro do MDM, a narrativa de conflito pode levar-nos a uma cena de acusação onde “o Sul versus o Norte” vai aparecer. E dentro deste cenário de rivalidades regionais pode surgir ainda outra segmentação de detalhamento dos vínculos identitários para o conflito, de cunho étnico, que apontaria a Frelimo como sendo “sulista” desde a sua origem, por ela ter afastado internamente as lideranças pertencentes às “etnias” do centro e do norte. Esse argumento marginaliza, assim, o

por seus grandes líderes, é feita na língua xindau. De certo modo, a identidade ndau é inseparável da história da RENAMO (FLORÊNCIO, 2002).

O MDM é o segundo partido de maior oposição à Frelimo e foi fundado em 2009, a partir de uma dissidência da Renamo. O líder do partido é Daviz Simango, filho de Uria Timóteo Simango, que foi um dos primeiros membros fundadores da FRELIMO, ao lado de Eduardo Mondlane. Simango, o pai, é considerado por muitos *frelimistas* como um traidor. Tendo sido assassinado quando estava preso sob o comando da FRELIMO. Há uma outra versão da história que diz que ele foi morto pela própria FRELIMO, em função das intrigas internas que encaminharam o grupo rumo ao radicalismo de esquerda. Segundo a sua biografia, Uria Simango foi um reverendo protestante, nacionalista e democrata multipartidarista. Simango também era de origem ndau (NCOMO, 2003). Dizem que, não apenas por isso, os vínculos entre MDM e Renamo são fluidos por causa dessa origem ndau de Daviz Simango. É prática comum que o MDM ainda continue a receber dissidentes da Renamo, que são aceitos inclusive assumindo cargos políticos importantes para o partido. O movimento na direção contrária, sair do MDM e ir para a Renamo, também ocorre.

⁴⁵ Os macondes são reconhecidos apoiadores da Frelimo desde a sua fase de guerrilha e luta armada contra o colonialismo português. O estopim dos conflitos coloniais, que levou a essa adesão dos macondes à FRELIMO, foi o episódio que ficou conhecido como “o massacre de Mueda”, no dia 16 de junho de 1960. Naquele dia vários macondes, vinculados à MANU (uma das organizações de luta pela independência colonial), aguardavam a presença de representantes do governo colonial para discutir um acordo, quando foram surpreendidos a tiros e muitos morreram assassinados ali. O Massacre de Mueda é lembrado como o dia em que se iniciou oficialmente a luta armada contra o regime colonial. A data de 16 de junho é comemorada e está centralmente demarcada dentre os vários rituais e cultos criados para realçar a identidade da nação moçambicana.

⁴⁶ Isto não quer dizer que a FRELIMO não tenha encontrado apoio e agremiação entre os macuas. Os macuas são muitos, e compõem a maior parte dos habitantes do norte.

papel dos macondes no apoio à FRELIMO,⁴⁷ pois os macondes são do norte. De outro modo, a Frelimo faz uso do apoio dos macondes para negar a acusação de ser “sulista”.

Por outro lado, a postura da Frelimo, em sua fase socialista (1975 - 1990), como partido único no poder, sempre foi de negação das diferenças de cunho étnico. Para além disso, a negação prática e discursiva da Frelimo, assim como ocorreu no colonialismo, era para com a “tradição” como um todo, tendo em vista que a criação de seu projeto socialista de nação era também uma proposta modernista. Esta proposta era diferente da proposta modernista do colonialismo, mas, ainda assim, era um projeto de poder e de nação modernos, onde não havia espaço para “tribalismos”, “conflitos étnicos” e “obscurantismos tradicionais”. A proposta socialista da Frelimo, por sua vez, apontou para outra forma de identificação. Segundo o historiador Michel Cahen (2005: 50), o apoio e desenvolvimento da Frelimo está diretamente associado a um processo de desigualdade interna, fruto do colonialismo, que se dá no fato de que existe, sim, uma “micro-elite” moçambicana, marcadamente moderna, que é “produto quase exclusivo das características da colonização portuguesa no século XX”.

Esta micro-elite não se vê mais tão claramente identificada com as suas origens de cunho étnico (apesar de que ela tão pouco deu provas de ter esquecido ou abandonado completamente tais origens). Mas, devido à forma como a administração colonial estava mal distribuída no território, essa elite local estava essencialmente concentrada em Lourenço Marques (atual capital, Maputo). Portanto, era de fato uma “elite sulista”.

“Situados essencialmente em Lourenço Marques, estes pequenos centros de elites eram social, cultural, ética, e muitas vezes mesmo, religiosamente exteriores à população (cujas regiões mais fortes demograficamente se localizavam no centro e norte)” (CAHEN, 2005: 50).

Essa micro-elite, concentrada na capital, sofria claramente a opressão do colonialismo português (principalmente pelo racismo inerente ao sistema). Contudo, ela era também, de alguma forma, fruto deste mesmo Estado colonial. Pela ausência de um “modelo social” alternativo (que deixou de ser oferecido pela Frelimo quando ela abandonou a linha interna de um nacionalismo liberal, implementada por Eduardo Mondlane e Uria Simango, por exemplo), o marxismo de linhagem leninista foi apresentado como uma alternativa social que reverteria o domínio português. No entanto, como indica Cahen (2005: 50), este ideal socialista era paradoxalmente muito próximo do modelo social português: “nação homogênea, partido único, corporativismo

⁴⁷ Quando o nome FRELIMO aparecer escrito todo em maiúsculo, faço referência à sua fase de movimento da luta contra o colonialismo. Quando o nome Frelimo aparece com grafia normal, faço referência à sua fase como partido político.

sindical e associativo, língua única”. Uma proposta socialista, porém, tão modernista e autoritária como a administração colonial poderia ser.

Por isso, a Frelimo não apenas não foi capaz de mudar as estruturas de desigualdades sociais e regionais que o colonialismo havia criado, como deu continuidade ao grande cisma existencial que havia sido criado pela ideologia de Estado no colonialismo, a saber, através da implementação de uma política de “negação da tradição”. O projeto *frelimista* de criação da nação moçambicana dependia da negação da “tradição”. Não só por ela representar o “atraso”, conforme preconiza toda forma de ideologia política moderna em relação às *tradições* que os próprios modernos nomearam e “inventaram” mundo afora. Mas fundamentalmente porque, ao negar a “tradição”, seria negada também toda a diversidade cultural e todas as diferenças identitárias presentes em Moçambique. Em nome dessa unidade necessária, toda forma de advogar a realidade das diferenças de cunho étnico passou a ser considerada “tribalismo”. Portanto, uma forma de antipatriotismo e de negação da unidade nacional. Dali em diante todos deveriam ser apenas moçambicanos. Essa postura faz com que o governo centralizador incorresse em todas as formas de clichês a respeito da simplificação da questão das identidades culturais, passando, assim, a negar a coetaneidade das diferentes culturas presentes no território moçambicano.

“(…) a maioria das interpretações dos fenômenos políticos característicos da África contemporânea integrou a etnia e tudo o que dela deriva em um esquema de um simplismo cômodo e tranquilizante: qualificados como ‘modernistas’, os movimentos que resultaram nas independências e nas hegemonias são apresentados como algumas das aspirações para erigir nações e como alguns dos esforços para consolidá-las; por esta razão, as inúmeras oposições a esses pretensos ‘Estados nacionais em construção’ são reduzidas às lutas ‘tribais’, sendo esse próprio tribalismo concebido como a expressão política da etnia e desqualificado na maioria das vezes como sobrevivência e ressurgência de arcaísmos pré-coloniais” (AMSELLE; M’BOKOLO: 2017: 23 e 24).

Em Moçambique, a palavra *tribalismo* tornou-se uma categoria política de acusação. Ela aparece com frequência nos discursos políticos, nos jornais do país, nos panfletos e propagandas políticas, e mesmo nas conversas despreziosas nos cafés de Nampula. Toda vez que uma crítica à imagem da unidade nacional é apontada, que venha de uma reflexão que denote a existência das diferenças culturais internas, seja de cunho étnico ou apenas “tradicional”, a acusação de “tribalismo” surge. A palavra *tribalismo* demarca uma fronteira discursiva e política, que tem como papel denotar a separação entre a modernidade asséptica do nacionalismo, em

relação a tudo que possa remeter à “tradição” e a qualquer demonstração do artificialismo da unidade nacional.⁴⁸

Essa clivagem discursiva entre um nacionalismo asséptico e moderno, que deveria ser mantido afastado de toda a historicidade pré-colonial, fracassava fervorosamente diante das ações ambíguas dos indivíduos que eram membros da própria Frelimo. Diz-se que no tempo da Guerra dos 16 anos (1976 - 1992) entre Frelimo e RENAMO,⁴⁹ soldados da Frelimo buscavam curandeiros para acompanhá-los. Dizia-se que o próprio Samora Machel criticava, em seus discursos, “as práticas obscurantistas e medievais” da “tradição”, mas que ele mesmo tinha vários curandeiros ao seu dispor, para se proteger das investidas de seus inimigos, que poderiam atacá-lo através do *reino invisível*. Ainda mais pela fama e notoriedade que os curandeiros ndaus tinham, de possuírem grandes poderes. Por mais que a negação da “tradição” fosse implementada discursiva e politicamente pelo governo, ela não foi capaz de afastar a presença dos modos de existência “tradicionais” que, com a era da democratização, parecem ter se arvorado de sua timidez, imposta pelo nacionalismo socialista (HONWANA, 2002).

“O marxismo aparecia, desde logo, num contexto de luta armada inevitável, como a expressão de um nacionalismo ‘modernista’. É a forma, trazida por uma minoria radical e aceita por setores maiores das elites, encontrada para exprimir a sua ocidentalização subalterna. Fez diminuir, mas não fez desaparecer, o peso de outros modelos, como mostrará, mais tarde, por exemplo, o fascínio de Samora Machel pelo N’Gungunhana” (CAHEN, 2005: 51).⁵⁰

De outra maneira, a narrativa política de negação da “tradição”, somada às práticas reais de perseguição, criou um vácuo discursivo, que foi apropriado politicamente pela RENAMO. É fato que a RENAMO tem uma origem exógena ao território moçambicano (assim como a FRELIMO). Ela surge como RNM (Resistência Nacional de Moçambique), um grupo paramilitar, de oposição ao governo socialista da Frelimo, que tinha apoio financeiro e logístico dos regimes de Apartheid da Rodésia do Sul (atual Zimbábue), da África do Sul e até mesmo dos EUA. Apesar

⁴⁸ O termo *tribalismo* também é utilizado como um jargão político. Ele é acionado toda vez que se deseja indicar que um determinado partido político, ou grupo, esteja a segmentar-se em função de interesses particulares ao segmento em questão, em detrimento dos interesses de uma coletividade mais ampla.

⁴⁹ Quando o nome RENAMO aparece escrito em maiúsculo, faço referência a ele como movimento de resistência armada de combate à Frelimo. Quando o nome Renamo aparece com grafia normal, faço referência à sua fase como partido político.

⁵⁰ Samora Machel foi o primeiro presidente de Moçambique (assumiu em 25 de junho de 1975). Ele substituiu Eduardo Mondlane na liderança da FRELIMO em 1969. Era reconhecido como um grande orador para as massas e tinha um forte carisma. Samora tinha uma visão desenvolvimentista e moderna para o país e criticou, vez ou outra, o marxismo-leninismo duro de uma pequena ala interna do partido. Mas, segundo Cahen (2005: 51), “ao mesmo tempo, procurava servir-se do apoio de N’Gungunhana, o último imperador do Estado nguni de Gaza e símbolo oficial da resistência, vencido pelos portugueses em 1895 e cujas cinzas ele [Samora] repatriou, com pompa e circunstância, dos Açores”.

da RENAMO aparecer nas narrativas históricas e políticas como um movimento exógeno, que tem a sua existência em função das disposições regionais e internacionais da Guerra Fria, existe também as suas injunções domésticas (GEFFRAY, 1991; HONWANA, 2002). Desta perspectiva é que o seu surgimento está vinculado à região central do país e que haja uma presença dos ndaus em seu centro de gravidade (FLORÊNCIO, 2002). Ademais, a RENAMO sempre manteve uma conduta personalista e populista e nunca teve uma proposta política com um *leitmotiv* claro para as suas pretensas ações de governo, como a Frelimo apresentava. No entanto, ao perceber o vácuo discursivo e a insatisfação generalizada que a política de negação da “tradição” havia deixado, a RENAMO soube apropriar-se da “causa da tradição” como um rumo discursivo e político, que poderia ser usado contra a Frelimo (GEFFRAY, 1991; HONWANA, 2002).

Com a abertura democrática nos anos 1990, a qual o governo foi praticamente obrigado a implementar para garantir as suas condições de permanência, dada a nova conjuntura política mundial após a Guerra Fria, houve um realinhamento do discurso nacionalista com o liberalismo econômico e as narrativas da democracia. Neste novo contexto, a negação da “tradição” é substituída pela narrativa de um “retorno da tradição” (WEST, 2009). Como se esta tivesse, em algum momento, saído de cena. Esta narrativa de “retorno da tradição” trouxe em seu bojo uma série de novas interpretações do jogo político entre o Estado e o “mundo da tradição”. Com isso, várias questões são trazidas à baila, tais como: a discussão sobre o lugar e o papel das *autoridades tradicionais* na nova conjuntura política; da valorização das “práticas tradicionais de cura” (ou seja, a relação entre curandeiros e a medicina moderna); e passa até pela questão sobre o aumento das práticas da feitiçaria, na medida em que o regime democrático populariza uma retórica de liberalização, de “igualdade” e “livre troca”, narrativas que, no universo da feitiçaria, podem ter efeitos “inesperados” de multiplicação e reprodução de conflitos (GESCHIERE, 2013). Uma questão é certa: “a tradição”, que na primeira metade do século XX em diante passou a ser o solo mais fértil de onde brotam os diferentes modos de existência que compõem os coletivos de Moçambique, não pôde ser descartada, ou ultrapassada, pelo nacionalismo. A questão das identidades, sejam elas nacionalistas, regionalistas ou “tradicionais”, agora passa a ter um mesmo “peso político”. Pois, para a maioria da população do país, a aproximação e o diálogo possível, assim como a busca da legitimidade do poder por parte dos políticos, deve passar também pelo crivo de uma lógica das ações que pertence aos modos de existência (e, portanto, à sua própria produção de valores) “tradicionais”.

Capítulo 3 - História, relato e ação: por uma topografia das historicidades políticas

“Porque a história só se faz contando-se, uma crítica da história só pode ser exercida contando como a história se produz ao narrar-se”.

(Jean-Pierre Faye, “Introdução às linguagens totalitárias”, 2009: XXIII)

Rastrear a ação nos acontecimentos passados, ou melhor dizendo, trazer à tona o momento da ação de eventos do passado é uma tarefa difícil e, por vezes, não alcançável. Uma vez que a história está contada – seja através de escritos legitimados e acolhidos, ou seja através da narração aceita consensualmente por uma comunidade que a compartilhe – a narrativa histórica estabiliza-se acomodando seus sedimentos em camadas sobrepostas de acontecimentos aceitos. Para que a ação passada seja retomada na história é preciso fazer com que as pessoas e as coisas relacionadas ao passado “voltem a falar”. Quando a história é novamente narrada, mas de outras formas, as camadas sedimentares dos acontecimentos voltam a ser intempestivas. Deste modo, o terreno estável da história movimenta-se tectonicamente e retoma seus abalos, suas sobreposições de camadas e seus acidentes naturais.

Quando isso ocorre, quando o momento da ação é novamente expelido através da narração da história, a diacronia encontra-se em sincronia com aquilo que é recontado. A história se abre em fissuras, misturam-se seus sedimentos, e seus fragmentos ganham novamente as formas de historicidades simultaneamente narradas. Nesta paisagem, onde o passado é constantemente retomado pelo presente para ser explicado, recontado, disputado; uma topografia das historicidades narradas é algo mais viável como imagem analítica do que a velha imagem da linha do tempo que transcorre.

Segundo Jean-Pierre Faye “devemos lembrar uma evidência primária: a história é antes de mais nada uma narração” (2009: 5). E o relato seria a forma mais simples, sem materialidade, de compor a narração. Toda historicidade está presente, e se dá à luz, a partir do relato. Ainda de acordo com este autor, “existe na história um efeito de *produção de ação* pelo relato” (2009: 9). E este efeito de ação produzido pelo relato tem na sua dinâmica um “efeito de *ficção*”, tanto no sentido de produzir algo que possa ser “falso”, como de produzir algo que possa ser “verdadeiro”. Ambos, verdadeiro e falso, são *ficção*. Porque são efeitos da ação produzida pelo relato. Neste sentido, o que determina o que venha a ser falso ou verdadeiro é a própria forma como o relato envolve em si os seus “insumos e subsídios” factuais e a modelação que o relato pode alcançar através da sua constituição lógica e formal, em acordo com um pensamento aceito como “correto”, “íntegro”, em suma, “verdadeiro”. Em relação a este último ponto, verdadeiro e falso são também determinados segundo os diferentes modos como o relato será apropriado por

“outros”. E não podemos esquecer também que, de outro modo, este processo reflete, como um todo, a exigência de uma análise que leve em conta as condições de *veridição*⁵¹ em que valores e realidades históricas são produzidos (FOUCAULT, 2014).

“O estatuto perigoso do relato fica, [assim], evidente. Ele é esta forma simples, sem peso nem materialidade, da narração – porém é ao mesmo tempo o que narra: o próprio real, em sua materialidade. É a simples linguagem – e é a ‘primeira significação’ do Verdadeiro e do Falso em sua origem, que se refere, fora do texto, à materialidade do fato ou à coerência das regras do pensamento” (FAYE, 2009:6).

Encontrei uma paisagem semelhante em Nampula. Onde existe todo um “*campo narrativo*, cujos elementos estão em vias de emissão ou deslocamento, uns em relação aos outros”, e cujas condições de produção e efeitos das historicidades devem ser compreendidas através da sua topografia atual (FAYE, 2009: 27). Em Nampula, a história da política parece estar em uma situação de constante emanação de relatos. Estes relatos fazem parte de um emaranhado e conflituoso campo narrativo onde há uma disputa específica pelo poder. Uma disputa pelo poder de determinar narrativamente o passado político e, com isso, alcançar uma legitimação política, no presente, através da autoridade presidida por aqueles que determinam a “verdade histórica”.

A impressão que essa situação me causou era a de que, ao menos em Nampula, as narrativas sobre o passado político de Moçambique eram algo em litígio. Eram algo onde se disputa o poder de contar “a história” e de conduzir o curso de suas narrativas. Não se tratava apenas de uma diferença de perspectiva entre agentes distintos e conflitantes, sendo alguns deles ainda vivos e atuantes e, como tais, reconhecedores de seus lugares na história. Para além disso havia uma disputa sobre a posse da “narrativa verdadeira”. Deste modo, existia também a presença de muitas verdades. Mas se por um lado havia muitas verdades era também verdadeiro que cada relato, em relação aos demais, produzia a sua própria parcialidade. Daí vinha uma dúvida: como equacionar cada relato guardando o que cada um continha em si da narração dos eventos políticos? Ao mesmo tempo, como saber quais eram os sentidos existentes naquele embate de narrativas?

Em Moçambique, o culto prestado ao nacionalismo está presente no cotidiano do país. Mas esquece-se, por vezes, que os elementos que compõem a sua “mitologia”, suas personagens e seus eventos, não são “imemoriais” o suficiente para que a população os deixem aquietar-se nas

⁵¹ Foucault dá ao termo *veridição* um sentido para a designação dos modos como a verdade é produzida, ou dos modos como ela se manifesta, em função das possibilidades de constituição de um “discurso verdadeiro”. Esta noção de *veridição*, apesar de não estar explícita e transcorrer de modo sub-reptício em minha análise, está contida, também, no entendimento da noção de *modos de existência* (LATOURET, 2013: 182 e 183), na medida em que o conceito de *modos de existência* está comprometido com a produção de valores e, deste modo, com a produção da “verdade como valor” (inclusive político) para os modernos.

penumbras de uma história atemporal. De outro modo, a historicidade dos mitos da nação muitas vezes rivaliza com as outras histórias possíveis do país, quando não se mistura ou lança mão dos componentes presentes nas historicidades “tradicionais”. Como no caso de Samora Machel, um dos maiores divulgadores do nacionalismo moçambicano, e seu apreço por uma figura heroica de Gungunhana, o último rei do Estado de Gaza.

Da mesma maneira que a modernização socialista foi autoritária, a instauração da historicidade nacionalista em Moçambique foi narrada “de cima para baixo”. As outras formas de expressão das historicidades possíveis do país ficaram de fora da historiografia. Criou-se, assim, uma história oficial da política, narrada da perspectiva dos vencedores, que são aqueles que “demoliram” o regime colonial fazendo surgir a nação moçambicana de modo “revolucionário”. Esta história oficial (como todas as outras) confronta-se com as suas versões não-oficiais tornando-se também uma dentre as outras versões possíveis da história. Para cada acontecimento narrado oficialmente existe uma contrapartida narrada pelos opositores do governo. Ou mesmo por aqueles que, ao participarem da história, e analisando-a de modo pluri-ideológico, têm uma versão não partidária e, portanto, divergente das versões, tanto das oficiais, como daquelas que, partidariamente, são propostas como alternativas às versões oficiais.

Sabemos que a *nação*, desde a sua invenção europeia, torna-se historicamente palpável a partir de seus mitos basilares (GEARY, 2005) e a partir dos sentimentos e *afetos* legados por uma comunidade imaginada (ANDERSON, 2019 [1983]), que permitem a produção da realidade do nacionalismo. Deste modo, o advento da nação, de uma perspectiva não apenas discursiva, mas de instauração da sua realidade, está dado a partir do relato das “afecções compartilhadas” e dos eventos seculares e “atemporais” que seriam o sentido primeiro da “unidade do povo”.⁵²

Mas para que a história de “um povo” se torne estável é preciso haver uma cessação dos diferentes relatos dos eventos. Pois o relato tem a força de colocar a narração da história em movimento. E, se há muitos relatos históricos, se a narrativa da história de um país não se estabiliza, é porque ainda não foi alcançado o consenso necessário sobre o que venha a ser “a

⁵² Faye nos lembra que a história de uma certa nação do Ocidente, segundo o autor designada corretamente pelo nome de *França*, é, a princípio, “(...) um enovelado de relatos, dentre os quais domina aquele que faz de seus habitantes os descendentes dos troianos”. Segundo o autor, essa versão só começa a desaparecer da versão oficial da história francesa nos tempos de Descartes (ibidem: 5). “Colocar em dúvida aos olhos do público de então o que se chamava sua *cara descendência troiana* era cometer ‘um grande crime’ e quem o cometesse estaria em grande perigo. (...) O relato da *cara descendência troiana*, desde Grégoire de Tours até as *Chroniques de Saint-Denis* (...), é ficção – mas é, pelos séculos de crença comum, a própria história da realidade. Essa realidade do relato é objeto de uma crença unânime que venera como fundador da nação francesa e seu primeiro soberano o filho de Heitor, Francion (...)” (Ibidem: 6).

verdade” dos acontecimentos. É justamente essa sensação, de que a história política é algo que não cessa de se mover (tanto no tempo, como no espaço), como um constante abalo sísmico, que eu encontrei em Nampula.

Há um campo narrativo onde as historicidades políticas estão em conflito. Este campo encontra-se polarizado entre dois extremos partidários: o do governo, representado pela Frelimo desde o fim do colonialismo; e o da oposição, preenchido historicamente pela Renamo, mas cujo lugar central de oposição foi cedido, em alguns importantes centros municipais (como em Nampula e na cidade de Beira) ao partido MDM. Esta polarização coloca a narração da história política diante de duas historicidades que, não sendo em si falsas, acabam por omitir e distorcer, pela parcialidade que ambas apresentam, a complexidade e a profundidade factual e intelectual dos acontecimentos.

Desta maneira, com a polarização das narrativas dos acontecimentos políticos exige-se, analiticamente, uma via de emissão cujos relatos devem ser não parciais e, se possível, devem se externar em relação à disputa por poder em que a emanção das historicidades da política foi submetida. Tomemos como exemplo dois eventos históricos pontuais, porém, muito importantes no andamento dos fatos políticos decorrentes. Primeiro, as alianças feitas que resultaram na fundação da FRELIMO.

A versão oficial sobre a fundação da FRELIMO, encontrada nos livros de história e nos relatos documentais expostos (MUIUANE, 2006), diz que ela foi formada em 25 de junho de 1962 a partir da unificação de três movimentos, em tese, “regionais”: a MANU, que era do norte e diretamente ligada aos macondes; a UDENAMO, tida como do sul; e a UNAMI, referenciada na Zambézia e tida como sendo do centro do país.⁵³ Segundo Michel Cahen esta versão oficial é muito “funcional e etapista”: “movimentos sobretudo regionais, até étnicos, se juntam ‘nacionalmente’, fechando assim a ‘etapa precedente’ proto-nacionalista e abrindo a via à nova nação” (CAHEN, 2005: 56).

Ao conversar com alguns políticos mais velhos, e de oposição ao governo da Frelimo, essa versão oficial é substituída por uma versão menos “nacionalista” e pautada nas intrigas internas do Movimento. Segundo esses políticos (todos eles *renamistas*, ou *ex-renamistas*, e

⁵³ MANU (*Mozambique African National Union* – União Africana Nacional de Moçambique), formada em 1960, em Dar es-Salaam (Tanzânia) e em Mombaça (Quênia). Inspirada no modelo da TANU e da KANU (*Tanganyika African National Union* e *Kenyan African National Union*). UDENAMO (*União Democrática Nacional de Moçambique*), fundada em 1960, em Bulawayo (Rodésia). UNAMI (*União Nacional para Moçambique Independente*), um grupo pequeno formado em 1960, no Malauí (MUIUANE, 2006: 20; CAHEN, 2005: 56).

membros do MDM), essa união de grupos regionais e nacionalistas foi sendo minada e golpeada internamente pelas elites “sulistas”, até a FRELIMO se tornar um grupo cujos interesses fortalecia apenas o sul do país, esquecendo-se do restante. Eles lembram, inclusive, que a criação da RENAMO se deu também em função desses desagrvos internos da FRELIMO. Pois boa parte dos fundadores da Renamo, como o seu fundador oficial, André Matsangaíssa,⁵⁴ e o seu principal líder – Afonso Dhlakama – que esteve à frente do partido até a sua morte recente, em maio de 2018, eram antigos membros da FRELIMO.

O problema dessas duas versões é que ambas são partidárias e omissas. Pois, conforme uma narração que não se compromete com nenhum desses partidarismos, não houve uma passagem limpa e linear de uma unificação de grupos regionais para um nacionalismo conciliador; e tampouco houve uma intriga programada desde o início para excluir o norte e o centro do país da cadeia de comando da FRELIMO. Primeiramente, essa questão interna é bastante complexa. Ela passa pelo encaminhamento das diretrizes internas do grupo, de uma heterogeneidade de posições que ia de um nacionalismo liberal e multipartidário de um Mondlane e de um Uria Simango; passava por interesses “étnicos” e “tradicionais” de retorno a uma situação anterior ao Estado português, que nesse sentido eram “reacionários”, como os interesses dos macondes, como grupo que estava disposto a expulsar os portugueses após o evento do massacre em Mueda; e chegava aos interesses mais radicais da ala ligada a Marcelino dos Santos, que tinha um claro interesse em levar a FRELIMO a uma posição socialista, de partido único e que, em tese, seria de linha marxista e leninista (grupo que, como sabemos, saiu vencedor a respeito do estabelecimento dos rumos políticos posteriores do Movimento).

De outra maneira, de acordo com Michel Cahen, essa premissa de uma “unificação nacional” de grupos “regionais” sequer aconteceu conforme ela é exaltada pela história oficial.

⁵⁴ Matsangaíssa foi o primeiro comandante em chefe da RENAMO. Sendo também um dissidente da FRELIMO foi morto pelas tropas do governo durante a guerra civil, em 1979, na região da Gorongosa. Após a sua morte Dhlakama assumiu o comando da RENAMO.

“Na realidade, apenas a MANU entrou na FRELIMO, por decisão pessoal do seu presidente (...). A UDENAMO não era de todo um grupo do “sul”, mas já uma organização multi-étnica com efetivamente muitos militantes do sul mas também muitos macondes vindos de outra organização a *Mozambique African Association* (MAA) formada entre os trabalhadores emigrados das plantações de sisal do Tanganyika e do Quênia. (...) A FRELIMO surgiu, na realidade, da pressão e da rivalidade da TANU de Julius Nyerere, e do Gana, de Kwame N’krumah, que integrou, desde o início, uma direção essencialmente sulista” (CAHEN, 2005: 56 - 57).

Ainda seguindo os apontamentos de Cahen (2005: 57 - 58), para o caso específico da adesão dos macondes à FRELIMO a partir do ataque ocorrido em Mueda (1960), os macondes, como grupo, queriam a todo custo fazer guerra contra os portugueses. Mesmo que fosse um outro grupo, que não a FRELIMO, eles estavam dispostos a seguir qualquer coletivo que se dispusesse a isso. Para Cahen “houve, portanto, uma verdadeira interseção de duas trajetórias históricas muito diferentes, a de elementos da pequena elite do extremo sul urbano e a de uma revolta africana mobilizada à volta de linhas identitárias étnicas macondes” (ibidem: 57).

O segundo evento importante que reporto como exemplo é a morte de Eduardo Mondlane, líder, e então presidente, do movimento de libertação do colonialismo, que foi a FRELIMO. Eu conversei com o presidente Amurane e um vereador do MDM sendo que este último, por sua idade, expressou ainda ter vivas lembranças do período colonial. Comentei que havia lido sobre a morte de Eduardo Mondlane. Eu disse a eles que no texto estava escrito que Mondlane morreu em um atentado. Enviaram-lhe uma carta-bomba, dizia no texto. E que os responsáveis eram da PIDE.⁵⁵ Ou seja, havia ali a afirmação de que Mondlane foi claramente morto pelo governo colonial português. Quando terminei de falar sobre o que tinha lido, o político mais velho retrucou:

– “Não foi bem assim. Mondlane não foi morto pela PIDE”.

– “Não” ?! – Indaguei. E ele respondeu:

– “Não. Mondlane foi morto por gente da FRELIMO. Queriam derrubá-lo. Foi depois que ele morreu que a FRELIMO ficou mais radical. Mondlane não era comunista. Ele não concordaria com o rumo que a FRELIMO tomou. Por isso tiveram que matá-lo”.

Fiquei um pouco impressionado com a naturalidade e a serenidade da forma como ele negou a “história oficial” sobre a morte de Mondlane. Essa maneira serena e firme de negar o

⁵⁵ A temida Polícia Internacional e de Defesa do Estado (PIDE) foi uma polícia política, que surgiu nas colônias portuguesas em 1960. Ela fazia um trabalho de inteligência e controle de informação. Dentre os expedientes usados, a PIDE prendia, torturava, usava agentes infiltrados e propagava um terror silencioso. Qualquer um que estivesse sob suspeita de ser “inimigo do Estado português” poderia estar na mira deles.

relato oficial muda a ação do fato narrado, não pela sua negação em si, mas pelo efeito de desestabilização que é provocado na pessoa que está no papel de receptor da informação relatada. Eu realmente fiquei em estado de suspensão, sem saber em quem eu deveria acreditar naquele momento: no livro que havia lido (que era, enquanto tal, a forma fixa de um outro relato), ou no relato de quem “vivenciou” o período histórico dos eventos narrados.

Por outro lado, também não era menos impressionante como a história oficial omitiu as desavenças e as discordâncias internas entre as facções que formaram a FRELIMO. Quando se escuta os dois lados, os diferentes discursos atuantes, percebemos como o *efeito da forma* como os relatos se dão interfere diretamente na *ação* do que se relata (FAYE, 2009: 32 - 34). Em nenhum dos dois relatos há exatamente mentiras. Os relatos se desenham a partir de eventos concretos e a eles se adicionam efeitos e tonalidades de adesão e afirmação parciais. Com a parcialidade estando em acordo com as suas devidas omissões de outras partes dos eventos reais.

Para a história oficial, Mondlane será sempre um herói da nação. O fundador, o cérebro e o pai da FRELIMO. Não existe sequer uma cidade importante em Moçambique onde não haja uma avenida, uma rua que seja, que não tenha o nome do líder a ser homenageado. A principal avenida de Nampula chama-se “Eduardo Mondlane”. O mesmo se dá na capital, Maputo. A principal universidade do país tem também o nome do grande herói e intelectual nacional. Isto sem falar nas estátuas em sua homenagem, que são apenas superadas em número pelas estátuas de Samora Machel. No entanto, no relato oficial, a morte de Mondlane reflete apenas uma faceta da história política daquele momento, o da luta entre a FRELIMO contra o mal maior do colonialismo. Ele foi morto em função disto, apenas. Isso é o que importa, apenas. E não há mentira em afirmar esse fato.

Contudo, por parte da história oficial não há relato que aborda diretamente as desavenças internas na FRELIMO ou sobre o fato de Mondlane ser considerado pela ala radical e socialista do grupo não apenas como um “moderado”, mas como um “americano”.⁵⁶ “Quem viveu naquele tempo”, como disseram-me algumas vezes certos políticos de oposição ao governo, “sabe que Mondlane era apenas um nacionalista”. E tinha, inclusive, um grande apreço pela “tradição”.

Por outro lado, o relato que diz que Mondlane foi assassinado por pessoas ligadas à FRELIMO fia-se na realidade do fato de que existia, sim, uma desavença interna no grupo. No

⁵⁶ Eduardo Mondlane era uma figura intelectual e de importância política maior. Sociólogo de formação, estudou na Europa e EUA, onde lecionou e se casou com uma americana. Trabalhou nas Nações Unidas. Dada a sua posição política, no contexto internacional que se formava em torno da Guerra Fria, ele seria um desagravo tanto ao colonialismo como aos partidários mais ferrenhos do socialismo de Estado.

entanto, ele não apresenta provas substantivas sobre essa versão do homicídio e, para além disso, omite todo o contexto da luta anticolonial, que é a base de sustentação do relato oficial, e que é, também, o principal evento histórico a ser destacado.

“Quem matou Mondlane”? Talvez seja uma questão para jornalistas, historiadores ou conspiracionistas. Mas, para compreendermos o modo como essas disputas sobre narrativas históricas interfere na composição da política local, nenhum evento que possa gerar alguma ambiguidade escapa ao escrutínio do litígio entre relatos de historicidades beligerantes. Lembrome de estar na casa oficial do presidente de Nampula, a conversar com alguns políticos e funcionários do governo, quando comentei sobre o acidente de avião que, em 1986, vitimou o outro grande herói da nação moçambicana, Samora Machel. Quando terminei meu comentário, um vereador do MDM disse:

– “Não foi um acidente. Colocaram uma bomba no avião de Samora (...)”.⁵⁷

⁵⁷ Aqui, mais uma vez, existe de fato uma versão oficial a respeito do acidente que vitimou Samora Machel e existe também a versão (“crônicas”, segundo o termo usado por Lorenzo Macagno) que diz que a queda do avião foi um atentado planejado pelo regime de *Apartheid* da África do Sul (MACAGNO, 2009: 17).

Capítulo 4 - Figuras de autoridade (parte I): faces da política

Na composição política do norte de Moçambique existe também certa influência do *modus operandi* das três formas de governo pelas quais o Estado se impôs: o colonialismo, o socialismo e a mais recente influência da democracia e do neoliberalismo. Os políticos atuais, mesmo sendo agentes que, em tese, estão operando em função de um sistema “democrático e liberal”, transportam em si a carga da sua trajetória, tanto política, como pessoal. Desta maneira, ao mesmo tempo em que esses políticos são agentes de um Estado democrático, eles também não deixam de ser fruto (de serem agenciados) pela sua trajetória particular, sendo que alguns deles percorreram todas as formas políticas que o Estado moçambicano assumiu no decorrer de sua história recente.

Os três políticos aos quais eu estive mais próximo durante a pesquisa são um bom exemplo disto que acabei de dizer. Cada um deles tem uma trajetória muito particular de inserção no mundo político. E suas ações, seus partidarismos e suas convicções, segundo pude perceber em nossa convivência e em nossa interlocução, refletem o peso da sua história própria (alguns diriam, da sua biografia). Neste sentido é que, de certa maneira, eu identifico cada um deles como “representantes” de determinadas mobilizações políticas que correspondem formalmente aos diferentes códigos (e às diferentes sobrecodificações) da política que o Estado abarcou em suas distintas formas de governo.

Sendo assim, o então presidente do município de Nampula, Mahamudo Amurane, tinha as suas convicções atreladas de um modo bastante enfático aos valores do liberalismo, alcançados principalmente na sua vivência e formação profissional no exterior. Isto fazia de Amurane um bom representante da “nova geração de políticos de direita”,⁵⁸ com uma história de vida diretamente atrelada à nova fase política do país.

De outro modo, Chale Ossufo, ex-edil de Nacala-Porto, e então secretário da Frelimo em Nampula, seria um bom representante dos valores e dos modos de agir caros à Frelimo. Chale

⁵⁸ O uso dessa nomenclatura, que divide o quadro da política entre direita, centro e esquerda, não é simples e óbvio em Moçambique e diz muito pouco, na prática, sobre o *modus operandi* do multipartidarismo no país. A Frelimo, hoje, não se reconhece como um partido de esquerda, ou de centro, ou de direita, mas se diz, comumente, que é um partido do “desenvolvimento”, comprometido com o livre-mercado e com a democracia. No entanto, na prática, ainda persiste uma certa “estética política” que remonta ao seu passado socialista. De outra forma, o MDM assumiu para si a estetização política dos partidos liberais e de direita do ocidente. A Renamo, por sua vez, apesar de ter a sua existência atrelada ao combate do socialismo, dentro do contexto bipolar da Guerra Fria, nunca assumiu claramente características nem de centro, nem de direita. Deste modo, quando digo que Amurane representa uma nova geração de políticos de direita, o faço com base na autodesignação, tanto de Amurane (que se dizia ser um político de direita), como de determinados políticos do MDM (que declaravam que o partido era uma via de representação legitimamente liberal à direita, inclusive para se opor ao passado antidemocrático e à rivalidade histórica da Frelimo e da Renamo).

foi funcionário público desde o início de sua carreira profissional, junto ao partido do Governo. A sua conduta política pode ser representativa da maneira própria como os políticos regionais, ligados ao governo central, conduzem sua governança localizada. Chale passou tanto por boa parte daquilo que foi a Frelimo como pelo que é a Frelimo hoje, em sua longa trajetória de governo e de poder nacional.

De outra maneira muito distinta dos dois políticos anteriores, o vereador pelo partido MDM, Saide Aly, é um político de velha guarda. A sua vida profissional, nos tempos do colonialismo, era atrelada ao governo português. Dada essa situação, com o fim do colonialismo seria natural que ele se aproximasse da RENAMO. Deste modo, Saide era uma figura política interessante porque sempre perfilou a oposição à Frelimo, foi membro do partido Renamo, e no momento em que eu o conheci, era membro do MDM. Para além de político, a atividade principal de Saide era a de empresário. Desta forma, Saide representa bem o que há de continuidade e mudança entre o período colonial e a abertura democrática, demonstrando ser um grande negociador, tanto na economia, como na política, áreas inseparáveis e por vezes indistinguíveis na vida pública de Moçambique.

Fotografia 03: Amurane sendo preparado por Eduardo para entrevista



Fonte: fotografia de Patrick Arley (2016)

4.1. Amurane

Mahamudo Amurane não era um político de carreira. Pelo seu perfil profissional e educacional ele poderia facilmente ser identificado como um tecnocrata. Empresário e gestor de finanças, trabalhou para a iniciativa privada e para organismos internacionais, como a UNICEF, e para ONGs estrangeiras. Nascido em Monapo, na província de Nampula, Amurane era filho de um *cabo*⁵⁹ local, porém, seu pai era também um influente *xerre* de mesquita.⁶⁰ Formou-se em administração pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC-MG), no Brasil. Percorreu uma trajetória de trabalho como gestor financeiro para municípios e entidades internacionais de apoio social e de instalação de infraestruturas sanitárias em Moçambique.

Amurane e sua família haviam se instalado no município de Nampula para administrarem seu próprio negócio de família, uma pequena farmácia e algumas lojas de aluguel. No momento em que morei com a sua família, estava a construir um imóvel sobre a estrutura das lojas para abrir a “primeira churrascaria, ao estilo brasileiro, no norte do país”.

Segundo Amurane relatou, ele recebeu um convite para se candidatar à presidência do município, pelo partido MDM. Disse-me ter aceitado o convite, em grande medida, porque os “valores liberais” e a “renovação política” que estavam sendo divulgados como a marca daquele novo partido estavam em acordo com o pensamento dele acerca das necessidades políticas do país. Em 2013, as eleições municipais de Moçambique (as “autárquicas”, como costumam dizer no jargão político local), que elegeram Amurane como o novo edil de Nampula, foram intensas e atípicas. Elas marcaram o surgimento do MDM como a terceira força política do país.

Como costuma se dizer em política, “não há vácuo de poder”. E a Renamo cometeu um grande erro estratégico naquele ano. Devido ao seu “boicote às quartas eleições municipais de Moçambique”, que aconteceram em 20 de novembro de 2013, a Renamo praticamente deixou de existir enquanto força política de oposição em um momento crucial e decisório. Essa atitude deixou um caminho aberto para a Frelimo ampliar ainda mais a sua centralização política, vencendo 49 dos 53 municípios em disputa. A partir do vácuo gerado pela Renamo, o MDM surgiu como força expressiva e renovadora na cena política nacional.

⁵⁹ Cargo da *autoridade tradicional* inferior ao de *régulo*.

⁶⁰ Um *xerre* (como se diz no norte de Moçambique) equivale a um *xequê* do islã: uma autoridade religiosa atribuída àquele que possui um grande conhecimento em assuntos muçulmanos relativos ao Alcorão e aos textos intelectuais do islamismo. O pai de Amurane foi um *xerre* influente na região do Monapo. Amurane me disse que seu pai tinha cerca de sessenta mesquitas sob sua autoridade.

Em termos quantitativos houve uma vitória mais que expressiva da Frelimo nas eleições de 2013. No entanto, do ponto de vista estratégico e qualitativo houve de fato uma grande vitória para o MDM. Embora a Frelimo tenha mantido a sua maioria hegemônica, em termos estratégicos e econômicos ela sofreu uma dolorosa derrota. Pois, dos quatro principais municípios do país, a capital Maputo; a cidade de Beira, que é a segunda cidade mais importante do país e é a capital da província de Sofala, no centro do país; Nampula, a maior e mais importante cidade do norte; e Quelimane, a capital da província da Zambézia, no litoral do Oceano Índico; a Frelimo ganhou apenas em Maputo. Nas outras três cidades mais importantes, o MDM ganhou.

Além do mais, apesar da Frelimo ter ganhado em Maputo, o resultado percentual das disputas foi bastante favorável ao MDM. Em Nampula, Mahamudo Amurane venceu com 54% dos votos para prefeito e o MDM obteve 52% da votação parlamentar local. Em Beira, o presidente do MDM, Daviz Simango, obteve vitória expressiva de 70,44% dos votos para prefeito e o partido dele obteve 67,58% dos votos para o parlamento municipal. Em Quelimane, Manuel de Araújo, também do MDM, ganhou para prefeito com 68,21% dos votos e o partido dele garantiu 65,59% dos votos para o parlamento local. A capital Maputo por pouco também não foi “tomada” pelo MDM. A Frelimo, na capital, obteve 56,42% dos votos para prefeito, mas o MDM obteve expressivos 40,53%. E dos 64 assentos parlamentares da capital, a Frelimo obteve 37 assentos, mas o MDM obteve os outros 27 (fonte dos dados: CNE).⁶¹

Apesar da expansão do MDM, as eleições aconteceram sob um clima de muita tensão, episódios de violência, falhas processuais, pouca clareza a respeito do censo eleitoral (há queixas em todas as eleições a respeito de fraudes e de fortes indícios de manipulação pelo governo central) e de muita resistência da Frelimo em aceitar os resultados. Amurane relatou-me que, em Nampula, a sua eleição só foi possível devido ao fato de o MDM ter enviado fiscais que vieram da Beira (cidade sede do partido) para acompanhar a apuração dos votos. Isto para além do partido dele ter feito pressão midiática sobre o governo central, juntamente às entidades internacionais de avaliação e acompanhamento da legitimidade do processo eleitoral. Mesmo assim, as eleições em Nampula foram marcadas por uma elevada abstenção e muitas irregularidades em sua execução.

Para começar, em Nampula, a eleição ocorrida em novembro daquele ano foi anulada e repetida no dia 01 de dezembro de 2013, pois o nome de uma das candidatas não constou na cédula de votação, ao passo que outros nomes de candidatos se repetiram duas vezes na cédula

⁶¹ CNE (Comissão Nacional de Eleições), dados de 2013. Conferir: <http://www.cne.pt/organismo/mocambique> Acesso: 04/07/2020.

gerando a possibilidade de uma contagem dupla de votos. Com o cancelamento e a remarcação de novas eleições houve uma grande abstenção de votos. Apenas 26% dos eleitores credenciados a votar compareceram nas urnas em dezembro. Isto se deve em grande parte à dificuldade que muitas pessoas têm em comparecer aos locais de votação e ao medo da violência. E, segundo alguns jornalistas e analistas políticos com quem conversei, deveu-se também a uma grande descrença e desânimo para com a legitimidade de todo o processo eleitoral. Mas, no final das contas, Amurane foi reconhecido nas duas votações como vencedor, o que trouxe certo ânimo a uma parcela dos eleitores urbanos de Nampula.

Segundo a análise de Frederic Guilenge (2014),⁶² os fatores principais que parecem ter influenciado a rápida ascensão do MDM, a partir das eleições de 2013, são: primeiro, o claro “suicídio político” que a Renamo colocou em curso, a partir da relutância apresentada pela Frelimo em fazer concessões políticas para uma maior inserção da Renamo nas instituições de Estado. Em segundo lugar havia uma grande insatisfação entre a população dessas três cidades onde o MDM ganhou, principalmente em Beira, acerca de uma sensação inequívoca de abandono e marginalização política e econômica. Em terceiro, apesar da abertura política ocorrida nos anos 1990, os dois partidos que sempre rivalizaram na política desde o fim do colonialismo, ambos oriundos de “movimentos de libertação”, nunca apresentaram uma clara proposta de desempenho, tanto político, como econômico, desatrelada da disputa por poder. Neste contexto, o discurso do MDM apresentava o surgimento de um partido democrático de “puro sangue”, com uma proposta liberal de governo desde sua recente origem partidária. E em quarto lugar, justamente devido às últimas décadas de abertura política e econômica, houve o surgimento de uma nova população urbana politicamente mais ativa e com maior poder de pressionar por um sistema político mais eficaz e menos centralizador.

Este panorama geral do ambiente político em torno da eleição de Amurane, juntamente com a imagem da ascensão nacional do seu partido, é importante para entendermos melhor as características políticas da sua gestão e para reconhecer as expectativas que foram criadas sobre a sua governação. Deste modo, animado pelas expectativas de renovação e de mudança das formas de exercer o poder, e de trazer melhoras substanciais ao município, Amurane empenhou-se em defender duas bandeiras principais em sua administração: o combate à corrupção e a inovação, com o aporte técnico das formas de gerenciamento das finanças, destinando verba e maior

⁶² Conferir em:

<https://www.pambazuka.org/pt/governance/elei%C3%A7%C3%B5es-mo%C3%A7ambicanas-em-2013-o-final-dos-movimentos-de-libera%C3%A7%C3%A3o-frederic-guilenge> Último acesso: 04/07/2020.

governabilidade para a execução de obras públicas e para a prestação de serviços públicos inéditos no município. Contudo, como ele descobriria no decorrer de seu governo, seu principal obstáculo seria o enfrentamento das práticas de poder estabelecidas.

Quando cheguei em Nampula, o governo de Amurane vivia o seu auge. Obras de infraestruturas estavam em execução: estradas sendo feitas e outras sendo asfaltadas, pontes em construção, bairros sendo interligados. Até mesmo o primeiro viaduto da região norte do país⁶³ foi inaugurado ao final daquele ano, como obra de compensação urbana executada pela Vale devido à intensificação do transporte ferroviário industrial na área urbana da cidade (AMURANE, 2016).⁶⁴

Além disso, Amurane estava colocando em execução um ambicioso projeto de revitalização dos mercados populares e, com este plano, novos mercados em alvenaria estavam sendo inaugurados pela cidade, enquanto outros estavam em ampliação. Foi estabelecido um sistema efetivo de coleta de lixo na região central da cidade. O primeiro sistema de transporte público de Nampula foi criado. Com linhas de *machimbombos* (ônibus) interligando bairros distantes ao centro da cidade, em operação constante durante o dia e a preços tão acessíveis quanto o dos *chapas*.⁶⁵

Além de todas essas obras e serviços, outros projetos estavam em processo de planejamento e estabelecimento de parcerias público-privadas (PPPs): um shopping center (que

⁶³ Em uma entrevista que Amurane deu para nossa equipe de pesquisa ele fala do processo complicado de execução da obra do viaduto, do ponto de vista político, dentre outros assuntos sobre sua governação. Com relação ao viaduto ele fala principalmente da relação com a Vale e da relação com o empresariado local, pois algumas empresas tiveram que ser realocadas. Neste ponto Amurane faz um relato sobre a corrupção local, quando um empresário propôs pagar suborno mediante o atendimento de seus interesses particulares em relação ao local onde o viaduto teria que ser construído. Conferir a entrevista em:

https://www.youtube.com/watch?v=b9mO7-v9oZc&list=PL5vD7FF1h9pjuMv8Cd15_IGrpiOF3FJLO&index=12

Acesso em: 20/09/2020.

⁶⁴ Com a chegada da Vale à região norte de Moçambique houve muitos impactos socioambientais. A linha férrea vem da região de Moatize, na província de Tete, no noroeste do país, segue por quase 1000 km de extensão atravessando o país vizinho, o Malawi, e cortando as grandes províncias de Niassa e de Nampula até chegar ao litoral do Oceano Índico, na cidade de Nacala. A Vale reabilitou todo o trecho para o transporte de carvão mineral até Nacala, onde foi construído um porto de águas profundas para suportar os gigantescos navios mineraleiros da empresa. Apesar da CDN (Corredor de Desenvolvimento do Norte – empresa associada cuja majoritariedade pertence à Vale e que é responsável pela administração dos caminhos de ferro) ter mantido o comboio de transporte de pessoas e mercadorias em funcionamento, a prioridade do trecho férreo é para o escoamento da produção do carvão vindo de Moatize. Com o aumento considerável do fluxo de comboios pela linha férrea, a construção do viaduto em Nampula é para compensar o longo tempo de bloqueio das vias urbanas que atravessam a linha férrea dentro do perímetro da cidade.

⁶⁵ Os *chapas* são vans particulares que servem para o transporte de pessoas, tanto dentro do município, como interligando municípios próximos. Em Nampula, a condição de muitos desses veículos é extremamente precária e perigosa. Alguns *chapas* nada mais são do que uma estrutura de metal enferrujada, que um dia foi uma van, sem forro interno ou assentos completos, colocada sobre um chassi, e que transporta quantas pessoas couberem dentro do veículo, de qualquer maneira.

seria construído na área onde fica a Feira Dominical da cidade e que era fruto de um consórcio com empresários judeus sul africanos), coleta de lixo nos grandes mercados e nos bairros, obras de saneamento básico, etc. Era notável que a população local percebia que uma grande mudança estava a acontecer. Tudo isso estava nos planos de continuidade do governo de Amurane, que já planejava sua reeleição para o próximo mandato, nas eleições municipais que aconteceriam em outubro de 2018. O governo de Amurane começou, portanto, de um modo como nenhum outro governo havia conseguido trabalhar em Nampula, de modo que, como dizia uma parcela significativa da própria população, antes dele nenhum político tinha demonstrado empenho daquela maneira.⁶⁶

Fotografia 04: Caminho de ferro do Norte visto do novo viaduto de Nampula



Fonte: fotografia de Patrick Arley (2016)

⁶⁶ Em Nampula, e, por extensão, em todo o norte de Moçambique, a parcela da população que vai às urnas para votar, assim como a parcela que tem uma participação política mais efetiva, é muito pequena. No entanto, a percepção da população a respeito da governação de Amurane era positiva de modo mais acentuado do que em relação a outros políticos. A respeito da participação política, e da percepção da população sobre a política municipal, existe uma importante pesquisa desenvolvida pelo IESE (Instituto de Estudos Sociais e Económicos), chamada *Barómetro da Governação Municipal* (IESE, 2018). Veja a seguir, o relatório de dados quantitativos referentes ao ano de 2017, onde aparece um painel geral das governações municipais, dentre elas, da governação de Amurane: www.iese.ac.mz/wp-content/uploads/2018/08/Barómetro-Municipal-2017.pdf Acesso em: 20/09/2020. A respeito da percepção e da confiança pessoal da população sobre a governação de Amurane ver, particularmente, a página 15 do relatório de pesquisa referenciado acima.

Amurane era um político jovem (tinha 43 anos quando o conheci). Tinha uma personalidade marcante e era de fala direta. Ao mesmo tempo um idealista (pelo seu senso ético e liberal) e pragmático (pela sua visão estratégica da política). Era um administrador público habilidoso e um reformista ávido pela governabilidade. Tinha também uma vocação midiática e apresentava certas características suficientes para que ele fosse uma aposta promissora para uma futura carreira política nacional. Ele tinha uma consciência clara das suas capacidades. Era ambicioso como político e desejava fazer grandes feitos. A diferença fundamental entre ele e os políticos que o antecederam era que Amurane queria ter poder, e desejava exercê-lo, a partir do apoio popular das camadas urbanas, legitimado unicamente pelas linguagens de poder modernas do Estado democrático formal. Ao agir dessa maneira conseguiu atrair apoio de iniciativas privadas estrangeiras e de organismos internacionais. Desse modo ele também agradava a parcela jovem e urbana da população, que é de onde vinha a maior parte do seu apoio inicial. A partir dos seus feitos e das obras públicas começou a atrair cada vez mais parcelas maiores da população. O que fez com que a sua popularidade fosse muito alta durante o seu mandato.

Por outro lado, exatamente por essa popularidade e pelo fato de Amurane desdenhar de qualquer forma de expressão do poder que não emanasse dos valores liberais e democráticos do Estado, o seu séquito de inimigos políticos crescia em diferentes frentes de atuação, tanto no meio interno da política municipal, como nos setores “naturais” de agregação de poder na “sociedade de Nampula”: o meio empresarial, as associações religiosas, as autoridades tradicionais, o funcionalismo público municipal, os partidos políticos rivais e outras instâncias em âmbitos até mesmo provinciais e nacionais, pois a sua governação, no decorrer de seu mandato, começou a incomodar, e a chamar a atenção, até mesmo de políticos na capital. O grande “problema” que Amurane de fato desencadeou, e ele o fez de modo deliberado e estratégico, foi demonstrar para a população que era possível executar obras e melhorar certas condições de vida da urbe de modo muito mais fácil do que a maioria dos políticos costumam demonstrar pelo país afora. E isto começou a incomodar até mesmo as fileiras do seu próprio partido.

A sua gestão pública foi bastante eficaz, dadas as condições de precariedade impostas tanto pelo ambiente econômico geral do município e do país, como pelas represálias feitas pelo governo central da Frelimo. A situação que Amurane havia apresentado a mim, a respeito das condições sob as quais ele gerenciava os recursos do município, era a seguinte: os repasses que o governo provincial e o governo nacional (ambos da Frelimo) deviam fazer ao município eram, segundo Amurane, interrompidos como forma de represália ao seu governo. Essa conduta de mitigar, ou não repassar, verbas para governos opositores é uma prática comum da Frelimo,

segundo políticos da oposição me afirmaram.⁶⁷ Para além da ausência desses repasses obrigatórios, a cada gestão passada, os cofres públicos eram esvaziados. A ausência de uma prestação de contas públicas adequada, assim como a posse privada dos poucos meios de renda para o município são práticas comuns. Uma prática identificada ao que Jean-Pierre de Sardan chamou de “*lógica da autoridade predadora*” e que consiste, grosso modo, na prática de extorquir pessoas e de lançar mão do erário, da forma que lhes aprouver, mediante o cargo e a função que se ocupa no serviço público, baseado no direito que se arrogam aqueles que ocupam qualquer posição de poder, por menor que seja, provocando, assim, um efeito nefasto de predação da “coisa pública” (SARDAN, 2018 [1996]: 315).

Amurane então colocou em movimento uma série de ações de gestão estratégica e começou a combater a corrupção interna na gestão do município. Instituiu um mecanismo de prestação das contas públicas que divulgava detalhadamente os gastos mensais da municipalidade. Trouxe uma equipe técnica da Beira, enviada sob os auspícios do presidente do município e do partido MDM, Daviz Simango, para fazer um pente fino e executar um levantamento de todas as finanças, das arrecadações e das saídas de verba, na administração geral de Nampula. Ao final desse processo houve a identificação de gastos ilícitos, fraudes e apropriações indevidas da máquina pública. Investigações foram feitas e prisões de funcionários públicos começaram a ser assunto cotidiano na mídia local. O que acarretou mais inimizades internas à sua governação.

Além disso, Amurane me disse que otimizou as principais fontes de arrecadação do município e, com o combate à corrupção, o aumento da renda municipal foi exponencial. Amurane ainda estabeleceu uma série de parcerias público-privadas para a execução de obras de infraestrutura, como a construção de pontes, estradas e mercados, através de processos legais de concessão de uso de terras municipais⁶⁸ em troca de benefícios públicos para a população,

⁶⁷ Existe uma constante queixa, que segundo políticos de oposição ao governo nacional seria uma situação generalizada entre as demais autarquias pertencentes a partidos de oposição, de que a Frelimo costumeiramente não repassa o *Fundo de Investimento de Iniciativas Autárquicas* apenas para aquelas autarquias não pertencentes ao partido no poder. Este fundo é vital para a manutenção de infraestruturas básicas dos municípios como o melhoramento da iluminação pública, a coleta de lixo e a expansão do fornecimento de água potável, dentre outras benfeitorias.

⁶⁸ Na lei de terras do país, as terras de Moçambique pertencem unicamente ao Estado. Essa regra de regime de terras foi criada no período colonial. O Estado colonial é que permitia o uso seletivo de terras. No governo socialista da Frelimo houve a expropriação, pelo Estado, do direito de uso dessas terras. E desde que o socialismo acabou, como sistema de governo, não houve a abertura para a privatização de terras. Para usufruir de qualquer terra no país é preciso ter o DUAT (Direito de Uso e Aproveitamento de Terra), que é um documento que deve ser emitido pelo Governo. O controle ou a posse local de emissão do DUAT é uma das fontes de corrupção no país. Porém, ironicamente, segundo a “tradição”, praticamente não existe terra que não tenha um *dono*, no norte do país. Estes *donos* são os espíritos dos ancestrais que estão ligados à terra. Todo aquele que trabalha na terra deve, antes, se precaver de prestar contas aos espíritos, concedendo oferendas e sacrifícios para a satisfação destes e para a obtenção da aprovação para mexer na terra. Tal prestação é feita a partir de cerimônias que são guiadas e determinadas pelos *responsáveis vivos* da terra (régulos, *puiamuene*, anciãos, parentes diretos dos *donos* espirituais).

devidamente estipulados segundo as regras do município. Com essas ações impactantes Amurane acumulou em pouco tempo um grande poder em suas mãos. Pois ele conseguiu evidenciar para a população a sua capacidade de fazer grandes feitos, em um curto espaço de tempo, e a partir de recursos que eram inovadores (e por vezes “misteriosos”) para a maioria da população e que deixavam até mesmo os demais políticos surpresos.

Infelizmente, este poder acumulado, assim como o resultado positivo de seus desempenhos políticos, começou a incomodar pessoas e grupos específicos da elite local, cujos poderes estavam estabelecidos. O andamento dos conflitos gerados pelo combate à corrupção, pela disputa de poder interna ao seu partido e pelo desempenho da sua gestão, culminou no assassinato de Mahamudo Amurane, no ano de 2017, meses após o meu retorno ao Brasil.

Fotograma 01: Chale Ossufo durante entrevista



Fonte: fotograma de Patrick Arley (2016)

4.2. Chale

Conheci Chale Ossufo no tradicional Café Atlântico, que fica em um prédio comercial na avenida principal de Nampula, a Eduardo Mondlane. Meu amigo, Justino Cardoso, apresentou-me a ele. Chale nasceu em Angoche, uma bela cidade do litoral da província de Nampula. Graduado em ciências sociais, sendo sociólogo de formação, começou sua carreira como professor e, desde então, compõe o quadro do vasto funcionalismo público criado pela Frelimo no decorrer de sua existência como partido de governo. No período em que estive em contato com Chale (entre

2016 e 2017), ele era secretário da Frelimo em Nampula. Mas ele foi o Edil de Nacala-Porto (2009 - 2013) durante o período em que se deu o maior impulso desenvolvimentista que já se viu na região norte do país, desde o fim do colonialismo, com os investimentos de megaprojetos de infraestrutura levados à cabo pela chegada da Vale em Moçambique.

As obras de grande proporção, impulsionadas pela Vale, impactaram a região norte do país como um todo. Mas o seu maior impacto deu-se nos lugares estratégicos diretamente ligados ao longo trecho de linha férrea, que era a obra mais importante a ser resgatada para os fins de exploração mineral da empresa brasileira. Os dois lugares que mais receberam impacto de megaprojetos foram justamente as duas pontas do trecho férreo: do lado noroeste, na província de Tete, a região de Moatize, onde se localiza as minas de carvão mineral exploradas. Na outra ponta, no litoral do Oceano Índico, a cidade de Nacala,⁶⁹ que se transformou em um gigantesco canteiro de obras durante o período de instalação dos megaprojetos: a instalação de um terminal de carvão (na baía de Nacala-a-Velha), que necessitou da construção de um porto de águas profundas para receber os navios minereiros; e a construção de um aeroporto internacional. Tudo isso sendo construído ao mesmo tempo. Para além da intensidade momentânea dessas grandes obras, Nacala já era considerada uma região estratégica para a logística econômica nacional. Antes da chegada das obras impulsionadas pela Vale já existia na cidade uma Zona Econômica Especial, criada e coordenada pela GAZEDA (Gabinete das Zonas Económicas de Desenvolvimento Acelerado), um dos grandes projetos de desenvolvimento industrial amparado pelo Ministério da Planificação e Desenvolvimento.⁷⁰

Esta enorme concentração de investimentos industriais, apenas na cidade de Nacala, contribuiu, sem dúvida, para alimentar aquele sentimento de abandono e desinvestimentos econômicos e sociais apresentados nas urnas, pelas cidades maiores e mais desenvolvidas como

⁶⁹ A “cidade de Nacala” é dividida em duas regiões administrativas distintas: a cidade de Nacala-Porto e o distrito de Nacala-a-Velha. A parte mais antiga, que remonta ao período colonial, é Nacala-a-Velha (que nos dias atuais não passa de uma pequena vila com casas velhas ao estilo português). A cidade propriamente dita é Nacala-Porto, onde fica todo o comércio e as indústrias de Nacala. O nome de Nacala-Porto faz menção à presença de um porto comercial, atualmente sob a concessão da empresa Portos do Norte, que é privada. O novo porto industrial, construído pela Vale para escoar a produção de carvão, fica na baía de Nacala-a-Velha, pois é a região onde existe uma grande profundidade do mar, dentro de uma baía natural, formando praticamente um “porto natural”, o que facilitou o trabalho de construção do porto de águas profundas. A linha férrea já não funcionava mais até Nacala-a-Velha. Esse trecho foi totalmente reabilitado para o transporte industrial exclusivo do carvão.

⁷⁰ Sobre o papel das Zonas Econômicas Especiais, a ação da GAZEDA e a relação destes projetos do Governo moçambicano com os megaprojetos industriais, ver as entrevistas com Danilo Nahla (Diretor da GAZEDA): https://www.youtube.com/watch?v=nRpgVjgi8os&list=PL5vD7FF1h9pjuMv8Cd15_IGrpiOF3FJLO&index=13 Fernando Leite Couto (Diretor Executivo da Empresa Portos do Norte): https://www.youtube.com/watch?v=QTdaxY7pGu8&list=PL5vD7FF1h9pjuMv8Cd15_IGrpiOF3FJLO&index=14 e Borges Nhamire (jornalista e pesquisador do Centro de Integridade Pública - CIP) https://www.youtube.com/watch?v=TW4lie1E0Lg&list=PL5vD7FF1h9pjuMv8Cd15_IGrpiOF3FJLO&index=15

Nampula, Beira e Quelimane. Beira também tem uma antiga linha férrea de escoamento de produção mineral, usada por outras empresas estrangeiras de mineração, como a Rio Tinto. Quelimane possui um antigo porto. E Nampula estava apenas entre o caminho férreo, que atravessa a região urbana do município em direção ao litoral, até Nacala. E nenhuma dessas cidades recebeu algum benefício direto pelos aportes industriais que chegaram ao norte.

Por outro lado, no período das instalações, Nacala viveu seus “dias de glória” e de promessas de um futuro grandioso e economicamente rico. A população da cidade acreditou que os grandes infortúnios que vieram com as obras seriam compensados pela oferta de empregos e pelo aumento exponencial da atividade econômica local. Mas, já no ano de 2016, quando estive na região, a recente promessa de fartura e trabalho era parte do passado. De uma maneira muito diferente das obras que eu vi acontecerem em Nampula, em 2016, os megaprojetos já instalados em Nacala atendiam, como era de se esperar, praticamente apenas às demandas estratégicas e industriais da Vale e de suas empresas subordinadas e parceiras. A infraestrutura urbana de Nacala, assim como qualquer benefício público em termos de obras, continuava da mesma forma que era antes das mega instalações, ou seja, eram precárias.

Chale, assim como Amurane, tinha muito orgulho de seus grandes feitos políticos. Porém, a ideia de “grandes feitos”, e da qualidade e da dimensão destes, era muito distinta entre eles. Como político alinhado a um pensamento econômico liberal, e sendo também populista, Amurane abominava as ideias econômicas que a Frelimo sempre pregou em seu catecismo político desde os tempos de seu governo socialista. A aposta de Amurane era fazer obras públicas urbanas, em parceria com a iniciativa privada, para uso e percepção direta da população. E ele esperava ter como retorno político a devida legitimidade recebida desta população satisfeita. De modo diferente, a Frelimo, como governo, desde a reabertura política, investiu seus esforços econômicos na abertura do mercado nacional ao capital industrial estrangeiro. Grandes empresas chinesas, europeias, australianas e, agora, brasileiras, dentre outras, negociam diretamente com o governo e recebem suas concessões de investimento e exploração. A demanda social desses investimentos sempre foi deixada pelo Estado à cargo da negociação direta entre sociedade civil e as empresas estrangeiras. No entanto, quem representa a “sociedade civil” nas diferentes localidades de Moçambique? Em geral, o Estado tem se desviado de suas responsabilidades de investimentos e de fiscalização dos impactos sociais, principalmente nas regiões mais longínquas da capital, que fica no extremo sul do país (NHAMIRE, 2016).

Deste modo, os grandes feitos dos quais Chale Ossufo, como presidente do município de Nacala-Porto, foi o principal administrador e incentivador responsável foram aqueles que

colocaram Nacala no mapa nacional, como uma das maiores promessas da retomada do “desenvolvimento” em Moçambique. No entanto, de modo diferente dos empreendimentos que estavam sendo feitos em Nampula, os investimentos feitos em Nacala, apesar de terem sido realmente grandiosos, nunca estiveram a favor de trazer benefícios diretos à população local. A aposta que se fez em Nacala, como é de praxe em investimentos de grande monta para o mercado, foi acreditar que seria criado ali, naquela localidade, um grande chamariz de empresas que, por si, na crença no livre mercado e na circulação de bens e produtos, fomentaria o surgimento de uma intensificação das relações comerciais gerando empregos e aumentando exponencialmente a geração de uma infraestrutura robusta para o município.

Muitos investidores locais, de pequenas e médias posses, acreditaram nessa promessa. A grande “corrida do ouro”, que aconteceu em Nacala nos anos de implantação dos megaprojetos (2009 - 2014), sinalizou para uma mudança real da economia regional. Massas enormes de pessoas correram para Nacala em busca de emprego, de melhores condições de vida, juntamente com uma multidão de pessoas desvalidas que foram em busca de algumas migalhas e de algumas sobras do montante de dinheiro, bens e serviços que aquele gigantesco parque de obras estava a gerar naquele momento. O resultado desse êxodo econômico que afluiu para Nacala, ao invés de gerar os tão esperados benefícios e confortos para a população, trouxe na verdade grandes problemas para a já precária situação de vida do município. Segundo o próprio Chale relatou, em uma longa entrevista que ele nos concedeu na varanda do Café Atlântico, a população local de Nacala-Porto mais que dobrou no período dos megaprojetos. Segundo o ex-edil de Nacala, o hospital tinha capacidade para atender apenas a população local que, segundo ele, era de cerca de 250.000 pessoas.⁷¹

Nas palavras de Chale, proferidas em dezembro de 2016:

– “(...) com a chegada de muita gente houve um aumento de acidentes de trabalho, etc. Eu pedi para aumentar as capacidades do hospital. Chegavam mais de 40 pessoas acidentadas por dia, no momento do crescimento. (...) Agora, que passou, o hospital está lá, subutilizado”.

Chale continuou a falar sobre os desdobramentos negativos do crescimento urbano acelerado:

– “(...) tem o problema do lixo, com a insalubridade. Isso teve um aumento grande demais. Falta d’água, etc. (...) Aumento da marginalidade, pelo aumento de circulação de dinheiro e de bens. Assassinatos e violência generalizada. (...) Formamos um exército em Nacala para

⁷¹ Ao conversar com funcionários da administração local eles disseram que a população de Nacala havia se aproximado das 500.000 pessoas no período das grandes instalações de obras (entre os anos de 2009 até 2014-15).

combater. E policiais de ação rápida. (...) Aumentamos a prisão. Era do tamanho de uma cozinha e tiveram que aumentar. Doenças novas, que não havia antes, etc. Aumento da mortalidade. Tivemos que ampliar cemitérios”.

No meu modo de ver os acontecimentos ocorridos em Nacala, parece-me que tudo havia sido grandioso demais. As obras realizadas, os feitos políticos de Chale, as promessas feitas e não cumpridas, os sonhos (que eram todos de grandeza), as tragédias, as doenças e a violência que aconteceram em proporções que lembravam os impactos da guerra civil sobre aquela região⁷² e, acima de tudo, a desilusão que parece ter ocupado a cena naquele município. O que vi em Nacala era um clima muito diferente daquele que eu percebia em Nampula naqueles meses entre os anos de 2016 e 2017. Conversei com empresários locais, com funcionários da empresa Portos do Norte, com pequenos investidores locais e todos falavam do período dos megaprojetos como se fosse uma grande onda que havia passado.⁷³ Certos empresários ganharam algum dinheiro durante o período em que a demanda por serviços básicos, como moradia e alimentação, foi realmente muito alta. Mas, com o fim das obras, a grandiosa mão de obra se dispersou. E o que restou no final era, até certo ponto, desolador. Negócios acabaram antes mesmo de abrirem. Muitas casas de luxo foram construídas em loteamentos próximos ao mar. A grande maioria delas estava abandonada. Muitas casas ainda em processo de construção foram deixadas de lado. Pousadas e resorts foram esvaziados. Ruas esburacadas e sem alcatrão (asfalto) estavam por toda a parte. O porto comercial estava praticamente vazio⁷⁴ nos dias em que lá estive.

A Zona Econômica Especial de Nacala, apresentada a mim como o maior feito da gestão de Chale, não havia deslanchado. Ela era, de fato, a maior promessa de benfeitoria para a região, como braço do Estado e do governo da Frelimo, em ação promotora da economia industrial e do desenvolvimento econômico geral. O GAZEDA (Gabinete das Zonas Económicas de

⁷² Eduardo Vargas me disse que, conversando com diferentes pessoas em Nacala-Porto e Nacala-a-Velha, ele soube também que a cidade mudou muito na época da guerra civil, quando para lá acorreram muitas pessoas do interior fugindo dos conflitos armados, o que fez a cidade crescer muito rapidamente em termos populacionais, com todas as precariedades aí envolvidas. Em uma longa entrevista cedida ao nosso grupo de pesquisa, antes da minha estadia em campo, o administrador de Nacala-a-Velha à época, Daniel Chapo, comentou sobre os fortes impactos dos conflitos na região de Nacala, onde, de um lado, Nacala-a-Velha havia sido tomada por tropas da RENAMO, enquanto, do outro lado, Nacala-Porto estava sob o controle da Frelimo. Segundo Chapo (2015), as pessoas que moravam em Nacala-a-Velha abandonaram por completo a pequena cidade e foram morar em Nacala-Porto. A RENAMO não invadiu Nacala-Porto por questões estratégicas, pois a cidade tem apenas duas saídas e fica próxima a um antigo aeroporto que servia de importante base para a Frelimo. Isto significa que a região de Nacala esteve envolvida diretamente nos conflitos da guerra civil moçambicana.

Conferir:

https://www.youtube.com/watch?v=V3Qbe9iRmLU&list=PL5vD7FF1h9pjuMv8Cd15_IGrpiOF3FJLO&index=10

⁷³ A este respeito, a conversa com Armando Leite Couto é esclarecedora (COUTO, 2016).

⁷⁴ Eduardo Vargas me informou que, após a minha ida ao Porto comercial de Nacala, houve ali um grande investimento do Japão, que modernizou o porto (COUTO, 2016).

Desenvolvimento Acelerado) é um órgão do aparelho de Estado, administrativamente autônomo, e tutelado pelo Ministério da Planificação e Desenvolvimento (NAHLA, 2016). Ele é o organismo que, de fato, administra as Zonas Econômicas Especiais do país que, até o momento da minha estadia em Moçambique, eram três incluindo a recém-criada Zona Econômica de Nacala.

Contudo, as empresas que eram esperadas não se instalaram. O aeroporto internacional construído pela Odebrecht, uma obra enorme e que consumiu milhões de dólares, havia se tornado um *elefante branco*. Para além das acusações de desvios de verba e de corrupção, muitos políticos de Nampula, por exemplo, entendiam a obra daquele aeroporto como uma afronta à Nampula. Pois, sendo a capital da província e possuindo um aeroporto precário, mas em pleno funcionamento, a construção de um aeroporto moderno, internacional e de grande porte, como o que se construiu em Nacala, poderia ter sido feita em Nampula, de forma estratégica e em benefício de toda a região norte.

De todas as obras feitas em Nacala, a única que parece ter realmente atendido aos seus propósitos foi a da construção do porto de captação de carvão para a Vale. O vai-e-vem constante dos comboios, carregados de carvão, cortam diariamente a bela paisagem do município sem se preocupar com o arrasto de desilusões deixadas à margem dos caminhos de ferro. Os sonhos perdidos em Nacala parecem acompanhar as esteiras rolantes, carregadas de carvão, até precipitarem-se nos porões dos navios gigantescos, rumo à China.

Fotografia 05: Saide Aly



Fonte: fotografia de Patrick Arley (2017)

4.3. Saide

Conheci Saide Aly na casa oficial do presidente de Nampula. Ele foi apresentado como vereador pelo MDM e como diretor responsável pelo “Pelouro de Promoção Económica e Gestão de Mercado e Feira”, algo equivalente a uma das nossas secretarias municipais, e que ficam à cargo de membros do Conselho Municipal, sob indicação do presidente do município.

Quando fomos apresentados eu não sabia que ele era, também, um empresário e homem de variados negócios. Dos três políticos com quem convivi, enquanto estive em Nampula, Saide foi um dos que mais me aproximei devido à sua solícitude com as minhas demandas da pesquisa e da convivência. E isso, por sua vez, era também devido à empatia e ao abrigo que a família de Amurane devotaram a mim nos meses em que estivemos juntos. Por outro lado, entre esses três políticos, Saide era o que parecia ter mais facetas da sua vida a serem desveladas, pois, ao mesmo tempo em que ele era solícito em falar, não dizia muito sobre seus feitos e seus anseios, diferentemente de Amurane e de Chale. Sobre “os feitos” de Saide, e sobre a maneira como ele lidava com a política e com os seus negócios, vim a saber aos poucos e no decorrer do nosso convívio, na medida não do que ele falava, mas do que ele demonstrava e permitia ser percebido.

Como político, ele era um bom homem de negócios. Não apresentava o desejo, ou a vontade necessária, de ser um “chefe” na política. Amurane disse-me que, antes dele ser convidado para ser o candidato do MDM ao cargo de Edil de Nampula, o nome do partido para concorrer à eleição municipal era o de Saide Aly. Ao recusar o convite, e ao saber que Amurane seria convidado para ser o candidato, Saide deu inteiro apoio à sua candidatura e tornou-se um dos braços direitos e um dos apoiadores financeiros da campanha em prol de Amurane.

Durante o período em que morei na "casa oficial" percebi que Saide, juntamente com o advogado e conselheiro político, senhor Momade, eram os homens mais próximos de Amurane. Saide estava presente na casa praticamente todos os dias da semana. E as reuniões para discutir os rumos das estratégias políticas para o município eram cotidianas. Ao final das tardes ele aparecia na casa oficial, geralmente chegava antes do próprio Amurane, e ficávamos sentados no sofá da sala, enquanto ele aguardava o presidente chegar, conversando sobre política, sobre a época colonial, sobre os mercados, a cultura específica dos macuas e sobre “a tradição”, que era um dos assuntos prediletos de Saide, e ele fazia questão de demonstrar que era um profundo conhecedor dos “*costumes tradicionais*”, como se diz em Nampula. Às vezes conversávamos por horas a respeito “da tradição”.

Mas, a real ação e atitude política de Saide nunca foi muito clara para mim durante o período em que convivemos. No período em que ele foi responsável pelos mercados houve uma grande atuação na investigação, no afastamento e na prisão de alguns fiscais dos mercados, que foram descobertos em atos de corrupção e demais ilicitudes. Uma prática que, disseram-me, era considerada natural dentro da administração municipal era o desvio de dinheiro público e a tomada de posse de bens e de patrimônios públicos para fins privados. Não sei exatamente se o combate à corrupção na área de mercados (uma área que era conhecida justamente por ser uma das fontes mais diretas de extrair dinheiro público para fins privados) vinha das ações de Saide, ou se vinha diretamente de estratégias estabelecidas pelo presidente Amurane. Certo é que, aos poucos, percebi que os negócios particulares de Saide eram diversificados. E se, por um lado, a sua vasta experiência e conhecimento de todos os meandros da economia local (formal e informal) eram indispensáveis aos desígnios da gestão de Amurane a respeito da economia e do comércio para o município; por outro lado, era obviamente muito estratégico para Saide, como homem de negócios, estar no centro de atuação e estratégia de todas as políticas municipais destinadas à reestruturação econômica de Nampula.

Saide tinha uma maneira peculiar e, de certo modo, indireta de demonstrar poder e influência. Apesar de ele ser um político profissional, sua força não vinha da política (como no

caso de Amurane e de Chale), mas da sua riqueza. Ou da demonstração de sua riqueza, tanto no “acúmulo de pessoas”, como na posse de bens e de serviços. Saide era um homem de hábitos simples. Não era um exibicionista de luxos ou requintes. Estava sempre bem vestido, com roupas sociais e camisa de manga curta. Mas com roupas de tecidos comuns. Quase nunca aparece de terno e gravata, como a maioria de seus colegas vereadores. Gostava de comer e beber com prazer e fartura. Bebia uísque. Tinha duas caminhonetes velhas. Uma Toyota um pouco mais robusta, que sempre o acompanhava, e outra mais antiga, que emprestava para amigos para auxiliar em seus serviços.

Contudo, uma marca de Saide era sempre ter dinheiro vivo nos bolsos. Notas dobradas em pequenos maços. Sempre que eu o via, furtivamente, estava a fazer negócios. Lembro-me que descobri onde ele morava, em Nampula, sem querer. Eu estava andando pelas ruas à procura de capulanas, quando o vi em uma loja de capulanas que eu conheci dias antes e que pertencia a uma família de libaneses. Havia um segurança na porta do estabelecimento que me encarou quando percebeu que eu olhava para Saide, dentro da loja. Vi que o dono do negócio passava uma razoável quantia de dinheiro para ele. Só depois de um tempo vim a saber que o negociante estava a pagar o aluguel da loja, em dinheiro vivo, como a maior parte dos negócios cotidianos são pagos em Nampula.

Certo dia íamos de viagem à Nacala quando ele disse que precisava passar em sua casa para pegar algo e ver como a sua esposa estava. Ele parou a caminhonete bem em frente ao prédio onde ficava a loja de capulanas do comerciante libanês e entrou pelo pátio do edifício. Quando ele retornou, eu contei que o tinha visto um outro dia na loja, mas não entrei porque havia um segurança na porta a bloqueá-la. Ele então contou-me que estava a cobrar o aluguel e que aquele prédio pertencia a ele.

Um outro episódio de descoberta furtiva a respeito dos negócios de Saide aconteceu quando eu estava a acompanhar as rotas de circulação comercial dos mercados populares de Nampula. O pescado era um dos produtos principais. E um dos maiores mercados de Nampula era especializado em pescados. Uma parte desse produto vinha da Ilha de Moçambique, terra natal e zona de influência de Saide. Ele prometeu que me levaria à Ilha para que eu pudesse ver e acompanhar o processo de comercialização dos pescados, desde a pesca, passando pelo armazenamento, e pelo transporte até a cidade de Nampula.

Infelizmente chegamos em um dia ruim de comércio e a zona de pesca e a zona de venda estava praticamente vazia à espera da maré favorável. Mesmo assim Saide levou-me em

todas as áreas por onde o peixe deveria passar e levou-me até o local onde ficam as câmaras frigoríficas para a armazenagem dos pescados. Devido à baixa da pesca naquele dia disseram-me que o local das câmaras estaria fechado. Indaguei Saide sobre como eu poderia ir até as câmaras se elas estavam fechadas. Foi só ali, naquele momento, que Saide sorriu e disse-me que ele era o dono das câmaras frigoríficas. A partir disso ele me revelou que havia pouco tempo ele se tornara também um empresário do ramo da pesca possuindo vários barcos a seu serviço. No entanto, ele disse que abandonou a pesca em alto-mar em virtude da entrada maciça dos navios de pesca chineses, na costa moçambicana. Saide falou que os navios chineses praticavam uma pesca predatória e em escala industrial, não deixando muitas opções aos negociantes locais de pequeno e médio porte. O lucro havia ficado muito baixo.

Pode parecer um pouco estranho que eu esteja a narrar as ações e os feitos de Saide de um ponto de vista econômico e não propriamente político, como fiz com Amurane e, de certo modo, com Chale (que também tem a base dos seus feitos políticos na economia). No entanto, em Nampula, como percebi e como muitos disseram, não há uma clara separação entre práticas econômicas e práticas políticas. Todo político é também um homem de negócios, e todo negociante profissional tem que se relacionar diretamente com a política local. Alguns políticos costumam esconder os seus negócios. E alguns negociantes mascaram suas ações políticas. Saide era um empresário local de grande porte. E como “possuía muitas pessoas” em suas redes de influência, estar profissionalmente na política era uma consequência normal. No entanto, como ficará claro mais adiante, a política de Saide era expressa em uma linguagem de poder propriamente econômica. Como um político “tradicional”, a sua política redundava em uma economia da política.

Capítulo 5 - Da *política de assimilação* a assimilação do poder: o soerguimento das atuais elites locais

“(...) numa época em que nós, os filhos de assimilados, chegávamos a crer que a Natureza nos fizera negros por engano (...)”.

(Aníbal Aleluia)

“(...) Eu era branco! (...) Poxa! Já viu um preto ganhar 5.500,00? Naquela época? Já se viu?”

(Saide Aly)

“Na percepção elitista, todo exercício da política, alheio às suas justificativas formais, está fadado à formação de pequenos grupos que subordinam a maior parte da população”.

(Cristina Buarque de Hollanda, “Teoria das elites”, 2011: 10)

A partir de 1895, a administração colonial unificou o poder e o centralizou na figura do Estado metropolitano. Com a generalização do controle do Estado português sobre Moçambique, emblematizado na derrota do Estado de Gaza, deu-se início à elaboração de uma “reforma social e política” para implementar a colonização com efetividade. Como estratégia de dominação, o governo colonial subjugou e separou as formas preexistentes de organização política da recente implantação do Estado. E como consequência direta dessa separação surgiu uma profunda cisão existencial e política, onde a *apropriação doméstica* de novas formas de organização da política foi bloqueada e, quando pudesse ocorrer, deveria obrigatoriamente passar por um complexo regime de regras jurídicas, civis e ideológicas impostas por Portugal. Através desse cisma existencial houve a criação de dois mundos separados e artificialmente interconectados: o mundo dos “indígenas” e o mundo dos cidadãos da colônia.

A noção do *indígena* foi uma invenção conceitual agregada à ideologia do sistema colonial. E, ao ser criada, a posição relacional do “indígena” deveria necessariamente ocupar um lugar inferior na “hierarquia das raças” e na linha ascendente do “progresso civilizacional”. Na verdade, com a sociedade colonial erguendo-se por meio dos mecanismos de governamentalidade desenvolvidos pelo Estado metropolitano, vários dualismos foram estabelecidos, obedecendo aos princípios da ação lógica modernista do novo Estado português. A separação entre duas realidades distintas, dentro da colônia, amparava-se em dualismos de distinção como “tradicional e moderno”, “indígenas e civilizados”, “pretos e brancos”, “rural e urbano”, dentre outros. Contudo, ao mesmo tempo em que a separação era necessária para estabelecer a devida hierarquização do sistema e para estabelecer, através da diferenciação, as devidas funções laborativas, assim como

os devidos lugares relacionais dentro da nova estrutura de poder e de exploração era necessário também criar uma fusão artificial entre as partes para facilitar os meios de controle do Estado sobre toda a “sociedade colonial”.

Desta maneira, a máquina normativa do Estado funcionava, dentre outros mecanismos, através da criação de dois importantes expedientes de governamentalidade. Em primeiro lugar, a separação da sociedade era controlada por conformidade a um princípio de diferenciação (racial, jurídica, civil, existencial), que servia para estabelecer o alcance da hierarquização e da concentração do poder do Estado. Em segundo lugar foi necessário criar uma interconexão controlada atendendo, assim, a um princípio de fusão, que garantia uma autoridade unitária e unificadora do poder nas mãos do Estado. A garantia do equilíbrio operacional desse sistema foi dada pela criação de duas políticas de controle: a apropriação da instituição da chefia, na figura dos régulos, permitia o controle dos “indígenas”. Portanto, permitia a dominação através da manutenção da separação.⁷⁵ Ao passo que a *política de assimilação* permitia a dominação pela fusão, criando um mecanismo de controle por meio da porosidade da condição de cidadania, concedida, com limitações, àqueles que abandonassem a sua “condição de indígena”.

Como mecanismo de fusão, a *política de assimilação* tornava o dualismo do sistema algo mais flexível. Mas tal flexibilidade, na prática, estava à serviço da dominação. Pois, a *assimilação*, como ideologia de Estado, tinha como princípio a demolição da agência da “tradição” negando qualquer possibilidade de coetaneidade nativa. A criação desse modelo dual de governamentalidade, baseado tanto na separação existencial dos indivíduos que compõem a colônia e na sua *administração indireta* pelo Estado, como também na *assimilação* de alguns indivíduos, externalizados ao corpo civil determinado pelo Estado, foi pragmaticamente adaptado e inspirado nos dois diferentes modelos de administração colonial presentes nas colônias africanas: o modelo britânico da *administração indireta* (*indirect rule*) e o modelo francês da *administração direta*, baseado na ideologia da *assimilation* (CABAÇO, 2009: 87 - 90). Apesar da existência dessas duas “proposições” de administração colonial, as nações colonialistas, em maior ou menor grau, não seguiam sempre à risca o seu planejamento de dominação. Todas adaptaram seus modelos, em algum nível, às realidades distintas encontradas. Mas, no caso português, houve uma adaptação que colocou princípios desses dois modelos para operarem em conjunto.

No caso específico da criação da *política de assimilação* portuguesa, a base teórica e ideológica da *assimilation* francesa foi mantida dando, assim, o tom ideológico que essa política

⁷⁵ O tema da chefia e do *sistema de regulado* será abordado no capítulo 6.

passou a ter, marcadamente, a partir de 1910 (ano de formação da República portuguesa). Em termos ideológicos duas premissas guiaram a política francesa da *assimilation*: a noção de “civilização” e a noção de “progresso”. Essas duas noções foram assentadas nos valores republicanos, na racionalidade francesa e na pressuposição da universalidade de seus princípios de “igualdade” e “liberdade”. Esta é a base ideológica e política do cânone modernista à francesa.

No entanto, ao ser imposta como modelo de administração colonial, a “missão civilizadora” francesa passaria a ser um empreendimento de “poder salvador” que deveria realizar-se pela implantação da *assimilation*. Deste modo, a base teórica e ideológica da *política de assimilação* encontrava sua razão na realização do “projeto civilizador”, que unia a ideologia do progresso (na ideia pressuposta de “melhoramento da sociedade”) com a teoria da “hierarquização das raças humanas”, que sintetiza-se na premissa de que o papel da assimilação era o de “melhorar” as populações colonizadas levando-as ao abandono de suas práticas culturais e sociais consideradas “inferiores” em prol de uma pretensa “elevação do espírito humano” através da sua ascensão na “escala racial” e na “escala civilizacional” (CABAÇO, 2009: 90).

Segundo Cabaço, embora “a tradição assimilacionista portuguesa, por estar intimamente ligada à evangelização dos povos pagãos, seja anterior à Revolução de 1789, o liberalismo luso recolheu na experiência francesa subsídios teóricos de que carecia para enquadrar seu relacionamento com os povos e poderes dos novos territórios” (ibidem: 91). Mas, no caso de Moçambique, o projeto colonial português adaptou a concepção de civilização e de progresso a uma “ética do trabalho” como valor civilizacional a ser imposto. Essa combinação atendia aos interesses capitalistas de exploração da colônia, ao mesmo tempo em que estabelecia simultaneamente as regras da exploração laboral dos colonizados e distinguia, pelo trabalho, a hierarquia social da colônia. Essa distinção da hierarquia social, na colônia, era marcada pela diferença entre *indígenas* e *não indígenas*. Segundo Cabaço, tal distinção ganhou força jurídica em Moçambique a partir de uma portaria do Governo colonial, de 1917. Essa portaria foi um “instrumento decisivo no processo de institucionalização da segregação laboral” (CABAÇO, 2009: 108; MACAGNO, 2006).

É justamente entre o abismo existencial do “indígena” e do “não indígena” que a noção do *assimilado* tem a sua razão de existir. Ela surge como uma justificativa “ética” para o “projeto de civilizar” o *indígena*, sendo o único caminho apresentado como via de superação da condição de *indígena* à condição de *não indígena*. A assimilação era uma condição de possibilidade de se alcançar a igualdade jurídica e cidadã. Cidadania que, por sua vez, pertencia, com efetividade, apenas aos colonos brancos e urbanizados. A posição de *assimilado*, assim como a noção de

indígena, eram ambas marcadas pela condição racial. Porém, se por um lado, na relação entre cidadãos e “indígenas” havia uma diferenciação e separação jurídica, uma segregação do espaço (entre o urbano como espaço do cidadão e o rural como espaço do *indígena*) e uma separação “civilizacional”; por outro lado, na relação entre o cidadão branco e o *assimilado*, restava como princípio fundamental de diferenciação apenas a condição racial. É exatamente pelo racismo inerente aos valores do sistema social que, para o *assimilado*, a sua condição de “cidadania” era, aos olhos e tratamentos dos demais cidadãos brancos, uma “cidadania de segunda classe”.

Segundo consta na lei de António Enes, de 1899, a partir da incorporação de uma designação já constante do decreto de 1894 (que substitui a prisão de nativos por pena de trabalho correcional), a definição de *indígena* os estabelece “como aqueles que, nascidos nas colónias, de pai e mãe *indígena*, ‘não se distinguem pela sua instrução e costumes do comum da sua raça’” (CABAÇO, 2009: 108). Esta definição não foi alterada com o advento da República em Portugal, a reboque dos ideais ditos republicanos. Desta forma, e em contrapartida, apenas aqueles que tinham a posse do diploma legal, oferecido a partir da citada portaria de Governo, de 1917, eram considerados *assimilados* e, portanto, legalmente *não indígenas*, gozando do mesmo estatuto jurídico dos colonos, apesar da discriminação racial instituída como principal baliza de distinção social.

Apenas em 1953 houve uma reformulação da noção de *indígena*. Neste ano é publicado “o *Estatuto dos Indígenas Portugueses da Guiné, Angola e Moçambique*, atualizando-se toda a matéria legal anteriormente publicada e uniformizando a regulamentação do ‘alvará de assimilação’, até então regulado por ‘textos locais falhos de homogeneidade’ (preâmbulo do Estatuto)” (ibidem: 111).

“O Decreto-lei n. 39.666, que publica o Estatuto, é um documento digno de menção, quer porque já procura contemplar ‘situações especiais’ para o nativo ‘no caminho da civilização’ (preâmbulo), quer porque será o último diploma legal importante sobre a matéria antes da abolição do *indigenato* em 1961, quando se põe fim, de fato, à *assimilação* como proposta política de identidade” (CABAÇO, 2009: 111).

O citado último diploma legal define *indígenas* como “os indivíduos de *raça negra ou seus descendentes* que, tendo nascido e vivendo habitualmente nelas (em Angola, Guiné e Moçambique), não possuam *ainda a ilustração e os hábitos individuais e sociais* pressupostos para a *integral* aplicação do direito público e privado dos cidadãos portugueses (artigo 2º)” (ibidem: 112).⁷⁶ O artigo 6º, segundo Cabaço, “afirma a obrigação do Estado de promover as condições de

⁷⁶ Os itálicos encontrados nas citações do diploma legal são do autor referenciado.

vida dos *indígenas* por meio de, entre outras coisas, ‘a sua educação pelo *ensino* e pelo *trabalho* para a *transformação* dos seus usos e costumes primitivos’. A ‘*aquisição* de hábitos e aptidões de *trabalho*’ constitui uma das prioridades do ‘ensino especialmente destinado aos *indígenas*’ (Ibidem: 112). Por fim, o Estatuto de 1953 unifica os critérios exigidos para a *assimilação* e define os quesitos que, de modo “cumulativo”, o candidato deverá atender (CABAÇO, 2009: 113):

- a) “Ter mais de 18 anos;
- b) Falar corretamente a língua portuguesa (na prática, bastava falar a língua);
- c) Exercer profissão, arte ou ofício de que aufera rendimento necessário para o sustento próprio e das pessoas de família a seu cargo, ou possuir bens suficientes para o mesmo fim;
- d) Ter *bom comportamento* e ter adquirido a *ilustração* e os *hábitos* pressupostos para a integral aplicação do direito público e privado dos cidadãos portugueses;
- e) Não ter sido notado como refratário ao serviço militar nem dado como desertor”.

Porém, a cidadania jurídica dada ao *assimilado* não era uma aquisição definitiva. Em conformidade com o artigo 64, “pode ser revogada por decisão do juiz de direito da comarca, mediante justificação promovida pela *competente autoridade administrativa*” (ibidem: 114)

Até aqui acompanhamos uma visão geral da condição jurídica e social do *assimilado* durante o período colonial. Isso foi necessário para entendermos melhor como uma política de controle e dismantelamento dos aspectos culturais dos nativos das colônias se deu e para entendermos, também, como ela impacta as condições políticas e sociais até os dias de hoje, determinando a distribuição desigual do poder, mesmo após o colonialismo.

Na acurada análise da *política de assimilação*, feita por José Cabaço (2009: 83 - 133), o autor enfatiza os mecanismos de criação e de funcionamento dessa política, ideologicamente guiada para a finalidade de controlar o espírito e explorar o trabalho de toda a população nativa de Moçambique. O autor deixa claro como o racismo e a exploração laboral foram delineadores da aplicação e da operação da *política de assimilação*, que encontrava sua razão de existir atrelada ao estabelecimento subalterno do *indigenato*. No entanto, Cabaço tem sua análise focada no período colonial, não a estendendo até a compreensão dos efeitos da assimilação para a dinâmica política e social após a colonização. Certamente que o racismo era o ponto de inflexão central da *assimilação* durante o período colonial e suas consequências foram devastadoras na vida dos *assimilados* e dos filhos dos *assimilados*, que gozaram, sim, da cidadania colonial, mas pagaram o seu preço existencial por isso.

Neste sentido, o efeito direto da política de assimilação foi a criação de um novo e apartado grupo identitário, os *assimilados*. Digo “apartado” porque a condição existencial dos *assimilados*, e dos seus filhos, os afastava, tanto do seu compartilhamento relacional nativo, como da plena “integração social” cidadã, não efetivada justamente pela barreira do racismo. Por outro lado, um efeito também direto da *política de assimilação* foi gerar, ironicamente, um novo grupo de indivíduos que tinham a capacidade de “comunicação” (de “trânsito”) entre os dois mundos existencialmente separados, que foram criados pelo colonialismo. Apesar dos *assimilados* estarem afastados dos “indígenas” pela ação “civilizadora” e jurídica do Estado colonial, na prática, nenhum deles esqueceu, de fato, das suas “linguagens culturais”. Mesmo que, do ponto de vista da participação cultural efetiva, existisse um afastamento, inclusive espacial (pois os *assimilados*, na sua condição de “cidadãos”, podiam viver no ambiente urbano, em oposição ao ambiente rural como o espaço “natural” do “indígena”), os *assimilados* não tiveram um distanciamento temporal suficiente para se estabelecer um esquecimento da sua existência identitária nativa. Mesmo que muitos filhos de *assimilados* pudessem não se ver mais em uma condição “não moderna” de existência, por terem nascido já sob o signo da cidadania e da “educação formal”, o próprio racismo inerente à sua condição subalterna lembrava imediatamente que “ali” também não era o “seu lugar”. Esse sentimento de “não pertença”, em sua própria terra, era comum entre muitos *assimilados* e seus filhos, como alguns deles deixam entrever em seus depoimentos, em sua arte, ou em seus escritos.

José Cabaço, que é um intelectual e foi um membro do governo pós-colonial, uma figura de notável respeito em Moçambique, narra um episódio de racismo sofrido por Joaquim Chissano, cujo testemunho ele ouviu da boca do próprio ex-presidente do país.⁷⁷ Segundo Cabaço, Chissano nasceu em uma família de *assimilados* e por isso frequentou o ensino médio oficial. Ele ouviu de Chissano que, quando este era adolescente, nos anos 1950, foi com “(...) um grupo de colegas do liceu ao cinema Gil Vicente, um dos principais da cidade, para assistir a um filme que na época fazia sucesso. Ele era o único negro do grupo (aliás, só havia três estudantes negros no ensino liceal naquele tempo) e, ao apresentar o cartão de estudante na bilheteria, foi-lhe recusada, só a ele, a venda do bilhete. Com mágoa, ele registrou que os colegas não tomaram posição perante a atitude discriminatória e despediram-se dele à porta do cinema” (CABAÇO, 2009: 38). Apesar de Cabaço narrar esse episódio da vida de Chissano como um exemplo do racismo cotidiano,

⁷⁷ Joaquim Chissano foi presidente de Moçambique de 1986 até 2005. Assumiu a presidência após a morte de Samora Machel. A importância de Chissano é ímpar, pois, em seu governo, deu-se fim à guerra civil e houve a transição política do regime socialista para a democracia e o livre mercado.

presente na vida dos *assimilados*, quero utilizá-lo aqui para refletir também sobre outra consequência fundamental, a partir da invenção colonial da *assimilação*.

Os filhos dos *assimilados*, estando eles, em sua maioria, presentes nos centros urbanos e, concentradamente, na capital, no extremo sul do país, nasceram sob o plano existencial e de pensamento da modernidade europeia. O único ponto que os impedia de viver essa “modernidade” com plenitude era o fato de serem negros, em um contexto social racista. Com o fim do colonialismo, esse fator retirou-se do horizonte de ação, apesar da continuidade de seus efeitos. Não é gratuito que, no bojo das insatisfações para com o regime colonial, aqueles que estavam em situação de *assimilação* (ou que eram fruto direto dessa política) eram os que mais reivindicavam o fim da política racista do Estado. E o faziam não em busca de um “retorno à tradição”, mas sim em busca da instauração de um projeto modernista onde o racismo não fosse a mola motriz.⁷⁸

Chissano sofreu os efeitos diretos do racismo, como todos os negros existentes em Moçambique também sofreram, durante o período colonial. No entanto, ele tornou-se presidente do país, na pós-colônia. Essa oportunidade de ascensão aos postos de poder mais elevados, dentro da sociedade moçambicana, foi dada a pouquíssimos indivíduos, exatamente àqueles que eram os herdeiros diretos da política colonialista da *assimilação*. Boa parte dos principais membros da FRELIMO eram, ou *assimilados*, ou filhos de *assimilados*. Quem ocupou os melhores empregos? As grandes posições de poder político e econômico? Quem ocupou os cargos do alto funcionalismo público? Quem ocupou os postos de controle do saber (como as universidades)? A resposta a estas questões é basicamente uma só: os *assimilados* e os seus filhos. Essa é a principal origem da atual elite política e econômica presente no país. É nesse sentido que Michel Cahen identifica a criação e o desenvolvimento da FRELIMO com o processo de desigualdade interna criado pelo colonialismo, e no qual a *política de assimilação* foi o pilar que deu origem a uma “micro-elite” moçambicana moderna, porém, fruto de uma “ocidentalização subalterna”, produzida pela colonização portuguesa (CAHEN, 2005: 50). Uma vez que essa pequena elite foi criada, quando se deu o ocaso do colonialismo enquanto sistema de dominação política, ela assumiu as rédeas do controle político e da dominação. Porém, como essa elite era também fruto da desigualdade do sistema colonial, a ideia de “emancipação” que foi levada adiante pelos nacionalismos

⁷⁸ Apesar da questão do distanciamento existencial provocado pela diferença racial entre negros e brancos, o fato dos “*assimilados*” terem compartilhado da vida urbana (com os brancos e com a maioria dos indianos) os colocou em situação de privilégio, quando comparados aos cerca de 70% da população que vivia nas áreas rurais. Este privilégio pode ser evidenciado quando, no caso dos conflitos armados, quem sofreu os efeitos diretos e mais violentos da guerra foram as populações do campo, deixando as populações das áreas urbanas praticamente intocáveis à violência armada dos conflitos. A este respeito ver o artigo de Thomaz (2005 – 2006).

anticoloniais carregava em si, como disse Mbembe, uma “falência política e moral” (MBEMBE, 2019: 234).

Segundo Mbembe essa falência política e moral era fruto da adesão equivocada dos nacionalismos africanos “(...) à ideia, divulgada por todo o século XIX, de que a colonização foi um processo de conquista, submissão e ‘civilização’ de uma raça por outra” (2019: 235).

“(...) a maioria dos movimentos armados que lutaram pela independência da África interiorizou a fábula segundo a qual a própria história se reduziria a um enfrentamento das raças. Nessa luta pela vida, os conflitos de raça não se sobrepunham apenas aos conflitos de classe. A raça seria a matriz das relações de classe e, nessa posição, o motor da guerra social. A ideologia da supremacia branca (cuja resposta era os nacionalismos africanos) partia exatamente do mesmo postulado” (MBEMBE, 2019: 235).

“Na África Austral, por exemplo, a presença de fortes minorias brancas marcou a expressão do sentimento anticolonialista com uma impressão singular. Nessa sub-região caracterizada desde o século XVIII pela implantação de colônias de povoamento, as entidades políticas estabelecidas na sequência da conquista europeia se constituíram em Estados racistas. Na implementação dessa política das raças, esses Estados promoveram a segregação, a crueldade e a expropriação econômica dos africanos a elementos decisivos de seus modos de governo” (ibidem: 235).

Apesar de Mbembe acertar as características da segregação e da exploração dos Estados racistas da África Austral ele peca, aqui, por fazer uma generalização. Por certo que ele tinha em mente a África do Sul e, talvez, as antigas Rodésias, como modelo de Estados racistas e segregacionistas. Contudo, Moçambique, que também compõe a África Austral, apesar de ter sido um Estado racista e ter tido colônias de povoamento europeu, destoa dessa proposição apresentada por Mbembe. Não que o racismo não tenha tido uma forte influência nos movimentos de luta e libertação anticolonial em Moçambique. Mas, verdade seja dita, a Frelimo não permitiu que o “problema da raça” contaminasse o processo da nacionalidade moçambicana (PIMENTA, 2012: 80 – 83; THOMAZ, 2005 -2006). O projeto modernista da Frelimo, apesar de ter sido, de certo modo, fruto da ocidentalização das micro-elites do país, conseguiu manter o seu “projeto socialista” à salvo de se transformar em um “projeto de racialização” do novo Estado independente.

Para além das já citadas dissidências, e heterogeneidades de interesses, entre os grupos nacionalistas e anticolonialistas moçambicanos, existiu um nacionalismo moçambicano de matriz africana, negro, que não tinha seu pleno reconhecimento na Frelimo. Segundo Pimenta (2012: 80), este era o caso dos grupos originários, em grande parte, das regiões centro e norte do país, como o

COREMO (Comité Revolucionário de Moçambique), fundado em Lusaka, na Zâmbia, em junho de 1965.

“O COREMO encarnou (...) um projeto nacionalista radicalmente diferente do assumido pela Frelimo, na medida em que pretendia representar exclusivamente as populações colonizadas negras e não o conjunto das populações que formavam o todo moçambicano e que incluía – para além dos negros – os mestiços e as minorias de origem europeia (branca) e asiática (indiana e chinesa)” (PIMENTA, 2012: 80).

Segundo Pimenta, a Frelimo mostrou-se contrária a qualquer forma de “racialização” do seu princípio de formação de uma nacionalidade moçambicana. A Frelimo definiu como inimigo exclusivo o colonialismo português. Assim, permitiu que qualquer um que se opusesse ao colonialismo pudesse agregar à luta.

“(...) a Frelimo não teve receio em debater uma questão politicamente delicada como a da raça, nem tão pouco hesitou em afastar os elementos que procuravam transformar a luta pela independência numa espécie de conflito racial entre negros (oprimidos) e brancos (opressores)” (ibidem: 81).

No entanto, isto não quer dizer que a Frelimo alcançou o apoio da maioria da população branca. Apesar de existir uma minúscula parcela de indivíduos brancos, mestiços e indianos pertencentes ao movimento, e que fizeram parte dos principais quadros do governo nacionalista da Frelimo (THOMAZ, 2005 – 2006), o fato é que a maioria dos colonos brancos, assim como alguns indianos, e mesmo negros com a cidadania colonial portuguesa (que apoiaram o regime português), fugiram do país, às pressas, assim que a Frelimo assumiu, em regime de monopólio, a transferência do poder de Estado.

Dentre os motivos dessa não adesão está o fato de que uma parcela dessa população branca foi apoiadora do regime salazarista, que perdeu o poder para, justamente, o partido socialista português. Entre estar em Moçambique, sob um regime socialista regido por ex-colonizados negros, e estar em Portugal sob o regime de um governo socialista branco, a escolha parece óbvia.

Outro fator importante foi a continuação da luta armada por parte da FRELIMO após o 25 de abril de 1974. Além disso, a partir de junho daquele ano criou-se um ambiente de violência em muitos pontos do território moçambicano, sobretudo no norte do país, justamente em Nampula, onde ocorreram ataques a povoações e a famílias brancas indefesas por grupos armados dissidentes (PIMENTA, 2012: 81).

Contudo, as principais razões da maioria dos brancos, e parte dos demais grupos minoritários, não aderirem ao novo governo foram a forma como o poder foi transferido para a FRELIMO e a adoção radical de políticas econômicas de matiz marxista-leninista.

“(...) a forma como o processo de descolonização foi concretizado, por meio de um acordo fechado entre Portugal e a Frelimo, sem participação da sociedade civil e com a exclusão de todas as outras forças políticas que no entretanto se tinham formado nas principais cidades, aumentou a desconfiança e a incerteza no futuro da maioria dos brancos, que julgaram não ter lugar no país depois da independência. Neste sentido a marginalização política dos partidos formados por brancos (FICO, Convergência Democrática, etc.), o exílio de Jorge Jardim (um dos mais carismáticos líderes da minoria branca), a rebelião de Lourenço Marques de 7 de setembro de 1974 e a sua repressão por parte das forças portuguesas, os distúrbios raciais de setembro e outubro de 1974 em Lourenço Marques e na Beira, a transferência do poder em regime de monopólio para a Frelimo, tudo isto levou a um distanciamento, ou mesmo a um ‘divórcio’ político entre a maioria da população branca e a Frelimo” (PIMENTA, 2012: 82).

A isto soma-se o ambiente de insegurança econômica gerado a partir da aplicação de medidas autoritárias pelo novo governo, como a ordem “24/20” baixada em 25 de junho de 1975 por Armando Guebuza, Ministro do Interior à época do governo de transição pós-independência, que dava aos portugueses 24hs para deixar o país levando apenas 20 kg cada um. Muitos comerciantes e agricultores fugiram apenas com uma mala e a roupa do corpo. Para alguns dos que resolveram ficar, mesmo tendo sido expropriados, guardou-se um sentimento de rancor e de oposição ao governo, a princípio, velado. Para outros brancos portugueses, ou de origem portuguesa, que se juntaram ao governo da Frelimo, houve um papel social importante de apoio e consolidação econômica e intelectual do novo projeto de governo e de país (THOMAZ, 2005 – 2006).

Mesmo nos dias atuais, os familiares daquelas pessoas que perderam suas terras e seus negócios ressentem-se. A respeito disso lembro do modo sutil que um senhor indiano escolheu para me dizer que ele não era um partidário da Frelimo. Este senhor é um dos comerciantes indianos mais antigos de Nampula e ele era escorregadio quando se tratava de dar entrevistas. Nunca permitiu que eu gravasse nossas conversas e só conversava à vontade quando nos encontrávamos em uma barbearia indiana, frequentada apenas por membros da comunidade indiana local (e por mim e pelo Patrick nos meses em que estivemos na cidade). Este senhor começou a falar das suas origens em Moçambique. Lembrou do tempo em que seu avô e seu pai eram um dos maiores produtores de castanha de caju na região norte. Moçambique chegou a ser um dos maiores produtores de castanha de caju do mundo, nos tempos coloniais. Então ele virou-

se para mim e disse que o seu avô perdeu tudo o que tinha quando o governo tomou as suas terras e todo o seu maquinário, obrigando-os a virem para a cidade de Nampula tentar a sorte.

Todo este contexto é importante para compreendermos o ambiente em que se deu a ascensão dessa nova elite moçambicana. Negros, filhos de *assimilados*, que eram agora, em sua maioria, dirigentes do país e cujas rédeas do poder estavam em suas mãos. De outra maneira há também uma diferença interna no modo como o racismo afeta relacionalmente aqueles que foram *assimilados*, ou que foram filhos de *assimilados*. Sendo a sociedade colonial dividida entre “negros indígenas” e brancos, a ponte relacional perversamente criada entre esses dois mundos era justamente a categoria dos *assimilados*. Ser “assimilado” era simultaneamente não pertencer nem ao mundo dos “indígenas” e nem ao mundo dos brancos. Portanto, existiam duas pontas relacionais e entre elas um gradiente de diferentes efeitos, afecções e posições. Em uma ponta deste gradiente ficavam os negros, frutos da *assimilação*, que estavam dispostos em um jogo de aproximação e comparação com a sociedade branca e urbana. Na outra ponta do gradiente, esses mesmos negros *assimilados* e seus filhos estavam dispostos perante os demais negros da sociedade colonial, considerados *indígenas*, e que eram a maioria numérica. Estes últimos também eram (des)considerados, inclusive pelos *assimilados*, como “não modernos”. E eram desprovidos da educação formal e das suas condições básicas de sustento, que foram retiradas e modificadas pela modernidade colonialista.

Tal ambiguidade gerou, por um ponto de vista *afetivo*, diferentes “complexos relacionais de identidade”. Por um lado, em comparação com a sociedade branca, os negros *assimilados* sentiam a força da opressão racista e o jugo de “ser negro” dentro de um “contexto existencial de branco”. Essa rede relacional do racismo colonial é semelhante ao que Fanon expõe, mediante a sua crítica, em seu livro “*Pele negra, máscaras brancas*” (2008 [1952]). Na direção vetorialmente oposta existe uma outra separação, também fruto do racismo, entre os negros que foram alijados da possibilidade de acesso aos “insumos modernos” dos brancos e aqueles que se estabeleceram em condições de existência consideradas “superiores”, por terem tido acesso à educação formal e técnica nos centros urbanos (THOMAZ, 2005 – 2006). Esta outra separação é experimentada, muitas das vezes, por sentimentos de ressentimento e embates entre complexos de inferioridade e de superioridade. Estes sentimentos podem ser percebidos até os dias atuais, onde existe uma pequena elite negra em detrimento da maioria da sociedade, também negra, empobrecida e apartada das condições de possibilidade de alcançar um melhor padrão de vida.⁷⁹ A

⁷⁹ No que diz respeito a estes sentimentos de ressentimento, inferioridade e de certo revanchismo, afetos inerentes a toda relação assimétrica e segregacionista gerada em contextos racistas, lembro da forma como alguns de meus

seguir podemos situar essa dinâmica relacional do racismo, em Moçambique, em exemplos de experiências de vida, perpassadas pelos distanciamentos existenciais efetuados na implantação da *política de assimilação*.

Na “*Advertência*” escrita como preâmbulo de seu livro – “*Mbelele e outros contos*” (1987) –, Aníbal Aleluia, escritor moçambicano ímpar (e um tanto esquecido), adverte o leitor que seu texto “não se trata de literatura”, mas de uma espécie de desculpa para apresentar a cultura de Moçambique. Sendo isso um recurso apenas retórico para dizer qual o seu propósito político ao escrever, o fato é que, trata-se, sim, de excelente literatura. Uma literatura que respeita os contornos da realidade e da pluralidade da “tradição” e apresenta, como poucos escritores nacionais conseguem, um retrato do passado, e também da transformação, ocorrida no colonialismo efetivo do século XX, sobre a cultura negada e repelida pelo “projeto civilizatório” imposto.

No entanto, o que chamou minha atenção foi o desabafo do autor a respeito do sentimento de opressão racial, que ele expressa como sentimento de todo um coletivo. Talvez o mesmo sentimento que o presidente Chissano tenha sentido, ao ser proibido de entrar no cinema juntamente com seus colegas de escola brancos.

interlocutores se referiam à diferença que eles faziam entre os “patrões”. Eles diziam que existem dois tipos de “patrão”: o patrão por excelência é o patrão branco (o “homem branco”, o *mucunha*). Mas existe também o “patrão preto”, ao qual um dos meus interlocutores se referiu como o “*mucunha* preto”. E logo reiterou que estes últimos são os piores, pois, sendo “pretos igual a nós, pensam que são melhores, como se fossem iguais aos brancos”. A palavra *mucunha*, no norte de Moçambique, originalmente era referente ao “homem branco português”, o colonizador, e, por extensão, é aplicável a uma pessoa (geralmente homem branco, mas não necessariamente) considerada em posição superior. Na prática atual, o termo *mucunha* é geralmente aplicado aos brancos (estrangeiros ou não) e aos negros que ocupam trabalhos, funções profissionais, e lugares relacionais que denotam um “lugar de pertencimento” do “patrão”, do “*boss*”. Mas está ligado também a certa percepção corporal, da cor da pele e dos traços fisionômicos. Por exemplo, nunca se referiram a mim (ao menos na minha presença) como um *mucunha*. Algo que seria cabível pela posição social em que éramos vistos. Mas se referiam a mim, muito por brincadeira ou piada, como *monhé*. Já no caso de alguns dos membros do nosso grupo de pesquisa, como o Patrick e o Eduardo, eram vez ou outra chamados de *mucunha*. Diga-se que, para estes critérios estereotipados e etnocêntricos, e também racistas, que se apresentam em meio às relações cotidianas, o *monhé* é inferior ao *mucunha*. Note-se também que este preconceito de cunho étnico e racial é derivado das clivagens próprias do colonialismo. Por exemplo, tanto a palavra *mucunha* como a palavra *monhé* são de referência portuguesa.

“Esta coletânea não é obra de artista de Literatura mas trabalho de artesão de Cultura. Não há buscar nela o deleite de metáforas de grau 10, a força dos oxímoros, o impacto temático e o complexo dos conflitos. É referencial, naïve, sem margem para as decodificações opulentas que são néctar e ambrosia para os doentes de sistemas semióticos e outros.

Mas, (sem pender para o cabotinismo que detesto, embora esteja na moda cá no burgo) gostaria de afirmar o seu carácter subtilmente contestário (ao tempo) – expressão de ‘valores-refúgios’, acto de resistência cultural, desafio à ‘missão civilizadora’ entendida como um desvalor e, acima de tudo, rejeição do ‘complexo de muzungo’.⁸⁰ (...)

Se o leitor encontrar nestes contos as motivações que me levaram a escrevê-los, numa época em que nós, os filhos de assimilados, chegávamos a crer que a Natureza nos fizera negros por engano, sentir-me-ei sobejamente compensado” (ALELUIA, 1987: 4).

Aníbal Aleluia apresenta-nos, em sua “advertência”, a indicação dos dois sentimentos ressentidos, entre as duas pontas relacionais em que os filhos de *assimilados* se encontravam. De um lado, o ressentimento de não ser pleno, em um mundo de brancos, a ponto de questionar a natureza da sua cor. Do outro lado, ele adverte para a devida negação do “complexo de muzungo”, que tem o seu lugar quando os negros que, tendo adquirido “os hábitos dos brancos”, podem negar aos demais e, com isso, recusar em si mesmos as suas origens “tradicionais”. O ressentimento ainda pode provocar, mesmo que involuntariamente, um sentimento de inferioridade que pode afetar aqueles que não podem compartilhar da mesma “sorte” dos negros elitizados.

Sobre essa última questão, a respeito do ressentimento que existe pela diferença existencial entre negros, lembro da conversa com Chale Ossufo, quando ele narrou um episódio que ocorreu nos tempos “aquecidos” de Nacala, quando a cidade recebeu muitos trabalhadores vindos de todo o país e do exterior.

Segundo Chale Ossufo, um grupo de trabalhadores cruzou os braços e reivindicou melhores salários. Disseram a ele que não entendiam por que estavam a receber menos do que um outro negro, um brasileiro, que estava a trabalhar na obra. Reclamaram que ele era tão preto como

⁸⁰ *Muzungo* é um termo referente ao “branco”. Mestiços de negros com brancos podem ser referidos como muzungos. E negros de hábitos considerados como “hábitos de brancos”, geralmente entre as populações do campo, são considerados muzungos (MATTOS, 2018). No termo referido por Aleluia, no texto, podemos entender algo semelhante a um “complexo de branco”, como referência aos negros que, por possuírem “hábitos civilizados”, podem negar um compartilhamento existencial em relação aos negros camponeses, por exemplo. Para esclarecer mais essa questão, cito Omar Thomaz: “O termo nativo para ‘branco’ é extensivo a todos aqueles que ostentem hábitos civilizados: ao lado dos brancos e dos mistos, os negros que se expressem adequadamente em português e atuem como os cidadãos são denominados pelos camponeses de mulungos, se no sul, e muzungos, quando caminhamos rumo ao norte do país” (THOMAZ, 2005-2006: 257). Diga-se que, enquanto estive em Nampula, não ouvi o uso do termo “muzungo”, mas ouvi muito falar em “mucunha”. Segundo Eduardo Vargas me disse, parece que o termo “mucunha” é bastante restrito ao norte do país, especificamente entre os macuas, ao passo que os termos “mulungo” e “muzungo” são expressões correntes no modo como Omar Thomaz relata acima.

eles, mas era tratado como branco e recebia como branco. E eles não achavam aquilo justo. Chale, com meio sorriso no rosto, disse-me que quase perdeu a paciência com eles. Pois, “ora, o homem era negro, sim, como nós, mas era um engenheiro da Vale. E eles eram peões de obra”. Mesmo ao explicar-lhes isso, disse Chale, muitos daqueles trabalhadores não quiseram aceitar o fato.

De outro modo, como já entrevisto, podemos distinguir que existia uma percepção diferente entre os próprios filhos de *assimilados*, quando observamos o ambiente relacional no qual estavam inseridos. Aqueles que foram criados, por exemplo, na capital do país estabeleceram como parâmetro de comparação existencial uma régua que dispõe negros perante brancos. A burguesia portuguesa estabeleceu um padrão de vida urbano moderno, semelhante ao Europeu, na capital de Moçambique. Para além de ser a capital, Lourenço Marques era um refúgio turístico de luxo para onde as famílias portuguesas, inglesas e etc., claramente as que eram abastadas, viajavam em busca de luxo e exotismo. Havia hotéis, balneários, cassinos, cinemas. Em um ambiente como este, o sentimento de exclusão que pesava sobre a minúscula parcela de *assimilados* era inevitavelmente maior.

Nas outras regiões do país existia uma quantidade de *assimilados* muito menor do que em Lourenço Marques. E havia também uma diferença marcante entre os chamados “filhos de *assimilados*”. A cidade mais urbanizada do país, naquele tempo, depois da capital, era Beira, que tinha uma forte influência colonial portuguesa e localiza-se no centro do país, em Sofala. Para além disso, na região norte, Nampula ainda era uma cidade pequena e incipiente (Nampula completou apenas 64 anos em 2020). A maior influência, e a permanência mais antiga dos portugueses, no norte do país, era na pequena Ilha de Moçambique, que foi a primeira capital do país, ainda na primeira fase colonial. Nessas regiões formou-se uma pequeníssima elite, oriunda de uma “assimilação” decorrente de privilégios estendidos aos filhos e sobrinhos de régulos. Estes eram juridicamente considerados *indígenas*, mas compunham, no plano das hierarquias sociais, a “elite indígena” descendente do status das antigas chefaturas. De maneira diferente da micro-elite que se formou na capital, inserida em um contexto urbano considerado altamente modernizado e com forte influência dos modos de vida mais burgueses, as pequenas elites do centro e do norte estavam relacionalmente mais inseridas no contexto rural e, portanto, com parâmetros comparativos existenciais mais próximos das demais populações negras, consideradas “indígenas”. Em um contexto como este, o chamado “complexo de muzungo”, referido por Aleluia, era um sentimento compartilhado em diferentes modos de viver o racismo, entre os próprios negros.

Saide Aly tem um bom exemplo de vida para compreendermos um pouco o modo como as pequenas elites do norte se formaram. Saide é filho de régulo. Na região norte do país, a transmissão de poder e de encargos é regida por uma lógica matrilinear. Mediante as regras legítimas da “tradição”, a transmissão de poder que deveria ser válida para os régulos, devia se dar entre “tios” e “sobrinhos”. No entanto, o colonialismo, ao incorporar a chefia como um “cargo” da administração colonial (na instituição das *autoridades gentílicas*), desdenhava, até certo ponto, das regras de transmissão do poder pela linhagem. Sem se importar muito com as linhagens, os filhos biológicos de alguns régulos eram, por vezes, acolhidos ao ambiente urbano e recebiam educação formal, muitas das vezes voltada para a formação técnica profissional. Este era o caso de Saide que, desde muito novo, recebeu formação técnica na área comercial e formou-se também como “técnico de conta” (o nosso antigo curso de técnico de contabilidade).

Em uma de nossas muitas conversas falávamos sobre o comércio e a vida urbana no tempo colonial. Saide comentou detalhes das práticas de comércio, explicou como funcionavam os mercados naquele tempo e começou a tecer uma ode saudosista sobre o período colonial. Saide atendia a todos aqueles pré-requisitos necessários para ser um “cidadão juridicamente respeitável”. Ele até chegou a servir ao exército português (na patente de furriel) e lutou do lado português, quando a luta armada anticolonialista já estava em andamento. Dizia que, “naquele tempo”, o país era melhor, que as pessoas tinham mais dinheiro e todos tinham o que comer. Exaltava a tecnologia e a capacidade produtiva de Moçambique “naqueles tempos” e dizia que o desenvolvimento, nos “tempos da colônia”, era algo impensável nos dias atuais.

Esta comparação entre “o tempo da colônia”, como muitos dizem, e “o tempo da Frelimo” é uma retórica comum entre aqueles que são opositores do governo. Mesmo Amurane dizia que, apesar do colonialismo, o país era melhor no passado. Indaguei Saide exatamente sobre a questão das agruras do colonialismo. Perguntei a ele: “Mas, e o racismo? Como era”? E Saide disse que “não existia racismo”. Perguntei a ele sobre como era a vida dos negros que viviam “longe do asfalto” (em Moçambique costumam dizer “alcatrão”). E ele disse que “viviam melhor do que hoje”. No entanto, Saide continuou a nossa conversa falando sobre as condições de trabalho para aqueles que tinham uma “formação”. Quando, na sequência, ele ofereceu uma bela contradição performativa em sua fala, permitindo entrever a ação do racismo no modo como ele via a si mesmo perante o seu mundo, naqueles tempos da colônia. Saide, então, dizia:

– “Um trabalhador especializado ganhava 10 Escudos por dia. Aquele que ganhava 15 Escudos era mestre. Tinha uma casa, um rádio e bicicleta. E alimentava a sua família”. (...)

– “A vida em Moçambique era acessível (embora os vencimentos fossem baixos) a todo nível social”.

– “Todo nível”? Indaguei-lhe.

– “Todos”. Respondeu.

Perguntei, então, a Saide:

– “E os mais pobres, os ‘não assimilados’ (como diziam), como era a vida deles”?

– “Saudável”. Respondeu rapidamente.

Continuei a provocar-lhe um pouco:

– “Porque, assim parece, passaram-me uma imagem de que, na época da colônia, a situação desses era a pior possível...”.

– “É mentira! Esses ganhavam 10,00 Escudos. Para ele comprar a carne a 3 Escudos”.

(...)

– “Veja, eu comecei a trabalhar em 1971. Quando fiz, ao quinto ano, o curso geral de comércio. E fui trabalhar na empresa João Ferreira dos Santos.

O técnico de conta, (...) responsável pela contabilidade da empresa, ganhava 3.500 Escudos. Eu entrei a ganhar 2.800 Escudos.

Trabalhei três meses. E quando recebi 2.800 Escudos eu agarrei a cabeça! (Risadas)

Eu não sabia o que fazer com tanto dinheiro!

Eu ajudei muita gente, muitos amigos meus, que jogavam bola comigo,⁸¹ para poderem estudar e fazerem o nível médio.

Quando passou os três meses fui para as finanças, como aspirante. Passei a ganhar 5.500 Escudos!⁸²

Eu era branco!

– “Isso era salário de branco”? Perguntei a ele.

⁸¹ Saide foi jogador de futebol em sua juventude. Disseram-me que era um ótimo jogador, de boa altura e força física.

⁸² Notamos aqui que, apesar da “normalidade” existencial que Saide advoga ter existido no período colonial, a desigualdade social expressa apenas na radicalidade da diferença salarial entre um funcionário, técnico de nível médio urbano, como era o caso de Saide, e um indivíduo “não assimilado” era, por si só, uma demonstração escandalosa da opressão e da exploração. Uma diferença entre 2.800 e 5.500 Escudos (ao mês) para míseros 10 Escudos (ao dia) é absurda.

- “Poxa”!
- “Já viu um preto ganhar 5.500? Naquela época? Já se viu”?
- “Era raro? Era difícil isso acontecer”? Perguntei.
- “Muito difícil”!

A fala de Saide deixa transparecer o modo peculiar como o racismo perpassa, de maneiras diferentes, os gradientes relacionais entre os negros estruturados na lógica da *assimilação* e a sua distinção entre os brancos, de um lado, e os negros “não assimilados”, do outro lado. Se, de certo modo, na experiência apresentada aqui, de Joaquim Chissano e Aníbal Aleluia, a percepção da sua condição existencial, como filhos de *assimilados*, é negativa, pelo fato de ser estabelecida pela proximidade relacional e distanciamento existencial entre negros e brancos; de outra maneira, através da fala de Saide, percebemos que ele tem uma percepção existencial “positiva”, apesar dela ser também transpassada pelo racismo. Mas, diga-se, uma percepção existencial vista como “positiva”, porém, a contrapelo do modo de vida da maior parte da população negra do país, que era ruralizada e “não assimilada”. É somente às custas dessa dolorosa distinção entre negros de “hábitos civilizados” e negros “tradicionais”, que Saide pôde comparar-se “positivamente” aos brancos, nos tempos da colônia.

Fotografia 06: Amurane discursa na inauguração do viaduto de Nampula



Fonte: fotografia de Patrick Arley (2016)

Capítulo 6 - Figuras de autoridade (parte II): por onde andou a chefia?

“É preciso que te lembres muito bem dos nomes de todos estes grandes chefes, **porque eles vivem conosco.**”⁸³

(Chitlango Khambane [pseudônimo de Eduardo Mondlane], “Chitlango, filho de chefe”).

“O respeito pelo chefe, a obediência às suas ordens são gerais, e o que mantém seu prestígio não é a grande riqueza ou poder, é a ideia mística de que a nação vive por ele como o corpo vive pela cabeça. (...) O chefe é a ‘terra’. É o galo que sustenta a vida do país. (...) Um clã sem chefe perdeu a razão (*hanguquile*). Morreu”.

(Henri Junod, “Usos e Costumes dos Bantu, t. 1”. In: ZAMPARONI, 2012: 163)

A instituição da chefia não ficou presa ao passado pré-colonial. Apesar da desconstrução de suas formas de organização pela linhagem, a chefia está presente nos dias atuais e faz parte da *composição* da política no norte de Moçambique. Dito isto, pretendo defender e esclarecer melhor esta proposição até o final deste capítulo. A agência específica da chefia, enquanto uma instituição reconhecidamente “tradicional”, foi mantida mediante um complexo jogo entre continuidades e mudanças, no decorrer de sua história, no século XX. Mas antes, para compreendermos melhor a atual conformação da chefia, particularmente em Nampula, será necessário cumprirmos algumas etapas analíticas.

Primeiro pretendo apresentar um pequeno esboço da organização política e social da chefia, especificamente entre os macuas (porque nossa área de estudo situa-se em Nampula), conforme ela existiu até meados dos anos 1930. Segundo Chilundo (2001), Fortuna (1993), Geffray (2000), Medeiros (2007) e outros autores, a partir da década de 1930 começaram a ocorrer as mudanças mais drásticas nas formas de organização política e social das sociedades linhageiras do norte de Moçambique. Devido à implementação das maiores obras de infraestrutura para a região, como a construção dos caminhos de ferro; a chegada da influência das empresas majestáticas ao norte; a implantação sistemática das *plantations* de algodão; e a implementação das reformas políticas e sociais colonialistas, com vistas a “civilizar” os povos nativos; deu-se início a uma intensificação da exploração laboral, e a apropriação e instrumentalização das formas políticas “tradicionalistas”, que levou a uma profunda mudança e desconstrução dos modos de organizar a vida social. Minha intenção, nesta parte, é apresentar um esboço das regras e da organização principal da chefia, como era entre os macuas, para melhor apreciação daquilo que

⁸³ O negrito está presente no texto original.

continuou, e daquilo que mudou, ao olharmos para as práticas atuais que concebem a chefia como uma instituição reconhecida pela população macua.

Em segundo lugar pretendo apresentar, em linhas gerais, o modo como o Estado colonial apropriou-se da chefia e a encapsulou através do *sistema de regulado*. Apesar dos régulos terem sido um instrumento de governamentalidade do Estado colonial, para o controle indireto das populações consideradas “indígenas”, a reação nativa se deu na “re-apropriação” dos régulos pela “tradição”.

E em terceiro lugar pretendo demonstrar a maneira como esta luta existencial, entre apropriações e “desapropriações”, gerada pela intromissão do colonialismo, foi um tipo de gatilho para transformar a chefia, nos dias atuais, em uma espécie de “instituição sublimada”,⁸⁴ cujos princípios de legitimidade social são reconhecidos pelas *ações* que estiverem em conformidade com uma *ética* para a chefia. Atualmente é através de uma maneira fluida e “distribuída” que a chefia faz parte da *composição* da política, tendo a sua legitimidade dada no reconhecimento dos *modos de agir*, segundo a prescrição da atual “tradição” da chefia, especificamente em Nampula. As formas contemporâneas de apropriação e de instrumentalização da chefia existem em função de serem um dos mecanismos de legitimação do poder (preponderantemente político, mas não apenas) perante a população em geral. O reconhecimento de um “chefe atual” se dá pela observância de seus *modos de existir e de agir*, em consonância com princípios e feitos, devidamente reconhecidos como pertencentes a uma “tradição” para a chefia.

6.1. Pequena “arqueologia” da chefia entre os macuas

Não há muitos trabalhos contemporâneos dedicados a um estudo aprofundado sobre a organização social e política dos diferentes povos do norte de Moçambique, em sua fase anterior ao colonialismo efetivo. Dos poucos antropólogos especialistas, que se dedicaram com afinco no resgate histórico dos modos de viver anteriores ao período colonial, a principal referência, para o estudo específico dos macuas, continua a ser o antropólogo moçambicano, Eduardo Medeiros e (com menos aporte historiográfico) o antropólogo francês Christian Geffray (2000), com sua análise crítica do parentesco macua. Com uma obra extensa dedicada ao estudo entre os macuas, mais especificamente entre os macuas-lómuès, e por ter feito seus trabalhos de campo em um período extensivo, que se iniciou em meados dos anos 1970, tendo vários artigos publicados

⁸⁴ Mudança de estado, metaforicamente em seu sentido físico-químico, como na *sublimação* da água.

durante as décadas subsequentes, tenho como referência para esta minha breve exposição os dados contidos em Medeiros (2007).⁸⁵ A descrição de Medeiros sobre a organização social e política entre os macuas é rica e detalhada. No entanto, para a finalidade deste trabalho, faço uma organização sucinta das características apenas da chefia, no passado, que visa simplesmente oferecer os subsídios necessários para capturar o movimento do processo entre as mudanças e suas linhas de continuidade, que levou a instituição da chefia ao seu estado atual, em Nampula.

Uma característica fundamental que existia na hierarquia da chefia macua é a distinção entre “chefes menores” e “chefes maiores”. Esta distinção, por sua vez, era dada pela diferenciação entre a estrutura de poder na linhagem e a estrutura de poder na chefatura. Segundo Medeiros “[é] errado confundir a hierarquia local das linhagens de um mesmo clã, formada na base de uma regra de descendência matrilinear, com a hierarquia das linhagens numa chefatura, ordenada esta, muitas vezes, a partir de uma precedência de fixação ou da conquista (...), com o desenvolvimento local de linhagens de cativos, ‘filhas’ dos chefes locais” (ibidem: 71).

No que concerne à estrutura dentro das linhagens clânicas, do mesmo modo que existia uma hierarquia das linhagens, com o *muene* (ou *humu*)⁸⁶ sendo o decano da linhagem, existia também uma hierarquia entre os respectivos decanos. O chefe principal de um determinado clã, em uma dada região, era o *muene* da linhagem primogênita (*muene mutokuene*, se no interior; e *muene mulupale*, se no litoral). Os “chefes pequenos” eram designados *mamuene akhâni* (no singular: *muene mukhâni*) (MEDEIROS, 2007: 97).⁸⁷ Na estrutura da chefatura, o chefe territorial era o *muene mulupale* (ou também designado *muene othokuene*) da linhagem dominante da

⁸⁵ Cito também como referência o trabalho de Pierre Macaire (1996), “*L’Héritage makuwa au Mozambique*”. Apesar desta obra ter um tom bastante descritivo e ser restrita a uma análise “etno-histórica”, o que pode dar ao leitor um sentimento de aprisionamento temporal no passado, em referência aos macuas, não quero deixar de fazer menção a ela.

⁸⁶ *Muene* (escreve-se também *mwene*; plural: *mamuene* e *amuene*) é um termo bantu que significa “senhor”, “dono”, “chefe”. Segundo Medeiros é frequente, em Moçambique, entre os chonas, cheuas e outros povos do vale do Zambeze, assim como em outras sociedades de língua bantu. Entre os macuas, o termo designava tanto o chefe da linhagem como o chefe da chefatura, guardada suas distinções honoríficas e por suas nuances regionais. “O macua [sic] diferenciava as duas funções apondo o prefixo ‘hi’ ao nome hereditário do primeiro e o sufixo ‘mu’ ou ‘munu’ ao nome dinástico do segundo. Ficava, deste modo, clara a diferença entre o *mwene* do grupo de consanguíneos maternos e o *mwene* chefe do território onde habitavam várias linhagens; mas não se devia pronunciar o termo *mwene* quando se tratava dum chefe de território (...), para estes, havia um tratamento honorífico e respeitoso com a utilização de *munu* depois de se invocar o respectivo nome tradicional, por exemplo, *Nevilamunu*, *komalamunu*, etc.” O termo *humu* (plural: *mahumu*) designava o chefe da linhagem entre os macuas de Nacala, Momba, Lúrio, Eráti e Meto, enfim, era mais comum entre os macuas orientais e do litoral (MEDEIROS, 2007: 97, 100 e 101). O termo *humu* é também usado pelos macondes para designar o chefe político.

⁸⁷ “O avunculato era muito pronunciado entre os macuas-lómuês. Era na qualidade de *tàta* – ou *hálu*, entre os macuas do centro-nordeste – que o tio materno era o chefe familiar, o decano da linhagem e o chefe da família alargada. O chefe da linhagem e os decanos dos respectivos segmentos eram os *ashitàta* (plural de *tàta*) seniores, isto é, os tios maternos mais próximos na estrutura social vertical dos fundadores dos respectivos grupos de filiação” (MEDEIROS, 2007: 83).

chefatura. Este era o “chefe dos chefes” das linhagens aliadas e/ou dos subordinados dentro do seu território. Ele era o “chefe grande”, sucessor do *muene à nikhoto*,⁸⁸ aquele que abriu o caminho para a região de posse (ibidem: 97).

Ambos, tanto o *muene* que representa e descende da chefia linhageira, como o *muene* que representa e descende do chefe político (o *dono* das terras, ou aquele a quem as terras são atribuídas), eram considerados “chefes naturais”. Ou seja, um chefe em acordo com a sucessão “natural” das linhagens. No entanto, no caso da sucessão da “grande chefia” do território, a primazia pertencia ao *muene* descendente legítimo do “*muene nipito*”,⁸⁹ pertencente ao clã politicamente dominante, o “*dono*” de uma dada região, ao qual subordinavam-se os demais clãs da mesma região.

Cada um destes *muenes*, tanto o *muene* da linhagem como o *muene* da chefatura, tinha as suas atribuições gerais. Ao *muene* da linhagem era dado o poder sobre o grupo de filiação uterina. Isso lhe dava poder sobre os variados aspectos da vida do *nloko*,⁹⁰ em seus planos político, econômico, familiar e espiritual. O decano era o tutor legal de todos os membros da linhagem e era também responsável por todas as ações do grupo, sejam elas mágicas ou não.

“Era ele quem devia promover o bem-estar geral; para tal, distribuía as parcelas necessárias à agricultura familiar, realizava as principais cerimónias religiosas relativas à fecundidade e à chuva. Desempenhava também um papel importante a nível da reprodução linhageira, como responsável pelos casamentos das irmãs e das sobrinhas. Devia ainda resolver todas as querelas domésticas e velar pela manutenção das boas relações entre a sua linhagem e os outros *maloko*. Era ele o responsável pela iniciação e casamento dos rapazes da sua linhagem” (MEDEIROS, 2007: 102).

Já o *muene* da chefatura era o “chefe tribal”. Ele era o *dono*, senhor das terras, de cativos e de escravos, “pisteiro do *nipito*, que, à frente da sua gente, chegara a estas terras, ocupando-as e distribuindo-as por membros da sua família uterina, liderante e aristocrática, ou

⁸⁸ Apesar da descendência ser matrilinear, e, portanto, para além da genearca original, a matrilinearidade tem origem em um antepassado masculino (a origem de cada linhagem é referida a um fundador masculino), o *nikhoto*, “(...) quando este se separou dos grupos de filiação originados na sua bisavó. O substantivo *nikhoto* designa literalmente o chefe de uma manada ou bando de animais; por analogia, ele serve para indicar o homem que dirigiu o deslocamento de um grupo humano formado por um núcleo central de consanguíneos e respectivos aliados que vivem com eles. A palavra invoca essencialmente o movimento, a deslocação, que são atributos sobretudo masculinos, por oposição à sedentarização feminina; quando se diz *nikhoto*, subentende-se que o grupo veio de algures” (ibidem: 79 e 80).

⁸⁹ *Nipito* (“caminho de povoamento”). “Todo aquele que não conhecesse o seu *nipito* dificilmente conseguia fazer acreditar a sua filiação clânica. Estes elementos de identificação eram ensinados aos jovens pelos responsáveis uterinos na época das iniciações” (ibidem: 81).

⁹⁰ O termo *nloko* (escreve-se também, no plural, *aloko* e *maloko*) possui atualmente diferentes significados, sendo que todos eles remetem, de alguma forma, ao seu sentido primeiro e “tradicional” e designa “o grupo de parentes matrilineares que não ultrapassavam as sete gerações”. No seu uso cotidiano é entendido por “a minha família”, “os meus parentes (de sangue)” (ibidem: 78 e 79).

pelos chefes de outras linhagens do seu próprio clã e de linhagens de outros clãs que o acompanharam desde a terra natal ou que, mais tarde, se juntaram nessas terras pagando o devido tributo de vassalagem” (ibidem: 102).

Juntamente à instituição da chefia havia uma série de outras “personagens” fundamentais, sem as quais as funções inerentes aos chefes seriam, de certo modo, esvaziadas. Para exercer as suas funções, o *muene* recebia o auxílio (e era, de certo modo, “controlado”) pelos *mapili* (“conselheiros”) e pelos *atokuene* (“anciãos”). Também havia os *alupale* (“grandes”) e a *puiamuene* [escreve-se também, *pwiamwene*] (“irmã ou sobrinha”, também proclamada, do *muene*). Para além destes, o *muene* (ou *mpêue*) deveria levar em consideração os demais *mamuene* do seu território (MEDEIROS, 2007: 101 e 102).

Tradicionalmente, o *muene nipito* (o primeiro “chefe grande” e condutor do seu povo) veio acompanhado de uma *puiamuene*, via de regra uma sua irmã, que era preparada e instruída nos mistérios da sua função e era detentora dos segredos do clã, passados através da sua mestra, ou “grande”, que permaneceu na terra natal. A *puiamuene* é, para todo o grupo, a única garantia da continuidade da linhagem e do clã (ibidem: 102). Até os dias atuais existe um grande respeito pela [*a*] *puiamuene* (escreve-se também, *apwiamwene*),⁹¹ que é o modo comum e respeitoso de se referir:

“O vocábulo *apwiamwene* é composto pelo prefixo *a*, que forma plural honorífico utilizado com frequência entre os macuas como tratamento respeitoso e pelos substantivos *pwia* e *mwene*. Esta mulher era sempre referida deste modo; de maneira semelhante se diz *atata* para designar o tio materno. O nome *pwia* significa na terminologia do tratamento ‘senhora’, ‘avó’, ‘dona’ e serve sempre para nomear uma mulher a quem se respeita muito, a mãe do marido, por exemplo (...).

A *pwiamwene* representava o ‘ventre’ (*erukulu*) da origem do grupo de parentes uterinos; era a origem da linhagem e de todos os seus segmentos; por isso, ela era considerada a mãe das mães (*anamananku*).

Era também a herdeira e a detentora da ancestralidade do clã. Era o elo de ligação entre os vivos e os mortos e, por isso, a garantia de continuação do grupo matrilinear” (MEDEIROS, 2007: 103).

Ao contrário do que se possa pensar, devido à sucessão matrilinear entre os macuas, não era necessariamente o sobrinho mais velho em idade quem ocupava o cargo do tio materno, caso ele fosse o *muene*. E quanto maior tenha sido o poder e o prestígio do *muene* falecido, maior era o cuidado com que se escolhia o seu sucessor.

⁹¹ O “a-” pode ser indicação de plural, mas pode ser também um indicativo honorífico, de respeito.

“Eram os membros mais influentes da linhagem e os *mamwene* das linhagens irmãs (do mesmo clã) que detinham o direito e a obrigação de escolher o futuro chefe, mas o chefe do território era também direta ou indiretamente envolvido na escolha e na proclamação de um novo chefe de linhagem da sua chefatura” (MEDEIROS, 2007: 105).

O processo de sucessão, assim como a “entronização” ou investidura, tanto do *muene* como da *puiamuene*, é complexo e rico em detalhes. Para fins do nosso trabalho não creio ser necessário descrever aqui, em minúcias, os detalhes deste processo e dos rituais envolvidos.⁹² Contudo, é útil para nossa análise determo-nos sobre as características e sobre o comportamento (ou ações) esperadas de um chefe, dentro dos critérios estabelecidos para a instituição da chefia, em seu passado recente. Neste sentido, para a nomeação de um novo chefe, tanto da linhagem como da chefatura, o candidato deveria possuir algumas “competências” que eram ponderadas com minúcia, tais como: a relação do escolhido com os membros da sua linhagem; relacionamento que ele teve com o chefe falecido; a sua idade e a sua condição socioeconômica; e uma reconhecida capacidade de liderança para gerir o grupo de filiação ou a chefatura. Para ocupar a chefia, a escolha deveria recair sobre “um homem elegível de idade madura, geralmente entre os 40 e 60 anos e, sobretudo, que ‘tivesse bom coração’.

Mas para a eleição de um *mwene*, era preciso, por um lado, um ato que evidenciasse a vontade da sociedade em investir alguém na dignidade de chefe legítimo e, por outro, que a pessoa escolhida revelasse características próprias para essa função” (ibidem: 105 e 106). Este ponto evidencia a ambiguidade intrínseca que pesa sobre a agência da chefia. Ao mesmo tempo em que o “escolhido” não pode determinar a sua escolha, que deve se fazer no cumprimento de um desejo do seu coletivo, aceitação essa necessária para a devida legitimação da função, um “chefe legítimo”, ou a pessoa escolhida para tal, deve “fazer-se” chefe, ao revelar características e feitos que demonstrem a sua aptidão para essa função.

“Dizem os macuas que ninguém se fazia chefe a si próprio, *emwene khinevaria* (‘ninguém se faz *muene* a si próprio’); todavia, também um elegível se fazia ele mesmo *mwene* pelos seus dotes e qualidades, ‘*mwene onivara (onithanda) manan-sawe*’: ‘o *muene* faz-se a si próprio pelos seus atos e pelas suas qualidades’” (MEDEIROS, 2007: 106).

Essa característica da agência da chefia deve ser guardada, pois ela será fundamental na compreensão do fenômeno atual que, aqui, eu designarei (com certa cautela analítica) de *chefia distribuída*. No momento devemos reter que a legitimação do chefe perante o seu coletivo depende,

⁹² Para uma descrição detalhada destes processos de sucessão e entronização da chefia e da *puiamuene*, conferir MEDEIROS, 2007.

tanto do desejo do grupo para tal, como da capacidade de demonstrar poder, ou seja, de produzir grandes feitos. Uma vez entronizado, o chefe deve demonstrar coragem, força, poder e sabedoria. O poder deve ser sempre distribuído para o benefício da sua gente. Esta é, de certo modo, a base dos “princípios éticos” que regem a boa chefia e compõem as condutas esperadas inerentes a esta instituição.

Segundo Medeiros, “[a] deposição de um chefe proclamado era praticamente impossível; a nomeação valia para toda a vida; a partir da sua entronização, ele passava a pertencer à classe dos anciãos (*ashulupale*). Mas isso não significava que um *mwene* demasiado tirano ou incapaz não pudesse ser eliminado fisicamente” (ibidem: 109).

6.2. O sistema de regulado: a ambiguidade existencial de uma instituição para o poder

Vimos anteriormente que a implantação e o funcionamento da máquina de controle colonial faziam-se pela criação de um Estado dualista e bifurcado, que gerou uma sociedade também dual e fendida. A manutenção da segregação social, juntamente com o estabelecimento do controle legal sobre os “indígenas” necessitava, como era proposto pelo modelo de governo indireto britânico (*indirect rule*), da cooptação das estruturas de organização política e de poder pré-coloniais. No caso do colonialismo português isto se deu a partir da criação do *sistema de regulado*, que se resume na apropriação e instrumentalização jurídica e política da instituição da chefia pelo Estado. Esta captura da chefia pelo Estado deu-se já no final do século XIX, com a ocupação colonial efetiva do território. As grandes chefaturas foram derrotadas e subordinadas, os seus territórios foram “assumidos legalmente” pelo Estado e, assim, divididos de forma arbitrária e transformados em vários *regulados*, que daí em diante constituíram outras chefaturas administrativas, já incorporadas pela administração colonial (MEDEIROS, 2007: 99).

“Estas novas unidades políticas da administração colonial agrupavam um número [menor] de linhagens e deram origem a uma nova reestruturação política da organização linhageira, à frente da qual passaram a estar os régulos. Os régulos impostos pelos portugueses nem sempre eram *mamwene*, embora pertencessem quase sempre às linhagens locais dominantes. Quando o régulo era simultaneamente *mwuene*, isto é, quando era ao mesmo tempo o decano (proclamado) da linhagem, as suas funções tradicionais eram reforçadas e o seu poder sobre a organização linhageira tornava-se muito maior. Nestes casos, ele passou a ser designado *mpéwe* (‘grande senhor’), em muitas regiões do país macua” (MEDEIROS, 2007: 99).

Medeiros esclarece uma questão que não é banal. Via de regra, aqueles que depois passaram a ser reconhecidos como *regulos* (que, se traduzirmos em termos literais quer dizer

“reizinho”, ou “rei pequeno”), dentro do sistema administrativo colonial português, eram justamente aqueles que eram *muene mulupale (mpêue)*, “senhor grande”, “rei”. O mesmo não sucedeu aos *mamuene* pequenos, os quais, em geral, não passaram a chefes de povoação. Mas muitos deles passaram a ser “conselheiros” dos *regedores*. Outros não assumiram cargo algum dentro da estrutura política e administrativa, porém, continuaram a ser respeitados pela sua comunidade e parentela como seus chefes familiares e políticos (ibidem: 101).

Contudo, apesar de ter existido um maior empoderamento do régulo quando este era, também, um decano, um chefe, essa dualidade das funções entre, de um lado, ser um agente subalterno do Estado colonial, e, por outro, um chefe legítimo, expõe a contradição conflituosa que sempre acompanhou a (des)prestigiosa função dos régulos. E esta ambiguidade foi aproveitada e explorada pelos portugueses em seu domínio das populações indígenas. Porém, tal ambiguidade, como esperado, opera de ambos os lados, e foi também usada pelas populações ditas tradicionais para se re-apropriarem da instituição da chefia, incorporando os régulos à “tradição”.

De um modo bastante distinto dos *assimilados*, que eram a outra ponta desta política de governamentalidade para o controle, os régulos eram cooptados ao projeto colonial para manter a separação entre os “indígenas” e os colonos brancos. A dualidade perversa da posição de régulo foi a tônica da sua existência, sendo tanto a razão do seu poder, como também a razão do seu desprezo, da sua negação e do seu relativo isolamento político atual. O régulo (ou regedor) era simultaneamente o último escalão do aparato administrativo de controle e o primeiro escalão da sociedade “indígena”. Assim, os régulos eram juridicamente “indígenas” e estavam subordinados às leis consuetudinárias e, em última instância, às regras estabelecidas para o *indigenato*. Ao mesmo tempo, eles eram obrigados institucionalmente a exercer as vontades do Estado e a “pacificar” as “populações indígenas” através das leis destinadas a eles.

“Na configuração portuguesa da governação indireta, aos *regedores* ficavam, em síntese, atribuídas as responsabilidades de servir aos interesses da colonização, fiscalizando ‘na base’ tudo quanto pudesse comprometer ou ameaçar a dominação portuguesa, assegurando a ‘fidelidade’ e a disciplina dos *indígenas* e administrando o cotidiano da esmagadora maioria da população” (CABAÇO, 2009: 80).

Esta situação ambígua dos régulos obrigava-os, muitas vezes, a ficarem entre a cruz e a espada. Mesmo que o régulo fosse um chefe legitimado entre a sua gente, perante o Estado ele seria obrigado a prejudicar o seu povo, quando fosse exigido. Por outro lado, como nem todo

régulo era chefe legítimo, muitos se aproveitaram da situação para “enriquecer”⁹³ e ter condições de vida semelhantes (quando fosse possível), em termos econômicos, à situação dos *assimilados*. Os régulos eram obrigados a respeitar e obedecer aos seus superiores diretos que, no caso, em ordem ascendente de submissão, eram o chefe de posto, o administrador e, em última instância, o governador de distrito. Citando mais uma vez José Luís Cabaço:

“A relação entre os *chefes de posto* e os *regedores* corporizava o contato entre as duas sociedades que coexistiam na colônia e entre os dois níveis de administração – a administração direta centralizada e uma forma de administração indireta controlada – para as áreas socioeconômicas periféricas. *Chefe de posto e régulo* constituíam as duas peças da charneira da ‘política indígena’, permanecendo, contudo, o primeiro – que pertencia sempre ao ‘mundo’ do colonizador – fora da estreita faixa de ‘contaminação’ que o contato dos dois mundos inevitavelmente criava. Essa faixa de ‘contaminação’ – a acumulação de deveres e direitos nas duas sociedades em questão – situava-se *dentro da sociedade inferiorizada*, isto é, entre os *indígenas* que deviam ser objeto do processo civilizacional, e se consubstanciava, no plano administrativo, na figura jurídica e política do *régulo* (...).

(...) Em síntese, um jovem *chefe de posto* tinha o poder de, por sua exclusiva decisão ou critério, mandar deter ou punir publicamente [um chefe] (o uso de palmatória nas mãos ou nas nádegas era o mais comum – mas havia casos de uso do ‘cavalo-marinho’ [chicote feito de couro de hipopótamo]), (...) mesmo se ancião, legítimo pela tradição e legitimado nas suas funções pelo próprio poder colonial (CABAÇO, 2009: 81).

Existe uma narrativa que enfatiza que o poder colonial, ao se apropriar da chefia e instrumentalizá-la através do *regulado*, abalou os fundamentos da vida social linhageira, enfraquecendo as suas instituições tradicionais (CABAÇO, 2009:76). Por certo que isto é verdade. No entanto, a partir de uma abordagem relacional, podemos vislumbrar que a agência propriamente “nativa” existia (e resistia) apesar da opressão da máquina colonial. Além do mais, existiam outras facetas do colonialismo que foram, de certo modo, bem mais impactantes no enfraquecimento, por exemplo, da chefia, do que propriamente o *sistema de regulado*. Este é o caso das profundas mudanças ocasionadas, no que diz respeito à autoridade dos anciãos, dos seniores e, conseqüentemente, da chefia, pela introdução do trabalho assalariado e da nuclearização da família, fatores que se agravaram, paulatinamente, a partir dos anos 1940 e se estenderam até a década de 1970.

⁹³ Dada a condição de régulo, porém, “indígena”, “enriquecer” era algo bastante relativo. Em comparação com aqueles que viviam nos centros urbanos, o que um régulo das zonas rurais afastadas poderia ter não seria grande coisa. Mas, se comparado à sua gente, ele teria uma situação econômica muito superior. É algo semelhante a uma anedota que ouvi em Nampula: “fulano é um homem muito rico. Ele possui sete galinhas”.

Por exigência do sistema de produção capitalista, a preferência para as “oportunidades” de emprego assalariado era dada aos mais jovens. Na estrutura linhageira tradicional, o papel do acúmulo de bens e pessoas, assim como o papel da distribuição e do provimento da família e do clã, recai sobre a genearca (a “avó”), (principalmente nas sociedades matrilineares onde a prática da uxorilocalidade era a regra), e sobre o chefe da linhagem. Com a introdução de um volume maior de dinheiro e de bens nas mãos dos jovens recém-casados, essa estrutura de poder e prestígio foi abalada, principalmente nas regiões onde a patrilinearidade era a base das regras de linhagem (MEDEIROS, 2007: 87 - 95).

Ao retomar a questão relacional e, portanto, também a dos agenciamentos inerentes ao *sistema de regulado*, temos que perceber que, por ele ser um mecanismo ambíguo e dual, a ação dos régulos, assim como a sua instrumentalização, serviu tanto ao aparato do controle colonial, como também, certamente em menor grau e de maneira ainda subalterna, aos propósitos de resistência das populações nativas colonizadas. Até chegar ao ponto em que os *régulos*, entidades criadas pela administração colonial, fossem re-*apropriados* pela “tradição”.

A administração colonial, ao sabor da inteligência e da capacidade estratégica de seus administradores locais, jogava com as diferentes situações e oportunidades de manipulação política que surgiam em meio à sua intromissão na estrutura linhageira. Vimos, por exemplo, que a administração poderia tirar proveito do fato de se permitir que um régulo seja mais forte por ser também um chefe legítimo. Isso facilitava o controle das populações indígenas. Por outro lado, poderia também ser uma armadilha, caso o régulo se rebelasse contra a administração. Não era incomum que régulos fossem punidos com tortura, com banimento (degredo) e prisão, ou mesmo, em última instância, com a morte, nas situações em que isso tenha acontecido.

No caso da região norte de Moçambique, onde existe o predomínio da estrutura matrilinear, várias atribuições de liderança comunitária foram dadas a chefes de outras comunidades. Ou foram dadas a homens pertencentes à própria comunidade, mas que eram de diferentes linhagens, desrespeitando, assim, o princípio das matrilineagens locais e suas respectivas regras de transmissão de poder (CABAÇO, 2009: 76). Em Cabo Delgado, por exemplo, o Estado colonial deu poder aos régulos ngunis, já presentes na região desde as invasões ngunis, no século XIX, para exercer domínio e influência sobre comunidades macondes.⁹⁴

⁹⁴ Esse apoio dos régulos ngunis aos portugueses, somado às rivalidades históricas com os macondes, presentes desde o tempo das invasões no século XIX, foi a justificativa para a Frelimo matar vários régulos ngunis, no norte do país (CAHEN, 2005).

No entanto, e de outra perspectiva, esta manipulação da chefia e do régulo também era usada pelas populações, na contramão dos anseios coloniais.

“Por vezes, no começo da ocupação estrangeira, a aristocracia local fazia nomear um cativo ou um homem plebeu para o cargo do régulo com o objetivo de se defender da brutalidade colonial e ‘observar’ a administração através dessa ‘esteira furada’ que era o régulo fantoche” (MEDEIROS, 2007: 100).

Além do mais, no decorrer da primeira metade do século XX, precisamente a partir dos anos 1940, muitos régulos ao serviço dos portugueses foram considerados por estes como verdadeiros chefes tradicionais, ao mesmo momento em que, com o passar do tempo, os régulos foram assentados e *apropriados* como chefes pelas populações nativas, refazendo e reproduzindo, através deles, a instituição da chefia devidamente agenciada pela “tradição”. Já no início do período pós-colonial, segundo Medeiros, “[e]m muitos Círculos e Células de Corrane, Namapa, Montepuez, Namuno, Balama, Maúa e Cuamba [distritos e vilarejos da região norte], os Secretários dos Grupos Dinamizadores de Aldeias e Bairros⁹⁵ pertenciam (...) à linhagem do régulo deposto, (...) em 1976 e 1978, aquando da (...) pesquisa de campo [de Medeiros]. Só por si este fato não quer dizer tudo, mas a estes personagens estava sempre associada uma *pwiamwene*, o que significa, claramente, a reprodução do poder tradicional” (ibidem: 100).⁹⁶

6.3. Processo, mudança e a *chefia distribuída*

Com o fim do colonialismo e com a instalação do poder político da Frelimo, a partir de 1975, houve uma ruptura das linhas de continuidade entre o Estado colonial, a “tradição” e a chefia. O projeto de modernização socialista que a Frelimo impôs não tinha espaço para as *autoridades tradicionais*. Se, por um lado, a razão de existir da FRELIMO era derrotar o grande inimigo, o colonialismo; por outro lado, após chegar ao poder, e tendo uma matriz socialista como base ideológica de sustentação do governo, a “tradição” também tinha que ser combatida. Pois esta era vista – pela micro-elite negra, urbana e moderna que agora estava no poder – como um “atraso”, um verdadeiro entrave ao “progresso” da nação.

⁹⁵ A partir de 1975, com o fim do colonialismo e com a passagem do poder do Estado para a Frelimo, surgiram vários movimentos de organização da “sociedade civil”, que eram diretamente vinculados ao partido no poder, com diretrizes e matizes operacionais de caráter socialista. Apesar do governo pós-colonial negar a “tradição”, muitos dos elementos constituintes desta encontraram suas próprias brechas para reproduzi-la por outros meios.

⁹⁶ Na entrevista que Justino Cardoso concedeu à nossa equipe, em 2015, ele comenta sobre o modo como o então administrador de Nacala a Velha, Daniel Chapo, se tornou edil e que também remete ao papel da rainha de Nacala (que acumula a função de autoridade tradicional como “régula” e *pwiamwene*): <https://youtu.be/VfysDTFW2bE> (CARDOSO, 2015).

Neste sentido, a *autoridade tradicional* era duplamente execrável aos olhos do governo socialista. Porque os régulos eram simultaneamente uma criação do colonialismo português e eram também uma representação política do poder da chefia tradicional. Além do mais, alguns régulos na região norte e centro do país apoiaram, por escolha consciente, a causa portuguesa. Estes foram mortos ou perseguidos pela Frelimo, como no caso dos régulos ngunis em Cabo Delgado, no norte do país.

Contudo, antes de seguirmos adiante, e do ponto de vista de uma análise que se ocupa da *ação*, tanto dos agentes individuais envolvidos, como das formas instituídas de poder, é preciso que se faça, aqui, uma distinção conceitual entre *apropriação*, *instrumentalização* e *agência* da chefia. Cada um destes três movimentos gera consequências distintas – que têm como efeito resultados esperados e também inesperados – a respeito do lugar que a chefia passou a ocupar nos dias atuais, especificamente no norte do país.

Sendo assim, a *apropriação* da chefia tem em seu movimento uma ação de *inclusão*. O que é apropriado torna-se, de outra forma, parte daquilo que apropria. Neste sentido, a chefia, ao ser deslocada de suas regras linhageiras pelo mecanismo do *sistema de regulado*, tornou-se parte do sistema colonial, encampada pela figura do régulo como novo regente das populações ditas tradicionais. Por outro lado, quando os régulos (que eram já outra coisa diferente dos antigos chefes linhageiros) foram *apropriados* pela “tradição”, passaram a ocupar, legitimamente, o lugar relacional dos antigos chefes. Deste modo houve, sim, um “acordo relacional” entre o colonialismo e as populações “indígenas”, que foi posto em ação pela instituição dos régulos. O lugar da chefia, nesta conjuntura relacional, era claro para ambas as partes desiguais e separadas, porém, relacionadas em torno de uma economia da política, cujas práticas de poder eram distribuídas de modo desigual, em favor do colonialismo. Mas, ainda assim, havia uma redistribuição do poder.

No caso da *instrumentalização* da chefia, o motor da ação é guiado pela *intenção de fazer operar a seu favor*. A imagem da instrumentalização passa, também, pela ideia de *acoplagem*. De pegar peças distintas que, apesar de não fazerem parte uma da outra, possam operar em conjunto, rotacionando em torno de um mesmo eixo, de modo a reverter ações a favor de si (no plano individual), ou a favor de um mesmo “projeto” (no plano coletivo). No período colonial, o caso da chefia era o de uma duplicidade entre *apropriação* e *instrumentalização*. O sistema dos régulos foi um mecanismo que permitiu, tanto a modificação para a *apropriação* da chefia, como também possibilitou que a chefia fosse disposta, em larga medida, ao favorecimento dos interesses da administração da colônia.

Por sua vez, no plano da resistência existencial das populações consideradas como “indígenas”, a apropriação dos régulos pela “tradição” também permitiu que, vez ou outra, uma negociação favorável e remediada fosse possível. Apesar da opressão e da sua condição subalterna, as populações colonizadas conseguiam instrumentalizar, até certo ponto, a mediação dos régulos, em escala *micropolítica*. Desde que essas populações não procurassem se distanciar do “eixo coletivo” da dominação colonial, essa *instrumentalização subalterna* da chefia era possível.

E por fim, a *agência* da chefia remete à *ação provocada* por esta instituição coletiva, cujos efeitos advindos da ação têm impacto sobre os agentes, independente da intencionalidade dos “atuantes” agenciados pela chefia. A agência da chefia pode ser entendida na apreensão do duplo movimento que perfaz um chefe, segundo os princípios macuas, qual seja: em simultâneo, ninguém se faz chefe a si próprio (o que impõe limite à ação possível para aqueles que querem a chefia para si); todavia, um pretendente à chefe deve se fazer por ele mesmo, a partir dos seus dotes e qualidades (o que impõe limites à ação possível do coletivo, que deseja um chefe). A chefia, enquanto *agenciamento*, se realiza quando este *duplo vínculo* (*double bind*) (BATESON, 2000 [1972]: xix - xxii; 271 - 278) se *presentifica*. Enquanto uma instituição coletiva, a chefia mobiliza agenciamentos que se impõem sobre os seus atuantes. Na medida em que nenhuma das partes atuantes (seja o coletivo que deseja um chefe, seja o indivíduo pretendente à chefe) pode alcançar suas *intenções* particulares, a respeito da chefia, fora do horizonte de sentidos e de ações, que se dão na realização deste *duplo vínculo*.

Agora que temos em mente a distinção entre apropriação, instrumentalização e agência da chefia, podemos entender com maior clareza a complexidade do processo de mudança que trouxe a chefia até a sua condição de existência atual, dentro do contexto de Nampula. Com a intromissão do sistema de Estado colonial na estrutura da organização política linhageira deu-se início a um processo de mudança que, paulatinamente, distanciou a chefia da sua unicidade constituinte entre o chefe e o seu clã, e entre o chefe e o seu território. Este processo de mudança teve seu começo, como vimos, com a intromissão das intencionalidades da administração colonial na escolha de “chefes” impostos, fora do padrão de sucessão prescrito pelas “tradições” locais. Por sua vez, as populações locais também contribuíram com esta mudança, na medida em que tentavam instrumentalizar o *sistema de regulado* introduzindo, vez ou outra, um “régulo fantoche”. Aos poucos, estas práticas, somadas às mudanças advindas da modernidade, fizeram surgir um deslocamento do eixo central, que fazia com que a chefia encontrasse seu ponto de equilíbrio, sua razão de ser, e sua legitimidade, na união imanente e fundacional entre o chefe, o clã dominante e o território.

Segundo os preceitos linhageiros para a chefia entre os macuas, o que era necessário para que um chefe grande existisse? Era preciso haver um clã dominante, na posse legitimada de seu território. Era preciso existir a garantia de perenidade do clã que, por sua vez, era possível apenas na figura da *puiamuene*, que é o “útero” e o “depósito” de toda a ancestralidade do grupo. E, por fim, era preciso, na ação da escolha e da entronização do chefe, acontecer a *presentificação* do *duplo vínculo* entre a intencionalidade do grupo em desejar “um” chefe específico, independente da vontade deste “escolhido”. E era preciso ainda que este escolhido, independente da vontade do grupo, fosse capaz de fazer-se chefe pelas suas qualidades individuais.

O chefe, a *puiamuene* e o clã formavam um corpo só. Aqui, o *analogum* corporal é uma categorização nativa. No caso das culturas do sul, patrilineares, como bem lembrou Henri Junod, o primeiro etnógrafo a estar entre os tsongas no sul de Moçambique, a chefia encontrava o seu prestígio, portanto, a sua legitimidade, na “(...) ideia mística de que a nação vive por ele [o chefe] como o corpo vive pela cabeça. (...) O chefe é a ‘terra’. É o galo que sustenta a vida do país. (...) Um clã sem chefe perdeu a razão (*hunguquile*). Morreu” (ZAMPARONI, 2012: 163).

Mas, no caso específico dos macuas, matrilineares, existe uma diferença fundamental, pois a analogia corporal dos macuas reflete sobre um corpo feminino. E não sobre um corpo masculino, como entre os tsongas. Para os macuas, um chefe também é a “cabeça” do corpo, mas a *puiamuene* é o útero (*erukulu*). Um corpo sem cabeça não pode existir. Mas uma coletividade que vive como um único corpo, sem o útero, não pode também continuar a existir. Porque a existência depende da ancestralidade, no caso dos macuas, depende do *nihimo*.⁹⁷ Sem *nihimo* não há clã. Sem clã não existe chefe.

Na lógica linhageira, a ideia da morte do *corpo coletivo* está ligada à ideia de dispersão. Morrer significa deixar de ser um. Chefe, *puiamuene*, clã e espíritos ancestrais do clã são uma “única pessoa”. Todos vivem em função uns dos outros, para a manutenção de todos. Guardada, evidentemente, a manutenção do controle dos conflitos que advém do choque entre a vontade do coletivo perante as intencionalidades egoístas. Para o coletivo, a individualidade é algo a ser combatido como um mal, pois pode provocar a dispersão. Não é banal que toda feiticeira tenha em seu âmago um desejo de individualidade, que pode corroer a unidade do grupo, do coletivo.

Deste modo, não há aqui a negação da existência das individualidades múltiplas. O que existe é exatamente a criação de mecanismos de supressão da multiplicidade, para a manutenção da unicidade do coletivo. Como diz Alfred Gell, em relação a *personitude fractal*:

⁹⁷ Sobre a importância e o lugar do *nihimo* ver página 43 na Introdução da tese.

“A noção de genealogia (...) é o tropo fundamental para tornar a pluralidade singular e a singularidade plural. Qualquer indivíduo é ‘múltiplo’ no sentido de que precipita uma multidão de relações genealógicas, cada qual instanciada na sua pessoa; de modo oposto, um agregado de pessoas, tal como a linhagem de uma tribo, é ‘uma pessoa’ em consequência de ser uma genealogia: o ancestral original é agora instanciado não como um corpo, mas como os muitos corpos nos quais seu único corpo se transformou” (GELL, 2018: 215).

É importante observarmos aqui algumas nuances das diferenças entre a pequena e a grande chefia para os macuas. Se, por um lado, o chefe pequeno (decano da sua linhagem) era escolhido bem próximo ao regime da linha matrilinear, de outro lado, o chefe grande, apesar de ter que pertencer obrigatoriamente ao clã dominante do território, era escolhido não necessariamente pela obrigação da linha de ascendência matrilinear, mas pela anuência do chefe em vida, da *puiamuene*, dos anciãos e dos “grandes”, para a garantia da melhor manutenção do coletivo e para a garantia do cumprimento do *duplo vínculo* da chefia. Ao ser entronizado chefe, o *muene* da chefatura passava a ser considerado ancião, no sentido de ser, já em vida, um ancestral. Ele era escolhido pelo coletivo, independente da sua vontade; porém, ele devia ser capaz de fazer-se a si mesmo como chefe, e assim agora seria a *in-corporação* dos muitos chefes do passado. Para o chefe grande, a capacidade de fazer grandes feitos está no mesmo patamar da sua legitimidade linhageira e ancestral. O seu poder emana desta capacidade, em prol do coletivo, e não em prol de si mesmo. Aliás, ter poder é já ser capaz de grandes feitos. Por isso, o cuidado do grupo na escolha de um candidato apto a cumprir tais desígnios.

Contudo, no plano das profundas mudanças políticas e existenciais iniciadas a partir da intromissão do Estado colonial, as poderosas chefaturas do norte foram subjugadas e dominadas. A grande chefia “acabou”, pois *dispersou-se*, a princípio, na incorporação da chefia pelo sistema de regulado. E mesmo depois que os régulos foram apropriados pela “tradição”, a escolha de um régulo jamais teria novamente a força legitimadora que possuía um chefe grande, na sua chefatura. Subjugado pela força e pelo poder dos administradores coloniais e, no tempo da independência, pela força e capacidade dos políticos, um régulo dificilmente poderia cumprir o desígnio de ser capaz de fazer-se a si mesmo um “grande chefe”. Mesmo que ele possa, ainda, deter a legitimidade dada pela manutenção da reprodução do poder da linhagem e da ancestralidade.

No entanto, mesmo com o fim da organização política linhageira, e com o fim da chefia na sua forma “institucionalizada”, os elementos principais para que um chefe grande pudesse existir não foram eliminados, mas sim, “dispersados”. Com a dissolução das chefaturas e da organização política linhageira não era mais possível a entronização de um chefe grande. Contudo,

o desejo por um chefe e a vontade de reconhecimento para com a chefia continuou a existir. E, aonde quer que houvesse “um eleito”, capaz de trazer em si as características e a conduta esperada de um “chefe grande”, a chefia poderia florescer novamente, mesmo que de uma forma mimética.

O princípio da unicidade entre o chefe grande e o seu clã dominante não existe mais, do modo como era anteriormente. Contudo, os fatores agregadores que faziam com que um chefe surgisse não foram eliminados, mas foram dispersados. Sem o aparato de organização e de controle do clã dominante de uma chefatura, para a manutenção da agregação entre o chefe e os seus, houve uma dispersão dos elementos constituintes da chefia, mas não o fim, propriamente dito, da chefia. Pois, tendo sido *sublimada* de seu estado *atual* anterior para um estado esquivo e mimético, a chefia ressurgiu onde quer que seus elementos constituintes voltem a agregar-se novamente. É esta forma *atual* de existência dispersa dos elementos da chefia, dentro de um ambiente geral de composição da política (que inclui a presença do Estado moderno), que denomino de *chefia distribuída*.

Na *chefia distribuída*, os fatores que podem agregar-se para fazer surgir um “chefe grande” estão à disposição daqueles que reservam as condições elegíveis para tal, independentemente da existência de linhagens e clãs fidedignos. Existem fatores que são condicionantes substantivos, como a idade madura, a posse de bens e de pessoas, a posse de poder político efetivo, ou mesmo a herança ancestral de uma linhagem outrora poderosa, dentre outros. Esses condicionantes substantivos para a constituição de um chefe, reconhecido como tal, devem estar dispostos a determinadas pessoas que também devem atender às demandas de uma conduta *ética* para a chefia. Esta conduta *ética* é observada através da satisfação do jogo de expectativas que um determinado coletivo deposita sobre uma pessoa, reconhecida pelo grupo como sendo “o seu chefe”. Esta forma da *chefia distribuída* não está presente apenas na política, mas o seu terreno mais fértil, até onde pude observar, está dentro das relações políticas, econômicas e administrativas, tanto dentro do Estado moçambicano, como em suas bordas com o mercado em relação com a população “nativa” em geral. E mesmo que determinados indivíduos não desejem, ou não coadunem, com a presença mimética da chefia dentro do Estado, a agência desta *chefia distribuída* tende a impor-se a eles.

6.4. Herança e chefia: quem são os chefes, hoje?

Segundo a descrição feita por Harry West sobre os macondes, após a abertura democrática em Moçambique a população em Cabo Delgado (província ao norte de Nampula)

chamava os responsáveis governamentais e militares, chefes “do” partido (a Frelimo) e os empresários de sucesso, de “*grandes chefes*” (WEST, 2009: 278). Em Nampula encontrei essa mesma ressonância. Políticos relevantes, empresários de sucesso, homens ricos ou que oferecem indícios de grande poder são por vezes chamados no vulgo (principalmente nos centros urbanos) de “*boss*”,⁹⁸ ou de “*patrão*”, sendo alguns destes passíveis de serem reconhecidos como “chefes grandes”.

Como dito anteriormente, com o fim do colonialismo houve uma ruptura daquele acordo relacional entre Estado e “tradição”. Segundo o catecismo do governo nacionalista, a “cultura rural” era “obscurantista e reacionária”. E as *autoridades tradicionais*, por sua vez, foram “colaboradoras disfarçadas” do colonialismo e deveriam ser “desacreditadas” pelas populações rurais (LOURENÇO, 2009: 117). Esta posição política da Frelimo (1975 - 1990) levou a uma perseguição das práticas “tradicionais”, com efeitos perversos drásticos – como os do colonialismo – sobre as culturas locais. Por exemplo: com o surgimento de mecanismos autoritários e opressores, como a criação das aldeias comunais, os campos de reeducação social e a proposição ideológica nacionalista (comum a todos os governos autoritários socialistas que existiram), a saber, a implementação ideológica e modernista da imagem do Homem Novo, no caso, do “Homem Novo Moçambicano”. Essa postura do governo, beligerante para com as práticas culturais rurais, afastou e marginalizou o lugar das *autoridades tradicionais*. E criou um efeito rebote que serviu de combustível para a guerra civil que devastou o país, ao ceder terreno para a instrumentalização da “tradição” (e em especial da chefia) feita pela RENAMO (GEFFRAY, 1991).

Esta conjuntura de perseguição do governo socialista às práticas “tradicionais”, juntamente com o ambiente caótico de pobreza, violência e destruição provocado pela guerra civil (que durou de 1976 até a assinatura do Acordo de Paz de 1992) gerou um efeito completamente diverso daquele esperado pelo governo socialista. Se, no colonialismo, devido ao efeito do desenvolvimento do capital colonial, houve um enfraquecimento das linhagens, alimentado pelo fortalecimento da família nuclear e da perda de poder e prestígio econômico dos anciãos e dos seniores, que por sua vez deveu-se ao aumento do capital nas mãos dos homens jovens, com a profunda crise econômica e político-militar dos anos 1980, ou seja, depois da independência, essas

⁹⁸ “*Boss*” é um dos muitos estrangeirismos cooptados do inglês, presentes em Moçambique. A palavra designa o modo informal como a população, principalmente os mais jovens, se referem ao grande homem de negócios. *Boss* é o homem de dinheiro e de empreendimento. Aquele que dá emprego. *Boss* é, na prática, um “quase” sinônimo de “*patrão*”, palavra que em Moçambique é usada em um sentido muito próximo daquele que usamos no Brasil para designar o homem de dinheiro, o provedor de oportunidades financeiras e de trabalho e, conseqüentemente, “aquele que manda”, que dita as regras.

“células familiares” perderam, em sua quase totalidade, a autonomia que desenvolveram no decorrer dos anos 1950 até a década de 1970 (MEDEIROS, 2007: 88). A guerra, e a cooptação da RENAMO (quase sempre violenta ou oportunista), obrigaram as populações a se voltarem para as suas linhagens, na busca de um fortalecimento do coletivo, para a manutenção de uma possibilidade de sobrevivência. Se houve, de alguma forma, um “retorno da tradição”, esse “retorno” se deu no período da guerra civil, e não com a abertura democrática nos anos 1990. Por outro lado, como indiciado anteriormente, o isolamento político das *autoridades tradicionais* e o surgimento de políticos poderosos, e de “senhores da guerra”, durante esse período crítico, “atraiu” a chefia para dentro do Estado e da economia de mercado, dispersando uma conduta prática da chefia onde quer que um “grande” poder estivesse denotado.

Essa conduta prática da *chefia distribuída*, dentro do aparato estatal e no âmbito das práticas econômicas de maior vulto (que também sempre estiveram atreladas às práticas políticas), se deu por meio de duas dinâmicas de ação, por parte da maioria da população ruralizada no norte do país. Segundo Medeiros (2007: 100), a prática do uso dos “régulos fantoches”, que foi comum no início da ocupação estrangeira colonial, foi reativada “nos primeiros anos da independência, em Nampula, Zambézia e Cabo Delgado, quando a velha estrutura política e as linhagens dominantes infiltraram alguns elementos no aparelho local do Estado e das Organizações Democráticas de Massas”.⁹⁹ Essa conduta de “infiltrar” membros e figuras de importância linhageira para ocupar cargos, ou para servir como “anciãos e conselheiros” aos políticos, é uma prática comum em Nampula até os dias atuais. Tal prática mantém, de certo modo, a reprodução mimética daquelas personagens que são fundamentais na “entronização” e na “administração” da chefia.

Uma outra dinâmica de ação que contribuiu para a dispersão das condutas da chefia foi o fato de que o reconhecimento da *grande chefia*, por parte considerável da população, acompanha as práticas de poder e a observância dos “lugares” onde existem indícios de grande poder de transformação da realidade vivida. É na direção da possibilidade de execução de grandes feitos que os elementos que compõem a “grande chefia” irão se agregar novamente na busca do coletivo por um “chefe” capaz de fazer-se a si mesmo. Estes *homens grandes* não estão mais entre as *autoridades tradicionais*, mas entre os políticos e os empresários bem-sucedidos que surgiram no pós-independência. Pois, onde está o poder (o “grande poder”) nos dias atuais? O “grande

⁹⁹ Essas “Organizações Democráticas de Massas” foram uma forma de organização da sociedade civil, de matiz socialista, que surgiu como organismos ligados ao governo da Frelimo para cooptar a população em torno de um novo programa político-social para o país.

poder”, assim como os *homens grandes*, está no Estado, no mercado, no comando das guerras e dos conflitos relevantes. É nessa direção que a chefia tende a fluir, mesmo que de uma forma mimética e distribuída.

Por outro lado, uma vez que as linguagens e as narrativas modernas de poder, que acompanham a forma política produzida pelo Estado, foram mantidas como insumos distantes e não destinados a uma melhoria do padrão de vida das populações, a chefia, como uma forma “tradicional” de dar sentido às práticas de poder, sempre foi uma forma política acessível (e compreensível) à grande maioria da população do país. Deste modo, apesar do distanciamento existencial entre as instituições políticas modernas (assim como o distanciamento do acesso ao mercado) e a maior parte da população do país, os políticos e demais homens de poder precisam alcançar a sua legitimidade política perante essa população, que é subordinada por eles justamente através do controle dos insumos modernos de poder.

Nesse sentido, a chefia, enquanto uma *forma da política* legítima, reconhecida pela população por meio dos agenciamentos da “tradição”, opera como uma via relacional de traduções entre a política de Estado, a economia de mercado e a vida da maioria das pessoas, que depositam suas esperanças em uma certa redistribuição do poder por parte desses “novos chefes grandes”. Sendo assim, dado o reconhecimento da chefia como uma das formas de legitimação de poder, existe também uma busca pela apropriação e pela instrumentalização dos elementos, e da conduta, que agregam a legitimidade e a conseqüente autoridade dos “chefes grandes”.

* * *

– “(...) O teu pai era o regente do clã. Nesta qualidade, só tinha que escolher, na região, aquilo que lhe convinha.

– Somos então grandes senhores?

– Os teus antepassados foram tão grandes senhores que reuniram e comandaram os exércitos contra o invasor zulu, há dezenas e dezenas de anos. (...)

O último grande senhor do país, amado e respeitado – se bem que submetido aos brancos – foi Chitlango-o-velho, que governou muito muito tempo. Ele veio a seguir a seu pai, Psarithio, filho de Mitambuti, filho de Chipeniane, filho de Khambane, filho de Ndzovo. Estes homens reinaram sobre todo o país, compreendes-me? Todas estas terras! (...)

– É preciso que te lembres muito bem dos nomes de todos estes grandes chefes, porque eles vivem conosco.”¹⁰⁰

(Eduardo Chivango Mondlane. “Chitlango, filho de chefe”, 1990: 14)¹⁰¹

Nesta “ficção biográfica”, o trecho acima citado é dado como narrativa da sua mãe a um jovem, recém-púbere, Eduardo Mondlane. Uma advertência para que os leitores soubessem que ele, Mondlane, era um legítimo filho de chefe. Diferente da ala socialista da FRELIMO, Mondlane era um defensor dos “valores da tradição”. Como líder político ele parecia saber que o apoio necessário da maior parte da população teria que passar pela legitimação política “tradicional”. E pelo que está à vista em sua autobiografia, Mondlane buscava uma devida apropriação e instrumentalização da chefia, a favor de seus propósitos de liderança.

Mas essa dinâmica da apropriação e instrumentalização individual, tanto da chefia como das demais instâncias “tradicionalistas” ligadas a ela, não é uma ação escassa ou circunscrita àqueles que, de fato, têm uma ascendência direta de chefes do passado. Se for esse o caso, como na situação de Mondlane e de outros tantos políticos, seria apenas mais um elemento agregador para a chefia. Um importante ponto de partida, mas que pode facilmente ser compensado por aqueles que não são “filhos (ou sobrinhos) de chefe”, por exemplo, ao instrumentalizar as *autoridades tradicionais* como “conselheiros” e como “grandes”.

Apesar da negação, da proibição e da perseguição à “tradição”, tanto no colonialismo, como no período socialista, existe em Moçambique a prática de buscar legitimação e autoridade

¹⁰⁰ Esta última frase estava em negrito, no original.

¹⁰¹ Segundo Fátima Mendonça (2014: 5) existiu em Moçambique, nos anos em que já havia uma forte resistência intelectual ao colonialismo, um certo tipo de “apadrinhamento” cultural e artístico. Dentro desta lógica houve o fenômeno (sobretudo norte americano, mas também europeu) das “autobiografias sugeridas” e apadrinhadas por setores liberais. “Chitlango, filho de chefe” é a autobiografia sugerida de Eduardo Mondlane, escrita com o apoio de André-Daniel Clerc e sob o uso do pseudônimo de *Chitlango Khambane*. Mondlane estudou e foi educado em uma Missão protestante suíça, até ir estudar na África do Sul. Depois de passar por Lisboa e pelos Estados Unidos para terminar a sua formação e se doutorar, Mondlane retornaria como o sociólogo da Missão Suíça. Esta autobiografia foi escrita originalmente em português, mas foi traduzida para o francês, e lançada primeiro na Europa, pelo missionário André D. Clerc, que sugeriu a escrita deste texto a um Mondlane ainda muito jovem.

por meio da apropriação e da instrumentalização, não apenas da chefia, mas de outros elementos constituintes da “tradição”. Este jogo político entre obter poder a partir dos insumos do Estado moderno e da economia de mercado, e ser traduzido, pela população, através das *linguagens de poder* “tradicionais”, faz parte da composição da política em Nampula e, segundo indícios, guardada também as suas devidas diferenças, talvez em todo o país. E mesmo que haja alguns indivíduos que recusem com veemência o uso da apropriação da “tradição” para “fazer política”, mesmo estes indivíduos não escapam da agência da “tradição”, pois são “traduzidos” pela população através de linguagens de poder “tradicionais”. Para exemplificar, vejamos a seguir o modo distinto como cada um dos políticos que acompanhei no trabalho de campo relacionaram com os elementos agregadores da *chefia distribuída*, em Nampula. Cada um deles tinha um posicionamento bastante particular com o fato de serem reconhecidos como “chefes”.

De um modo peculiar, diferente de Chale e de Saide, Amurane fazia questão de separar publicamente os modos “tradicionais” de interpretar e de fazer a política, das práticas de governar segundo os preceitos formais e institucionais do Estado e da democracia. Desta maneira, Amurane não gostava de ser traduzido segundo as linguagens e os modos de agir “tradicionais”. Ele também não demonstrava nenhum interesse político em se aproximar das *autoridades tradicionais*. Muito menos em fazer alianças políticas com régulos ou buscar conselhos de anciãos, indicados por “pessoas de confiança”.

Por exemplo, no norte de Moçambique é comum que em eventos de inauguração de obras e benfeitorias públicas haja a realização de cerimônias “tradicionais” oferecidas aos espíritos, donos da terra onde as obras foram executadas. Essas cerimônias são regidas pela presença de *autoridades tradicionais*, que têm influência sobre as localidades de realização das obras. É um daqueles momentos em que os régulos, e demais autoridades tradicionais, participam de eventos públicos usando seus trajes cerimoniais, propriamente, seus uniformes em estilo militar, conforme lhes foi oferecido como insígnia de “*autoridades gentílicas*”, ainda no tempo do governo colonial.

Uma das obras mais esperadas em Nampula, na gestão de Amurane, foi a construção do viaduto para transpor a Avenida do Trabalho¹⁰² e a linha férrea, que é paralela a esta avenida. Patrick e eu estivemos presentes na inauguração desta obra, assim como em outras. Lembro-me

¹⁰² A Avenida do Trabalho é uma das principais avenidas de Nampula. Ela liga, em suas extremidades, uma estrada nacional que acompanha o Corredor de Nacala. De um lado ela leva ao litoral, até a cidade de Nacala-Porto. Do outro lado, ela liga Nampula ao Corredor através do interior indo até a província do Niassa, em direção à fronteira com o Maláui.

de Amurane dizer, pouco antes de sairmos separadamente para o evento, que não queria que nenhum tipo de *cerimônia tradicional* fosse realizado. Porque a obra era do município, portanto, para todos. Ele disse que não queria permitir que nenhum tipo de “particularismo”, que pudesse ser interpretado por outros agentes externos como sendo de “cunho religioso”, pudesse intrometer-se em assuntos da governação.¹⁰³

No entanto, quando chegamos ao evento, as *autoridades tradicionais* lá estavam presentes. E, no final das contas, tudo seguiu conforme o esperado por todos. As cerimônias foram realizadas. Amurane, como de costume em suas aparições públicas, estava em seu terno azul. Ele fez um discurso não muito longo. A mídia estava em peso.

¹⁰³ Apenas para enfatizar essa “premissa de laicidade” do governo, advogada como argumento por Amurane, e para dissipar que, por algum motivo, sua negativa não era apenas para com as atividades cerimoniais tradicionais, lembro de um episódio referente à inauguração de um dos novos mercados da cidade. A maioria dos comerciantes, nesse mercado recém-inaugurado, eram muçulmanos. Amurane, então, recebeu a informação de que eles estavam parando as atividades comerciais, no decorrer do dia, para a realização das rezas obrigatórias (cinco vezes ao dia), dentro do mercado. Ao receber essa informação Amurane decretou uma “proibição de culto religioso” dentro dos mercados, dado que ali era um espaço público destinado ao comércio. Sua fala precisa foi:
– “Mercado não é mesquita. Cada coisa deve acontecer em seu devido lugar. Se quiserem rezar, que vão para a mesquita. No mercado é lugar de comércio”.

Fotografia 07: Viaduto de Nampula - Inauguração

Fonte: fotografia de Patrick Arley (2016)

No final do dia, já em casa, perguntei-lhe sobre o evento e toquei no assunto das cerimônias aos espíritos, que foram realizadas na inauguração. Ele disse que não queria, mas que, no final das contas, aquilo poderia gerar um mal-estar desnecessário com a população. Então, “já que os régulos estavam lá” (como ele disse), não se opôs à realização do cerimonial “tradicional”. Além do mais, disse Amurane, as pessoas poderiam criar boatos sobre a segurança do viaduto, uma vez que, na lógica da “tradição”, as cerimônias eram uma garantia de satisfação dos espíritos. A não realização de tais eventos certamente criaria boatos fortes e aquilo poderia, também, ser usado pelos seus inimigos políticos. Mesmo que Amurane não desejasse instrumentalizar a “tradição” para fazer política, isso não significa que ele não estava à par da presença dos seus elementos constituintes na composição da política local. Antes pelo contrário, na medida das necessidades, e como era também um macua, ele demonstrava a habilidade de saber o momento de ceder aos anseios da população. No entanto, Amurane demarcava com clareza qual era o seu limite pessoal para a diplomacia.

Amurane não admitia interferência de pessoas de fora do jogo formal da política nos assuntos da governança. Fazer alianças com autoridades tradicionais, “trazer pessoas para perto”,

ouvir anciãos, seria também, na sua percepção, permitir a intromissão de visões muito divergentes da visão que ele tinha sobre a política. Lembro aqui de uma longa conversa que tivemos certa noite. Em meio a outros assuntos, Amurane contou que ele havia demitido um senhor, funcionário da administração em uma certa localidade oficial. Era um nome conhecido por mim, mas principalmente pelo Patrick, pois esse senhor havia o ajudado a estabelecer um de seus primeiros contatos importantes com o universo dos curandeiros de Nampula. Eu o conheci justamente em uma das visitas de campo, onde Patrick acompanhou o trabalho de uma curandeira, em que eu acabei também por acompanhar naquele dia específico.

Amurane, então, começou a narrar a história da relação dele com este senhor. Eles eram velhos conhecidos. E Amurane tinha uma “dívida de hospitalidade” com o filho deste homem. Mas, segundo Amurane, este senhor havia passado de seus limites quando, por conta própria, resolveu chamar alguns anciãos e curandeiros, que eram da confiança dele, para “aconselhar” as escolhas e a conduta do presidente. Eu até então não havia visto Amurane tão irritado como naquele dia. Ele disse:

– “Quem aquele pensa que é? Ele acha que, porque eu morei um tempo sob seu teto, ele é meu *papá*”? Disse Amurane, com certa ironia.

– “Ele não é meu pai. Eu tive apenas um pai. Eu sou o presidente do Município e ele é apenas um funcionário que está ali porque eu o coloquei.

Eu estou sabendo que ele tem usado meu nome e age como se ele tivesse algum poder sobre mim. Pessoas me disseram que ele tem cobrado dinheiro indevido, para si, em nome do município e em meu nome. E agora ele veio com uma conversa para cima de mim, que eu precisava ter curandeiros de confiança. Eu sei o que ele quer fazer. Ele quer ter poder sobre mim. Esses ‘anciãos’ que ele arrumou são ‘gente dele’. Mas eu o coloquei em seu lugar. Minha dívida com ele já foi paga há muito tempo. Eu cuidei dele, depois que o seu filho morreu. Minha dívida era com o filho dele. E fui eu que arrumei esse cargo que ele ocupa no município”.

Amurane disse muito mais coisas. Mas, para não fugir ao nosso propósito, ficaremos por aqui. Até esse dia em que conversamos eu não tinha ideia da importância que Amurane dava à sua negativa de se relacionar com certos modos da “tradição”, dentro do universo da política. Naquele dia eu entendi, também, que ele sabia, com clareza, o quanto ter alianças com *autoridades tradicionais*, ter curandeiros e conselheiros anciãos, era algo que interferia profundamente no jogo político formal. Parecia a mim que, para Amurane, tratava-se de duas formas irreconciliáveis da política: de um lado, o Estado, com sua administração burocrática e legal do poder; de outro lado,

a relativa flexibilidade *segmentar* de uma micropolítica da chefia, que se amalgamou ao Estado por meio de seus atuantes políticos. Esta “incompatibilidade” entre duas formas distintas de produção da política era defendida por Amurane com base nos termos *éticos* do jogo “ideal” da democracia liberal. Era assim que constantemente demonstrava a nós (a Patrick e a mim) o modo como ele interpretava o que “estava errado” dentro da política local. Ficou claro também que, como político, era ali que estava a diferença entre ele e os demais. Amurane constantemente frisava essa diferença: ele não fazia concessões quanto à linguagem de poder que ele privilegiava em suas ações discursivas. Queria fazer valer a ideia do que seja democracia e liberalismo dentro de seu idealismo formalista. Esse era seu avatar, na forma de mais um discurso de mudança, inclusive, na forma da gestão administrativa e do combate à corrupção. Amurane via no uso, e na presença, de quaisquer expedientes externos aos modos de agir próprios ao princípio da “boa governança”¹⁰⁴ como sendo indícios de corrupção. Contudo, por mais que seu posicionamento pessoal fosse esse, ele não tinha controle sobre o modo como a população, e mesmo como os seus demais aliados políticos, traduziam o poder e a política.

Quanto mais Amurane combatia a corrupção, quanto melhor fosse a sua governação e a sua gestão pública em termos de uma boa administração técnica e formal, mais obras ele fazia, mais feitos ele realizava perante a população. Conseqüentemente, era visto com cada vez mais poder. Quanto mais ele negava a “tradição” e a “chefia”, mais elementos agregadores dessa própria chefia se aglutinavam em torno de si. Para as pessoas do seu partido, mais próximas de Amurane, para aqueles que o apoiavam diretamente na governança do município e para a parcela macua da população, que passou a perceber as mudanças e as melhorias feitas pelo seu governo, ele era um “chefe grande”. Indiferente das suas intenções pessoais, todos os elementos aglutinadores para o reconhecimento da chefia estavam presentes em torno dele. Mesmo que ele não desejasse “ser chefe”, o “seu coletivo” o havia escolhido. E, quanto mais Amurane demonstrava a sua independência, inclusive com relação às sanções da “tradição”, tanto mais ele também demonstrava uma grande capacidade de “fazer-se chefe” por si mesmo. Aquém de suas vontades, a agência da chefia se impôs. Amurane era, sim, um “chefe grande”. Gostasse ele, ou não, trilhar os caminhos para o poder, em Nampula, pareceu-me inevitavelmente levar à forma política da chefia.

¹⁰⁴ A “boa governança” é o pilar ideal da administração pública contemporânea e base ideológica da produção tecnocrática e dos valores da administração pública dos governos liberais em países democraticamente estáveis. A “boa governança” é um valor moral, um princípio ideal, e também expressa um conjunto normativo de condutas técnicas para o seu alcance. Desta maneira, é também uma expressão da governamentalidade democrática, de viés liberal. Ela pressupõe, dentre outras diretrizes: a eficácia burocrática, a transparência política, a eficiência financeira, o combate à corrupção e a exigência de conduta ilibada do funcionalismo público.

Era um pequeno encontro de confraternização. Estávamos sentados no grande sofá, na sala da casa oficial. Amurane estava a falar sobre o dia em que o seu pai morreu. Foi neste momento que ele disse que o seu pai havia sido um *xerre* de mesquita muito influente na região de Monapo e que, como *autoridade* no período colonial, era *cabo*. Ao terminar a sua fala, as demais pessoas presentes conversavam dispersamente. Saide encontrava-se na outra extremidade do sofá, distante o suficiente para não nos escutar. Maria Luísa, esposa de Amurane, cutucou-me de lado e, apontando com a cabeça na direção de Saide, disse:

– “Aquele, ali, é que é filho de chefe de verdade. Filho de régulo. A família toda sempre teve chefes”.

Há uma diferença crucial, nos termos da expressão do seu poder pessoal, entre Saide Aly, Chale Ossufo e Mahamudo Amurane. Nem Chale e nem Amurane nasceram em um ambiente que, apesar de estar entre a população negra e colonizada, era “elitizado”. A presença cotidiana do peso das *autoridades tradicionais*, desde os tempos anteriores ao da colônia, era uma realidade doméstica para a família de Saide.

Um exemplo dessa familiaridade com o poder político “tradicional” era a forma como, no seu devido momento, Saide apresentava as *figuras de autoridade* presentes na sua família. Lembro de um episódio desses, quando estávamos a viajar para Imala. Fomos acompanhar um importante trabalho espiritual. Saide dirigia a sua caminhonete e, no decorrer da viagem, eu lia algum nome de uma ou outra localidade, escrito nas placas à beira da estrada. A cada placa que eu lia, Saide contava alguma história relevante sobre aquela localidade. Passando por uma delas ele começou a falar sobre seu trisavô, que havia sido *kapitamoro*,¹⁰⁵ e que, segundo Saide, era *dono* de vastas terras, de Mogincual até Moma.

Saide disse que, quando seu trisavô morreu, as pessoas que carregaram a *janaiza* não podiam tocar seus pés no chão, em sinal de respeito.¹⁰⁶ Sendo assim, estenderam capulanas da

¹⁰⁵ *Kapitamoro* é a forma *apropriada* pela língua emakhuwa para a palavra portuguesa *capitão-mor*. “Nas chefaturas macuas-imbamelas do sudoeste, no final do século XIX, a hierarquia militar era a seguinte: Capitão-mor da guerra, Cazembe, Furriel, Madjessica, Cónoco, Nicúru e Cabo. (...) Muita dessa terminologia é de origem portuguesa” (MEDEIROS, 2007: 99 [nota 4]).

¹⁰⁶ Segundo Saide, *Janaiza* é o nome que “eles” dão ao que “nós” chamamos caixão. Não sei se escrevi o termo corretamente, pois tenho como referência apenas a gravação de nossas conversas e não encontrei, ainda, uma referência escrita precisa para esse termo, em Moçambique. Portanto, escrevi de acordo com o som da palavra que foi pronunciada. No entanto, em minhas pesquisas encontrei o termo árabe *jana'iza* como uma referência à “fúnebre”, como nas preparações fúnebres muçulmanas, incluindo a “oração fúnebre” (*sallar jana'iza*).

porta da casa de seu trisavô até o seu túmulo, no cemitério. E, deste modo, seu corpo passou em meio a uma multidão de pessoas, que compareceram para homenageá-lo.

Em um outro momento específico, quando meus interesses de pesquisa me levaram à Nacala, Saide ajudou muito. Eu já tinha ido algumas vezes para Nacala e tentava conseguir há um certo tempo o contato, pelo menos, de um dos régulos da região. Um dia, por acaso, comentei perto dele que estava com dificuldades de contatar o régulo de Nacala-a-Velha. Saide, então, olhou para mim, rindo e disse:

– “Mas por que não disse antes que precisava falar com o régulo de Nacala? Eu te dou o número do telefone dele e te indico. Ele é meu primo. Temos até o mesmo nome. Ele se chama Saide Aly, também. Vou ligar e falar para ele que você quer conhecê-lo”.

Eu, já a rir, perguntei por que ele não tinha me dito isso antes. Então respondeu-me:

– “porque você não me perguntou, ora”!

No caso de Saide, o trato com a “tradição de poder” vinha de berço. Seus antepassados são chefes legítimos, até mesmo no sentido de “legitimados” pela administração colonial, que alimentou o prestígio de determinadas *autoridades gentílicas* para aumentar o controle português. Sendo o mais velho dos três políticos com quem convivi, Saide tornou-se “grande” ainda nos tempos coloniais. O prestígio da sua autoridade vinha do lastro familiar, mas vinha também, sobretudo, dos privilégios acumulados a partir da sua peculiar condição de “assimilação”. E aqui também reside certa ambiguidade dessa questão, nos tempos coloniais. Como um “assimilado”,¹⁰⁷ o que se esperaria de Saide, do ponto de vista dos portugueses, era que ele abandonasse seus “hábitos indígenas” para se tornar um “cidadão” minimamente aceitável, ainda que um cidadão de “segunda classe”. Mas Saide era também filho de régulo, natural da Ilha de Moçambique, região da primeira e maior influência portuguesa no norte do país.

Percebi aos poucos, através da nossa convivência, que Saide havia sido um “assimilado” que não se esqueceu ou abandonou os seus “*costumes*”.¹⁰⁸ Antes disso, demonstrava

¹⁰⁷ Tendo em vista que a política de assimilação acabou legalmente em 1961, e que Saide começou a trabalhar em 1971, como um cidadão assalariado, ele não era formalmente um *assimilado*. E como era filho de régulo, ele também não se enquadra na categoria de “filho de assimilado”. No entanto, a sua condição era análoga à da *assimilação*.

¹⁰⁸ O termo “*costume*”, assim como a palavra “tradição” (que aparece em abundância neste trabalho), é abordado aqui como uma categoria nativa. Apesar destas noções terem migrado, provavelmente, do jargão “etnológico” da administração colonial, estes termos foram *apropriados* e, assim, tornaram-se carregados de sentidos próprios (dados pelas pessoas de Nampula e, guardadas as diferenças e peculiaridades, de cada lugar de Moçambique). O *costume* (ou *costumes*) refere-se aos hábitos característicos da sua “tradição”. Portanto faz referência ao comportamento e às práticas esperadas para o seu próprio modo de existência “tradicional”. Mas, como vimos detalhadamente na introdução desta tese, essa “existência própria” não deve ser interpretada, *a priori*, como algo atemporal e

ser um zeloso guardião da “tradição” e um conhecedor das práticas, dos conceitos e da história de seus antepassados. Desta forma, paulatinamente, os modos de agir de Saide foram expressando, para mim, as maneiras como ele se comunicava através do poder. E tais maneiras eram, diferentemente de Chale Ossufo e de Amurane, bem mais diretas e claras, do ponto de vista dos macuas, do que se poderia esperar de um “chefe”, ou de um verdadeiro “boss”. Aos poucos fui descobrindo uma rede de pessoas ligadas a Saide por vínculos fortes de prestação de favores, de parcerias comerciais, de respeito e de dívidas para com “a sua gente”, de alianças de parentesco, de “pagamento” por cerimônias, dentre outras.¹⁰⁹

A discrição de Saide era formal. Não quero também dar a entender que, com “discrição”, signifique que Saide fosse de poucas palavras. Muito antes pelo contrário, ele sempre gostou de uma boa conversa. E falava sobre tudo. Mas sabia também se esquivar de falar de si mesmo. Daí um certo comedimento. Contudo, tratava-se de um “temperamento formal” porque, em seus modos diários, ficava claro para todos quem ele era, em termos de sua posição e de seu status. E quando Saide queria se expressar sobre si, escolhia momentos específicos para se demonstrar. Falava pouco de si, mas denotava em práticas com quem estávamos a lidar. Apesar de se apresentar de um modo menos sofisticado do que aquele apresentado por Chale e por Amurane, suas ações pareciam ser mais eficazes, do ponto de vista do alcance das pessoas e de suas práticas corriqueiras.

Para além disso, ao conversarmos, Saide sempre demonstrava um conhecimento muito grande dos “*costumes*”. Aquém de suas atividades políticas e empresariais, ele estava sempre presente em atividades sociais marcantes e cotidianas na sua comunidade como casamentos, ritos de iniciação, visita a conhecidos doentes, ida a velórios.¹¹⁰ Ao retornar desses eventos, ele costumava aparecer na casa de Amurane e conversávamos sobre os rituais de morte, de casamento, de iniciação dos meninos, rituais de cura e outros assuntos referentes à “tradição”.

essencialista. Pois existe uma reformulação processual e histórica da “tradição” (nos próprios termos de seus atuantes) e, portanto, também dos *costumes*. E, se porventura, exista algum “essencialismo” na performance do uso dessas noções, ele não advém aprioristicamente da análise “deste antropólogo”, mas das concepções próprias de meus interlocutores “nativos”.

¹⁰⁹ Falaremos mais adiante, no trabalho, sobre a expressão específica desse poder apresentado por Saide. Um poder que, ao ser evidentemente político, está fundamentalmente assentado em uma “política da economia”, expresso na forma da acumulação (de bens, de pessoas, de prestígio) e da “distribuição magnânima” (o que alimenta novamente o acúmulo através das relações de favores) (ver: Sahlins, 2007: 79 - 103).

¹¹⁰ Nunca vi notícia de tantas mortes seguidas como em Nampula, a não ser nos tempos em que eu trabalhava como auxiliar de enfermagem, em hospitais públicos no Brasil. Quase toda semana Saide tinha algum velório para ir. Para além disso, a peculiaridade da presença de Saide nesses constantes eventos tinha algo a ver com um modo particular de “cultivar” pessoas.

Podemos já perceber que, de um modo quase oposto ao de Amurane, Saide aceita com bastante naturalidade o seu reconhecimento como um “chefe”. Apesar dele não ser régulo, a sua condição prestigiosa alcançada, a princípio, pela “*assimilação*”, aliada ao fato dele cumprir com certo rigor o que se espera dele dentro de uma conduta “tradicional” para a chefia, Saide exercia a política como se esta fosse uma condição extensiva da sua legitimidade como *homem grande*, reconhecido formalmente pelo seu coletivo, a “sua gente” (como ele mesmo diz), como sendo um chefe.

– “Há obrigações suas, como chefe. Quando se é um chefe tem que abrir o espaço para pessoas estarem ali presentes. Abrir espaço para lideranças vivas e seus clãs, com seus representantes, líderes de opinião. Tem que consultar estas lideranças. Isso é Moçambique. Isso é África. E a África é dos africanos”.

Essa fala de Chale Ossufo, em um momento específico da longa entrevista que ele nos concedeu,¹¹¹ se insere em um ponto onde ele narra sobre a concepção que tinha a respeito das obrigações de um político em comando. O interessante é que, de uma maneira oposta ao posicionamento de Amurane, Chale identifica imediatamente o lugar do líder político formal – no caso atual, aquele que foi eleito democraticamente – com o lugar do “chefe grande”.

De outra maneira, essa posição aparentemente pessoal de Chale, que se apropria e se coloca no “devido lugar” de chefe, não é uma posição política isolada. Com a ascensão do discurso de “retorno da tradição” após a abertura democrática, a postura assumida pelo governo da Frelimo abandona a narrativa de um “nacionalismo purista”, injetado como uma das formas de legitimar o seu peculiar socialismo de outrora. Com a democracia a funcionar, também, como uma linguagem de poder que enfatiza discursivamente a “liberalização” (WEST, 2008), a narrativa política do governo passa a instrumentalizar a “tradição”, antes perseguida. E uma das formas de instrumentalização é exatamente a apropriação dos elementos da chefia, incluindo a ênfase discursiva na reaproximação entre os políticos locais da Frelimo e as *autoridades tradicionais*. Prática que, até então, era comum entre a RENAMO e as autoridades tradicionais locais anti-frelimistas (GEFFRAY, 1991).

¹¹¹ Para conferir a íntegra da entrevista:
https://www.youtube.com/watch?v=hvCkupgw3JU&list=PL5vD7FF1h9pjuMv8Cd15_IGrpiOF3FJLO&index=8
(OSSUFO, 2016).

Uma outra questão digna de nota é que, em nenhum momento da sua fala, Chale dá a entender que o lugar da chefia política está com as *autoridades tradicionais*. Ao contrário daquilo que os "teóricos reformistas neoliberais" postularam (WEST, 2009: 306; LOURENÇO, 2012; ORRE, 2009), o lugar da chefia, tanto para as elites políticas, como para a população em geral, não está exatamente agregado às *autoridades tradicionais*, mas, sim, à determinados políticos e empresários de sucesso. No horizonte de sentidos das relações políticas de poder, segundo pude perceber em Nampula, as *autoridades tradicionais* tendem a ocupar, quando muito, a posição de "colaboradores do governo", de "conselheiros", de "anciãos" e de "consultores para os assuntos espirituais". Mas o lugar de "chefe grande" é dado àqueles que evidenciam, em suas ações cotidianas, uma capacidade de grande poder de transformação da realidade. Chale explana o modo como ele se relacionou com as *autoridades tradicionais* de Nacala, quando ele era o então edil de Nacala-Porto:

– “Você está em uma região. Então tem que fazer alianças com aquele régulo da região. Senão cria conflito. (...)

Tem que ter alianças com lideranças tradicionais. Por exemplo, a *rainha*: o que ela fala acontece. Não se deve ignorar o que diz a *rainha*. Quando se segue essas coisas como regra evita-se o mal, os danos”.

Chale está se referindo à *rainha* de Nacala, Ancha Buana Alide. A rainha Ancha é natural de Nacala Porto e se tornou rainha em 15 de outubro de 1996. Como *puiamuene*, com a morte do seu tio materno, Ancha foi escolhida para substituí-lo no regulado. Como mulher, assumiu o regulado de Nacala-Porto com o título de *rainha*. Sendo assim, nas palavras dela, “o regulado daquela zona é um poder materno” (ALIDE, 2018).

A *rainha* expressa uma exceção importante dentro das relações de poder político “tradicionais”, no norte de Moçambique. Em geral, os régulos são homens e muito raramente uma mulher tem status semelhante ao de um régulo. Mas este é o caso da *rainha* de Nacala, que acumula um grande poder, pois ela “possui muitas terras” e ainda possui a autoridade máxima (na “tradição” das populações macuas, no norte) que uma mulher pode ter nas sociedades matrilineares como *puiamuene*. Segundo Medeiros, o termo *rainha* não é um equivalente direto e formal de *régulo*, salvo em exceções como acima citado. Conforme Medeiros, o termo é fruto de uma confusão dos portugueses no tempo da colonização e seria uma referência à *puiamuene*, que aos olhos dos portugueses ocupava um lugar análogo ao de uma “rainha”, perante a posição dos *chefes grandes*

das sociedades matrilineares do norte (MEDEIROS, 2007: 104). Ainda segundo este autor, contudo, existiram casos específicos de “mulheres chefes” “no passado”.

“Segundo o Pe. Lebouille, algumas linhagens macuas do Sul de Cabo Delgado tinham sempre uma mulher como chefe; todavia, esta informação não foi confirmada por mim [Medeiros]. Os meus informantes assinalaram-me que só excepcionalmente uma mulher podia ser mwene da linhagem. A existência de mulheres ‘régulas’ era um fenómeno já conhecido mas pouco frequente; no relato da sua viagem pelo vale do rio Rovuma, Livingstone fala de uma aldeia macua onde pernitou e que tinha por chefe uma mulher e, em 1939, no Posto Administrativo de Meloco, Circunscrição de Montepuez, existia uma mulher régulo. Nestes casos, tudo se passava nas cerimônias de otthapeliwa [a entronização, ou cerimônia de investidura de um novo muene, diz-se otthapeliwa mukalampa, literalmente, ‘fazer-se aconselhar’] como se ela fosse um homem” (MEDEIROS, 2007: 109).

A presença do regulado da rainha Ancha, na atual região de Nacala, evidencia que a colocação de Medeiros não conseguiu alcançar, no tempo da sua pesquisa de campo durante os anos 1970, o lugar de importância que uma rainha ocupa. Tendo em vista que ela, perante as regras da “tradição”, acumula um poder que nenhum régulo, ou antigo chefe político, poderia acumular sendo, simultaneamente, a *puiamuene* (a “mãe das mães”) e a “chefe”.

Fotograma 02: Ancha Buana Alide, rainha de Nacala, durante entrevista



Fonte: fotograma de Eduardo Vargas (2018)

Desta maneira, na região de Nacala, tanto em Nacala-a-Velha, como em Nacala-Porto, o *regulado* ainda tem grande influência política. Chale explicou-nos as diferenças e confusões que acontecem em Nacala, pela divisão das terras sob responsabilidade dos *régulos* locais e da *rainha*. Há “jurisdições” independentes entre eles. Existem zonas que pertencem a um régulo e, logo adiante, entrecortando um determinado território, se está sob “jurisdição” da *rainha* ou de outro régulo.

– “A *rainha*, por exemplo, possui vastas terras.¹¹² [Ela tem suas terras] do [novo] aeroporto pra lá, [na direção] para a praia. Ela tem uma grande porção de terra. Há três principais régulos naquela região. Em Nacala-a-Velha tem outro régulo também. Saber dessas coisas é importante na hora que precisa negociar com espíritos”, disse Chale.

A postura de Chale Ossufo a respeito da sua relação como “chefe político” com as *autoridades tradicionais* locais, aponta para uma atitude diferente da Frelimo, em relação aos agentes de poder “tradicionais”, daquela posição defendida pelos “reformadores neoliberais”, que surgiram com seus estudos e suas próprias concepções acadêmicas a respeito, inclusive, do que seria a tradição e as práticas de *poder-saber* que a envolvem.

No período da abertura democrática no continente africano houve uma onda de estudos acadêmicos, nos anos noventa do século passado, cujos debates estiveram concentrados nos temas da democratização, descentralização (FAURÉ; RODRIGUES, 2011), autoridades tradicionais e saberes tradicionais, integrando-os por meio de uma visão otimista de transformação e inserção dos componentes tradicionais africanos no sistema neoliberal (LOURENÇO, 2012; ORRE, 2009; WEST, 2009: 306 - 326). A perspectiva reformista que a grande maioria destes estudos tomou tinha como petição o desenvolvimento de “engenharias sociais” que pudessem inserir a chefia tradicional no aparato administrativo dos novos Estados democráticos.

O grande problema dessas análises, como West criticou, era a sua “abordagem social” que, de antemão e sem consultar previamente o ponto de vista atual dos agentes envolvidos, partiam de pressuposições reificadas sobre o que era a tradição, os ditos “saberes tradicionais” e sobre quem eram as autoridades tradicionais e qual era o lugar que essas autoridades realmente ocupavam na atual conjuntura política (WEST, 2009: 306 - 326). Dentre essas várias pressuposições, algumas se destacam por serem antagônicas e, por vezes, deslocadas da realidade

¹¹² Conferir a entrevista que a rainha Ancha concedeu a Eduardo Vargas, onde, antes do segundo minuto de entrevista, ela cita o nome das localidades sob a sua “jurisdição”. São muitas localidades que ela “possui”:
https://www.youtube.com/watch?v=5kLJr9IYsqc&list=PL5vD7FF1h9pjuMv8Cd15_IGrpiOF3FJLO&index=11
 Acesso em: 20/09/2020.

possível. Segundo Aslak Orre (2009: 142), ao apresentar a opinião coletiva de alguns desses bem-intencionados intelectuais (diga-se de passagem, que em sua maioria são africanos), a defesa de valores democráticos, liberais e progressistas, de um lado, rivaliza com a defesa dos valores ditos tradicionais que, supostamente, seriam defendidos pelas autoridades tradicionais, vistas como representantes legítimas dessa pressuposta tradição.

“Por um lado, todos se manifestavam em prol da defesa da democracia, dos direitos humanos individuais, do combate à pobreza e à desigualdade social, assim como das liberdades políticas, da liberdade de expressão, do pluralismo político, a igualdade de gênero, do internacionalismo cultural, e do anti-racismo – enfim, todos os valores associados na Europa a uma visão liberal, progressista e social radical.

Por outro lado, o grupo mostrava-se também comprometido com a revalorização da cultura e da tradição nacional que sofreram o desrespeito tanto do colonialismo como do regime pós-independência – pode-se chamar um nacionalismo social-radical. Por razões óbvias, as estruturas e a personagem da autoridade tradicional são representantes, gestoras e supostamente defensores das culturas e tradições nacionais.

O paradoxo reside no facto de essas duas ideias serem dificilmente compatíveis, visto que na história, tanto como na prática atual, as autoridades tradicionais raramente apoiam as culturas e tradições produzidas por uma governação que adote os valores progressistas ou sociais-radicais defendidos pelo grupo jovem em questão.

Sempre que solicitava uma visão sobre o papel futuro das autoridades tradicionais numa Constituição que visa uma governação conforme as ideias sociais-radicais, as respostas eram evasivas. Admitiu-se também que poderia ser difícil, ou mesmo impossível, fazê-lo” (ORRE, 2009: 142).

Em Moçambique esta linha de estudos reformistas, a respeito do papel e do lugar das autoridades tradicionais e dos saberes tradicionais, existiu sob os auspícios do Ministério da Administração Estatal (MAE) e do Núcleo de Desenvolvimento Administrativo (NDA). Os estudos foram liderados por Iraê Lundin, que se destacou como liderança intelectual dos debates académicos sobre a inserção das autoridades tradicionais no corpo administrativo do novo Estado democrático e liberal (LOURENÇO, 2012: 117). Lundin produziu vários trabalhos académicos e coordenou, entre 1991 e 1995, o projeto *Autoridade e poder tradicional* (LUNDIN & MACHAVA, 1995).

Naquele momento específico, na primeira metade dos anos noventa, em que Moçambique estruturou a sua abertura à democracia, a perspectiva do trabalho de Lundin era reformista na medida em que contrariava a postura ideológica e política do socialismo da Frelimo em relação ao papel das autoridades tradicionais no país. Tendo em vista que a sua pesquisa estava baseada em instâncias de apoio do Estado, sob o governo da própria Frelimo, podemos dizer que

ela diagnosticou, do ponto de vista acadêmico, a mudança estrutural necessária e desejada pelo governo naquele momento específico de abertura e aproximação com a “tradição”. Segundo Lourenço:

“Irae Lundin defendera que era legítimo *o exercício de autoridade/poder* por parte das Autoridades Tradicionais, aos olhos das suas populações rurais. As Autoridades Tradicionais ‘estavam prontas a regressar para reassumir um papel que sempre foi seu’ (LUNDIN, 1992). Estes pontos de vista, em conjunto, por um lado com o recurso por parte da RENAMO ao préstimo e/ou manipulação política das Autoridades Tradicionais durante o período de *guerra civil*, e por outro, com as injunções político-econômicas endógenas e exógenas do atual quadro político de *transição democrática*, militaram recentemente a favor de uma conjecturável participação social, política, econômica e jurídica das Autoridades Tradicionais na representação, intermediação e administração das dinâmicas e lógicas sociais inerentes à população rural de Moçambique” (LOURENÇO, 2012: 118).

No entanto, o problema dessa perspectiva de Lundin (assim como dos demais reformadores neoliberais), a respeito do papel que as autoridades tradicionais devem ocupar na política formal, é que a visão apresentada sobre o que venha a ser a tradição, assim como sobre as suas formas de organização política e de saberes (ditos tradicionais), está reificada pelo filtro analítico e pela pressuposição de que as ciências sociais devem ser responsáveis pela legitimação do que venha a ser tradicional e, portanto, do que venha a ser validado como “diagnóstico correto” do que possa acontecer em termos de reforma social e política.

De outro modo, quando permitimos que os próprios agentes envolvidos falem e demonstrem o que eles mesmos têm elaborado como seus próprios modos de existir pela “tradição”, a causa diagnosticada e escolhida para ser defendida pelos reformadores sociais se desfaz fio a fio. Segundo Harry West, os reformadores neoliberais assumiram para si o papel de “paladinos da *autoridade tradicional*”. Ao agir desta forma eles pressupõem e definem que a autoridade tradicional seja uma componente essencial da recente democracia moçambicana (WEST, 2009: 314). No entanto, o que a análise de West demonstra (e esta tese corrobora) é que a democracia, para a maioria da população, se apresenta como uma linguagem de poder estrangeira e distante. Como as autoridades tradicionais poderiam fazer parte da democracia se, no decorrer de sua trajetória histórica e de transformação, ela esteve atrelada às formas opressoras e exploradoras de governo? “Quando os reformadores neoliberais classificaram a autoridade tradicional como um componente essencial da democracia moçambicana, passaram por cima de histórias de autoridade variáveis e complexas” (WEST, 2009: 314). Ao diagnosticarem as autoridades tradicionais como representantes legítimas do poder político tradicional e que, nessa condição, deveriam participar diretamente do corpo do Estado democrático, os reformadores

sociais não vislumbraram duas questões fundamentais: primeiro, a de que essas autoridades tradicionais eram reacionárias e saudosistas do tempo em que elas detinham o poder que as formas anteriores, tanto a da chefatura, como a do colonialismo metropolitano, lhes outorgaram. Um poder que era apresentado, em geral, de forma repressora e autoritária perante as suas populações (WEST, 2009: 314 - 316).

Segundo, se a abordagem analítica da “tradição” fosse feita sob uma perspectiva processual e relacional, talvez a ideia reificada de que a autoridade tradicional tenha que ser a representação atual da chefia pudesse ser evitada. Pois, o que venho a defender nesta tese, como demonstrado acima, é que a chefia, como forma legítima da política, não apenas já se encontra entranhada no Estado e no mercado, como ela, por ser fluida e distribuída, não se apresenta mais diretamente correlacionada às atuais *autoridades tradicionais* no norte do país.

De outra forma, ao nos distanciarmos aqui da conjuntura de abertura política dos anos noventa, podemos perceber, inclusive pela postura apresentada por Chale Ossufo, que a Frelimo soube se adaptar (de um modo distinto, porém, semelhante ao da RENAMO) aos modos de cooptação e de instrumentalização das *autoridades tradicionais*, para seus fins políticos e de manutenção do poder sem, com isso, ceder espaço para que as *autoridades tradicionais* possam ser reconhecidas novamente como chefia. Os “novos chefes” de hoje, como vimos, são justamente oriundos de uma pequena elite política e econômica que, por possuírem a capacidade de traduzir o poder, tanto em suas formas “tradicionais”, como em suas formas “modernas”, são os “legítimos” detentores das condições de transformação do mundo e da vida de suas populações. O interessante é que, segundo a “tradição”, apenas os “verdadeiros” chefes grandes possuem essa capacidade, esse poder. É a partir da formulação deste postulado “nativo” que encontraremos, talvez, uma resposta sobre o porquê da “tradição” ser o centro da legitimação do poder político, no norte de Moçambique, e não, como muitos analistas esperam, o próprio Estado moderno em si.

Parte 2 – Linguagens de poder

“(…) Achille Mbembe defendeu que o projeto de democratização da África contemporânea depende não da aplicação de um modelo ocidental de poder às realidades africanas, mas sim de se cultivarem em África ‘outras linguagens de poder’ que expressem uma ética política africana emergente. Estas linguagens, assevera Mbembe, ‘devem emergir da vida quotidiana das pessoas [e] responder aos medos e pesadelos de todos os dias, bem como às imagens com que elas os exprimem ou sonham’. (...)”

Enquanto os decisores políticos e os cidadãos usarem linguagens de poder mutuamente ininteligíveis, o projeto da democracia é impossível”.

(Harry West, 2009: 38 e 39)

Dentre os dualismos performados pelo colonialismo com o propósito de governar as populações em Moçambique, a separação entre *tradição e modernidade* foi estabilizada de tal forma que, até os dias atuais, serve como uma prática discursiva que baliza a legitimidade, a aquisição e a redistribuição de poder no ambiente que compõe a vida política de Nampula. As noções de “tradição” e de “modernidade”,¹¹³ do modo como são *atualizadas* por agentes específicos, operam como moduladores dos elementos que compõem a política. De certo modo, a partir da instauração do Estado *moderno*, todas as trajetórias do processo de composição da política, em Nampula, estiveram sob a modulação de algum dualismo entre tradicional e moderno, a partir da perspectiva de ação dos mandantes da política.

Se nos atermos a certos elementos constituintes da política que foram destacados na primeira parte desta etnografia, podemos perceber que tais componentes podem ser discernidos (e em geral o são) como pertencendo, ou à “tradição”, ou à “modernidade”. Por exemplo, as *formas de organização da política*, como a chefatura e os Estados *pré-modernos*, são constituintes da “tradição”. Ao passo em que o Estado instituído pelos europeus é, por si, definido como Estado *moderno*. De modo semelhante, as identidades sociais de matiz étnico são demarcadoras da “tradição”. Ao passo em que as identidades nacionais, e certas identidades advindas das *engenharias sociais* do colonialismo, como o surgimento de uma micro-elite negra e urbana, lançam mão dos discursos da modernidade para criar, relacionalmente, clivagens internas para distinguir-se da maioria da população, vista como “ruralizada” e imersa em uma existência “pré-moderna”, ou simplesmente, como certas pessoas do meio urbano dizem, uma população “ainda imersa na tradição e nos costumes”.

¹¹³ Coloco aspas no termo *modernidade*, da mesma maneira que as utilizo em relação ao termo “tradição”, para denotar que se trata da maneira como essas noções são *apropriadas* e colocadas em ação pelos atuantes locais, especificamente pelos agentes políticos.

De um modo geral, essa diferença entre a “tradição” e as práticas e elementos considerados como “modernos” remete a uma lógica relacional entre *participação* e *apropriação* (que é também *própria* dos modos como a “tradição” é colocada em operação). Uma vez que determinadas práticas, técnicas, expertises e saberes, reconhecidas como “modernas”, são *capturadas* e *apropriadas* pela “tradição”, tais elementos passam a ser reconhecidos como compondo o “*mundo da tradição*”. Entretanto, no campo discursivo (mas também no campo prático), a distinção entre tradição e modernidade é mantida através do acionamento dessa mesma distinção para fins políticos, econômicos, identitários, etc.; mas, acima de tudo, como forma de agregar distinção e poder. Neste sentido, em um plano relacional onde a *apropriação* pode operar, o “moderno”, por vezes, se funde à “tradição”. Contudo, no plano pragmático das relações de poder entre os políticos, a “tradição” não se confunde com a “modernidade”. Pois a velha distinção aparece toda vez que ela seja necessária para demarcar diferentes instâncias de força, de legitimidade e de poder.

Existe, assim, um modo relacional de ação para agregar coisas, pessoas, expertises, conhecimento e poder, que aqui designo de *lógica da apropriação*. A *apropriação* permite que elementos *estranhos*, diferentes dinâmicas e linguagens de poder, por exemplo, possam ser interpretados e agregados ao plano das relações *domésticas*. Porém, uma vez que o dualismo *tradição e modernidade* instalou-se também na forma de um “valor social”, e foi implementado como “política social”, passou a operar como um filtro para a decantação da distinção e da distribuição desigual de “bens sociais” e de poder. Por meio do filtro da distinção e da separação entre tradição e modernidade, os principais elementos modernos como a educação formal, o conhecimento técnico e científico, a economia de mercado e as formas de concepção e de organização da política advindas do mundo europeu (os valores do Estado moderno, o socialismo, o nacionalismo, os valores e a ética da democracia e as formas do liberalismo) foram apartados da possibilidade de uma “*devida apropriação*” pela maioria da população, evitando, assim, que a “tradição” pudesse se dinamizar pela *domesticação* dos principais aportes e insumos estrangeiros, trazidos com a modernidade dos europeus e de outros estrangeiros. Deste modo, cabe à maioria da população lidar com as diferentes dinâmicas de poder, advindas com a modernidade (muitas delas mantidas como estranhas e incompreensíveis à maior parcela da população), interpretando-as e traduzindo-as por meio de linguagens *domésticas*, que são acessíveis à compreensão de toda a população “nativa”, procurando dinamizar da melhor forma possível uma redistribuição qualquer do poder acumulado e *capturado* por uma minúscula parcela de políticos, que é também econômica e intelectualmente dominante.

Segundo West, no norte de Moçambique, no conjunto das relações históricas entre as pessoas do planalto de Mueda e os seus “Outros”, estabeleceu-se o domínio de várias *linguagens de poder* distintas (WEST, 2009: 40). Mas, como pudemos perceber no capítulo 1 e 2 desta tese, as diferentes populações do norte de Moçambique são atuantes políglotas. Como diz West, eles “falam” e são capazes de traduzir entre muitas linguagens de poder distintas, com vários graus de fluência nestas “línguas”, pois estas diferentes linguagens de poder foram apresentadas (e por vezes foram impostas) pelos seus “Outros”, no passado: a linguagem do tráfico de escravos, a linguagem do colonialismo, do socialismo, do nacionalismo. Todas elas foram linguagens estranhas de poder. E, ao serem absorvidas em determinados graus, elas foram traduzidas para linguagens *domésticas*, que por sua vez são formas “comu(m)nicáveis” e compreensíveis de *capturar* o que é estrangeiro. Da mesma maneira, a democracia atual, que representa diretamente os valores da modernidade, mantém-se como uma linguagem de poder *estranha*, ainda *estrangeira*, porque seus principais insumos e valores são apartados pela classe política e econômica, impedindo que possam ser devidamente *apropriados* pela maioria da população.

Por sua vez, os políticos necessitam do apoio e da legitimação das pessoas para se manterem no controle de seus benefícios e de seus “bens” adquiridos, sejam eles modernos ou não. E é também com essa “intenção” que as linguagens de poder *domésticas* são apreciadas e utilizadas pelas figuras de autoridade. Na medida em que a maior parte da população interpreta as práticas de poder por meio de *linguagens domésticas*, as figuras de autoridade são legitimadas e reconhecidas como detentoras de poder através das formas “tradicionais” de entender, tanto a política, como as práticas de poder. As regras do jogo democrático, da economia de mercado, as práticas de saber e de expertises “modernas” são apropriadas pelos governantes e pelos grandes empresários, agregadas como “bens”, “poderes” e “linguagens” estrangeiras. Aqui devemos lembrar, como exposto na introdução deste trabalho, que existe uma certa generalidade em torno da proposição “nativa” de que as *apropriações de presenças estrangeiras* (e seus aparatos de saber e de tecnologias) são mais significantes em termos de uma economia das relações de poder. Isso explicaria a avidez em controlar e exercer domínio sobre práticas, pessoas, entidades (tanto institucionais, como espirituais), conhecimento e técnicas que sejam consideradas estrangeiras. Nestes casos, um político, ou empresário, ou mesmo curandeiros e autoridades tradicionais, ou seja qual for o status de autoridade a que nos referimos, quando do domínio, posse, ou influência demonstrável sobre aparatos ou poderes de origem *estranha* (*estrangeira*), têm maior legitimidade e maior afirmação de seu estatuto enquanto figura de poder e de autoridade.

As maneiras como determinados políticos de Nampula fazem uso (como dispositivo político) do dualismo entre “tradição” e “modernidade” estão diretamente ligadas a esta forma de gerar e manter as assimetrias na distribuição dos insumos criados pela aquisição de poder. Deste modo, a dualidade entre a “tradição” e o “moderno” serve para distinguir as diferentes linguagens de poder, dispendo-as à apropriação e à instrumentalização exclusiva daqueles que retêm para si o acesso aos modos, tanto “tradicionais”, como “modernos”, de capturar e acumular poder. Esta dualidade se constitui, portanto, como prática discursiva geradora de distinção. Sendo assim, a população, em sua maioria, tem acesso basicamente às linguagens de poder desde sempre disponibilizadas pela “tradição”. Ao passo que os políticos, grandes empresários e uma parcela minúscula da população, aquela elitizada, contam com o acesso, tanto às linguagens de poder “tradicionais”, como às linguagens de poder estrangeiras, advindas da “modernidade”.

Mas, o que exatamente quero dizer com o termo *linguagens de poder*? Esta noção foi *capturada* e devidamente apropriada da etnografia de Harry West (2009), cujo trabalho de campo foi realizado na região de Mueda, na província de Cabo Delgado, vizinha de Nampula. Aliás, devo muito mais do que isso ao trabalho de West na estruturação conceitual e narrativa desta etnografia. Considero a sua pesquisa como um guia, uma fonte de dados e de conceitos, e uma inspiração que muito me ajudou a compreender melhor o universo das relações de poder locais, no norte de Moçambique. Por sua vez, West toma a noção de *linguagens de poder* de Mbembe (2001a) e, ao apropriar-se dela, remete-a ao “discurso da feitiçaria”, presente em Mueda, como forma de tradução das relações de poder entre o *mundo visível* e o *mundo invisível* (WEST, 2009: 39). Segundo West constatou, ao conviver e captar as vozes das pessoas que vivem em Mueda, a *uwavi* (que é o termo xi-maconde para o que se chama, em português, de feitiçaria) permite a criação de um discurso por meio do qual a realidade do mundo é composta e sustentada por relações de poder, em uma luta constante entre a manutenção da possibilidade de um equilíbrio entre o *mundo invisível* e o *mundo visível*, e a busca de formas de romper com esse suposto equilíbrio para a obtenção de capacidades de transformar o mundo cotidiano, em acordo com interesses específicos. A feitiçaria é por excelência uma linguagem de poder. É a forma mais direta e perigosa de investir sobre forças estranhas para transcender o mundo comum que a maioria das pessoas conhece, em prol de obter influência e capacidade de fazer coisas extraordinárias (WEST, 2009: 38 - 45).

Para entender melhor uma definição de “linguagens de poder” é preciso esclarecer separadamente o que se define como “linguagem” e o que se define como “poder”. West vai buscar a sua sustentação teórica, para definir o que ele entende por “linguagem”, no pensamento de

Mikhail Bakhtin (WEST, 2009: 40 e 41). Em Bakhtin (2016), West encontra a noção de “gênero discursivo” para, a partir dela, enfatizar que a *uwavi* opera também como um “gênero discursivo”.

“Embora as fronteiras que delimitam várias línguas, bem como as comunidades dos que falam, possam ser frágeis fantasias sociais, a utilização da língua (para não falar de seu estudo) exige, no entanto, que se imaginem essas fronteiras, que se presume a existência de um ‘nós’ em cujo seio a experiência e o significado sejam partilhados (...), e que a língua seja utilizada, de um modo geral, *como se* fosse um sistema estável. Segundo Bakhtin, essas fantasias dão origem a ‘esferas de linguagem’ que incluem ‘elocuições *relativamente estáveis*’, que classifica como ‘gêneros discursivos’ (Todorov, 1984, 82). ‘Cada gênero’, escreve Medvedev, ‘tem os seus métodos, as suas maneiras de ver e compreender a realidade, e estes métodos são a sua característica exclusiva’ (Todorov, 1984, 83). Procurando cumprir o mandato de Mbembe, concentro-me, neste livro, no gênero discursivo da *uwavi*, ou discurso da feitiçaria” (WEST, 2009: 40 e 41).

Apesar de West dar ênfase ao caráter discursivo da linguagem, em sua análise do discurso da *uwavi* o autor esclarece, em uma nota de rodapé, que inclui “no conceito de linguagem da feitiçaria (*qua* linguagem de poder) não só as trocas verbais, mas também – de um modo mais foucaultiano – as práticas não verbais conexas” (Ibidem: 41 [nota 6]).

Reside aqui uma distinção entre o modo como West concebe analiticamente as linguagens de poder e o modo como estabeleço a minha abordagem. Na maneira como concebo, o que quero dizer com “linguagem” tem um sentido mais “direto” e também pragmático (como a abordagem de West também tende a ser), onde o caráter discursivo da linguagem denota-se pelas *práticas de poder*. Sejam práticas discursivas ou práticas não verbais, o sentido que quero denotar sobre a linguagem é seu caráter transmissor de determinadas informações e sentidos, cujo papel é o de estabelecer parâmetros cambiantes, ou horizontes de sentido, para a permissão de *traduções* possíveis das práticas de poder, levando em consideração que o próprio exercício da linguagem é também um exercício de poder (FOUCAULT, 1996). Neste intuito, eu estou me colocando bem mais próximo de Foucault – tanto em relação ao sentido de “linguagens”, como em relação a certa noção de poder – do que de Bakhtin, apesar de concordar e subscrever que, do ponto de vista da análise empreendida por West em relação à linguagem da feitiçaria como forma discursiva, trazer a concepção de Bakhtin sobre a linguagem possa ser mais profícuo para os seus fins. De outra forma, a respeito de uma possível interpretação que possa ser feita sobre “análises discursivas”, não proponho fazer neste trabalho uma “análise do discurso”, em seu sentido técnico e analítico como método de pesquisa.

Para a abordagem analítica feita neste trabalho, quero deixar claro que o sentido de *linguagens*, em relação às práticas de poder, não deve ser entendido como uma metáfora, (assim como para West, “linguagem” também não denota seu sentido como uma metáfora para as práticas

de poder). *Linguagens de poder* são linguagens em seu sentido pragmático e não tem nenhuma ênfase em um caráter representacional, a partir de um possível “uso” como figura de linguagem. Existem emissores e receptores, há transmissão de sentidos, informação, assim como perdas, ruídos, confusões e “mal-entendidos”, como em qualquer sistema de linguagem. E, assim como em qualquer suposto sistema de linguagem, existem realidades e mundos específicos dos quais estas linguagens emanam e aos quais retornam seus sentidos, em uma processualidade constante. Porém, acima de tudo isso, há uma ênfase pragmática que se impõe, a saber, que por meio dessas *linguagens* comunica-se, de fato, o poder.

De outra maneira, em relação a uma consideração específica sobre a noção de *poder*, como já denotado acima, durante o trabalho de construção conceitual da etnografia estive acompanhado de uma percepção foucaultiana sobre o poder. Esta seria a *noção doméstica* do antropólogo. Aquela que eu “trouxe de casa”. Com Foucault consegui, principalmente, manter a concepção de poder afastada das noções domésticas da ciência política, que tendem a limitar ao Estado o âmbito de qualquer investigação sobre o poder. Isso permitiu conceber as relações de poder como práticas existentes fora de sua existência propriamente estatal. Mas sem perder de vista que determinadas mobilizações de poder, “estrangeiras” ao Estado moderno, estão, de algum modo, articuladas a ele, por vezes de maneiras amálgamas, apesar de “imperfeitas” em suas fusões.

Outra influência é a atenção de Foucault ao que poderíamos chamar de “aspecto escalar” do poder, com a sua atenção voltada para o caráter *microfísico* do poder. Algo que se alia fortemente à noção de *micropolítica*, que Deleuze e Guattari desenvolvem no terceiro volume de *Mil platôs* (2008: 83 - 115). Deste modo, o poder seria dado através de *práticas* e *procedimentos* que inter-agem em níveis moleculares de associação e de relação, agregando-se aos gestos, ao corpo, aos hábitos, às atitudes mais cotidianas e aparentemente banais, alcançando níveis “capilares” e distintos de uma vasta rede relacional (que pode ser social, mas que vai além dessa mobilização específica) e que, deste modo, não está necessariamente vinculado ao Estado. Este aspecto da *molecularidade* do poder, como bem lembra Roberto Machado na introdução de *Microfísica do poder* (1990), exigia de Foucault uma atenção metodológica em relação à forma de analisar o poder, sem tomar como ponto de partida suas instâncias *macropolíticas*.

“Do ponto de vista metodológico, uma das principais precauções de Foucault foi justamente procurar dar conta deste nível molecular de exercício do poder sem partir do centro para a periferia, do macro para o micro. (...) O que se pretendia era insurgir contra a ideia de que o Estado seria o órgão central e único de poder, ou de que a inegável rede de poderes das sociedades modernas seria uma extensão dos efeitos do Estado, um simples prolongamento ou uma simples difusão de seu modo de ação, o que seria destruir a especificidade dos poderes que a análise pretendia focalizar” (MACHADO, 1990: xiii).

Esta atenção metodológica ajudou a guiar minha análise, dado que meus interlocutores na pesquisa eram, em sua maioria, *políticos em ação*, exercendo suas principais práticas políticas por meio do Estado. A partir de uma noção de poder não essencialista, relacional e prática minha intenção foi a de desvencilhar a análise das relações de poder de uma perspectiva substancialista, como se elas “pertencessem” ao modo de existência sustentado pelo Estado. Assim, pude direcionar meus esforços para uma compreensão de que havia outros modos de existência vinculados às práticas políticas e de poder em Nampula que partiam de perspectivas “localizadas” em instâncias de ação e de compreensão que não reconheciam o Estado como instância *doméstica*. Sendo assim, ao tomar como uma premissa particular esse caráter relacional e processual do poder, pude seguir na busca de tentar apreender outras instâncias que poderiam resultar em concepções de poder ainda não palpáveis para mim, mas que eram mais do que palpáveis para os meus interlocutores. Esta abertura em não conceber, *a priori*, uma “definição objetiva” de poder, permitiu-me perceber que existiam modos de ação, em relação às práticas de poder locais, que atendiam demandas políticas e existenciais radicalmente distintas das demandas governamentais, apesar delas se fazerem presentes nas relações cotidianas dos políticos da cidade.

Durante o trabalho de campo percebi que, em meio às práticas políticas de determinados atuantes, havia práticas e “linguagens” distintas que, até então, não permitiam que eu entendesse do que se tratavam exatamente estas diferentes formas de comunicar o poder. Percebi que faltava para mim algum sentido na compreensão das relações de poder e autoridade e que essa “ausência de sentido” era importante, pois deveria ser preenchida pelos meus interlocutores, ou por alguma “noção nativa”. Essa busca analítica por uma forma de explicação “nativa” que pudesse dar conta de oferecer um sentido para as relações de poder veio no momento em que eu lia o *kupilikula*, de Harry West (2009). E ela veio quando West oferece uma noção nativa do que venha a ser *o poder*, para os macondes de Mueda.

De acordo com o esquema relacional, concebido a partir do gênero discursivo da *uwavi*: “(...) o poder é, por definição, a capacidade excepcional de transcender o mundo que a maioria das pessoas conhece, com o objetivo de obter influência sobre ele para fins

extraordinários” (WEST, 2009: 44). Dentro da lógica relacional da feitiçaria, segundo os macondes:

“(...) os feiticeiros movem-se num reino para além do visível. Deste ponto de observação privilegiado, visionam o mundo diferentemente das pessoas normais e tornam as suas visões realidade, geralmente ao serviço de seus próprios interesses egoístas e em detrimento de vizinhos e parentes. Embora o poder produza, de fato, disparidades visíveis em termos de riqueza e de bem-estar, segundo este esquema, os mecanismos e a dinâmica explícitos do poder permanecem ocultos das pessoas comuns que são, por definição, relativamente destituídas de poder” (Ibidem: 44 e 45).

Apesar desta definição caracterizar o poder como “destrutivo”, do ponto de vista prático das ações de um feiticeiro, segundo West, o esquema cultural da feitiçaria não postula que todo poder é destrutivo (Ibidem: 45).

“Na verdade, ele é essencial para a produção e a manutenção do bem-estar social. O poder manifesta-se de forma benéfica nos atos de figuras de autoridade responsáveis que – tal como os feiticeiros malévolos – possuem a capacidade de entrar no reino invisível para formular e realizar visões transformadoras do mundo. O exercício benéfico do poder implica, de fato, que se transcenda o mundo produzido pelos feiticeiros maléficos e que se desfçam os seus atos de poder destrutivos. O poder é, assim, uma série infindável de manobras transcendentais e transformadoras, cada uma das quais ultrapassa, contraria, inverte, derruba e/ou reverte a precedente. Na verdade, é sinônimo de tais manobras: o desfazer e refazer decisivos (ainda que temporariamente) do exercício do poder de outrem, aquilo que no discurso da *uwavi* se denomina *kupilikula*” (WEST, 2009: 45).

A partir dessa definição nativa de poder precisamos fazer algumas observações importantes. A primeira delas é que a feitiçaria é, por excelência, uma linguagem de poder porque, dada tal definição do que venha a ser o poder, ela perpassa todas as demais linguagens de poder *domésticas* (algumas das quais analisaremos no decorrer desta Parte 2). Nenhuma dessas demais linguagens de poder *domésticas* altera essa dada definição para o poder. Pelo contrário, cada uma das distintas linguagens de poder, ao seu modo, corrobora um mesmo sentido para o que venha a ser o poder, no sentido dado pelo discurso da feitiçaria. Isso significa que não existe uma definição possível para o poder, a partir de uma lógica “tradicional”, que não passe também por uma definição da feitiçaria. Entender o discurso da feitiçaria equivale a compreender como se dão as práticas de poder, a partir dos modos de existência “tradicional”.

Segunda observação: o poder se define como destrutivo ou construtivo (*kupilikula*, entre os macondes) por meio das ações específicas de seus atuantes. Isto determina que existe uma *ética* para o exercício do poder. Por sua vez, essa *ética*, por advir de uma definição nativa de poder, está relacionalmente vinculada à “tradição”. Determina também o quão tênue é a linha que separa

um feiticeiro de uma determinada *figura de autoridade* (por exemplo um chefe, ou um político, ou um empresário, ou ambos os status dados a uma única pessoa). Isto significa que quem opera com o poder está, de algum modo, sempre sob suspeita.

Uma terceira observação é que, ao levarmos em consideração que esta definição de poder é “nativa”, devemos intuir que ela seja uma definição *doméstica*, portanto, pertencente à “tradição”. Como o é, de fato, a feitiçaria. No entanto, na análise que proponho aqui meus interlocutores pertencem à classe política do atual Estado *moderno*. Portanto, ao lidarmos com a noção de *linguagens de poder*, e ao reconhecer que existem *linguagens de poder estrangeiras*, ou seja, não familiares para a maior parte da população, reconhecemos que existe(m) também outra(s) noção(ões) de poder que escapa(m) de uma definição nativa *tout court*. E, sendo assim, existem também outros horizontes de sentido possíveis, que expressam uma moral distinta e, portanto, possibilitam o surgimento de “outras éticas”, e que seriam, a princípio, *estrangeiras*. Mas aqui reside, também, uma questão fundamental da *tradução*, e que envolve a *lógica da apropriação*, que deve ser observada no decorrer dos capítulos seguintes: mesmo que sejam *outras* formas de poder, por exemplo, como no caso da democracia, do ponto de vista *doméstico* todo poder que seja *estranho* já é, por definição, passível de ser *capturado* pela linguagem de poder expressa por meio do discurso da feitiçaria. Ou seja, mediante a presença de linguagens de poder estrangeiras, e mediante a sua *captura* por alguma *figura de autoridade*, a feitiçaria (como linguagem de poder *per si*) tende a se impor como sistema de comunicação de poder.

E uma quarta observação a se fazer é que, apesar desta definição nativa de poder ter sido oferecida a partir de um contexto maconde, e em um contexto linguístico xi-maconde, não há uma diferença relevante, do ponto de vista que aqui nos interessa, entre macondes e macuas. Esta questão é observada aqui devido ao meu contexto de pesquisa ser em Nampula, ao passo que a pesquisa de West se deu mais ao norte, em Mueda. No entanto, guardadas as diferenças linguísticas, todas as características observadas por West para uma definição de poder, advindas do discurso da feitiçaria, podem ser observadas, no âmbito das práticas e das relações de poder, entre os políticos de Nampula e a sua população.

E, para terminar os esclarecimentos sobre a definição de “linguagens de poder”, devemos ter em mente que entendo *linguagens de poder* como *modais de ação*. Ao enfatizar que as linguagens de poder são “apenas” *modos de ação*, evitamos com isso qualquer forma de substancialização onde aquilo que se aborda como um *modo de ação* possa ser, de alguma maneira, entendido como um *modo de ser*. É por isso que West, apesar de focar “exclusivamente” no discurso da feitiçaria, encontra por meio desse discurso várias outras linguagens de poder distintas

que se relacionam ao discurso da feitiçaria. Isso porque a ênfase analítica de West está na *uwavi*, em detrimento de outros modos de ação (distintos da feitiçaria) que também operam como linguagens de poder. De outra maneira, a feitiçaria aparece em minha abordagem como uma linguagem de poder dentre outras. No entanto, todas elas estão relacionadas em função das diferentes práticas e modos de agir dos políticos que eu acompanhei, em suas relações com os demais políticos e com situações específicas que envolvem a população de Nampula.

Quando digo que as linguagens de poder são modos de ação, estou a indicar que aquilo que é envolvido por esta noção – como a feitiçaria, mas também, como veremos a seguir, as linguagens da acumulação, a linguagem dos apetites, a democracia e as práticas de governança – é muito maior e pode ser muitas outras coisas que não “apenas” linguagens de poder. De um ponto de vista relacional, os modos de ação determinam certas direções, funcionalidades, mobilizações e atualizações específicas, em acordo com determinados compartilhamentos de sentido, que criam uma estabilidade razoável para a compreensão de modos específicos de ação, que são exigidos perante determinadas realidades, como é o caso das relações e das práticas de poder. Entender a feitiçaria, ou a democracia, como se fossem substancialmente linguagens de poder seria também as reduzir e aprisioná-las a um único modo de operar, que seria estanque. A feitiçaria e, como sabemos, a democracia, são instâncias existenciais muito mais amplas do que a sua mobilização específica como linguagens de poder.

Um bom exemplo para compreendermos melhor esse ponto está em uma escolha específica de abordagem que eu fiz na própria etnografia. Ao colocar a instituição da chefia no capítulo 6, na parte 1, pretendo enfatizar a chefia como uma forma de organização da política, que se agrega na composição e na sedimentação da política especificamente em Nampula. Certamente que eu poderia abordar a chefia como uma linguagem de poder. Pois, de fato, ela também é mobilizada enquanto tal pelos agentes políticos. No entanto, do mesmo modo como West escolheu abordar o discurso da *uwavi*, entre os habitantes de Mueda, como uma linguagem de poder – e ao fazer isso ele também fez com que outras instâncias de compreensão do poder local (como a chefia) girassem em torno de uma abordagem da feitiçaria – eu poderia abordar a chefia como uma linguagem de poder e fazer com que, por exemplo, o discurso da feitiçaria girasse em torno da chefia. O que, de certo modo, está dado nesta parte 2, pois as linguagens de poder, que analisaremos a seguir, são fundamentais para compreendermos, também, porque a chefia ainda persiste como instituição política em um ambiente de Estado democrático.

Essa aparente arbitrariedade não deve ser tomada como complicada e limitadora, pois ela permite que entendamos a necessidade de se ter em mente alguma forma de perspectivismo,

em relação às escolhas analíticas que temos à nossa disposição. No entanto, essa relatividade não está dada, *a priori*, no arcabouço conceitual e analítico que o antropólogo traz consigo. Mas encontra-se no próprio dinamismo relacional que perfaz a chefia, a feitiçaria, os modos de acumular bens, pessoas e poder, e outras instâncias que compõem os distintos modos de existência política de determinados coletivos, em Moçambique.

E, para esclarecer uma distinção na abordagem sobre o lugar relacional em que as relações de poder estão assentadas, apesar de demonstrar a importância do trabalho de West na análise que escolhi fazer, devemos ter em mente que partimos de “localizações” distintas. O ponto de partida (e de participação) de West é a população maconde do planalto de Mueda. Este lugar de partida coloca os políticos e gestores públicos no ponto distal das relações de poder analisadas por West. Ele analisa o modo como a população compreende e traduz as mudanças drásticas nas práticas políticas e de poder que ocorreram nos anos da abertura democrática, quando as linguagens do neoliberalismo chegaram, nos anos 1990. De outro modo, o meu ponto de partida e lugar de convívio foi entre os políticos e gestores municipais da cidade de Nampula e suas circunvizinhanças, durante um período da gestão do então presidente municipal, Mahamudo Amurane, cerca de duas décadas após o trabalho de campo de West. Isso faz com que os meus interlocutores, entre a população comum, em sua maioria macuas, estejam em uma posição distal em relação às diferentes linguagens de poder, que os políticos e demais figuras de autoridade que acompanhei lançam mão, em busca de legitimidade, autoridade, reconhecimento e poder.

Por fim, e não menos importante, há uma outra questão de interesse que transcorre juntamente com a abordagem da disposição das diferentes linguagens de poder e que nos levará, de uma “antropologia das relações de poder”, para uma “antropologia da moral” no decorrer desta parte 2, mas que será devidamente colocada em foco na parte 3 deste trabalho. Isto se dá na medida em que diferentes modos de ação, que operam por meio das diferentes linguagens de poder, expressam também condutas distintas de operar com o poder que têm como fundamentação princípios morais que se assentam em diferentes planos existenciais. Isto ocorre porque diferentes modos de existência, como a “tradição” e o Estado moderno, expressam diferentes realidades para o que venha a ser o poder. Consequentemente, existe uma produção distinta de valores para os diferentes modos de existência, valores estes que costumam ser irredutíveis uns aos outros. Portanto, isso nos impõe tratar também (de um modo, a princípio, quase sub-reptício à abordagem da “economia das relações de poder”) sobre o caráter contextual em que uma determinada moral opera sobre as condutas dos agentes políticos (READ, 2018 [1955]). Para além disso, trata-se de sistemas distintos de produção de valores, que acarretam diferentes sistemas de moral. De outro

modo, se existem diferentes contextos relacionais a interferir sobre distintos assentimentos morais, não cabe em nossa abordagem a consideração de uma definição do que venha a ser a ética, com base exclusiva e excludente em pressupostos valorativos ocidentais e modernos.

Uma definição de ética que possa atender às demandas analíticas da nossa abordagem, que envolve a questão do tratamento das relações de poder em diferentes contextos relacionais e existenciais, exige que, na relação entre moral e ética, haja uma simetria na qual a(s) *ética(s)*, como conduta(s) esperada(s) na ação, apresente(m)-se de modo relacional perante distintos contextos de moral. Sendo assim, para a análise empreendida neste trabalho, entendo *ética* a partir de uma perspectiva relacional. Portanto, não deve existir aqui uma vinculação semântica imediata e apriorística com um sentido filosófico ocidental clássico, nem com princípios deontológicos e muito menos com valores universais de julgamento, preestabelecidos normativamente no enquadramento binário para escolhas entre “certo e errado”. Entendo por *ética* certos conjuntos indicativos de condutas determinadas que, por sua vez, podem basear-se em modais de ação relacionalmente estabelecidos por distintos modos de existência, que servem como orientadores dos horizontes de sentidos, para guiar ações e modos de agir específicos, em dados contextos. Desta forma, a exigência de uma possível decisão sobre a ação, entre o que seria *certo* ou *errado*, viria, não a partir de reflexões sobre um modelo externalista de regras de conduta, seja ele particular ou universal, e muito menos de modelos de conduta estabelecidos de maneira a-histórica e atemporal embasados em uma concepção universalista de “natureza humana”, e que seriam previamente convencioneados; mas, sim, a partir de um horizonte de escolhas possíveis, oferecidas mediante as complexidades de um campo relacional determinado e *atualizado* pelo cruzamento de diferentes (e por vezes divergentes) valores, instanciados em diferentes arcabouços ontológicos. Uma vez posto o enfrentamento conjunto acerca de uma antropologia da moral no decorrer dos desdobramentos desta parte 2, essa questão encaminhará a nossa análise para a compreensão da instauração de um quadro relacional de conflitos, que será devidamente abordado na parte 3 desta etnografia.

Fotografia 08: Curandeira Fátima com sua bandeira - trilha do *Histórico*



Fonte: fotografia de Patrick Arley (2017)

Capítulo 7 - A política, entre o *visível* e o *invisível*: a feitiçaria como linguagem de poder

“O reino invisível (...) reflete e nega, simultaneamente, o visível. Existe como um reino à parte – imitando, contradizendo e opondo-se ao visível –, mas também existe dentro do visível, para além de o subsumir em seu seio”.

“(...) os povos de todo o continente [africano] elaboraram e mantiveram cosmologias ocultas no meio de transformações sociais drásticas, provocadas pelos encontros com os seus Outros. (...)”

“Segundo aqueles que afirmam poder ver o reino invisível, não foram só os habitantes locais e as suas formas de *uwavi* em constante evolução que contribuíram para transformar o mundo local: o mesmo aconteceu com os seus Outros e *as suas* novas formas de *uwavi*”.

(Harry West, 2009: 89, 139 e 141)

A presença da feitiçaria nos assuntos cotidianos é parte da vida social moçambicana. E a política não é imune a este fato. Não importa por meio de quais narrativas os agentes políticos escolham demonstrar suas ações. Todos eles têm que lidar, de algum modo, com as formas “tradicionais” de agir e que dizem respeito ao mundo visível, mas em sua relação com o mundo invisível. E não se trata de uma questão de “crer”, ou não, na feitiçaria. Trata-se mais de saber lidar com os seus efeitos práticos e com a sua eficácia. Em Nampula, todas as pessoas, sejam elas “pessoas comuns” ou pessoas na posse de determinado poder, necessitam confrontar, ou ter diplomacia, com o mundo invisível. E todos devem atentar para se protegerem das investidas noturnas (TRENTINI, 2016).

Ao lembrar da noção de *composição da política*, à qual o substrato existencial está agregado e não pode ser separado das práticas políticas cotidianas, não se pode, segundo a “tradição” em Moçambique, entender e agir sobre o *mundo visível* sem buscar o entendimento e a ação no *mundo invisível*. A compreensão das práticas de poder está subordinada à compreensão dessa dinâmica, pois o *poder* está dado pelas condições e capacidades de acesso ao mundo invisível. Isso ocorre mesmo que alguns políticos possam, no exercício de seu mandato, negar a intromissão da “tradição” nos assuntos de governo e de Estado; de forma independente dos seus desígnios, existe uma reprodução da política que se dá a partir das tentativas de intervir nos conflitos, e nas sobreposições existenciais, entre o mundo visível e o mundo invisível.

Esta distinção cosmológica, entre o *reino visível* e o *reino invisível*, produz também uma política que é interpretada e traduzida por meio da mobilização de dois discursos: o *discurso da visibilidade* e o *discurso do oculto*. O que pertence propriamente ao mundo visível, se dá como visível. O que pertence propriamente ao mundo invisível, se dá como oculto, mas produz, também, “visibilidade”. Segundo a linguagem da feitiçaria, o poder se dá ao acessar o mundo invisível. Pois

é do mundo invisível que se pode ter “visibilidade”, uma visão transcendente das coisas, do mundo ordinário, enfim, do mundo visível. Aqueles que dizem “ver tudo”, aqueles que propagam a visibilidade e demonstram simultaneamente a capacidade de mudarem o mundo visível através de grandes feitos, são justamente aqueles que têm acesso ao que está oculto para a maioria das pessoas.¹¹⁴

7.1. Uma política de mediação

Chale Ossufo, Patrick e eu estávamos sentados na sacada do Café Atlântico. A entrevista, que durou um pouco mais de duas horas, ainda estava pela metade. Como o trabalho de campo de Patrick estava assentado no universo dos curandeiros, era natural que ele fizesse as perguntas a respeito da feitiçaria, do *mundo invisível* e da relação disto com os desdobramentos dos megaprojetos, desenvolvidos em Nacala.¹¹⁵

Chale seguia em uma conversa instigante e solícita. Ele buscava nos cativar falando dos seus feitos políticos, de quando ainda era o edil de Nacala-Porto, justamente no momento dos maiores investimentos e da entrada do capital estrangeiro naquela região.

Como é habitual que a maior parte das pessoas de Nampula se esquivem de falar abertamente sobre a feitiçaria (como se ela dissesse respeito sempre a "outras pessoas"), intuí que Chale poderia se esquivar de falar sobre o assunto. Esse modo de evitar falar diretamente sobre a feitiçaria é bem comum em Nampula. Quando se fala sobre o oculto, entre pessoas comuns, o meio de propagação dos assuntos são os boatos. Conversas “claras e visíveis” sobre a feitiçaria são apropriadas àqueles que têm alguma forma de acesso àquilo que é inacessível para a maioria. Ainda mais ao falar sobre a feitiçaria em meio aos assuntos da administração municipal e da política. Mas Chale surpreendeu-me ao não se desviar.

Fez-se, então, uma rápida introdução sobre as transformações e as mazelas geradas pelo crescimento acelerado das obras e da população local em Nacala. Novos desafios surgiram com o crescimento. E em meio à falta de infraestrutura urbana, intensificaram-se os conflitos. E,

¹¹⁴ Ao retomar aqui a noção de modos de verificação (FOUCAULT, 2014; LATOUR, 2013) será importante lembrar que a produção da verdade como um valor, especificamente para os modernos, está diretamente ligada às formas distintas de produção de “discursos de visibilidade”, como o discurso da “transparência política” (que será abordado mais detalhadamente no capítulo 8), que é caro à produção da política a partir do discurso da democracia. A importância deste vínculo analítico ficará mais explícita quando as diferentes formas de produção de visibilidade, a do discurso da feitiçaria e a do discurso da democracia, forem correlacionadas.

¹¹⁵ Para conferir a edição íntegra da entrevista com Chale Ossufo, dentro do trabalho de pesquisa do projeto “Muitxs Outrxs”: <https://www.youtube.com/watch?v=hvCkupgw3JU&feature=youtu.be>

frente a tudo isso, “(...) tem também essa história, que tem aqui [no norte], da feitiçaria. O senhor, como administrador, o que tem a dizer sobre isso”? Indagou Patrick para Chale.

7.1.1. A feitiçaria: uma premissa explicativa ou uma “teoria secundária”?

A pergunta de Patrick implica duas condições simultâneas acerca da relação entre a visibilidade e o oculto. Os efeitos da mudança, trazidos pelo “desenvolvimento” em Nacala, eram grandes e drásticos demais para não serem vistos. Os problemas pareciam ter a mesma magnitude das obras e dos projetos executados. De outra forma, o discurso da feitiçaria, invisível à luz do dia, mas presente nos modos de compreender, de explicar e de agir da população, parecia apresentar-se na mesma efervescência das mudanças, e dos problemas instalados, com a chegada do grande capital estrangeiro.

– “Muitas pessoas falam (em Nampula e em Nacala) que, com o crescimento da cidade, teve um aumento da feitiçaria. (...) As pessoas não conhecem mais os vizinhos, etc. Como você, como autoridade, lida com essa questão? Porque é também um tipo de conflito (...)”.

– “É o pior de todos os conflitos. E é difícil combater esse conflito. Porque são preconceitos nossos”. Disse Chale, logo em seguida. E continuou:

– “Antes morria pouca gente. Mas aumentou insalubridade, aumentou doenças, aumentou mortes (...) isso aumenta os boatos sobre feitiçaria. Mas não quer dizer que isso seja por feitiçaria. É por morte natural”.

– “As pessoas daqui são assim: morre minha família, eu acuso você! Acuso quem me apontou o dedo... fez ‘cut-cut’¹¹⁶ para mim (...)”.

Chale, como um líder político, não podia aceitar boatos, apenas. Não bastava dizer que há feitiçaria. É preciso investigar e verificar se existe outra explicação plausível. Ele então colocou-se a narrar algumas situações onde havia a acusação de feitiçaria. Porém, no lugar disso, teriam se comprovado outras causas para os infortúnios e as mortes.

Em um dos casos, onde várias pessoas teriam passado mal, e algumas teriam morrido, Chale falou que houve o uso de produtos alimentícios com validade vencida. Sendo assim, a causa dos malefícios provou-se ser uma intoxicação alimentar por botulismo.

¹¹⁶ Rimos bastante no momento em que Chale usou essa onomatopeia para referir-se ao ato de fazer feitiço. Ele esfregava as pontas dos dedos indicadores uma na outra enquanto dizia “cut-cut”. Me fez lembrar de nossa expressão brasileira, “mexer os pauzinhos”, de uma forma bem literal.

Uma outra situação, essa um tanto peculiar, dizia respeito a um esquema de “burla” (corrupção) envolvendo os cemitérios. Chale nos disse que havia cerca de 115 campas (sepulturas) no cemitério da cidade. E que, por cada campa, o município pagava uma indenização de auxílio de 20.000 Meticais.¹¹⁷ “É muito dinheiro”, como ele mesmo disse. Chale, então, fez uma viagem com outros membros do município para resolver assuntos da cidade (segundo ele próprio disse). Na volta, depois de quarenta e cinco dias, encontraram quatrocentas campas no cemitério. Pediu-se então que se fizesse uma exumação daquelas campas e os túmulos estavam vazios, em sua maioria. Os que não estavam vazios, jaziam ali bicicletas velhas, amontoados de pedras e outras coisas sem valor algum.

– “Da noite para o dia apareceu centenas de campas! Teve um senhor que ‘matou a família inteira’, pois tinha dez campas de uma só vez”, disse Chale aos risos.

– “Esta situação dos cemitérios é mais séria, porque tem as cerimônias que se faz em negociação com os espíritos”. Como ele disse: “lidamos com o desenvolvimento, mas, ao mesmo tempo, temos essa questão. Fizemos a exumação e provamos a burla. Não era feitiçaria”.

Esta circunstância, do modo como Chale a expressou, é bastante comum no norte do país. É uma conjunção clássica, para a literatura antropológica, se pensarmos, por exemplo, na obra de Evans-Pritchard (2005 [1976]), sobre a bruxaria entre os azandes: a explicação dos infortúnios, a partir da lógica da bruxaria (feitiçaria, para Moçambique). É comum vermos em Moçambique sair matéria em jornais, ou mesmo na televisão, falando sobre perseguições e até mesmo casos de linchamento devido a acusações de feitiçaria. Até a estiagem de chuva em uma determinada região pode acabar com a perseguição de pessoas locais como comerciantes, vizinhos, administradores públicos e outros. Segundo Chale, quando a população age deste modo é preciso estabelecer critérios para “julgar os fatos”. O interessante nesta questão é que, o que está em jogo, não é a exclusão da feitiçaria como categoria válida de entendimento. Mas, antes disso, o estabelecimento de critérios para saber quando é o caso para a lógica da feitiçaria ser acionada. A feitiçaria está presente no universo das pessoas de Nampula e de todo o país. Mas, nem tudo poderia ser causado pela feitiçaria, pois existem também os fatos do mundo visível.

Contudo, no momento em que são invocadas as primeiras teorias explicativas, do ponto de vista das explicações plausíveis do mundo visível, e tais teorias falham, as ideias do oculto fazem equivaler-se a “teorias secundárias” (HORTON, 1993; MBEMBE, 2001a; WEST,

¹¹⁷ O que daria para uma conversão atual (01/2020) de moedas, algo em torno de R \$1.340,00. No momento do trabalho de campo, entre 2016 e 2017, esse valor era mais alto, algo próximo de R \$2.000,00.

2009: 89). O que Chale nos apresentou foram os seus “testes de validação” para as primeiras teorias explicativas. E estas, diante dos testes feitos por Chale, como administrador público, não falharam. A feitiçaria operaria como uma teoria secundária, no mundo visível, porque o seu lugar próprio é o oculto. Mas o oculto também está presente no mundo visível. O mundo do invisível é tão real como o do visível. Quanto a isto, Chale não recua e não nega. Ele, assim como a grande maioria das atuais figuras de autoridade, deve se cuidar e se proteger das investidas do oculto, assim como os chefes antepassados faziam, mesmo que de outros modos, de outras formas socialmente não tão distantes no tempo.

7.1.2. Política de prevenção

– “Vou ser honesto com vocês. Eu também tenho lá minhas raízes na ‘tradição’. Sigo minhas leis ‘tradicionais’. Eu também uso espiritismo e outras coisas. Eu não posso ser uma ilha, um único. Há coisas que eu não posso fazer no cemitério, por exemplo. Há maldições que podem cair sobre mim”. Chale disse isso imediatamente depois de apresentar sua longa explicação sobre “as reais causas” dos infortúnios ocorridos em Nacala no período das grandes obras.

O discurso de Chale Ossufo não foi contraditório. Ele pareceu-me demonstrar que vivia sob o regime de dois mundos distintos e mutuamente presentes. Isto porque, como pode parecer no caso anterior, não se tratava, ali, de relegar a linguagem da feitiçaria a uma “lógica de segunda mão”. Ou de negar a validade da feitiçaria como forma de se compreender o mundo. Mas, de outro modo, tratava-se de “colocar as coisas em seus devidos lugares”. Como disse Harry West, em relação ao modo como as pessoas do norte de Moçambique compreendiam o *mundo invisível*: “o reino invisível (...) reflete e nega, simultaneamente, o visível. Existe como um reino à parte – imitando, contradizendo e opondo-se ao visível –, mas também existe dentro do visível, para além de o subsumir em seu seio” (2009: 89). A relação entre o mundo visível e o mundo invisível é ambígua. Como Chale disse: “há confrontos espirituais. Confrontos que acontecem por outros meios”. Para um político proteger-se das investidas vindas do mundo invisível é mais complexo do que se proteger das ameaças visíveis do nosso mundo.

– “Não se agrada a todos quando se é político. E aí? Como se faz? Como se proteger disso? Não tem segurança armado que te proteja disso”. (...)

– “Precisa-se de *preparação*. Todo chefe precisa de ancião para fazer rezas, para combater o ‘cut-cut’”, disse Chale.

Essa é uma situação generalizada no norte de Moçambique. A procura de métodos de se proteger das investidas vindas do mundo invisível. Dentre esses métodos o mais utilizado talvez seja o das *vacinas*. As *vacinas* são uma proteção mágica feita através de manipulação de lâminas e cortes no corpo, executada por curandeiros para se proteger da feitiçaria de outrem. Chale disse que todo mundo em Moçambique, que se subordina à “tradição”, “toma as *vacinas*”.

Mas um político precisa de mais do que isso. Porque ele lida com muitas pessoas, tem inimigos (mesmo que não o queira, ou não o saiba). Existem pessoas que, do ponto de vista do poder no mundo invisível, são perigosas demais. “Há pessoas que, se você apontar o dedo, o dedo vira”, disse Chale.

Um exemplo desses acontecimentos foi narrado por ele, sobre o que teria acontecido a uma administradora de um município, cujo nome era Domingas. Esta mulher, que era uma de suas cunhadas, teria sido vítima de um feitiço terrível e instantâneo. Ela estava a falar publicamente quando pediu a um *papá* que tirasse o chapéu, pois considerou aquele chapéu inapropriado para o decoro daquela ocasião. “Era um chapéu ridículo para a ocasião”, Chale enfatizou, como se estivesse presente na hora do ocorrido.

– “Pois a mulher caiu na hora, ali... Caiu com um derrame. Sete anos de cama e morreu”.

Outra situação complicada em que políticos devem estar atentos é com relação a sua família.

– “Se tem um curandeiro seu (...) chama a pessoa para proteger você e sua família. Porque você é protegido, mas, às vezes, a família não”.

“Outra coisa: aqui [no norte de Moçambique], os *ritos* são fundamentais. Seja chefe de Estado, ou pessoa normal, seus filhos têm que passar pelos *ritos* para entrar na vida adulta. Não pode ir, assim, às cegas. É preciso saber *direcionar*. Não importa, de acordo com sua região e religião, mas tem que fazer *o rito*”, enfatiza Chale.¹¹⁸

¹¹⁸ Mesmo tendo sofrido consideráveis mudanças na forma de sua execução, tanto para rapazes, como para meninas, no sentido de “modernização” das práticas (como a presença de enfermeira(o)s, ou o uso de cirurgias hospitalares para a circuncisão masculina, por exemplo), os ritos de iniciação continuam a ser fundamentais na vida dos macuas, em Nampula. Sem os ritos, por exemplo, um homem não pode ser considerado “homem feito”. Lembro-me, aqui, de cair em brincadeiras jocosas com Amurane e Saide com relação a isto. Ao demonstrar ingenuidade ou falta de conhecimento sobre certas questões locais, eles se referiam a mim, e ao Patrick, da seguinte maneira: “estes aí, não passaram pelos ritos! Não sabem de nada. Não são homens de verdade!”.

Chale então nos diz que vai entrar agora com as filhas para os ritos de iniciação. Disse-nos:

– “vou entregá-las adultas depois dos *ritos*”.

– “Seu puto [um garoto] tem 10 anos, passou pelos *ritos*, já é homem. Não pode ter medo de mortos e nem da morte”.¹¹⁹

– “Pode ter um que não faz ‘cut-cut’, por causa da religião. Mas os *ritos* têm que fazer todos. Esses da Universal¹²⁰ não fazem ‘cut-cut’. Pode até ser que fazem escondidos, ou peçam outros para fazer, mas é proibido. Mas dos *ritos* todos têm que participar”.

Uma outra questão muito importante em Moçambique, e que diz respeito a uma interferência direta do mundo invisível no cotidiano das pessoas, é sobre a *quem* determinadas terras *pertencem*. Por isso, nos dias atuais, é muito importante conhecer os régulos de determinadas regiões. Pois são eles que, em geral, “possuem terras”, sendo os responsáveis vivos pelas terras de seus antepassados. Mesmo que um régulo, ou uma *puiamuene*, uma vez mortos, não tenham as suas terras sob o domínio de um novo régulo, é preciso saber quem são os seus “representantes vivos” (filhos e filhas, netos, sobrinhos, etc.).

¹¹⁹ A referência em antropologia mais importante sobre os ritos de iniciação dos meninos, para o contexto macua, continua a ser MEDEIROS (2007). Para se ter uma ideia da importância de tais ritos, no contexto de vida que valoriza a “tradição”, cito abaixo um trecho de um conto de Aníbal Aleluia (1987), chamado “Duas mãos contra o tabo”:

“Quando ali chegaram, tinham as almas asfixiadas pelo medo.

As suas idades oscilavam entre os sete e os catorze anos. E, a par do medo, como que a contrabalançar-lo, sentiam já a alegria do futuro, prelibando as atenções de que seriam alvo, a admiração das raparigas, a sua aceitação no círculo dos adultos, porque, com aquela cerimónia, entravam definitivamente numa categoria à parte, aquela que dá direito a comer ovo ou a discutir questões de amor.

Enquanto se não submetessem à operação, enquanto não tivessem recebido, nos imos do sertão, os conselhos do curandeiro, sentir-se-iam algemados pelas garras invisíveis mas duras e dolorosas do complexo de inferioridade. E a cerimónia vinha trazer-lhes a libertação total. A breve dor física nada contava. Comparada com as vantagens da operação ela era quase nula.

E a festa de boas-vindas, com as mães ataviadas de roupas domingueiras, as irmãs formando áleas rente do caminho que vai da selva à sanzala do fumo, as aldeias acordadas ao ritmo dos tambores e ao som dos pundos, rapazes empoleirados em coqueiros para não perderem a marcha da procissão, homens velhos sentados no pátio da sanzala do fumo, bebericando sura enfim, um ambiente de festa raro no regulado...

Um dia o régulo mandara convocar os anciões do sobado para discutir o recenseamento infantil da população incircuncisa. Cada velho, com os dedos, enumerava, por zonas, as crianças que conhecia, casa por casa, povoação por povoação, tribo por tribo, amarrando nós em cordas feitas de palmito bravio.

Esta assembleia decorreria num ambiente de geral satisfação porque aos velhos era grato verificar que o novo régulo seguia a tradição, tão maltratada pelo seu antecessor, que só cumpria ordens de brancos e esquecia ou desprezava mesmo os costumes das suas gentes. É que, para os velhos, homem incircunciso era um ente desprezível, levando consigo, até à cova, o estigma mais vivo da cobardia. Nas tribos mais ortodoxas do regulado, como doutras regiões, o incircunciso não podia aspirar a um lar, porque ‘nenhuma’ mulher poderia aceitá-lo para marido. (...).”

¹²⁰ Referência à Igreja Universal do Reino de Deus (IURD). Um dos maiores produtos da exportação cultural brasileira para Moçambique, especialmente no norte do país.

Essa questão afeta o cotidiano mais simples das pessoas. Certo dia, ao caminhar, avistei uma grande mangueira que parecia estar simplesmente à beira do caminho. Comentei com meu acompanhante da caminhada que daria para pegar algumas mangas. Mas ele me desaconselhou a fazer isso. Disse que em Moçambique tudo tem *dono*. E que aquele pé de manga estava muito bonito e bem cuidado e certamente teria um *dono*. Minha ingenuidade, ainda muito presente naquele momento, me fez pensar que ele estava a se referir a alguma pessoa física, que teria plantado aquela árvore ali. Mas é certo que ele estava a se referir ao “*dono*” (espírito residente daquela terra). Porque, ao perguntar sobre que mal haveria pedir a alguém uma manga, ele me disse que teríamos que pedir ao “verdadeiro dono”. Pegar as coisas, sem prestar a devida recompensa aos espíritos, traz infortúnios severos, que podem chegar até à morte.

Essas negociações, por exemplo, são necessárias toda vez que seja preciso “mexer na terra”. Seja com plantio, ou com obras de construção, antes deve-se pedir permissão aos espíritos que são os *donos* daquela terra. Como Chale nos explicou:

– “Toda terra em Moçambique tem *dono*.¹²¹ A população autóctone da região, que morreu, aquele que tem hoje a herança dele, tem que pedir autorização aos espíritos dos ancestrais mortos que eram donos daquela terra, daquela zona”.

“A Odebrecht, quando construíram aquele estaleiro,¹²² não fez cerimônia em uma terra, que não era da *rainha* [como eles haviam pensado]. Era de outra família. E houve acidentes. Vários acidentes. Três vezes. Achavam que aquele trecho de terra era da *rainha*, [cujá permissão já havia sido dada com a execução de cerimônias]. Mas aquele trecho era de outras pessoas e precisava fazer outra cerimônia”.¹²³

Chale, então, continua sua narrativa sobre a necessidade de alianças específicas que os políticos, especialmente, devem manter com os régulos e anciãos.

– “Se você é amigo de um régulo, e não de outros, isso pode gerar intriga e conflito espiritual. Por exemplo, suponha que eu tenho meu feiticeiro e você tem outro. Isso pode dar em conflito espiritual entre eles. Então é preciso saber quem é fulano, e ciclano”.

¹²¹ Ver nota 68.

¹²² Acredito que Chale está se referindo à construção do estaleiro para operação das obras do porto de águas profundas e mesmo do aeroporto, que fica em Nacala a Velha e em Nacala Porto. Ambas as obras foram executadas pela empresa brasileira de construção civil.

¹²³ Ouvi muitos relatos semelhantes, que vão de funcionários e até executivos da CDN e funcionários do alto escalão da Empresa Portos do Norte, por exemplo, de obras feitas sem a devida consulta aos régulos, ou aos anciãos responsáveis por determinados trechos de terra, onde os espíritos enfurecidos acometiam o lugar de acidentes e mortes “sem causa aparente” (todo fato oculto é sempre um índice de coisas relacionadas ao mundo invisível).

Mas, no final das contas, segundo Chale, todo político, grande ou pequeno, tem seu curandeiro. E deve fazer alianças para se proteger do mundo invisível e prosperar.

– “Todo político deve ter anciãos para pedir conselhos sobre quem é bom, ou não. Quem deve estar do meu lado, etc. Isso é inevitável. Ao menos em Moçambique é inevitável”.

– “Guebuza, quando era presidente, trouxe um curandeiro ao norte, de quando veio. Veio ajoelhar em uma árvore aqui”.¹²⁴

– “Eu não! Ninguém evita. Se evita estais a ver”, disse Chale Ossufo, em um tom quase a admoestar.

7.2. A “supremacia” do *visível* e a negação da feitiçaria como linguagem de poder

Amurane sempre deixou muito clara a sua posição a respeito da feitiçaria. Era algo que ele não admitia, pessoalmente, e ao qual não queria ver o seu nome relacionado. No início de nossos trabalhos em Nampula, toda vez que Patrick anunciava uma “ida à campo”, Amurane fazia questão de dizer qual era a sua condição sobre estar a ajudar em sua pesquisa:

– “Não me envolva nesse assunto de feitiçaria, hein”?

De fato, como hóspedes em sua casa, Amurane nunca mediu esforços para auxiliar em nosso trabalho. Seja através de seus contatos pessoais, ou através de ajuda logística. Mas, como o tema que Patrick pesquisava envolvia o “curandeirismo”, Amurane sempre o lembrava para não citar seu nome em campo e nunca dar a entender que, de algum modo, “a figura do presidente do município” possa estar vinculada a alguma auscultas sobre as práticas da feitiçaria.

Neste ponto, Amurane estava sendo duas vezes cauteloso. Primeiro, ele não queria estar ligado a qualquer assunto sobre feitiçaria por questões pessoais. A “modernidade” que Amurane dava visibilidade, como narrativa política, não permitia que ele, pessoalmente, pudesse se ver envolvido nestes assuntos. Por outro lado, como um político macua, Amurane já havia comentado sobre os riscos dos boatos. E ele sabia muito bem que poderia ser traduzido nos termos da feitiçaria. Sendo assim, a presença de um “estudioso estrangeiro”, querendo perscrutar as técnicas e os modos de trabalho dos curandeiros de Nampula, poderia dar a entender que Patrick

¹²⁴ Armando Guebuza foi presidente de Moçambique de 2005 a 2015.

estivesse a serviço de Amurane, na busca pessoal do seu fortalecimento sobre as práticas do oculto.¹²⁵

Não era o caso em que ele, como presidente municipal, se declarasse publicamente contra a feitiçaria (como o governo da Frelimo havia feito nos tempos do socialismo) (WEST, 2009: 265 - 267). De outro modo, ele sabia que o mundo à sua volta era constantemente interpretado, por meio da feitiçaria, como linguagem de poder, como veremos mais adiante. Contudo, ao mesmo tempo em que sua posição era pessoal, as implicações políticas advindas de tal escolha, qual seja, apartar-se dos assuntos do mundo invisível, afastando-os de sua agenda de ação, eram de primeira ordem. Deste modo, a recusa pessoal de Amurane em envolver-se diretamente nos assuntos sobre feitiçaria diz respeito ao seu posicionamento de ação política, cuja centralidade se assentava na manutenção de valores liberais, democráticos e, enfim, “modernistas”.

Era justamente por isso que, como vimos anteriormente, Amurane não admitia interferência de pessoas que buscavam trazer práticas e discursos “tradicionais” para dentro do seu governo. Ao querer agir segundo os preceitos e valores da democracia, a ideia de que poderiam existir “coisas ocultas” dentro da política era vista como inadmissível. E é por isso que fazer alianças com autoridades tradicionais, trazer “pessoas para perto”, ou ouvir “anciãos”, seria também, na percepção de Amurane, permitir a intromissão de visões divergentes da visibilidade e da clareza nas ações, que a democracia prega e, de certo modo, exige como um preceito ético.

Contudo, por mais que seu posicionamento pessoal fosse esse, Amurane não tinha controle sobre o modo como a população, e mesmo como seus demais aliados políticos, pensavam o mundo e a própria política. Como lembra West (2009), a feitiçaria e os modos próprios de existir do norte de Moçambique forneciam a linguagem comum através da qual o mundo era interpretado e ganhava seus sentidos próprios.

¹²⁵ Sobre essa questão, alguma especulação e boato se fez sobre a nossa presença (minha e do Patrick) na casa de Amurane. Um dos boatos pequenos era uma certa desconfiança sobre nossas “reais intenções”. Havia de fato uma pergunta sobre se seríamos algum tipo de “curandeiro estrangeiro”. Principalmente em relação ao Patrick, porque ele estava sempre a acompanhar *trabalhos* de curandeiro, inclusive passando dias no interior da província. Não há como isso deixar de levantar certos boatos. No final das contas, Amurane deixava em oculto, para muitos, as razões de nossa presença em sua casa, e a nossa relativa proximidade nos assuntos políticos internos ao “Palácio Municipal”.

7.2.1. Da impossibilidade de se negar a feitiçaria como linguagem de poder

De acordo com a maioria das pessoas de Nampula, sem a feitiçaria não se agrega poder e prestígio. O próprio fato de se ter êxito e destaque entre os demais já acarreta boatos sobre “os meios” como tais sucessos foram alcançados. De outra maneira, negar a feitiçaria como linguagem, como meio de interpretar, traduzir e explicar, seria como apartar-se não apenas de se comunicar com o mundo invisível, mas também de deixar de reconhecê-lo e de deixar de compartilhar com as pessoas que vivem em meio a esta linguagem, que é necessária para atuarem em seu mundo. Essa “negação” é, de certo modo, impossível para qualquer um que esteja a lidar com o poder, no norte de Moçambique.

Essa impossibilidade de negar a feitiçaria como linguagem está dada na própria definição de poder que, em uma perspectiva *doméstica*, se dá nos termos da linguagem da feitiçaria: justamente naquela “(...) capacidade excepcional de transcender o mundo que a maioria das pessoas conhece, com o objetivo de obter influência sobre ele para fins extraordinários” (West, 2009: 44). Como em quase todas as definições do que venha a ser o poder, esta definição é amorfa o suficiente para abarcar a grande maioria dos êxitos pessoais, profissionais e familiares. Ainda mais quando se trata de um lugar onde, infelizmente, a pobreza, o desemprego e a desigualdade tornam ainda mais delineável e “visível” quaisquer desempenhos ou aquisições, seja de bens ou de prestígio, mediante os demais semelhantes. Este “destaque dos êxitos” torna-se monumental, perante a população, quando se trata de grandes feitos e prestígio acumulado realizados por autoridades políticas. Este era o caso da gestão municipal exercida por Amurane. Ele gozava de uma grande popularidade justamente pela *visibilidade* dos seus feitos.

Os sinais visíveis de mudança e de benfeitorias no centro da cidade eram incontornáveis. As aquisições do município, em benefício de parte da população, eram claras: agora havia transporte público municipal em Nampula. Havia machimbombos (ônibus) novos circulando pela cidade. Um viaduto tinha sido inaugurado. Construíram novos mercados de alvenaria. Ruas receberam alcatrão (asfalto). Pontes estavam em construção. Bairros, antes sem ligação viária, recebiam novas ruas, ou pontes, interligando áreas anteriormente remotas. Havia a promessa da chegada de novos investidores estrangeiros. E novos investimentos comerciais haviam chegado. Ou seja, Amurane tinha *capturado* pessoas e recursos estrangeiros importantes. Como ele conseguia fazer tudo aquilo? Ainda mais quando a ausência dos repasses de verbas públicas (do governo nacional e provincial para o município) e os rombos nos cofres públicos eram notícias correntes? Muitos indagavam: a população, o meio empresarial, a mídia, os demais políticos, seus rivais. De onde vinham os “feitos extraordinários” alcançados por Amurane?

Era início da noite e, como de costume, conversávamos antes do jantar: Patrick, Saide, Amurane e eu. Não me lembro mais sobre o que falávamos antes. Mas lembro-me de Amurane contar mais um caso, que lhe havia ocorrido naquele dia. Logo após um de seus compromissos públicos, um senhor que ali estava (talvez um empresário, ou um outro político, Amurane não tinha certeza) se aproximou dele e lhe perguntou, em tom informal, quem era o seu curandeiro. Ou se ele tinha vários. Porque, se fosse apenas um, devia ser um curandeiro muito poderoso. Amurane ria quando nos contava casos deste tipo. Com alguma frequência, pessoas de autoridade costumavam lhe perguntar, “informalmente”, quem eram seus curandeiros. E Amurane parecia sempre levar isso em um tom de brincadeira. Mas, no dia em questão, depois que ele nos contou esse ocorrido, perguntei o que ele havia respondido ao homem. Amurane nos disse que não negou, mas também não afirmou. Apenas sorriu para ele e deixou que ficasse a pensar. Amurane podia, pessoalmente, não levar a sério a linguagem da feitiçaria. Mas ele sabia que as pessoas de Nampula, em geral, levam a feitiçaria muito a sério. O êxito, o sucesso, principalmente quando parecia chegar repentinamente, era entendido como um sinal de que ali havia uma “razão oculta”, um índice de feitiçaria.¹²⁶

Lembro-me de uma outra vez em que conversei com Amurane sobre esse mesmo assunto e ele falou, sobre seus êxitos na gestão do município, que “aquilo que as pessoas achavam que era feitiçaria, nada mais era do que competência técnica”. As pessoas, em geral, não sabiam que ele era formado em administração e que era gestor financeiro. O que ele fazia não era “mágica”, e sim, boa gestão: auditoria financeira, prestação de contas do município, parcerias público-privado, dentre outras “ações técnicas”.¹²⁷

Mas essa “linguagem técnica” que Amurane aplicava era propriamente a linguagem da governança e do seu aparato tecnocrático. Uma “língua” que ele próprio havia aprendido muito bem aqui no Brasil, em Minas Gerais, onde estudou e pôde trabalhar como funcionário público do

¹²⁶ Existe uma distinção entre “feitiçaria de construção” e “feitiçaria de ruína”, ou de “destruição”. Contudo, como West adverte, é preciso ter cuidado para não empobrecer nossa visão da feitiçaria como limitada a uma lógica binária, entre “feitiço para o bem e feitiço para o mal”. A ambivalência a respeito da feitiçaria é mais profunda do que essas simples dicotomias. Pois, “atos construtivos” podem ser “destrutivos” sob outras perspectivas. Não existe, de fato, “feiticeiro mal e feiticeiro bom”. São os modos de agir, juntamente com os seus efeitos, que determinam. Existem atos que podem ser bons, sob determinada perspectiva. Porém, esses mesmos atos, sob outra perspectiva, podem ser ruins. O jogo com a feitiçaria é sempre relacional, principalmente quando ela está envolvida diretamente na política profissional (WEST, 2009: 135 e 136).

¹²⁷ A feitiçaria, também, sob seus aspectos palpáveis, é um conjunto de práticas e técnicas acerca do oculto. Algo que, neste sentido, pode ser ensinado e aprimorado como qualquer outra técnica. Portanto, a eficácia das “técnicas de governo” aplicadas por Amurane não exclui a possibilidade de serem traduzidas como eficácia da aplicação de técnicas outras. Se os “meios” são ocultos para quem os perscrutam, não importa, a princípio, quais sejam estes meios. O seu efeito, sim, será avaliado segundo uma lógica da feitiçaria, pois a feitiçaria é, também, sob certas premissas nativas, uma lógica sobre o oculto.

governo do estado, justamente, a gerenciar finanças.¹²⁸ Essa linguagem da tecnocracia era uma “língua oculta” para a maior parte das pessoas de Nampula e mesmo para muitos dos funcionários da municipalidade. E era a linguagem de poder que Amurane privilegiou e da qual extraiu seu sucesso e seu prestígio. Para as pessoas de Nampula, assim como para a maioria das pessoas do norte de Moçambique, a expressão de linguagens de poder não familiares é, *per si*, um sinal de feitiçaria. Deste modo, por que tal interpretação não recairia sobre Amurane? O fato dele se apartar de certos aspectos da “tradição” não era impeditivo para que o efeito da feitiçaria, como lógica explicativa do poder, continuasse a operar à sua revelia.

Por outro lado, alguns de seus apoiadores mais próximos demonstravam preocupação com relação à proteção do presidente e de sua família. Uma preocupação, tanto com os ataques do mundo visível,¹²⁹ como com os ataques que poderiam vir do mundo invisível. Era esperado que alguém na posição de Amurane buscasse proteção contra investidas de feitiçaria. O fato de Amurane não buscar apoio em curandeiros, vez ou outra trazia alguma conversa sobre esse tema, quando ele estava ausente. Pois, o presidente não gostava que tocassem nesse assunto em sua presença. Não demorava o tema surgir em conversa para que ele pedisse mudar de assunto. Mas, quando se vive em Nampula, querendo ou não, certas pessoas sempre colocam o operador dos artificios do mundo invisível em perspectiva.

Conversávamos novamente sobre a questão de Amurane não recorrer a curandeiros e sobre o fato dele não admitir os “protocolos de ação” referentes à proteção de investidas vindas do *reino invisível*. Quando, de repente, e de saída, Saide falou:

– “O presidente não precisa acreditar nessas coisas. Porque tem quem acredite por ele”.

¹²⁸ Além de estudar administração na Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC-Minas), Amurane trabalhou no IPSEMG (Instituto de Previdência dos Servidores do Estado de Minas Gerais), com gestão de finanças, tendo feito sua monografia na PUC sobre o tema.

¹²⁹ Amurane recebia constantes ameaças de morte.

Fotografia 09: Capulanas expostas à venda na feira dominical do Lumbo, parte continental da Ilha de Moçambique



Fonte: fotografia de Eduardo Vargas

7.3. Fidelidade aos “costumes”: uma política de negociação com o invisível

Um dos assuntos que eu conversava com Saide era sobre histórias de feiticeiros famosos e demais “casos tradicionais”. Relatos de feitiços de transformação animal,¹³⁰ manobras de contra-feitiçaria, exemplos de proteções mágicas, feiticeiros de determinadas regiões que ficaram famosos pelo seu poder, homens que ficaram muito ricos através de feitiços poderosos e imorais, que exigiam o assassinato de parentes próximos e muitos outros casos. Saide era um homem muito ligado aos “costumes” e dizia com frequência que Patrick e eu não podíamos vir à Moçambique sem conhecer certas zonas (localidades) do norte que são muito sagradas, pela qualidade e quantidade dos espíritos que habitam nesses lugares.

¹³⁰ É comum, no norte de Moçambique, imputar ataques de leões a comunidades humanas como sendo ação de feiticeiros. Os mais poderosos, dizem, transformam-se em leões. Há muitos relatos na etnografia de West (2009) sobre as transformações de feiticeiros em leões, na região de Mueda. É comum também ouvir histórias sobre animais enfeitados que trabalham para determinados feiticeiros. Saide contou-me uma história sobre um feiticeiro que tinha uma grande cobra, uma píton, que roubava bens de valor (e até mesmo crianças) sob o comando dele. Em um conto de Aníbal Aleluia, chamado *Mambo*, o autor relata em detalhes o processo (inclusive corporal) de possessão, de transformação e de tratamento espiritual da transformação específica em leão. Além de apresentar uma “teoria” sobre as especificidades e a “transculturalidade” da “possessão”, neste fenômeno. No conto em questão, a transformação é tratada como uma espécie de “maldição” que afetaria involuntariamente a pessoa possuída (ALELUIA, 1987: 25 - 33).

Várias vezes disse-nos que não podíamos ir embora de Moçambique sem irmos a dois lugares específicos. Em Itoculo, um lugar onde, segundo Saide, existiriam espíritos poderosos. Ele insistia que tínhamos que ir até lá para acompanhar uns “*trabalhos*”. Esta localidade, em Itoculo, é de difícil acesso e ele mesmo não ia lá há muito tempo, assim nos disse. Nesse lugar nós teríamos que ir sem nada, a não ser com nossas esteiras para sentar e dormir e com o alimento para oferecer aos espíritos e aos macacos que habitavam o lugar, chimpanzés que, segundo Saide, comiam de nossa comida em nossa presença. “Mas esse lugar”, Saide disse, “talvez nem tenha mais os chimpanzés, pois há muito tempo não vou lá”.

O outro lugar, em que ele mais insistia para irmos, é no chamado *Centro Histórico*. Segundo Saide (e depois confirmei com outras pessoas), esse seria o lugar mais sagrado de todo o norte de Moçambique. Lugar de peregrinação de curandeiros e de pessoas, que iam fazer pedidos muito especiais aos espíritos que habitam neste local. Mas era também um lugar de acesso muito difícil. Fica em Imala, na localidade administrativa de Muecate, no interior da província de Nampula. Era em uma região de mata fechada, cujo acesso de carro só era possível no tempo seco e com carros de tração nas quatro rodas. Além do mais, não era um lugar para se ir de modo banal. Era preciso um motivo justificável.

A época das chuvas atrasou em Nampula, mas enfim havia chegado. Era janeiro de 2017 e eu voltaria para o Brasil em fevereiro. Estava ansioso para voltar. Minha filha nasceria naquele mês em que eu partiria. A esperança de ir a Itoculo, ou ao *Centro Histórico*, em Imala, não estava mais no horizonte de minhas expectativas. Eu e Saide então combinamos de irmos juntos à Ilha de Moçambique em breve, mas não havia uma data definida. Eu estava a estudar os mercados de Nampula e parte do pescado vinha da Ilha. Queria acompanhar a logística comercial dos pescados da Ilha até Nampula e Saide conhecia tudo na Ilha. Ele poderia adiantar muitas coisas para mim. Alguns dias depois, Saide veio no fim de uma tarde e disse que íamos à Ilha no próximo fim de semana. Pediu para eu chamar o Patrick, porque tinha uma “ideia”: passaríamos na Ilha para cumprir o nosso combinado. Depois pegaríamos o caminho para Muecate e iríamos até Imala, no *Centro Histórico*.

Já conhecia Saide o suficiente para saber que ele não estava indo até Imala apenas para que Patrick e eu conhecêssemos o “sítio” (como eles costumam dizer). Saide disse que era uma ótima oportunidade para fazer um “agrado” a uma pessoa, uma curandeira. Uma mulher de muito poder e respeito na Ilha. Ela ficaria feliz, pois poderia cumprir as suas “*obrigações*” aproveitando uma providente boleia. De outro modo, seria certamente uma oportunidade para Patrick e eu

conhecemos o “*Histórico*”, como costumavam dizer, abreviadamente, o nome do local sagrado. Como Saide dizia vez ou outra ao Patrick:

– “Não se pode estudar o curandeirismo sem conhecer o *Centro Histórico*. Lá é o lugar mais sagrado de todo o norte. Onde não se entra com maldade no coração”.

Era cedo quando eu e Patrick saímos da hospedaria, bem no início da manhã. Saide veio nos buscar para visitarmos alguns pontos da Ilha antes de partirmos. Em seguida, atravessamos a ponte que liga a Ilha de Moçambique, propriamente dita, a sua porção continental de território e fomos até a localidade de Quissona (um dos bairros da Ilha). É um lugar agradável, até mesmo bucólico. Seguíamos por uma estreita estrada de chão batido e areia. Na medida em que nos aproximamos de algumas moradias esparsas, casas velhas de alvenaria, no estilo das casas abandonadas dos tempos coloniais, e outras de adobe e palhota, as crianças começaram a se aglomerar em torno da caminhonete, curiosas e sorridentes, como de costume. Paramos ao lado de uma casa velha abandonada. Parecia ter sido uma casa bem estruturada, no estilo das moradias portuguesas coloniais. Saide disse que ali era a casa do antigo régulo da região, já falecido e enterrado ali mesmo. Disse também que ali, naquela área, ficava a casa da *puiamuene*. Há muito tempo as terras foram largadas, mas ainda pertenciam aos filhos do antigo régulo. Eles foram estudar e viver fora e não mais voltaram. Agora formara-se ali um pequeno vilarejo. Seguimos uma trilha, que passava ao largo dos túmulos do régulo e da *puiamuene*, que estavam ao lado da velha casa abandonada, debaixo de uma árvore. No final dessa trilha chegamos à casa da mulher que fomos buscar. *Mamá* Fátima era uma curandeira importante e muito conhecida em toda a região da Ilha. Ela era, também, a curandeira de Saide.

Depois de sermos apresentados, Fátima foi buscar seus apetrechos para cozinhar e pegou também seus “instrumentos de trabalho”. Ela não falava português. Dois de seus filhos, homens jovens, nos acompanharam. Eles ajudariam a sua mãe, mas também estavam a aproveitar a boleia para fazer os seus pedidos aos espíritos. Seguimos, então, nossa viagem em direção ao *Centro Histórico*. Era domingo e durante o trajeto paramos na feira da região de Lumbo, ainda na porção continental da Ilha, para comprar capulanas. Mais adiante, no caminho, paramos outras duas vezes para comprar lenha e comida para preparar os rituais e oferecer aos espíritos. Saide olhou para mim e disse para eu comprar as capulanas. Ele compraria o restante. Como eu aceitei de prontidão, sem questionar, ele olhou para mim, como quem devesse dar alguma explicação, e falou que quem faz pedidos deve *participar*, de algum modo, nas ofertas feitas aos espíritos. Naquele momento eu compreendi que Saide havia nos envolvido diretamente na participação dos

rituais que aconteceriam. De outra maneira, ficou claro também que Saide estava indo ao *Histórico* para fazer pedidos.

Talvez, desde o início, a intenção dele fosse essa mesma: agradar *mamá* Fátima, ao dar a ela a oportunidade de uma boleia para um lugar de difícil acesso; mostrar para mim e para o Patrick a importância do *Histórico*; mas, principalmente, fazer seus pedidos que, pela pompa e circunstância, deviam ser especiais. Apesar de Saide, em nenhuma ocasião, nos esclarecer o que ele foi pedir aos espíritos, aquele era um momento crucial e difícil na governança de Amurane. Conflitos internos haviam se deflagrado e Amurane e seu partido começavam a falar “línguas divergentes”. Coincidência, ou não, era um momento mais do que oportuno para fazer pedidos de grande monta a espíritos de grande poder.

Fotografia 10: Mamá Fátima, no *Centro Histórico*



Fonte: fotografia de Patrick Arley (2017)

A viagem foi tranquila até chegarmos nas imediações de Imala. O tempo de chuva, mesmo que as chuvas ainda não estivessem torrenciais, juntamente com a estrada de péssimas condições, por vezes me fez imaginar que a caminhonete pudesse capotar ou ficar pelo caminho. Mas, apesar de alguns percalços, chegamos bem.

Logo depois de atravessarmos um riacho pedregoso, com o uso da tração 4 x 4 da caminhonete, chegamos à entrada. O local é uma região de mata fechada. Mas, ao atravessar o riacho, o caminho abriu-se para uma grande clareira. Não pudemos conhecer todo o lugar que se chama de *Centro Histórico*, porque ele é extenso e disperso mata à dentro. Diante da clareira, à esquerda, havia um enorme e imponente embondeiro (baobá). Aquela árvore era muito sagrada. Tinha uma tenda fabricada ao redor de uma parte de seu grosso tronco. E várias oferendas e

capulanas amarradas encontravam-se aos seus pés. Pelo tamanho daquela árvore não posso imaginar que ela tenha menos de quinhentos anos. Quase certo de que tenha mais do que isso.

Ao entrar pela clareira, adiante e à direita, havia um grande alpendre feito de colunas de madeira resistente e telhado de zinco. Saide nos disse que, da última vez que ele esteve ali, o alpendre não existia. Ele cogitou que aquela construção poderia ser uma melhoria feita por algum homem rico que, ao receber suas graças, fez aquela obra como forma de agradecer aos espíritos. Caía uma chuva fina e constante. E o clima estava úmido e quente. Nos aconchegamos debaixo do alpendre. Estendemos as esteiras e sentamos. *Mamá* Fátima e seus dois filhos ajeitaram as panelas para serem colocadas em uma fogueira improvisada, com lenha e carvão, para preparar a comida que seria oferecida aos espíritos: arroz, frango e farinha de mapira (*ephepa*).¹³¹

Enquanto aguardávamos, Saide abriu uma garrafa de vinho, pegou umas garrafas de plástico e cortou-as ao meio, para que suas bases servissem de copos improvisados. Deu um “copo” para cada um de nós. Um dos filhos da curandeira sentou-se conosco para beber vinho. Liguei o gravador digital e Patrick sacou sua máquina fotográfica e seus apetrechos. Olhamos para Saide, rindo, e dissemos que, agora, ele poderia começar a falar.

¹³¹ *Ephepa* é a farinha de mapira, que é um tipo de sorgo. Essa farinha é utilizada principalmente para fins rituais ou cerimoniais, como oferenda aos espíritos, mas é também um alimento comum e abundante no norte do país.

Fotografia 11: *Centro Histórico*, visão da clareira principal



Fonte: fotografia de Daniel Figueiredo (2017)

Fotografia 12: Saide e Daniel sob o alpendre do *Histórico*



Fonte: fotografia de Patrick Arley (2017)

7.3.1. Lições na esteira: uma aula sobre conceitos e práticas do oculto entre os macuas

Sentados na esteira, Saide, Patrick e eu conversamos sobre conceitos e definições macuas acerca dos espíritos, de feitiços, curandeirismo e rituais. Ao nosso lado, um dos filhos de *mamá* Fátima participa da “aula” que Saide proferia, ouvindo tudo com muita atenção. Ele sorria quando certas coisas eram ditas e não falava praticamente nada, mas observava tudo atentamente.

Ao lado da grande esteira, também debaixo do alpendre, *mamá* cozinhava e seu outro filho a ajudava. Mas eles também ouviam a conversa e a curandeira Fátima fazia intervenções, sempre em *emakhuwa*, quando era solicitada por Saide, ou quando ela entendia o que estava a ser dito e achava por bem intervir nas explicações. Quando *mamá* falava ficávamos todos em silêncio e Saide traduzia o que ela havia dito, logo depois de sua fala.

– “*Inkhwiri* e *nassete*, entre os dois, *nassete* é o mais perigoso”. Saide disse, assim que nos sentamos e nos dispomos a ouvi-lo. Depois de uma suave pausa na fala, para bebericar do vinho, Saide continuou:

– “Entre os espíritos, para que sejas um bom curandeiro, tem que ter *eiiothro*... *iothro*.¹³² Aquilo aparece no teu corpo. Para ser um bom curandeiro tem que ter espírito chamado *iothro*.”

No último dia de *tratamento* [para se tornar um curandeiro] enterra-se uma panela muito longe. Isto é feito pelo seu *funti*, que é o mesmo que um professor, ou um mestre, daquele que será curandeiro. Pois é disso que se trata também, não é? De um aprendizado. Então, o *funti* é como se fosse um professor.

[Por exemplo], estamos na Ilha [de Moçambique] e pode-se enterrar a panela aqui [em Imala] e lá [na Ilha] começa a tocar o batuque. Tens que sair de lá [da Ilha] e vir aqui [em Imala] para desenterrar a panela. Isso, sem que te contem onde ela está. Os espíritos é que te guiam”.

– “Agora, veja bem: feitiço e *okhwiri* são distintos. Isso tem a ver com espírito. [Por exemplo], eu sou feiticeiro. E, antes de morrer, transmito o *okhwiri*, ou *inkhwiri*, ao familiar. Com

¹³² No decorrer das citações diretas da fala de Saide ocorre a presença de variantes em certas noções expressas na língua macua. Essas variações foram apresentadas na própria fala de Saide. Como no exemplo que aqui aparece entre “*eiiothro*” e “*iothro*” que, assim creio, sejam a mesma coisa, mas ditas de um modo levemente diferente por Saide. Conservei, aqui, a inteireza dessas variações dadas em seu próprio discurso, guardando seu modo próprio de apresentação de tais noções. De outra maneira, os termos aqui descritos em *emakhuwa* podem não apresentar uma grafia correta. Pois não encontrei referência escrita para todos eles. Nestes casos procurei ser fiel ao “som” da palavra pronunciada.

o *inkhwiri* no [seu] corpo você pode fazer feitiço para qualquer pessoa. Mete-lhe coisas no corpo: *ottekhelia*".

Neste momento, Patrick disse rapidamente, quase como que de reflexo:

– “*oreheliwa*”.¹³³

– “No litoral dizemos *ottekhelia*. No interior dizem *oreheliwa*”, explicou Saide.

– “*Nihunsi* é aquela pessoa que nunca cria nada. Mas cria condição para você ir mal na vida”, continuou Saide.

– “[Por exemplo], eu tenho *nihunsi*. Sou portador de *nin’hunsi* e quero criar problemas para ti. É só eu desejar e ofusco a tua vida. E tudo vai mal para você. Tem que arranjar alguém para te dar banho e tirar *nihunsi* do [seu] corpo. Ou *vacina*... para *nanin’hunsi* não te atingir. *Nanin’hunsi* é mais perigoso que *inkhwiri*”. (...)

– “*Nipanço* é [feitiço] *feito*. Ou eu coloco no teu corpo, ou no cemitério, ou em uma árvore (...). *Nipanço*, quem faz, é *inkhwiri*. Ou *alimo*, ou curandeiro. *Alimos* são muçulmanos que *trabalham* com o Alcorão. E os curandeiros *trabalham* com ‘pau’. [Feitiço], para se proteger, não é *nipanço*. É *defesa*. *Defesa* é *okhoma*.

[Por exemplo], tem sua casa, seu serviço... Ponho paus nos quatro cantos e no centro da tua casa, ou no escritório, para feiticeiro (ou *inkhwiri*), não mexer lá. Ali, [estando] *minado*,¹³⁴ ninguém atinge sua casa. *Inkhwiri* e *nassete* não entram”.

Desviamos um pouco do assunto conversando sobre trivialidades. Patrick, a certa altura, comentou sobre os famosos, e supostos, “guerrilheiros mágicos”, que lutaram no norte na

¹³³ “*oreheliwa*”, ou “*ottekhelia*”, até onde pude compreender, são feitiços preparados que são alojados no corpo da pessoa afetada. Existem várias outras formas de se fazer feitiço.

¹³⁴ O termo “*minado*” é uma alusão ao uso de minas terrestres como estratégia de *defesa* militar. A guerra é uma linguagem de poder marcante e sempre esteve presente no universo político e coletivo do país, desde o período anterior aos portugueses. Toda nova forma de estruturação política que já existiu em Moçambique surgiu depois de alguma guerra. A guerra civil moçambicana (1976 - 1992) foi uma das mais longas e sangrentas da África, onde cerca de um milhão de pessoas morreram. Durante a guerra civil houve uma presença marcante da feitiçaria nos conflitos. Como prática de poder e prática de saberes, a feitiçaria está sempre aberta à *captura* de elementos *estrangeiros*. Existe toda uma linguagem *própria* da ação da feitiçaria que foi *apropriada* da linguagem militar moderna. Termos como *minas*, *helicópteros*, *aviões*, *bombas*, *ataque* e *defesa*, etc., foram apropriados da guerra, como linguagem *própria* da ação da feitiçaria. As pessoas falam de contra-feitiçaria através de práticas de feitiços como *minar* a casa, ou o local de trabalho. Ou fazer uso de *foguetes*, ou *bombas* (“bateria antiaérea”), para derrubar os *aviões* e *helicópteros invisíveis*, usados por poderosos feiticeiros em *ataques*, que são invisíveis ao olho nu, mas que podem ser vistos por figuras de autoridade, também poderosas, que têm acesso ao mundo invisível para fazer contra-feitiçaria. As manobras de ataque e contra-ataque da ação feiticeira são compreendidas como uma guerra, no mundo invisível, em uma alusão mimética ao conflito que existe no mundo visível. Mas são outras coisas diferentes, práticas ocultas e mais poderosas que, por pertencerem ao mundo invisível, têm reflexos diretos e transformadores no mundo visível. A linguagem prática da ação da feitiçaria é uma linguagem de conflito (GEFFRAY, 1991; WEST, 2009).

época da guerra civil, os já lendários *naparamas*. Segundo consta em West (2009), os *naparamas* eram guerreiros protegidos por feitiçaria e que interviam no conflito para salvaguardar a população, quando necessário. Portanto, eles não teriam um lado certo na guerra civil, não pertencendo nem à RENAMO e nem à Frelimo. No entanto, em Nampula, a maioria das pessoas com quem conversei sobre esse assunto afirmaram que os *naparamas* eram da Frelimo e atacavam soldados da RENAMO. Mesmo pessoas do atual partido Renamo afirmaram que os *naparamas* eram da Frelimo. Após a menção de Patrick aos *naparamas*, Saide, então, interveio:

– “*Naparamas* não eram feiticeiros. Eram pessoas preparadas por curandeiro. Eles tinham o corpo *minado*. [Se alguém] disparava [contra eles] saía algo da arma que não era bala e não os atingia.

[*Naparamas*] era designação de um grupo da Frelimo para combater a RENAMO. Este curandeiro, [chamado] *Naparama*, preparava os soldados com *vacinas*. Os *naparamas* tinham, então, poderes especiais dados por essa *vacina*. A pessoa *preparada* se transformava em árvore, ou em *morumuché* (cupinzeiro). Se aparecesse um soldado da RENAMO, a pessoa transformava-se. *Naparama* tinha esse poder de transformar-se em qualquer coisa”.

– “No meu tempo não existia.¹³⁵ *Naparamas* surgiram na guerra entre RENAMO e Frelimo. Mas, sabiam que esse poder dos *naparamas* existe ainda hoje? Conheci dois curandeiros, em Mogincual, que faziam esse feitiço. Ainda estão vivos. Um deles é ainda jovem. Aprendeu com o seu pai. (...) *Naparamas* eram pessoas preparadas para não serem atingidas por bala”.

(...)

Um veículo acabara de chegar cheio de pessoas. Desceram e já se colocaram a preparar para as suas cerimônias. Começou, então, a tocarem apitos fortes e a falarem de modo rápido e verborrágico, em macua. Eu podia ouvir uma fala acelerada e monótona, em língua macua. Saide chamou a nossa atenção para olharmos para trás:

– “Aquela senhora ali, já viu? Ela já está em transe”, disse-nos apontando para uma *mamá*, logo atrás de nós. Saide mudou um pouco o assunto e, olhando para mim, recomendou o que eu deveria fazer na hora das nossas cerimônias:

¹³⁵ Saide se refere ao tempo da guerra anticolonial. Ele lutou ao lado do exército português. Tinha a patente de furriel e compôs as forças de resistência contra a FRELIMO.

– “Você tem que querer voltar aqui, em Moçambique, daqui há alguns anos. Peçam isso, aqui, aos espíritos. Façam uma *obrigação*. Quando voltarem vocês comprem capulanas e tragam aqui, para oferecer aos espíritos”.

(...)

– “*Nihunsi e nassete* são a mesma coisa”, Saide continuou a falar. “*Nassete*: a função dele é amaldiçoar uma pessoa”.

– “Não confundam curandeiro com feiticeiro. Mukulukhana é curandeiro. Inkhwiri é só para fazer ‘coisas’ para pessoas. Coisas de mal. São feiticeiros. E isso é hereditário. Curandeirismo se aprende. Seja com a família ou com espíritos. Um curandeiro pode aprender com a família, ou ser levado por espíritos a aprender. *Nassete* é hereditário. É passado por parente, antes da morte do [parente] feiticeiro”.

Patrick pergunta para Saide, se esse “dom” da feitiçaria não pode, de alguma forma, ser transmitido a um não parente.

– “Tem que ser familiar. Não pode passar para quem não é parente”, respondeu Saide.

– “Em cada lugar falam coisas parecidas, mas diferentes”, disse Patrick.

– “É porque eles não entendem”, retrucou Saide.

(...)

– “Há um espírito ali, muito forte (Saide disse acenando com a cabeça na direção de *mamá Fátima*), chamado *marohani*. Se tu tens *marohani*, quando aparece esse espírito, você fala o árabe e tudo, sem saber o idioma. Não é em qualquer pessoa que ele aparece. Ele é um espírito muito cobiçado. Se vai a um curandeiro e ele descobrir que tem *marohani* ele tira de você, só por maldade. Tens que *vacinar*. Ou ir a um curandeiro não maldoso, para ele não tirar *marohani*. Não tem como se proteger com *vacina* pra isso”, Saide se corrige.

– “*Vacina* tem que ser repetida. Ela se esgota depois de alguns anos. Há uma *vacina* muito perigosa”. Saide diz isso e faz uma pausa para perguntar à *mamá Fátima* sobre o assunto. A curandeira, então, começa a falar e Saide, depois, explica o que ela disse:

– “É uma *vacina* muito perigosa. Se você faz, ninguém toca seu corpo. Essa *vacina*, ‘*kathani*’... mas para você morrer sofre muito. O corpo todo começa a apodrecer enquanto o coração ainda bate. Se quiser morrer, precisa um curandeiro colocar um ‘fio’ debaixo de sua cama.

Mas em vida, ninguém te toca. Mas na hora de morrer vais sofrer. Começa a sair bichos do corpo e o coração ainda a palpitar. É isso o que *mamá* estava a dizer agora”, disse Saide.

Mamá veio até nós e começou a falar conosco. Saide diz que ela está a explicar o que faz na panela. Depois, se aproxima dos objetos de trabalho espiritual, que ela trouxe, e começa a nos explicar, segundo Saide, o que são e para que servem.

– “Isto é para desenterrar coisas postas embaixo”, *mamá* fala apontando para um objeto semelhante a um pequeno chicote, feito com pelos de algum animal. Perguntamos de que animal era e nem Saide soube dizer, mesmo depois de *mamá* repetir o nome. Pedimos para *mamá* explicar que tipo de animal era, através de Saide, e ele disse que era de algum tipo de búfalo selvagem.

Havia uma bandeira vermelha com um crescente com lua e uma estrela. *Mamá* nos mostra, com orgulho, a parte de trás da bandeira onde vimos escritos em “árabe”¹³⁶ e em macua misturados. Perguntamos se *mamá* sabia o que estava escrito na bandeira, em árabe. Ela disse que não sabia, pois quem escrevera era um dos espíritos que a acompanha. Ele sabe ler e escrever. Ele entende o que está escrito na bandeira.

– “Estrela, crescente com lua. O que significa”? Perguntou Patrick.

Mamá explica e Saide traduz, com suas palavras:

– “Isso [a bandeira] identifica que este é um grande curandeiro. À forma como fazem hastear a bandeira do partido [político]. É um sinal de respeito”.¹³⁷

Na hora que Saide disse essas palavras, compreendi o olhar que alguns outros curandeiros direcionaram para *mamá* e para sua bandeira quando ali chegamos. Olhavam para ela com respeito, com certa reverência sutil. *Mamá* era a única curandeira ali presente que tinha uma

¹³⁶ Segundo Eduardo Vargas me informou, o uso do *abjad* (letras árabes) é muito comum no norte de Moçambique. Mas não significa que estejam falando ou escrevendo em árabe. O *abjad* é também, e sobretudo, usado para escrever em línguas locais, suaíli ou macua, por exemplo. E especialmente no caso de curandeira(o)s (BONATE, 2008).

¹³⁷ Existe uma simbologia muito importante sobre o uso de bandeiras, no norte de Moçambique. Ao viajar e percorrer as estradas nacionais, pela região norte, via-se muitas bandeiras hasteadas em frente das casas e estabelecimentos “comerciais”. A apropriação dessa simbologia, através do uso de bandeiras, vem do colonialismo ainda. Bandeiras vermelhas hasteadas em frente a uma casa indicam que ali tem um curandeiro. Bandeiras vermelhas hasteadas em determinados sítios isolados, indicam que aquela terra é habitada por espíritos e, portanto, é solo sagrado. Bandeiras dos partidos políticos e bandeiras nacionais também são hasteadas demonstrando que ali existe uma “representação” daquele determinado partido, ou do governo central. Essa adesão explícita, no âmbito político, por vezes é motivadora de conflitos locais, como em um embate de “torcidas adversárias”. Para certas autoridades tradicionais, que são designadas oficialmente como “autoridades comunitárias”, que é uma designação dada pela Frelimo e que, por si, já é designativa de adesão política, são dados uniformes com indumentária nacionalista e militarizada (conforme o Estado colonial oferecia aos régulos e demais autoridades gentílicas, como forma de reconhecimento e representação da sua “autoridade” concedida e consentida) e bandeiras de Moçambique, para serem hasteadas no quintal de suas casas (WEST, 2008: 355 e 356).

bandeira. Ela então nos avisou que a comida estava pronta. *Mamá* pegou sua bandeira hasteada em uma das mãos. Seus dois filhos carregaram a comida. Saide, eu e Patrick pegamos as capulanas e o restante das coisas. Seguimos em fila, como que em cortejo, rumo ao embondeiro gigante. Amarramos as capulanas ao pé da árvore sagrada, tudo conforme Saide e *mamá* nos indicavam como devia ser feito.

Fotografia 13: Verso da bandeira de *mamá* Fátima e um de seus filhos



Fonte: fotografia de Patrick Arley (2017)

Em seguida colocamos *ephepa* (farinha de mapira para sacrifício) para os espíritos e repetimos os dizeres específicos, em macua, conforme Saide nos ditava. Dali, seguimos em cortejo por uma trilha rumo aos demais sítios sagrados, para fazer outras cerimônias e depositar a comida para os espíritos, em cada sítio onde paramos. Outras pessoas encontravam-se em todos esses lugares fazendo também suas oferendas. Todas acompanhadas com seus devidos curandeiros. Na medida em que os alimentos eram dispostos em oferenda aos espíritos, várias pessoas que nos acompanhavam, crianças inclusive, comiam da comida dos espíritos.

Conhecemos uma jovem curandeira e seu tio. Eles tinham ido ao *Histórico* a pé. Fizeram uma viagem de mais de quarenta quilômetros através de trilhas na mata à dentro. Foram

fazer pedidos pela vida da tia da moça, que estava doente. Mais tarde Saide lhes daria boleia até Nampula.

Já era fim da tarde quando terminamos os *trabalhos* e resolvemos ir embora. Aquele lugar poderia se tornar difícil à noite, principalmente se começasse a chover. Entramos na caminhonete e seguimos até o riacho da entrada. Paramos no riacho e fomos até uma fonte natural. Lavamos as mãos e o rosto, ritualmente, e *mamá* coletou a água corrente que descia por uma pedra.

Entramos na pick-up de Saide. Tanto a cabine estendida da velha Toyota, como a sua carroceria, estava ocupada. Patrick guiaria o carro até chegarmos ao alcatrão (asfalto). A certa altura do caminho, *mamá* começou a falar sem parar. Pedimos para Saide traduzir. Saide então começou a narrar para nós o que *mamá* dizia:

– “Quando alguém fica doente, e *mamá* trata, tem que trazer aqui. Ela fala do filho dela que quase morreu e trouxe ele aqui, doente, e ele curou. O *centro* dela é de curandeiros muito poderosos. Eles sempre tratam doentes trazendo aqui [no *Histórico*]”. Saide continuou a traduzir o que Fátima nos dizia:

– “Mamá está a queixar-se porque, desta vez, ela não entrou no mato para cortar raízes, porque veio rápido. Todos os remédios (*mirette*) que ela usa vêm daqui. *Mirette*, são dez ou vinte minutos para procurar no mato. *Mamá* retruca porque saímos rápido demais, talvez. Nem todos os remédios estão no mesmo sítio. Mas ela, com a ajuda dos espíritos dela, acha os remédios rapidamente”.

– “Aquele água que ela pegou, qualquer doença, tratar com ela misturada. As pessoas doentes, quando são trazidas aqui, dá-se banho ali, onde paramos para pegar água. Perto das pedras é onde se dá o banho. Levam ali [no *Histórico*] cabritos, sacos de arroz, galinhas e a população vai ali para comer. Aquilo é para se comer. Não é só para os espíritos. Depois de cozinhar põe ali o resto e distribui para a população. É a vontade dos espíritos. Tudo que leva tem que acabar ali. Não podes voltar com nada. Tem que distribuir para a população ali mesmo”. Saide continuou a falar, mas por ele mesmo:

– “Agora é tempo de chuva. Mas no tempo seco, enche de gente para aproveitar as comidas. No tempo seco é bom ir para ver, mas nessa altura, não estarão mais em Moçambique”, disse Saide referindo-se a mim e ao Patrick. E continuou:

– “Temos de voltar para agradecer, um dia. Ela [*mamá* Fátima] está agora a dizer que, como fomos para ali, cada um fez *rito*. Se Deus quiser vamos ser atendidos e vamos perceber,

quando chegar a hora, que temos que voltar ali. Nessa altura, no tempo seco, fica-se três ou quatro dias ali. As pessoas levam geradores, livros e ficam à espera”.

– “Tudo que pedir no *Histórico*, você deve levar ali, depois, para agradecer. Mesmo se [o que pediu] for um filho. Tem que levar uma coisa dessas para ali. É oferenda. Se pediu um carro, tem que levar o carro para ali. Certa vez, um homem tinha pedido um carro. Teve muitos, mas negou vir aqui pagar. Este homem partiu seu pé. Os carros começaram a estragar. Então teve que vir fazer o *pagamento* aos espíritos”. Saide continua a narrar:

– “De outra vez, um homem estava sem sucesso com seu táxi. Não pegava passageiro nenhum. Sua mulher pegou *mamá* e veio aqui. *Pagou*. Teve sucesso”.

– “Uma outra senhora foi ali com o marido pedir carro, boa vida, dinheiro. O marido largou a mulher, quando conseguiram sucesso. Então, ela foi ali e pediu para castigar o marido para ele morrer pobre”.

– “Mas não se pode entrar [no Histórico] com maldade no coração”? Indagou Patrick, rindo.

– “Não, não pode”, disse Saide.

Fotografia 14: Bailarinos dançam diante do presidente Amurane - cerimônia de inauguração do viaduto de Nampula



Fonte: fotografia de Patrick Arley (2016)

Capítulo 8 - Democracia e governança: a *transparência* como linguagem de poder *estrangeira*

“De fato, eles consideram geralmente que aqueles que falam linguagens de poder não familiares são feiticeiros que proclamam visões transcendentais de um mundo transformado. Assim aconteceu (...) com os administradores coloniais, os missionários católicos, os guerrilheiros nacionalistas e os planejadores socialistas”.

(Harry West, 2009: 45)

A questão a se confrontar aqui é a de compreender em que sentido, no contexto de Nampula, a democracia e o “seu” governo, a partir de suas técnicas próprias, são *linguagens de poder estrangeiras*. A outra questão é sobre para quem exatamente essas linguagens de poder são *estranhas*, ao ponto de não ser possível *capturá-las* e torná-las algo *apropriado* à “tradição”.

Na abordagem que proponho não enfatizo definições diretamente acolhidas no panteão normativo da ciência política, ou das atuais ciências de governo (como é o caso das áreas disciplinares da gestão e da administração pública), que possam determinar os princípios da democracia e da “boa governança”. Essas “diretrizes” foram estabelecidas, como ponto de partida, por meio das ações de meus interlocutores políticos. E o principal deles, neste quesito, foi Mahamudo Amurane, como presidente municipal de Nampula. Neste sentido, a partir das ações de Amurane, que foi formado no campo da administração pública, os preceitos de uma *ética* democrática, que estão na base da concepção de “boa governança”, aparecem como pano de fundo das políticas e das ações de seu governo. Foi a governação dele que instituiu qual seria a *ética* que conduziria a sua gestão municipal. É a partir das mobilizações de ações específicas, como linguagens de poder, feitas pela gestão de Amurane, que se deflagrou um jogo relacional onde a *ética* democrática e liberal, apresentada como prática discursiva e como ação tecnocrática de sua governação, encaminhou-se para eventos babélicos. Para entendermos melhor a questão das ações tomadas na governação de Amurane é preciso ter em mente que a sua postura política assumiu um caráter reformista. No sentido de que tal postura instituiu linhas de ação e de condutas muito diferentes daquelas que estavam instaladas, como uma “cultura (da) política”,¹³⁸ dentro das práticas precedentes de governação do município.

¹³⁸ Não devemos aqui, em nenhuma hipótese, remeter a uma noção de “cultura política” como “cultura cívica”, nos termos estabelecidos por Almond e Verba (1989 [1963]), ou por quaisquer de seus desdobramentos conceituais e disciplinares. Gosto de pensar que, quando faço uso do conceito de cultura, a partir de uma escolha deliberadamente pessoal, essa noção esteja próxima a uma concepção pós-representacional de cultura, como em Roy Wagner (2010), principalmente. Mas não em uma noção corrente de “culturas políticas” que parece ser, a meu ver, um tanto limitada (pelo seu vínculo ao institucionalismo político), determinista (por vincular necessariamente a noção de cultura à noção

O estilo de governar de Amurane possuía os contornos da sua personalidade forte e marcante. Ele era simpático e popular, mas muito assertivo em suas posições. Não tergiversa. E, desde que assumiu o governo do município, impôs uma agenda de mudanças profundas, no que dizia respeito às condutas do governo acerca da sua “clareza”, e em termos da sua eficácia gestora, perante os demais políticos e a população em geral. Amurane tinha um conhecimento convicto do que estava errado na gestão do governo municipal. E tinha também um conhecimento, baseado em convicções fortes, sobre a democracia e o liberalismo econômico e político. Era visivelmente um “político moderno” e, sob um ponto de vista ético para as suas ações de governo, um “purista” em relação aos valores do Estado democrático e liberal, conforme a sua cartilha internacional: redução da máquina pública, efetividade nas ações reguladoras, parceria público/privado na execução de obras e benfeitorias públicas, boa gestão de gastos e de recursos, clareza e acesso na prestação de contas públicas e, acima de tudo, conduta ilibada do funcionalismo e o combate à corrupção. Isto é parte da agenda dos princípios da “boa governança”.

A gestão da governação municipal de Amurane tinha a sua ênfase no “discurso da visibilidade”. Deste modo, as ações administrativas encaminharam-se, no plano prático, para um minucioso pente-fino na máquina pública, com a finalidade de alcançar o devido ajustamento administrativo e financeiro, ancorado no desvelamento e no combate à corrupção, entre o funcionalismo municipal e também implicando o legislativo. Esta ênfase no “discurso da visibilidade”, ao ser traduzida para a linguagem própria da *ética* do Estado democrático, chama-se *transparência*.

A política profissional (como nós bem sabemos) tem, muitas das vezes, o seu “lado oculto”. Existe uma produção específica do oculto na política, que se dá por meio de infundáveis manobras, “invisíveis” aos cidadãos comuns, com o intuito de explorar o erário, a partir das funcionalidades da burocracia, para fins egoístas e individuais que, em geral, redundam em enriquecimento ilícito, através da apropriação indevida dos “bens públicos” e do abuso de poder. É o conjunto de tais práticas, juntamente com os seus “êxitos”, que chamamos de *corrupção*.¹³⁹ De certo modo, podemos dizer que a corrupção oferece uma “definição” possível para o poder,

de nacionalismo) e essencialista (por não transcender a noção de política como um reflexo da sua forma de Estado-nação). A semântica é, por vezes, um inferno de mal-entendidos.

¹³⁹ Esta correlação entre a produção do oculto (própria do mundo *invisível*) com as práticas da política (visivelmente ocultas) está presente de maneira tão marcante no cotidiano dos moçambicanos que a mídia nacional e internacional, ao abordar cotidianamente o que venha a ser o maior escândalo de corrupção na atualidade – envolvendo o governo nacional, o legislativo, o governo dos EUA, da África do Sul, da Suíça, bancos internacionais, empresas de fachada, funcionários do alto escalão ministerial, dentre outros atuantes –, nomeiam o crime em questão como “o caso das dívidas ocultas”. Uma referência que, em Moçambique, não escapa de seu duplo sentido relacional entre o poder, a política, a riqueza e o mundo *invisível*.

entendido enquanto práticas individualistas e ocultas e que são destrutivas para a coletividade geral, ou seja, uma forma de feitiçaria. De outra maneira, podemos encontrar o “caráter construtivo” de uma outra definição possível para o poder no Estado, nas práticas da *transparência* administrativa e política. As práticas e manobras da *transparência* de Estado têm como objetivo o combate à corrupção. São contramanobras destinadas a combater a corrupção. E é exatamente essa espécie de *feitiçaria de construção* do Estado moderno que Amurane colocou em efetividade no seu governo.

O discurso da *transparência*, tão presente entre os governos democráticos que colocam em sua bandeira a missão de combater a corrupção no Estado, se expressa também por meio de práticas e técnicas que são mobilizadas como *ações de transparência*. Amurane causou um enorme rebuliço ao colocar em prática as suas ações políticas, justamente quando ele começou a implementar, em variadas instâncias do município, ações de transparência específicas, com vistas a dar visibilidade às práticas de corrupção, imiscuídas há muito tempo na cultura da governança municipal.

A primeira estratégia de Amurane, logo ao assumir a presidência municipal, causou espanto a todos, inclusive aos políticos do seu partido, o MDM. Assim como era “natural” e esperado, um presidente novo, quando ocupa seu cargo, retira todos os funcionários, secretários e políticos que estejam à frente das funções e dos órgãos específicos da municipalidade, principalmente se, como no caso, o governo anterior for de oposição. Faz-se isso para que se coloque a “sua gente” nos devidos cargos. Essa manobra é não apenas esperada, mas conta, na maioria das vezes, como moeda de troca em relação aos apoiadores da campanha. Essa manobra política não é, obviamente, uma exclusividade de Nampula, ou de Moçambique.

Ao contrário do que todos esperavam, Amurane não retirou, de imediato, os funcionários da gestão anterior. Primeiramente, ele exigiu que fosse feita uma *avaliação de desempenhos*. Sem se importar com a sua origem partidária, aqueles funcionários que tinham produtividade, e cujo trabalho estava a ser bem executado, foram mantidos em seus cargos. Ao agir dessa maneira, o efeito imediato alcançado por Amurane foi a suspensão do *modus operandi* da prática do “aparelhamento político”, no governo municipal.

O segundo efeito estratégico que Amurane alcançou foi causar um choque e perplexidade nos políticos de oposição. Com o não aparelhamento do governo houve um desarme das ações imediatas da oposição, que passaram a observar as ações subsequentes de Amurane sem grandes alardes. No entanto, muitos políticos, e demais aliados, membros do seu partido, ficaram

insatisfeitos e preocupados, pois não puderam assumir todas as entranhas da “máquina” do município. Assim, não puderam cumprir com as suas “promessas de redistribuição do poder” ao não conseguirem colocar “sua gente” em certos cargos estratégicos, sendo que alguns destes cargos públicos são portas abertas para usufruir-se do dinheiro público, ou de alguma forma de extorsão da população.

Certos aliados de Amurane queixaram-se com ele de que aquela estratégia poderia deixar o governo vulnerável, pois os funcionários preservados em suas funções públicas, sendo ligados à oposição, poderiam agir como “espiões” dos partidos rivais. Ao que Amurane respondeu, com assertividade, que sabia muito bem que a principal preocupação deles não era essa. Ele disse que no governo dele não haveria nada a se esconder. Disse que eles poderiam “olhar à vontade” e nada encontrariam para prejudicar. No mais, disse Amurane, ele preferia ter os seus opositores por perto, porque ao fazerem parte do governo eles não poderiam prejudicar a si mesmos e estariam ao alcance da sua visão.

Além do desaparelhamento, a outra ação de transparência foi a execução de uma *auditoria* nas contas públicas e em toda a “máquina municipal”. Sob sigilo, a princípio, Amurane pediu uma colaboração ao presidente nacional do MDM, Daviz Simango, que era então o edil da cidade da Beira. Como Beira é um dos principais municípios do país, além de ser a segunda referência nacional em termos de urbanidade, existe na cidade um maior aporte do funcionalismo municipal. E como o governo da Beira está há mais tempo consolidado como oposição à Frelimo, havia uma maior confiabilidade, por parte de Amurane, tanto em termos da capacidade técnica, como da fidelidade do seu funcionalismo público. Afinal de contas, muitos desses funcionários da Beira, politicamente vinculados ao MDM, foram fiscais responsáveis por vigiar a contagem dos votos na eleição de Amurane.

Sendo assim, Amurane recebeu em Nampula, durante alguns meses, uma grande equipe técnica, vinda da Beira, com a missão de estabelecer uma auditoria nas contas do município. A missão desses auditores era desvelar as ações ocultas referente às receitas municipais, além de colocar à descoberto quaisquer irregularidades no trajeto do dinheiro, assim como qualquer indício de má conduta por parte do funcionalismo e dos seus diretores e comandantes políticos.¹⁴⁰

¹⁴⁰ Eu tomei conhecimento sobre a auditoria no dia em que Amurane convidou a mim e ao Patrick para irmos a um jantar de agradecimento aos funcionários que vieram da Beira. Os trabalhos dos auditores estavam encerrados e, antes que eles retornassem para Beira, Amurane ofereceu um luxuoso jantar em um dos melhores hotéis de Nampula. Para além do seu discurso e da sua prática de *transparência*, Amurane fazia também um certo jogo entre “claro e escuro”. Deixava certas coisas no ar, para determinadas pessoas, e algumas vezes sinto que ele fazia certas manobras por meio de quem estava, de certa forma, à sua disposição. Por exemplo, eu nunca entendi claramente por que Amurane fazia questão que nós, seus hóspedes, estivéssemos presentes em certas ocasiões, onde a nossa presença não seria, do ponto

Com a auditoria executada, o caminho ficou pronto para um terceiro passo na transparência: *sindicância*. A sindicância compreendia a fase das investigações acerca daquilo que foi desvelado pela auditoria. Com as ações de sindicância foram abertos processos, em sigilo, e uma devassa começou a ser feita em meio ao funcionalismo público. Foi um verdadeiro período de caça e cortes de cabeças, no sentido figurado, de investigação de pessoas acusadas de cometerem ilícitos ou improbidades administrativas. Esta etapa foi o período em que todos os responsáveis por falhas apontadas pela auditoria, indiferente a qual partido ou filiação pertencessem, estavam sob suspeita de envolvimento com “ações ocultas” na gestão municipal. Muitos funcionários públicos foram demitidos. Outros foram presos em flagrante, durante o expediente de trabalho. Assim foi o caso de um fiscal de mercados que foi preso no ato mesmo em que recebia suborno. O seu caso foi exposto na mídia local. A prática de pagamento de subornos a funcionários públicos é notória em Nampula. Mas, um dos maiores escândalos e uma das provas de que Amurane estava realmente empenhado em combater a corrupção, foi o afastamento de vereadores do próprio MDM, que foram investigados e presos por corrupção. Além destes, outros políticos, pertencentes a outros partidos, também estavam sob investigação.

Para além dessas ações de transparência, com intento de inibir e combater a corrupção, uma vez que o balanço das contas públicas estava feito, Amurane começou a agir com vistas a ocupar os espaços urbanos, onde a presença do Estado deveria fazer-se em âmbito municipal. Era preciso dar visibilidade à tomada do espaço pelo poder público. As principais ações, nesse sentido, se deram em torno do aumento do controle sobre as práticas de comércio; a limpeza urbana na área central do município; e um maior acesso à mobilidade com a instalação de transporte público no perímetro urbano, algo que não existia, até então, em Nampula. Foi o conjunto dessas ações que trouxe a maior visibilidade das transformações e das novas práticas políticas da governação de Amurane ao conhecimento da grande população do município.

As ruas de Nampula eram muito sujas. A coleta do lixo, assim como um lugar apropriado para o seu descarte (como a existência de aterros sanitários), era um dos problemas mais sérios a ser resolvido. Amurane disse que não poderia resolver este problema de uma só vez.

de vista dos demais presentes, necessária (ou, talvez, até mesmo não seria “apropriada”). Como em algumas reuniões com vereadores e outros membros locais do partido, ou mesmo como nesse jantar para o corpo técnico da Beira. Ao chegarmos ao jantar percebi que as pessoas nos olhavam com certa curiosidade sobre a nossa estranha e inesperada presença. E eu imaginava que Amurane, de alguma forma, tinha algum sentido, ou alguma razão particular, para incentivar essas pequenas dúvidas, essas diminutas “pulgas atrás das orelhas”, que ele próprio colocava em determinadas situações. Obviamente que eu e Patrick fomos formalmente apresentados aos demais convidados, mas isso não diminuía certas desconfiâncias perceptíveis. No mais, interagimos com os funcionários de Beira e pude saber mais sobre o trabalho técnico que eles fizeram, além de entrever algumas nuances da “arte de governar” através da audição dos diálogos entre Amurane e seus convidados.

Então, ele decidiu começar pela área central da cidade (que era o seu principal cartão de visitas), e depois estenderia o projeto de coleta até àqueles mercados onde não havia a infraestrutura de alvenaria e, em seguida, até aos bairros afastados da área urbana central. Quando cheguei em Nampula, em outubro de 2016, encontrei o centro da cidade já bastante organizado. As praças estavam limpas e bem cuidadas. E não havia “montanhas de lixo” pelas ruas, como era antes da gestão de Amurane (assim me disseram alguns moradores). No entanto, ao visitar os bairros de Nampula, principalmente os mais populosos, via-se o lixo misturado em meio às ruas de terra. E montes de lixo se acumulavam em esquinas, becos e córregos. Durante a época das chuvas, para além das enchentes, esse lixo acumulado transforma-se em um problema maior de saúde pública. Doenças como malária, cólera, febre tifoide, diarreias, e muitas outras, são intensificadas nesse período.

A ocupação de espaços degradados também foi uma ação importante de limpeza e de visibilidade do Estado. Nesse caso, no lugar onde havia uma grande lixeira (um lixão, como dizemos no Brasil) recuperou-se uma das praças mais belas da cidade. Outra estratégia era permitir a ocupação comunitária de pequenos espaços públicos onde antes havia depósito indevido de lixo, ou em áreas que ofereciam risco por serem desertas e esquivas. Em algumas destas áreas foram feitas hortas comunitárias para o uso das famílias e vizinhos que se responsabilizaram por estes espaços.

Outra grande ação de controle, talvez a mais complexa e reativa delas, foi o estabelecimento de regras firmes para organizar o comércio popular na cidade. Colegas, membros do nosso grupo de pesquisa, quando estiveram em Nampula pela primeira vez, em janeiro de 2015, disseram que as ruas do centro da cidade estavam tão cheias de vendedores ambulantes (alguns deles eram ladrões camuflados como vendedores) que mal se podia andar. Já em 2016 não havia muitos vendedores nas ruas. Os que ainda resistiam ficavam nas proximidades dos mercados populares e do centro comercial lojista da cidade. Esta era uma estratégia para escapar à fiscalização e às novas regras, na medida do possível. Os fiscais da prefeitura costumavam chegar de surpresa, na carroceria de caminhonetes ou pequenos caminhões, e confiscavam todos os produtos que eram vendidos por ambulantes ou em pequenas bancas de rua.

Amurane criou novas regras municipais para o comércio popular. De agora em diante só seria permitido vender produtos dentro dos mercados. As ruas deveriam ficar o mais livre possível de comerciantes ambulantes. E aqueles que tinham permissão de comércio deveriam pagar uma pequena taxa diária. Esta ação pública, além de ordenar as ruas do centro e diminuir a ocorrência de furtos, aumentou também a receita do município. Como a economia geral do país

não consegue gerar postos de trabalho, a maioria da população exerce trabalho informal. E a maior parte desses trabalhos informais redundam em práticas improvisadas de comércio. As pessoas vendem o que podem para sobreviver: pequenos produtos manufaturados (vindos da China e do sudeste asiático), produtos alimentícios (como amendoim, frutas, hortaliças), remédios (*mirette*) naturais (raízes e folhas), produtos extraídos do mato (como cogumelos, etc.), quitandas¹⁴¹ e muitos outros produtos que são, em geral, a única fonte de renda de famílias inteiras.

Os mercados passaram a ser mais regulamentados. Criou-se uma grande vigilância sobre os fiscais dos mercados devido à recorrente prática de extorsão dos vendedores e de pagamento de subornos, além de outros crimes relacionados à corrupção. Além disso criou-se uma política de ampliação dos mercados em alvenaria. E deu-se início a um processo de substituição paulatina dos mercados populares improvisados, transformando-os, na medida do necessário (e do possível), em mercados feitos em alvenaria, substituindo, inclusive, mercados que foram criados em áreas de invasão territorial.

Fotografia 15: Amurane, na inauguração do mercado 25 de Junho - bairro Muhala, Nampula



Fonte: fotografia de Daniel Figueiredo (2016)

¹⁴¹ “Quitandas”, como dizemos em determinadas regiões do Brasil para designar produtos comestíveis feitos à base de farinha, de fabricação caseira, como doces, bolos, biscoitos fritos, etc.

No entanto, a transformação mais notável para a população, de um ponto de vista da inovação, foi a criação da prestação de um serviço público de mobilidade urbana. Amurane conseguiu algo que era realmente inacreditável aos olhos, tanto da população em geral, como dos seus rivais políticos, pois era algo de uma dimensão de feitos que envolvia romper com velhas amarras locais do “complexo da corrupção”. A mobilidade urbana, não apenas em Nampula, esteve sempre à mercê de uma indevida exploração privada. Era uma área em que o poder público nunca havia se envolvido com o intuito de regulamentar, ou gerar benefício e comodidade para a coletividade. E Amurane causou espanto, não apenas por trazer a oferta desse serviço público, mas porque o fez de modo independente do dinheiro provincial e nacional, que estava a ser mitigado por razões de represália política da oposição, como Amurane e seus apoiadores mais próximos me afirmaram. Amurane fechou um acordo diretamente com a fabricante dos micro-ônibus. Comprou cerca de quarenta machimbombos (ônibus) novos, através de financiamento. Os veículos começaram a operar durante o dia. E à noite eram recolhidos para uma garagem, vigiada por homens fortemente armados. Mas, o mais inusitado, e que ilustra bem a prática de apropriação indevida do “patrimônio público” entranhada no funcionalismo municipal, foi o relato feito por Amurane do que aconteceu nos primeiros dias de implantação do serviço de transporte público.

O valor cobrado pelas passagens era idêntico ao cobrado pelos *chapas* (que é o transporte feito por vans particulares, usado em todo o país). Houve uma grande procura pelo serviço e os veículos circularam cheios durante toda a primeira semana. No entanto, ao final do primeiro expediente semanal, ao computarem os valores totais recebidos pelas passagens, os rendimentos ficaram muito abaixo da expectativa calculada por Amurane. Então, ele tomou uma decisão inusitada e estrategicamente populista. Avisou a mídia local e, no primeiro dia de expediente após a decepcionante primeira semana em que os machimbombos circularam, Amurane pessoalmente assumiu a função de cobrador das passagens em um dos veículos. Colocou políticos e funcionários do primeiro escalão do serviço municipal, e que eram de sua confiança, para trabalharem em outros veículos que circularam naquele dia específico. Trabalharam durante todo o expediente, até o fim do dia. Após encerrarem o trabalho fizeram publicamente a contagem do dinheiro arrecadado com as passagens. E, para surpresa de todos, o valor arrecadado em um único dia era muito superior ao valor arrecadado em toda a primeira semana de circulação dos autocarros. Ao dar tamanha visibilidade ao roubo efetuado, os funcionários e diretores responsabilizados por aquela burla foram demitidos.

Esta descrição das ações, e de alguns dos feitos políticos da governança de Amurane, pode, a princípio, parecer ter um caráter meramente informativo ou até mesmo laudatório. No entanto, não podemos nos afastar do fato de que estas atitudes e feitos são, na verdade, práticas discursivas e não discursivas que, mobilizadas enquanto “ações significativas” (que transportam sentidos), dão ao *discurso da transparência* o caráter de linguagem de poder. O conjunto dessas ações descritas (e ainda haveria outras por serem relatadas) são a apresentação factível das “manobras transcendentais e transformadoras” da governança de Amurane, que tiveram como papel “ultrapassar, contrariar e reverter” o exercício do poder daqueles que estavam a corromper a municipalidade. Devemos lembrar do que está descrito por West como a definição “construtiva” do *poder*, sob a perspectiva do discurso da feitiçaria:

“O poder manifesta-se de forma benéfica nos atos de figuras de autoridade responsáveis que (...) possuem a capacidade de entrar no reino invisível para formular e realizar visões transformadoras do mundo. O exercício benéfico do poder implica, de fato, que se transcenda o mundo produzido pelos feiticeiros maléficos e que se desfaçam os seus atos de poder destrutivos. O poder é, assim, uma série infindável de manobras transcendentais e transformadoras, cada uma das quais ultrapassa, contraria, inverte, derruba e/ou reverte a precedente. Na verdade, é sinônimo de tais manobras: o desfazer e refazer decisivos (ainda que temporariamente) do exercício do poder de outrem (...).” (WEST, 2009: 45)

Uma grande parcela dos macuas, presente na população em geral, não teve dúvidas, ou dificuldades cognoscíveis, para traduzir os atos de governo de Amurane para linguagens *domésticas* de poder. Ao se fazer a tradução dos seus feitos políticos para uma lógica da ação localizada no discurso da feitiçaria, tornam-se visíveis as similitudes entre o combate à corrupção e o combate à feitiçaria. Para o combate da corrupção, assim como ocorre no combate à feitiçaria, se faz necessário acessar o invisível, para trazer visibilidade ao que está oculto. É neste sentido que a linguagem de poder da *transparência* poderia operar como uma feitiçaria de construção do Estado moderno. E, de fato, assim ela operou, pois, as ações de transparência efetivadas por Amurane permitiram o acesso aos atos de corrupção, até então ocultos, ao localizar a produção das práticas ilícitas invisibilizadas na política pelos atos egoístas de determinadas pessoas, sendo muitas delas *figuras de autoridade*.

No entanto, atos construtivos podem ser destrutivos sob diferentes perspectivas. O jogo com o oculto é relacional, principalmente quando se trata da política profissional. Existem atos que podem ser bons, sob determinada perspectiva. Porém, esses mesmos atos, sob outra perspectiva, podem ser ruins. E é exatamente esta situação que colocou os atos construtivos da governança de Amurane em uma condição de *ataque* perante as ações ocultadas, e estabelecidas, na cultura da política local. Se, por um lado, as “pessoas comuns” de Nampula parecem não ter

tido dificuldades para compreender a *transparência* como uma linguagem de poder – que era, a princípio, *in-familiar*, porém, facilmente vista e assimilada como benéfica para o coletivo, – por outro lado, o reconhecimento popular do poder que Amurane detinha tornou-se perigoso para aqueles que estavam sob o seu *ataque*. Essas pessoas, acusadas e punidas por corrupção a partir das manobras da *transparência*, estavam apartadas das condições de se apropriarem dos benefícios de uma governança transparente e democrática.

Para todas aquelas pessoas que foram, de alguma forma, afetadas negativamente pelo *ataque* da *transparência* de governo, a linguagem de poder da democracia era *estranha* ao ponto de não poder ser nem compreendida, nem positivamente traduzida e, tão pouco, ser *apropriada*. Muitas dessas pessoas, que de modo oculto estavam a “sugar o sangue” da municipalidade (ou estavam na expectativa de começar a fazê-lo), passaram a ver Amurane como um “mau chefe”. Pois, dentro de sua lógica de ação, elas se viam como “gente do Amurane” e, enquanto tais, elas deveriam ser “alimentadas” por ele. A partir dessa ruptura interna, Amurane e muitas pessoas do seu próprio partido, dentre outras pessoas de fora do seu espectro partidário, mas que faziam parte da municipalidade, passaram a falar línguas estranhas entre si. Aos poucos formou-se uma cisão e deflagrou-se uma acirrada disputa interna pelo poder. Nos meses em que estive a morar na casa de Amurane, intensificou-se essa disputa.

No entanto, no conjunto de seus atos de governo, Amurane introduziu com efetividade a “economia”, isto é, “a maneira de gerir corretamente os indivíduos, os bens, as riquezas no seio da família”, dentro da gestão municipal (FOUCAULT, 1990: 281). Ele subordinou a gestão, que estava à mercê da vontade de indivíduos que tomavam para si o erário e o patrimônio público, a uma *economia política* guiada pelos preceitos da *transparência*, segundo os critérios *éticos* das democracias liberais mais exitosas. Ao fazer isso Amurane deu visibilidade ao fato de que as linguagens da democracia e da governança eram verdadeiramente *estrangeiras* e, até certo ponto, intraduzíveis para uma parcela do próprio aparato do funcionalismo público municipal e para alguns representantes políticos, inclusive do partido do presidente, o MDM (cuja narrativa política é a de ser um baluarte da renovação e dos valores democráticos e liberais). Essa economia política, advinda das práticas modernas de gestão do Estado, é também, como demonstra Foucault (1990: 277 - 293), uma forma de controle e vigilância, tão atenta como o controle e a atenção que um *chefe* deve ter por sua gente.

Na medida em que essa *economia política* passou a ser interpretada como parte do poder de Amurane, o seu reconhecimento como um dos “novos chefes grandes” da política municipal se tornou generalizado. No entanto, após os efeitos deflagrados pelos atos políticos de

sua governação, veio à tona a presença de duas expectativas distintas e antagônicas sobre os comportamentos e as ações esperadas dele, como um *chefe*. De um lado, havia o reconhecimento de boa parte da população de que os feitos de Amurane, como presidente, eram benéficos para a comunidade. Portanto, desta perspectiva, ele era visto como um “bom chefe”.

Por outro lado, existiam também aqueles que chegaram ao poder municipal juntamente com a ascensão eleitoral de Amurane. Estes o reconheciam internamente como se Amurane fosse o “seu” chefe, por terem a percepção de que eles eram “a gente” do Amurane. Algumas dessas pessoas traziam a expectativa de que ele, por ser o “seu” chefe, tinha a incumbência de os “alimentar”. Ou, conforme a prática recorrente, que houvesse a permissão para usufruírem do erário como lhes aprouvesse. No entanto, após a aplicação das práticas de *transparência* em seu governo, estas pessoas tiveram as suas expectativas frustradas. E, por terem a percepção de estar em prejuízo pessoal em relação aos atos políticos de Amurane, estes apoiadores decepcionados passaram a vê-lo como um “mau chefe”.

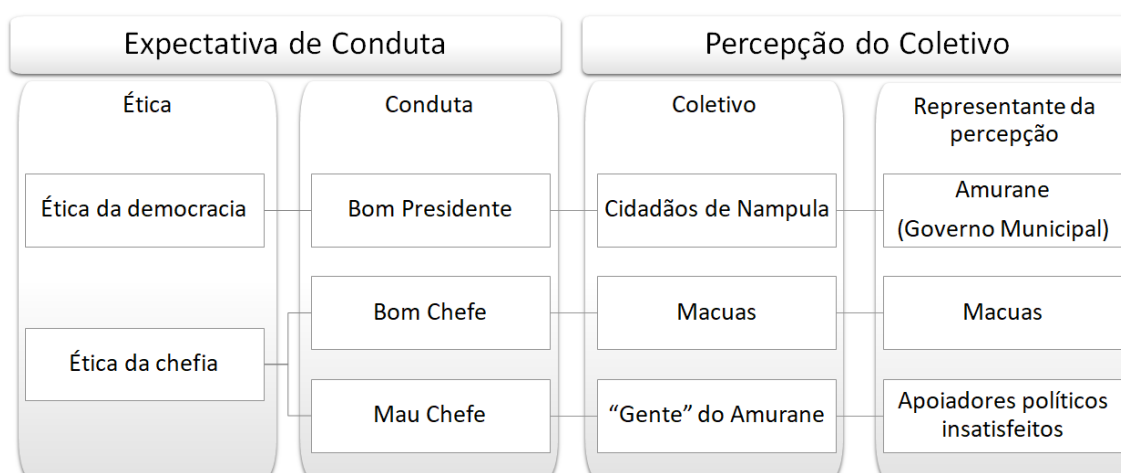
Desta ambiguidade de expectativas decorre que existiam duas linhas de horizontes de sentidos *éticos* em relação a uma pretensa “chefia política” de Amurane, que eram distintas e concorrentes. Esta questão é, na verdade, mais relacional e complexa. Porque se, por um lado, existiam duas expectativas *éticas* concorrentes em relação à chefia política de Amurane; por outro lado existiam três percepções diferentes de “coletividade”. E para cada uma delas existem feixes de expectativas de ações e de condutas diferentes. De outro modo, para além da *ética* imbuída em uma lógica de ação para a chefia, existia também uma *ética* advinda das condutas do ambiente democrático segundo os valores seguidos por Amurane. Vamos por partes.

Em um primeiro plano: temos três vetores para determinadas *expectativas de conduta* (*ética*), dentre os quais, temos duas perspectivas existenciais determinantes de condutas específicas esperadas: para um *chefe* (uma *ética* da chefia); e para um *presidente* de município (uma *ética* democrática de Estado). Em relação a uma “*ética* da chefia” temos duas expectativas: uma advinda dos macuas, presentes na população geral de Nampula, que viam Amurane como um “bom chefe”. A segunda expectativa advém daqueles apoiadores políticos insatisfeitos (em sua maioria também macuas), que vêm em Amurane um “mau chefe”, porém, um chefe exclusivo para eles. E em relação a uma *ética* da democracia, temos uma expectativa de conduta advinda de Amurane e de alguns dos seus apoiadores políticos mais íntimos.

Em um segundo plano temos três percepções distintas de “coletividade”. Apenas para ordenar: primeiro, temos uma percepção de “coletividade” que vem do governo municipal,

representado diretamente pela percepção de Amurane, ao seguir uma *ética* democrática. Para Amurane, na figura de presidente municipal, existe apenas um “coletivo”, a saber, os *cidadãos de Nampula* (incluindo aqui, e em tese, todas as pessoas de Nampula indiferentemente de seus contornos identitários). Segundo, temos uma percepção de “coletividade” que vem de uma grande parcela da população de Nampula, e que, especificamente, seguem uma *ética* da chefia. Estas pessoas coincidem com boa parte dos macuas, que são maioria numérica e compõem parte da população. Portanto, estas pessoas percebem a si mesmas como parte do *coletivo dos macuas*, que apoiam Amurane como seu chefe político.

Terceiro, temos uma outra percepção de “coletividade” que vem dos apoiadores políticos partidários e que, especificamente, também seguem uma *ética* da chefia. Estas pessoas percebem a si mesmas como uma coletividade distinta, pois se vêem como o *coletivo da “gente do Amurane”*. Porém, por alguns deles estarem insatisfeitos com a conduta de “seu” líder, têm Amurane como um “mau chefe”.



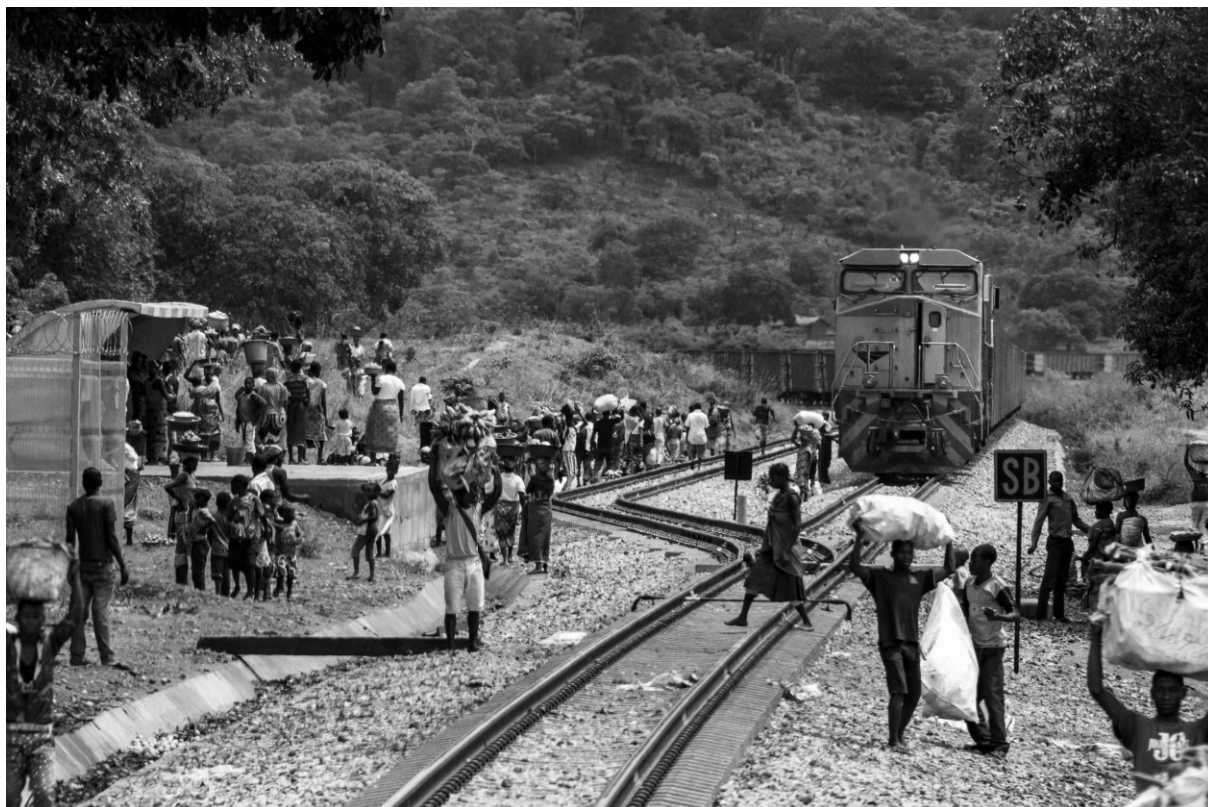
Este complexo de diferentes ações e expectativas está dado dentro de um campo relacional específico, que pode ser analisado na forma de uma “economia moral das relações de poder”. O jogo das perspectivas e das expectativas, descrito acima, incide sobre a questão da distribuição do poder. Da perspectiva do presidente do município de Nampula, isto é, de Amurane, o poder que ele detém em suas mãos deve ser redistribuído para os “cidadãos” de Nampula a partir do horizonte de sentidos assentado nos valores da democracia e do liberalismo. A maioria da população local entendeu esta mensagem de poder e devolveu-a na forma de um grande apoio e aceitação popular, que legitimou a autoridade de Amurane como o seu presidente.

No entanto, em meio a esta população existe uma maioria numérica que é macua. Estes viam Amurane como o seu “chefe grande” na política, recebendo os seus feitos como atos

construtivos e benéficos destinados à sua “gente”, que, como ele, eram também macuas. Estas pessoas referiam-se à Amurane com uma expressão particular que era populista, se olharmos da perspectiva dos valores políticos da democracia. Mas este modo de chamá-lo era também intimamente identificado com a sua figura de “chefe”. Chamavam-no, publicamente, de “pai dos macuas”. E, no plano pessoal, chamavam-no de *papá Amurane* e *mamá* (quando se referiam a Maria Luísa, esposa de Amurane). Um sinal de respeito e carinho prestado aos homens e mulheres maduros, casados e, por isso, em condição de *aconselharem*.

Porém, de uma perspectiva interna ao governo, existiam aqueles apoiadores, em sua grande maioria partidários do MDM, que também viam Amurane como um “chefe”. Ao invés de vê-lo como apenas o presidente municipal, estes correligionários políticos (em sua maioria também macuas), viam Amurane por meio de uma perspectiva política “tradicional”, espelhando nele a figura mimética de um “chefe clânico”. Deste modo, consideravam-se como “gente do Amurane”. E enquanto tal tinham nele a expectativa de uma distribuição de poder restrita ao “seu” coletivo. Esperavam que Amurane fosse os “alimentar”. Mas, quando o presidente colocou em prática a linguagem de poder da *transparência*, muitos destes apoiadores passaram a ser vistos, por Amurane, como corruptos. E estes, por sua vez, passaram a ter Amurane como um mau chefe, que guardava para si o poder que eles o ajudaram a conquistar.

Fotografia 16: Comboio de carvão da Vale passando por apeadeiro



Fonte: fotografia de Eduardo Vargas

Capítulo 9 - As linguagens da acumulação: da riqueza como linguagem de poder

“O chefe é o detentor de todos os saberes e poderes mágicos existentes na comunidade ao serviço de toda a coletividade, e é o guardião da reserva coletiva, redistribuidor generoso, não a utilizando egoisticamente para seus fins individuais ou de grupos específicos, ao contrário do que fazem os feiticeiros que se integram como membros de um grupo a fim de se apropriarem dos seus poderes e da sua acumulação no seu próprio interesse e de outros grupos do exterior”.

(José Fialho Feliciano, 1998: 356)

“Reconheciam as complexidades inerentes à governação. Entendiam que o estabelecimento de uma ordem mutuamente benéfica está inextricavelmente ligado ao exercício de uma força superior e, ao mesmo tempo, que a autoridade legítima depende do consentimento que cultiva. Consideravam que o poder de um governante era proporcional a sua capacidade de obter recursos que outros não alcançam”.

(Harry West, 2009: 378 e 379)

O tema da acumulação é vasto. Nosso interesse analítico não pretende mobilizar as linguagens da acumulação de modo a desdobrar suas implicações propriamente econômicas (apesar do fato intrínseco da economia ser, por óbvio, inescapável). Não estamos exatamente sobre o terreno de uma “antropologia das economias”. Nosso foco é sobre as relações e práticas do poder no campo das ações políticas. Deste modo, o tema da acumulação está sob a moldura analítica da questão do poder. No entanto, abordar a acumulação na procura de um entendimento sobre relações de poder, em Nampula, permite uma aproximação mais adequada do modo “nativo” como as linguagens da acumulação são agenciadas. Pois, a partir de uma lógica da “tradição” (e existem outras), a linguagem da acumulação está ligada de maneira imanente à linguagem da feitiçaria e à instituição da chefia. Portanto, não se pode, também, compreender os modos de ação da acumulação ao desviar-se das práticas de poder. Ou seja, falar acerca do poder, em Nampula, é simultaneamente falar da chefia, da feitiçaria e da acumulação. Onde se localize o poder, ali também estas três instâncias estarão presentes, de alguma maneira.

Portanto, para tratarmos da acumulação como linguagem de poder teremos, primeiramente, que resgatar uma compreensão circunscrita da lógica “tradicional” da acumulação a partir de sua matriz “coletivista” em seu vínculo imanente com a chefia. Isso se faz necessário para alcançarmos uma melhor compreensão dos desdobramentos contemporâneos dessa lógica “tradicional” da acumulação. Nesta perspectiva, a acumulação subordina-se às regras comunitárias, a princípio, em oposição a qualquer “intenção individualista” sobre a acumulação. Sendo assim, o que era acumulado devia tornar-se uma “reserva coletiva”, cujos gestores seriam

os seniores, anciãos, as “avós” (*puias*) e, em última instância, o chefe (gestor político legítimo da economia do seu coletivo) (FELICIANO, 1998: 354). Na vida dentro da coletividade, em tese, ninguém deveria acumular. Todos que trabalham, tudo o que se produz, era para ficar à disposição do grupo. Com a exceção dos chefes grandes. Os súditos devem ao grande chefe as suas prestações. Porém, como contrapartida, os chefes deviam “redistribuir” aos “seus” nos tempos de dificuldades, que não eram raros. Sendo assim, a riqueza do chefe era indicativa do seu poder, da sua legitimidade e da garantia de segurança aos seus dependentes. Por isso, a riqueza de um chefe era a única forma legítima de acumulação individual.

“A legitimidade de quem gere e guarda a acumulação deriva, pois, não apenas do lugar ocupado, mas do estatuto construído pelos créditos acumulados na gestão da redistribuição, nos saberes da tradição e nos poderes mágicos ao serviço da coletividade, ou seja, na gestão da reprodução comunitária.

Apesar deste domínio do coletivo, (...) existe, contudo, em permanência, um lugar aberto à ação e às estratégias dos indivíduos. Com efeito, a sucessão das chefias a todos os níveis é sempre objeto de manipulações genealógicas e políticas posicionando e hierarquizando candidatos, e cada um dos candidatos organiza as suas estratégias individuais para a ocupação de lugares e construção de seus estatutos, através de créditos acumulados individualmente (dávivas, alianças...)” (FELICIANO, 1998: 357).

Devemos lembrar aqui daquela ambiguidade constitutiva da chefia, para os macuas: ninguém se faz chefe. Mas todo chefe deve fazer-se a si mesmo. É nesta constituição simultânea que se abre um espaço legítimo para o desdobramento de uma “individualidade” do chefe. “É este espaço individual e os interesses que lhes são ligados que estruturam o poder e a sua natureza, um poder que assenta (...) na feitiçaria” (ibidem: 357). Aqui também se encontra uma base para a compreensão de como a desigualdade também constituía aquelas sociedades da coletividade comunitária, estruturadas nas linhagens.

Como vimos, segundo a definição de poder oferecida pelo discurso da feitiçaria, ter poder é ter acesso privilegiado àquilo que pessoas comuns não têm acesso. A riqueza pessoal, perante uma determinada coletividade “comum”, destoa, isto é, coloca em evidência a discrepância do individual. A acumulação aceita é aquela que se faz como reserva coletiva. Toda acumulação individual é, por si, índice para a feitiçaria. Pois a individualidade, mediante o bem do coletivo, é tida como prejudicial. A individualidade é um atributo da feitiçaria. Por isso, a acumulação é também uma linguagem de poder. Apenas aqueles que têm acesso ao *mundo invisível* são capazes de acumular riquezas. Não se pode tornar-se rico sem feitiçaria. A questão que se coloca, após essa premissa “tradicional”, é também uma questão *ética*. As ações distributivas (ou a falta delas) de uma pessoa que possui riquezas, determina se sua feitiçaria é de construção ou é de destruição.

Portanto, determina se essa pessoa é um chefe, ou um feiticeiro perigoso. É assim que se dá, através da observância da acumulação como uma linguagem de poder, um dos fundamentos da *ética* da chefia:

“A acumulação é, desse modo, legítima quando é realizada no lugar próprio de chefe sendo o chefe o representante da senioridade, o mais próximo do espírito antepassado que polariza e simboliza toda a unidade genealógica, o detentor dos saberes e da memória genealógica, da tradição e das suas moralidades, que sempre interpreta e enriquece pela palavra certa. O chefe é o detentor de todos os saberes e poderes mágicos existentes na comunidade ao serviço de toda a coletividade, e o guardião da reserva coletiva, redistribuidor generoso, não a utilizando egoisticamente para seus fins individuais ou de grupos específicos, ao contrário do que fazem os feiticeiros que se integram como membros de um grupo a fim de se apropriarem dos seus poderes e da sua acumulação no seu próprio interesse e de outros grupos exteriores” (FELICIANO, 1998: 356 e 357).

Assim se dá à vista de que maneira a acumulação é uma linguagem de poder. Pois, como um “símbolo” de poder “que representa a si mesmo” (WAGNER, 2017), a acumulação é indissociável da feitiçaria e da chefia, sendo ambas linguagens de poder. Através do caráter individual da acumulação, e sendo a acumulação um índice insofismável de acesso ao *mundo invisível*, “[a] feitiçaria (...) [apresenta-se como] uma teoria e uma linguagem de desigualdade e de poder político ou/e econômico e, portanto, da intriga e das estratégias conflituais dos diferentes interesses” (FELICIANO, 1998: 357).

De outra forma, diante desta lógica “tradicional”, dado que a acumulação é legítima apenas na figura do chefe e, por sua vez, dado também que a acumulação, desta maneira, é uma forma de legitimação para a chefia, podemos compreender porque em Nampula, a política apresenta-se indissociável da economia, segundo os diferentes modos de existência da “tradição”. Portanto, existe uma redundância entre a política e a economia, perante o fato dessas distintas instâncias serem, por excelência, depositárias de poder. Só os chefes devem ter riqueza. E, de modo inversamente proporcional, aqueles que, de fato, possuem riquezas também são reconhecidos como chefes. Assim, podemos compreender melhor porque nos dias atuais, tanto os políticos, como determinados empresários de sucesso, são reconhecidos como “chefes grandes” e são ambos dotados de poderes, simultaneamente, políticos e econômicos. Estes “grandes homens” de hoje são (de outro modo diferente do passado) os herdeiros atuais que compartilham do poder dos chefes grandes.

Mas, quando se fala em acumulação nestes termos, o que de fato se acumula? Procurar uma resposta a esta questão nos leva a ter uma atenção a respeito das diferentes semânticas entre linguagens de poder distintas. O que certas noções significam, quando determinadas pessoas (de)

Nampula falam, por exemplo, de *acumulação*, de *bens* ou de *propriedade*? Estas noções, que são caras à lógica da economia ocidental e, portanto, à linguagem própria do capitalismo, estão presentes no campo relacional da acumulação como linguagem de poder. No entanto, existem diferenças cruciais nos modos de ação e nas lógicas de agenciamento entre a acumulação como uma linguagem de poder *doméstica* e a acumulação como linguagem de poder *estrangeira*, sendo esta última prefigurada em uma lógica capitalista da acumulação.

Existe uma diferença primordial a respeito daquilo que se acumula. Para a linguagem de poder *doméstica*, a riqueza, e o poder que a acompanha, estão referenciados na *acumulação de pessoas* (o que, em uma linguagem ocidental da economia, significaria referenciar-se na *reprodução*). Isso implica em criar, desenvolver e manter redes de pessoas com vínculos de dependência, através de dívidas e de prestações, que por sua vez fazem do “chefe/homem grande” o provedor que tem o dever de redistribuir aquilo que ele acumula individualmente, a partir de sua rede de pessoas *cativas*.

De um modo diferente, para uma linguagem de poder *estrangeira*, como o capitalismo é para uma parcela considerável da população do país, a lógica da acumulação capitalista está referenciada na posse e no controle dos meios de produção e dos produtos. Via de regra, e para fins didáticos, podemos dizer que na acumulação “tradicional” captura-se pessoas para, por meio da rede de prestações e serviços, posteriormente ter acesso aos produtos e aos bens gerados por esta rede de dívidas e prestações. Ao passo que, na acumulação capitalista, toma-se a posse dos meios de produzir e criar riquezas, na forma de bens e de produtos para, a partir do poder agregado pela posse material, ter acesso, influência, sobre muitas pessoas.

O que se acumula, quando a acumulação é mobilizada como uma linguagem de poder *doméstica*, são *pessoas* e não coisas. No capitalismo, como uma linguagem de poder *estrangeira*, o que se acumula são *coisas* e não pessoas. Na lógica “tradicional”, quando se tem muitas pessoas, uma consequência esperada é ter mais coisas. No capitalismo, quando se tem muitas coisas, espera-se, como consequência, que se obtenha maior influência sobre mais pessoas. Obviamente que este postulado, como em toda forma de linguagem, apresenta muitos ruídos e rupturas em seu trajeto de comunicação relacional. Além do mais, esta diferença não é apenas vetorial, mas implica em concepções e primazias diferentes sobre como deve se dar a relação entre pessoas e coisas e,

consequentemente, implica em uma semântica distinta sobre o que venha a ser a *propriedade* (STRATHERN, 2014: 115) e o “destino” da *posse* e da *acumulação*, enquanto forma de poder.¹⁴²

Uma primeira consequência dessa diferença é que, ao contrário das coisas (que podem ser vendidas, tomadas ou trocadas), as pessoas, apesar de poderem ser *circulantes*, são “aquisições” inalienáveis (exceção aos casos de escravidão). De outro modo, nas relações de troca, e na circulação das riquezas, existe uma certa primazia da relação social, que está dada na prática de trocas que “produzem pessoas”, em detrimento das relações de troca material, onde a primazia da relação está na troca de bens e produtos materiais, e não na troca de relações sociais.

Vejamos: no passado a riqueza real de um chefe estava unicamente assentada no seu estatuto, construído pela acumulação de “créditos sociais” baseados na sua generosidade e capacidade redistributiva. Isso fazia com que cada vez mais pessoas fossem cativadas por sua rede relacional, e toda a acumulação de produtos, tecnologias e riquezas materiais eram consequência do seu estatuto. No entanto, o poder do chefe era tanto um atributo da sua individualidade, como era também um atributo da sua coletividade: “ninguém se faz chefe por si mesmo” (primazia do coletivo). “Todo chefe deve ser capaz de fazer-se a si próprio” (primazia do indivíduo). Por isso, quando um homem grande e poderoso morria, o seu sucessor herdava apenas a terra (o lugar), mas não o seu estatuto (FELICIANO, 1998: 359). Pois, o estatuto, sendo baseado em relações sociais, depende sempre da *associação* com o coletivo que, por sua vez, deve ser *cativado*, apropriado e mantido por meio de atributos individualmente estabelecidos. Esta lógica que privilegia as trocas sociais (entre pessoas), no lugar das trocas entre mercadorias (entre coisas), se faz presente na contemporaneidade em meio a um ambiente formalmente estabelecido sob o modo de existência do capitalismo, desde as relações entre os homens de poder e de *posses*, até as relações mais triviais como a de comprar em um mercado. Demorei um pouco, em meu trabalho de campo, para dar a

¹⁴² Chris Gregory define as diferentes dinâmicas da troca e, consequentemente, da relação entre pessoas e coisas, a partir da distinção de dois sistemas econômicos: o da economia mercantil (commodity economy), onde coisas e pessoas assumem uma forma social objetificada; e o sistema da economia do dom, onde pessoas e coisas assumem uma forma social personificada (GREGORY, 1982: 41; VIVEIROS DE CASTRO, 2009). Tanto Marilyn Strathern, como Eduardo Viveiros de Castro, fizeram o estudo de Gregory render muito para os contextos melanésio e ameríndio. No entanto, não apenas pelo nosso contexto ser africano, mas principalmente por nosso mote ser o das relações de poder, o da chefia e o da composição da política, não pretendo seguir o longo e intrincado caminho proposto por estes autores relevantes. Porém, há algo de muito importante no papel dessa antropologia e que está presente nos trabalhos destes três autores, mas aparece muito bem definido por Strathern (e por isso eu optei por usar o trabalho dela aqui). Se existem dois sistemas de troca e de produção diferentes, um moderno, o outro “tradicional” (para o nosso contexto), não significa que eles sejam excludentes. No entanto, quando a antropologia reconhece essa distinção, no caso, entre um sistema de troca mercantil e um sistema de troca do dom, ela nos permite, enquanto analistas, perceber e controlar a projeção que fazemos de nossas noções modernas de *valor*, de *propriedade* e de *posse*. É exatamente no interesse de distinguir e controlar nossas projeções destas categorias modernas que me aproximo dessa matriz de estudos antropológicos em economia.

devida atenção a este fato e fazer uma correlação, em meio às relações cotidianas nos mercados populares de Nampula (que foram o meu primeiro local de interesse etnográfico na cidade) e as minhas relações entre os políticos e empresários.

Dos vários episódios cotidianos em que estive envolvido e que podem ilustrar essa ideia de uma certa primazia das trocas sociais, em relação às trocas entre coisas, um em particular afetou-me emocionalmente, pois fiquei irritado com um de meus interlocutores. Eu estava em um dos grandes mercados de Nampula, chamado Belenenses do Peixe. Estava andando em meio às várias bancas, que estavam sob um grande alpendre, e parei diante de uma banca que vendia conchas ornamentais.¹⁴³ Comecei a perguntar ao vendedor (um jovem rapaz) detalhes sobre os seus produtos, com um interesse particular em saber sobre o método de ornar as conchas. Ele rispidamente me perguntou: “você vai comprar, ou não? Se não for comprar, não vou te responder nada”! Aquela atitude era um tanto incomum, principalmente entre macuas que se dedicam ao comércio. Eles em geral são formais (ao seu modo), porém, costumam ser amistosos e insistentes na venda. Mas, claro, tudo isto que estamos a tratar aqui advém de condutas sociais esperadas. Fiquei, naquele momento, tão irritado como ele pareceu-me estar, e respondi de modo ríspido: “Mas como vou comprar se você não quer me responder? Não se vende e nem se compra nada, pessoalmente, assim, às cegas. E agora, depois dessa sua resposta, eu não quero mais saber de seus produtos. Fique com eles”. E então me afastei um pouco da sua banca. Respirei fundo e, antes que eu pudesse me distanciar dali um senhor mais velho se aproximou e me convidou para ver os seus produtos. Ele tinha visto toda aquela cena. Ele, então, disse: “não se perturbe com isso. Esses, mais jovens, não sabem vender. Eles já não sabem o que é mais importante”. “E o que seria mais importante?”, perguntei-lhe rapidamente. Ele sorriu, olhou para mim e disse: “o mais importante é nos conhecermos. Depois de nos conhecermos, você vai comprar sempre, porque já seremos amigos”. Ele disse esta última frase já soltando uma gargalhada.

Nestas relações cotidianas de compra e venda, estritamente com os macuas, não é esperado que se faça uma amizade toda vez que se vai às compras. Não estou a dizer que a troca comercial não seja o objetivo principal para um vendedor. Isso seria ingênuo, ou até mesmo tolo. Estou a dizer na verdade que, quando nos propomos a comprar ou vender produtos (dentro de uma lógica estritamente capitalista), não é esperado que se produzam outras formas de relação que não seja exatamente aquela restrita, de compra e venda, de troca de coisas. No entanto, em várias ocasiões de compra e venda (não em todas, como vimos), muitos de meus interlocutores macuas

¹⁴³ O oceano Índico é fonte de lindas conchas que são trabalhadas manualmente até alcançar o máximo de realce em cores, brilhos, tamanhos e formas muito exuberantes.

extrapolavam o âmbito restrito da troca material através de condutas que deslocam o eixo da troca de coisas para outras formas de troca, que envolvem a produção de outras relações sociais específicas. Essas são externas em relação à troca restrita de produtos e tendem a ser mais duradouras, visando o estabelecimento de certos vínculos que funcionam como linhas de continuidade para relações entre pessoas. E não estou a dizer, também, que isto seja uma peculiaridade exclusiva dos macuas. Em situações específicas, entre nós mesmos (ocidentalizados e capitalistas), podemos vislumbrar vários momentos de extrapolação das relações restritas de troca de coisas. Mas para que isso seja esclarecido é preciso que nos dediquemos a uma melhor compreensão dos diferentes dispositivos e práticas para *acumular pessoas*.

9.1. Algumas formas de acumular pessoas

No decorrer do trabalho de campo dediquei-me durante um bom tempo a acompanhar os mercados populares, a circulação e a troca de seus produtos, em Nampula. Apesar de estar sob o teto de Amurane e de conviver, no cotidiano, com os desdobramentos da vida política de meus interlocutores mais ilustres, não fazia ideia (até aquele momento), e nem tinha a pretensão, de que o tema da pesquisa pudesse recair nas relações de poder a partir de agentes da política local. Minha intenção inicial era a de acompanhar o ambiente do comércio, sobretudo a partir da intervenção administrativa que a política de Amurane impôs aos mercados populares da cidade, o que estava trazendo mudanças relevantes na forma geral do comércio. Eu fazia esse acompanhamento dos mercados com o intuito de não desperdiçar meu precioso tempo de trabalho de campo, na ausência de uma perspectiva clara naquele momento, para mim, de que estar no palácio municipal e estar ao lado de Amurane era realmente a parte do meu campo que resultaria no tema central da pesquisa. De outro modo, havia um sentimento pessoal em “não pretender” seguir os políticos e queria fugir daqueles assuntos nos quais a minha presença e participação estivesse em um grau de *afetação* relacional mais intenso. Mas quando retornei ao Brasil, e comecei a trabalhar os dados obtidos no campo, a convivência com políticos, empresários e demais interlocutores que compunham a pequena elite urbana de Nampula, juntamente com o acontecimento impactante do assassinato de Amurane, ocorrido meses após o meu retorno, acabaram por impor-me uma reflexão sobre a experiência intensa de *participar* do ambiente político da cidade.

Faço essa pequena digressão sobre o modo como, muitas vezes, somos agenciados pela nossa experiência em campo, porque, ao refletir posteriormente sobre a maneira em que determinadas facetas da cultura local me envolveram, e me afetaram, vislumbrei que muitas delas

não estavam exatamente no lugar de pesquisa que eu havia “eleito”. Mas encontravam-se em lugares relacionais que se impuseram a mim. Este é o caso para as *diferentes maneiras de se acumular pessoas*, práticas que, aos poucos, se revelaram enquanto tais na medida em que eu era envolvido por elas, desde o momento em que eu cheguei em Nampula, até alcançar aqueles instantes em que a minha percepção dos eventos tornou-se reveladora de indícios, que eu entendia serem importantes, para a compreensão de determinadas alteridades envolventes.

Na medida em que eu fui “aclimatado” ao convívio diário de Nampula percebi que, quando estava entre macuas, vez ou outra eu era instado a ter certas atitudes, ou a exercer certas práticas que, de algum modo (e de início), causavam-me certo desconforto e pequenos estranhamentos. Um primeiro exemplo dessas ações, a princípio inusitadas (para mim), se deu logo nos primeiros dias após a minha chegada em Nampula. Eu tinha poucos contatos quando cheguei à cidade, em um final de semana de outubro. Tinha o contato de Amurane, mas ele estava em uma viagem ao Equador e iria encontrá-lo uma semana depois. Um contato local passado pelo meu orientador era um destes poucos e marcamos de nos ver no início daquela primeira semana. Nos encontramos em uma praça, conversamos por um tempo e, passados poucos minutos de nosso encontro, ele me pediu dinheiro. Disse que precisava comprar remédios para a esposa. Não era uma quantia relevante para mim. Mas eu não tinha saído com dinheiro algum. Fomos até o quarto do hotel em que me hospedei assim que cheguei à cidade e lhe dei o dinheiro. Ele não havia pedido emprestado. Era para eu dar o dinheiro. Isso ficou claro. E foi algo feito sem os rodeios esperados (por mim). Ele pegou o dinheiro, agradeceu e combinou de me encontrar alguns dias depois. Achei aquilo algo sem muita importância, mas fiquei desconfortável. No meu entendimento pensei que estava, de alguma forma, sendo “usado”. Não tínhamos intimidade, ainda, para aquilo. Tratava-se de nosso primeiro encontro. Mas isso não impediu que ele se tornasse um grande amigo depois. E, no decorrer da minha estadia, aos poucos compreendi a “normalidade” que davam a atitudes como essa, em relação a pessoas que ocupam determinados lugares relacionais de certo destaque. No caso, um estrangeiro, “representante” de uma universidade brasileira, que veio para fazer suas pesquisas.

Houve muitos outros pequenos episódios. Em algumas situações pediam-me dinheiro de maneira indireta, em troca de certos favores oferecidos a mim (mas sempre de um modo apropriado). Em outras situações eu era instado a dar pequenos regalos, aparentemente gratuitos. Em outras, ainda, pediam-me para comprar mercadorias e produtos específicos, mas como se fossem presentes dados. Em alguma situação, um serviço prestado não era cobrado de imediato. Em outras, uma aparente ajuda gratuita era seguida de uma exigência de contrapartida, em

dinheiro. Vendedores dos mercados, que haviam acostumado com a minha presença cotidiana, sempre interessado em saber sobre o trabalho deles, mas nem sempre interessado em comprar, me surpreendiam, às vezes, com pequenos presentes e ficavam muito felizes quando eu aceitava. Todos esses acontecimentos, dentre outros, tinham algo em comum. Eram situações que envolviam alguma forma de troca. Em todas elas, o que era para ser restrito a uma mera troca de produtos, de coisas, ou de prestação de serviços, acabava por se interpelar por uma outra forma de troca, que sempre extrapola a troca restrita em questão. A maioria delas expressava o surgimento de relações sociais que poderiam se estender, para além de uma relação restrita de troca material. Em outras poucas situações, uma mera ajuda, ou um efetivo favor, que eu entendia como “gratuito”, era interrompido com a exigência de um pagamento imediato que, aos meus olhos, parecia ser sempre deslocado de seu devido lugar.

Com o tempo de convivência, e com a ajuda de alguns amigos locais, que faziam as vezes de “professores”, eu comecei a compreender uma certa lógica entre os sentidos, aparentemente díspares, dessas atitudes. Essas ações, assim como outras, poderiam até mesmo ser categorizadas em formas e práticas distintas. Mas todas elas redundam em capturar (ou “encapsular”)¹⁴⁴ pessoas, em fomentar relações onde pequenas dívidas e prestações levavam à obrigação. Ou como era mais comum acontecer comigo, pela minha posição relacional de estrangeiro, vivendo entre pessoas poderosas, pedidos de favores, pedidos de presentes, pedidos de dinheiro que, por sua vez, colocam certas pessoas em uma relação de dívida comigo. O mais interessante era o fato dessas pessoas se colocarem em certa obrigação para comigo, não por uma necessidade material iminente (não quero também dizer com isso que tais necessidades iminentes não sejam comuns e relevantes para a maioria da população). Mas por algum tipo de satisfação em reproduzir um vínculo específico de dívida com “alguém como eu”, com alguém que ocupava a minha posição relacional, dentro daquele contexto específico em que eu vivia em Nampula.

¹⁴⁴ Foi difícil para mim entender porque determinadas situações, que do ponto de vista de um “senso comum” brasileiro seriam interpretadas como sendo apenas um pequeno favor, ou uma pequena gratuidade (como empurrar um carro emperrado na rua, ou ajudar a carregar alguns objetos), eram, algumas vezes, imediatamente interrompidas relacionalmente como uma forma de “favor”. Talvez essas pessoas estivessem apenas se aproveitando de uma situação para arrancar alguns trocados de um “*brasileiro*”, ao exigirem uma recompensa financeira logo após a pequena prestação. Mas, de outro modo, em um ambiente que privilegia formas de troca que extrapolam o formalismo da troca material, para operarem em um registro de trocas sociais, tais atitudes de negação, ou interrupção, de vínculos que estabelecem pequenas dívidas, sejam indícios, justamente, da importância que as trocas sociais, na prestação de favores (mesmo que pequenos) tenham, efetivamente, entre a população maciça de Nampula. Ou talvez, e estou apenas a continuar uma especulação, uma prestação de favores, por menor que seja, deve redundar em algum retorno esperado, com o tempo. Porém, uma relação tão fortuita como a prestação de um pequeno favor entre estranhos seja, pela sua própria forma, “um favor gratuito” justamente pela sua fortuidade. Na iminência de não haver um retorno adiante daquela simples prestação de um serviço, alguns indivíduos interpelam por um pagamento imediato, interrompendo, assim, o efeito da pequena dádiva e da pequena dívida que existe no evento do “favor gratuito”.

9.1.1. Oferecer regalos

É uma prática comum oferecer regalos (mimos, pequenos presentes) como forma de *cativar* pessoas. Aqueles que são chamados de *boss*, que possuem certo prestígio e que se encontram em uma posição de maior posse de bens, ou de melhor remuneração, são os que mais devem ter o “compromisso” de oferecer regalos. Dar pequenos presentes é também uma forma de se oferecer como uma pessoa generosa. E não há melhor fama do que ser generoso. Mas quem me ensinou a perceber o sentido e o valor da oferta de regalos foi Justino Cardoso. Depois que eu passei a colocar em prática algumas de suas lições, aparentemente despreziosas, as minhas interações sociais entre macuas ganharam um novo aporte, uma melhor fluidez perante um aumento da solícitude de meus anfitriões culturais.

Para encontrar Justino bastava procurá-lo em dois lugares específicos: no café Atlântico, ou no Museu de Etnologia. O museu era o lugar onde ele fazia a maioria de suas exposições artísticas. E a pequena biblioteca do museu era o lugar de pesquisa predileto de Justino. No início das minhas pesquisas fazia visitas diárias à biblioteca e o museu se tornou um lugar de encontros cotidianos. Sempre nos sentávamos no umbral da porta dos fundos do museu, que dava para o seu grande quintal, onde havia uma área de exposições de artesanato maconde e macua, um pequeno alpendre que servia um almoço a preço “popular” e também um restaurante.

Justino se referia com certa intimidade às funcionárias do museu e dizia com frequência que elas eram suas irmãs (suas “manas”). Pensei durante um tempo que ele estava sendo literal e que, de fato, elas eram suas irmãs. Aos poucos comecei a entender que se tratava de relações de cordialidade. Justino disse, certo dia, que a minha personalidade era extrovertida e que isto era bom para aproximar-me mais das pessoas. No entanto, eu tinha que aprender a cativá-las. A uma certa distância, maneou com a cabeça, na direção de uma das funcionárias do museu: “veja, ali, a mana. Olhe para ela. Está quieta, calada, com a cabeça baixa. Deve estar triste. Ou com fome. Se está próximo do horário do almoço (estais a ver?) oferece-lhe uma refeição. Ela vai abrir aquele sorriso! Dali em diante ela vai estar feliz, com um sorriso no rosto, toda vez que o ver. Em pouco tempo, já é como se fosse da família: podes chamá-la de mana”.

Apesar de Justino dizer essas coisas de modo desprezioso, como se estivesse a jogar conversa fora, comecei a observar melhor esses detalhes do comportamento. Na verdade, eu já havia começado a praticá-los, mas ainda não havia prestado a devida importância. Antes de viajar para Nampula, Eduardo, meu orientador, já havia me alertado para algumas “etiquetas” locais, como o costume de dar panos (capulanas) de presente às mulheres quando fossemos visitar

formalmente uma família ou, principalmente, quando fossemos recebidos para um almoço, jantar, ou como hóspedes. Eu havia levado muitos panos do Brasil, chita e outros tipos de tecido. Mandei cortar no tamanho dos cortes das capulanas de Moçambique, divididos em pares, conforme recomendaram-me. Presenteei Maria Luísa, a esposa de Amurane, e também a outras mulheres que foram, de algum modo, minhas anfitriãs. Brincávamos entre nós ao dizer que eram “capulanas brasileiras”.¹⁴⁵

Contudo, essa prática de oferecer regalos era muito mais extensiva do que eu podia imaginar. Aos poucos habituei-me a ela tanto no sentido de “tornar-me mais generoso”, como no sentido de entender quais situações eram mais adequadas para exercê-la. De outro modo, e como esperado, eu também recebia meus presentes. Quando comecei a minha pesquisa no mercado Waresta, o maior de Nampula e da região norte do país, costumava ir para lá e ficava a andar entre as bancas, pelas ruas do mercado. Um mercado “aberto” (aqueles que não são estruturados em alvenaria urbana de alpendre), como o Waresta, não é, de certo modo, um lugar tão seguro e recomendável para estrangeiros ficarem a passear. É bom ter algum amigo, um anfitrião, por ali. Até para poder ultrapassar a barreira da língua. Os mercados de Nampula são ambientes eminentemente macua. E alguns dos seus feirantes, trabalhadores e demais frequentadores não falam o português. Logo em meu primeiro dia no Waresta fui bem aceito por um vendedor de grãos, que tinha uma banca de porte médio, chamado Jaimido. Ele trabalhava com a ajuda de um primo e um rapaz que era seu agregado. Aproximei-me deles, me deram uma cadeira para me sentar, expliquei a ele o que eu fazia no Waresta, e que queria entender um pouco como era a vida dentro daquele mercado. Jaimido foi mais do que receptivo e ajudou-me muito. Nos primeiros dias que fiquei com eles, em uma de nossas conversas, eu disse que era bom ter um mapa do interior da província, para identificar algumas rotas dos produtos que ele mesmo estava a indicar-me, sobre o local de sua produção e o trajeto que faziam até o Waresta. Ele olhou para mim e perguntou: “então você gosta de mapas? Conheço um homem que faz mapas bem bonitos. Vou trazer para você”. Passaram-se uns dois dias e, quando cheguei no mercado, Jaimido recebeu-me alegre, como de costume, e disse que tinha trazido algo para mim. Abriu uma sacola plástica e retirou duas grandes peças de madeira de dentro dela. “Aqui estão os mapas que eu disse que ia trazer para você”. Fiquei surpreso. Eram realmente “mapas”. Mas era uma espécie de artesanato em madeira. Um, com a forma de um mapa da África. E outro, com a forma de um mapa de Moçambique. Com a divisão das províncias desenhadas e devidamente adornadas com grãos e sementes produzidas

¹⁴⁵ Eduardo me disse depois que quem nos deu essa dica, de presentear com capulanas (ou com “capulanas brasileiras”), foi o professor Omar Thomaz e que ele apenas havia repassado para nós.

em Moçambique. Jaimido perguntou se eu gostei dos mapas e pediu-me para dizer qual deles eu havia gostado mais. Claro que eu disse que gostei. E disse que o mais bonito era o mapa de Moçambique. Jaimido, então, me disse que o mapa de Moçambique era um presente para mim. Mas o outro, ele disse, havia custado 400 Meticais. Eu dei uma gargalhada pela situação, algo inusitada. Pareceu-me que Jaimido estava a me dizer que ele era simultaneamente um amigo, mas também que eu não deveria esquecer que ele era um comerciante. Mas, o mais importante para ele, assim deu a entender, era o fato dele ter dado um presente que me agradou. Nos tornamos amigos.

Fotografia 17: Justino, Daniel, Tânia e Patrick comendo amendoins à espera de uma brisa, no quintal do museu de Nampula



Fonte: Daniel Figueiredo (2016)

Fotografia 18: Jaimido em sua banca de grãos, mercado Waresta



Fonte: Fotografia de Daniel Figueiredo (2016)

9.1.2. Oferecer grandes favores

A oferta de grandes favores é cabível aos “homens grandes”. Aqueles que, de fato, têm muitas posses e variados negócios. Se oferecer um regalo é uma demonstração de disposição generosa, oferecer grandes favores é uma demonstração de magnanimidade, um ato cabível àqueles que se colocam ao reconhecimento de serem *homens grandes*. Da mesma maneira que Justino ensinou-me muito sobre os sentidos do oferecer regalos, aprendi a importância social da oferta de grandes favores ao conviver com Saide.

Ao acompanhar Saide pude perceber um pouco da extensão da sua rede de pessoas cativadas. Um desses momentos de percepção se deu quando eu disse que gostaria de fazer um mapeamento, por geoprocessamento, de todos os mercados de Nampula, porque não existia um mapa de todos os mercados, com as suas devidas localizações. Saide, que era o então diretor municipal do *Pelouro de Promoção Económica e Gestão de Mercado e Feira*, disse que me ajudaria com a logística dessa empreitada. Ele me indicou duas pessoas para acompanhar e auxiliar no meu trabalho, nas quais ele falou para eu ter inteira confiança, porque eram “gente dele”. Foi quando conheci Quitine, uma moça simpática e amistosa, que trabalhava como uma fiscal de mercados; e quando veio até mim, Assane, um experiente motorista. Apesar de conhecê-lo anteriormente, quando Assane veio para trabalhar comigo, o fez como “gente de Saide”. Além deles dois Saide me cedeu uma das suas duas pickups para o serviço. Isso, por si só, apesar de ser já uma oferta de grande favor a mim, não está a ser citado aqui exatamente por isso, mas para enfatizar um dos modos de se tornar “cativo” de alguém, o porquê de dizerem comumente que uma pessoa é “gente” de outra. E que esta forma de vínculo se dá, em geral, por meio de práticas que geram vínculos, alianças e obrigações através da manutenção de expedientes que implicam em ofertas magnânimas. No caso de Assane, segundo ele me disse, o emprego como motorista da prefeitura era devido à Saide (além desse emprego, ele eventualmente atuava como motorista particular para Maria Luísa, que era a “primeira dama” do Município, e era taxista nas suas horas vagas). E no caso de Quitine, para além do seu emprego, Saide me disse que o vínculo entre eles era mais profundo ainda. Saide enfatizou que Quitine era “como uma filha”, pois o pai dela havia pedido para Saide cuidar de sua filha caso ele viesse a morrer, como de fato aconteceu. Quitine falava o macua no dialeto namarral, próprio da Ilha de Moçambique. Ela conhecia Saide desde que era uma menina e o tinha, de fato, como um pai, como ela mesma chegou a dizer-me.

Houve outras vezes em que pude ver alguns exemplos desses “grandes favores” prestados por Saide. Para citar apenas um deles, lembro-me da última vez em que estivemos juntos na Ilha de Moçambique. Um senhor, dono de um pequeno estabelecimento à beira-mar, onde

estavam a ser preparados os crustáceos que havíamos comprado para o jantar, juntou-se a nós naquela ocasião para fazer um pedido à Saide. Falavam baixo, mas deu para perceber a conversa. Ele pediu a Saide dinheiro para comprar um outro negócio comercial, para ampliar a sua rede de investimentos. Saide aceitou prontamente. Naquela altura eu já sabia que aquela era uma das formas mais usuais de investimento e negócio entre os *homens grandes*, de origem macua, em Nampula. Saide acabara de dar àquele homem a oportunidade de ampliar o seu negócio e, conseqüentemente, de aumentar a sua riqueza particular. Contudo, era Saide que saíra mais rico. Pois havia “engolido” aquele negociante, incluindo-o em sua grande rede de pessoas cativas.

Mas o primeiro exemplo que recebi, de como a oferta de grandes favores é uma prática comum entre os mais poderosos, se deu comigo mesmo, a partir de uma oferta feita por Saide. Pouco antes de Amurane oferecer-me um convite para ficar em sua casa, como ele já havia feito ao Patrick, naquela altura eu ainda tentava ir morar em Nacala, tendo em vista o projeto de pesquisa que havia desenhado antes de viajar para Moçambique e que me levou a ir para lá e que previa investigar os impactos do processo de instalação dos megaprojetos industriais naquela região. Eu já havia feito dois contatos para alugar um imóvel, a preço justo (e nenhum deles parecia que daria uma resposta satisfatória em tempo hábil), quando fui chamado a comparecer na casa de Amurane, de um modo um tanto formal, pois, disseram-me que o “senhor Saide” tinha uma proposta a fazer-me.

Ao chegar na casa de Amurane, acompanhado pelo Patrick, que foi me buscar no hostel onde eu estava instalado, fui encaminhado até a sala da casa oficial do presidente. Amurane e Saide estavam a me esperar. Sobre a mesa havia uma garrafa de um bom uísque e copos já servidos, mas apenas Saide bebia. Na apreensão do que estava a ocorrer eu comecei a falar e a perguntar, quando me pediram para ficar calado porque Saide ia ainda fazer a proposta. Com certa formalidade, Saide levantou-se e ofereceu-me uma de suas casas de aluguel para eu ir morar em Nacala. Comecei a agradecer quando me pediram para ficar calado novamente, porque ele ainda não havia terminado. E, então, Saide disse que era uma oferta de moradia gratuita. Ele não iria cobrar o aluguel dos meses em que eu ocuparia o imóvel. Disse que o imóvel ficava em frente à sede do partido Renamo, em Nacala. Era uma casa aos fundos de uma padaria, que também pertencia à Saide, e que tinha uma entrada independente e possuía um grande quintal. A padaria e este imóvel estavam alugados para uma família chinesa, que, segundo Saide me informou, havia se mudado de lá há uns três meses. O imóvel estava vazio e Saide não ia lá há alguns meses. Tendo aceito a surpreendente e generosa oferta, comprei todos os móveis e utensílios domésticos de que ia precisar. Saide ajudou-me nisso também, acompanhando-me aos lugares mais baratos e onde ele conhecia os

comerciantes, para que ninguém cobrasse valores acima da realidade econômica local. Viajamos para Nacala, eu e Saide, na sua caminhonete, levando a minha mobília. Juntamente conosco veio um de seus empregados, que ia limpar o imóvel e ajudar com a mudança. Ao chegarmos no nosso destino, para nossa imensa e desagradável surpresa, o imóvel havia sido saqueado. Não tinha absolutamente nada, além das velhas paredes e um teto ainda erguido. Arrancaram todo o encanamento hidráulico e toda a instalação elétrica foi retirada das paredes. A casa parecia uma ruína abandonada há anos. E, para completar, havia, literalmente, uma pequena montanha de lixo acumulado, ao lado de um dos muros. Não havia maneira de habitar ali com um mínimo de comodidade e de segurança. Voltamos para Nampula e os meus planos de ir para Nacala naufragaram, na medida em que o convívio e a minha inserção social em Nampula aumentavam e meus interesses de pesquisa se deslocavam. Apesar da grandiosidade da oferta que Saide fez, foi Amurane, no final das contas, que estendeu ainda mais a sua hospitalidade até mim.

9.1.3. Sob um mesmo teto: a *hospitalidade*

Levou algum tempo até perceber o modo como a *hospitalidade* encarna uma forma “tradicional” de cativar pessoas. Isso se deve ao modo como eu e Patrick fomos inseridos, por meio desse expediente, ao seio, não apenas da família de Amurane, mas, conseqüentemente, ao ambiente cotidiano da vida política de Nampula. Tanto eu como Patrick fomos apresentados formalmente à Amurane antes mesmo de conhecê-lo, através de distintos amigos em comum com o presidente, com relação aos quais ele demonstrava um certo sentimento de “dívida de gratidão”. Desta maneira, pareceu-me, a princípio, que a hospitalidade apresentada por Amurane e sua família era fruto apenas de uma grande generosidade, amizade e afabilidade para com os nossos respectivos elos dessa corrente relacional. No entanto, na medida em que a minha compreensão cultural aumentou, comecei a perceber que a atitude de Amurane era não apenas generosa, mas cumpria requisitos formais de conduta devido a certos “ordenamentos” intrínsecos à instituição da *hospitalidade*. Aos poucos, a compreensão que me faltava sobre a importância social da *hospitalidade* foi sendo “pescada” na forma de indícios circunscritos a outras situações que não nos envolviam diretamente.

Lembro-me de um certo dia em que saía do “meu” quarto (que ficava um patamar acima do quarto de Amurane e Maria Luísa e do quarto de hóspedes em que Patrick estava) quando ela interpelou-me ao descer as escadas e disse: “conversei com Amurane a seu respeito. Ficamos muito felizes com a sua presença e gostamos do seu jeito, do modo como você age e pensa. Você

nos parece ser responsável, tem família, e vai ter uma filhinha em breve. Decidimos que, se David quiser estudar no Brasil, você é uma boa opção para dar o apoio necessário a ele”. Naquele momento eu disse a Maria Luísa que eu ficaria extremamente honrado em recebê-lo e que, da mesma maneira que eles estavam tratando-me como um membro da família (e isso era um fato) eu me dedicaria ao filho dela. A partir dali comecei a perceber a importância que se atribuía àqueles vínculos da hospitalidade.

Uma outra situação, que veio a solidificar a percepção da profundidade dos laços estabelecidos pela hospitalidade, foi quando Amurane expôs as medidas que ele tomou contra aquele seu antigo aliado. Naquele caso (que foi narrado no capítulo 6, na parte 6.4), quando Amurane despediu um velho conhecido seu que estava a agir por conta própria ao querer indicar “anciãos” (entenda-se, curandeiros) ao presidente, uma das coisas que mais chamou a minha atenção foi o fato de ficar claro o valor que Amurane dava à hospitalidade. A dívida que ele tinha para com aquele senhor era uma dívida de *hospitalidade*, que ele havia adquirido através de um amigo próximo, que era filho daquele senhor, e que levou Amurane para morar consigo, debaixo do teto do seu pai e da sua família, logo quando Amurane deixou a sua cidade natal para estudar e trabalhar. O então jovem amigo já havia morrido, mas Amurane honrou-o ao cuidar de seu velho pai, ao dar-lhe um emprego, já em uma idade relativamente avançada. Na conversa que tive com este senhor ele se comportava como se fosse íntimo de Amurane, uma intimidade que talvez possa ter existido no passado deles. Mas Amurane deixou claro que o único vínculo que ainda os ligava era, de fato, uma dívida de gratidão pela *hospitalidade*, por aquele senhor ter-lhe oferecido um teto quando ele mais precisou.

Outra situação que também reforçou, para mim, o valor que Amurane dava aos laços da hospitalidade foi uma viagem às pressas que ele fez enquanto estávamos ainda a morar com ele. Ele disse que um de seus grandes amigos e mentor no Brasil, um homem já de idade avançada e que tinha sido um dos grandes anfitriões de Amurane em Belo Horizonte, estava prestes a morrer, com um câncer em fase terminal. Os filhos desse amigo haviam avisado Amurane que o seu pai poderia morrer a qualquer momento. E aquele senhor havia piorado a sua saúde naquela semana específica. Amurane não pensou duas vezes. Mandou comprar uma passagem com urgência para o Brasil. E nos deixou por uma semana, em Nampula, indo a Belo Horizonte para ver seu amigo, e antigo anfitrião, pela última vez.

Todas essas situações, em seu conjunto, fizeram-me perceber que aquela hospitalidade que havíamos recebido era também um compromisso, uma dívida de grande prestação que havíamos adquirido para com Amurane e sua família. De outro modo, essa hospitalidade que

Amurane nos estendeu pareceu-me ter um conteúdo de sentidos ainda vinculantes à forma “tradicional” com que a *hospitalidade* era exercida, e tinha o seu lugar relacional próprio, dentro do universo das relações intra e extra-clânicas no passado dos macuas.

“Durante as iniciações, os jovens eram ensinados a revelar o nome do seu clã depois de espirrar (*wàsimumurya*); de modo que as pessoas do mesmo clã que o ouvissem contactavam com ele e informar-se-iam das respectivas origens e do paradeiro de cada um dos familiares mais próximos. As caçadas a longa distância e as viagens de comércio e mais recentemente o trabalho migrante foram oportunidades de encontro entre pessoas do mesmo clã. O forasteiro era convidado a instalar-se em casa do seu irmão de clã. (...) Nas viagens seguintes, o comerciante passava a hospedar-se em casa do *amusu* e aí praticava espontaneamente um pequeno comércio, pois que, regressando de *omaka* (‘da costa’), dava aos donos da casa alguma coisa do que trazia: sal, panos, etc.,¹⁴⁶ enquanto aqueles davam a este o que tinham: alimentação, alojamento, e outros produtos de primeira necessidade” (MEDEIROS, 2007: 72).

Essa citação é para frisar que a “hospitalidade clânica” fazia parte de um conjunto de deveres e direitos que operava nas relações entre os antigos clãs macuas. Segundo Medeiros, “[o]s clãs macuas-lómuès eram concebidos na ideologia local como agrupamentos sociais englobantes que impuseram uma malha de relacionamentos às linhagens ao longo da história desse povo, constituindo, por conseguinte, um princípio de ordenamento ideológico. A pertença a um clã implicava direitos e deveres para cada um dos membros (...)” (Ibidem).

Ainda segundo Medeiros, existia também um princípio de ordenamento binário extra-clânico, na organização clânica macua. Este ordenamento era chamado *onavili* e consistia no estabelecimento de uma relação recíproca de aliança e de ajuda mútua entre dois clãs. “Esta aliança implicava, para os membros dos dois clãs *onavili*, direitos e obrigações recíprocos relativos aos funerais, à hospitalidade e à participação em diversas cerimônias de caráter mágico-religioso” (MEDEIROS, 2007: 75).

Portanto, após verificarmos que existe, de fato, um lastro cultural e relacional da *hospitalidade* para os macuas, não posso deixar de perceber que as ações específicas de Amurane quanto a esta instituição são muito mais do que atos de amizade e generosidade típicas da afabilidade. Concebo, de outra maneira, que a sua conduta perante a *hospitalidade* obedece a princípios *éticos* “tradicionalistas” exercidos e estendidos contemporaneamente a relações que envolvem o enlace de pessoas, em redes extensivas e intensivas de obrigações mútuas entre seus indivíduos.

¹⁴⁶ Talvez o hábito de oferecer certos presentes (o que chamei mais acima de “etiqueta”), como dar capulanas, ou vinho, etc., aos anfitriões da casa que o recebe seja derivado deste costume local mais antigo. Mas estou apenas a especular aqui. Não tenho maiores provas para seguir adiante com tal intuição.

Todavia, apesar dos indícios oferecidos por Amurane e sua esposa a respeito da importância da hospitalidade que eles ofereceram a mim, o meu “incidente revelador” (PEIRANO, 1995) – aquele que abriu-me para uma percepção geral a respeito do meu lugar relacional, tanto entre os meus interlocutores diretos e uma determinada parcela dos macuas que compunham a população de Nampula, como para a minha própria percepção daquela “presença estrangeira” que eu intuía ser, de algum modo, um representante – veio em um dia de trabalho, quando fazíamos o mapeamento dos mercados da cidade. Assane, Quitine e eu estávamos a percorrer todos os mercados populares de Nampula, a fazer marcação por geoprocessamento. Parei com minha pequena equipe de trabalho em um mercado específico. Eu estava sentado na carroceria da caminhonete a marcar no GPS, quando um feirante aleatório apontou o dedo para mim e gritou em voz alta, porém, em um tom amistoso: “*brasilèro* do Amurane”! Ele repetiu o gesto e cumprimentou-me a brincar comigo à meia distância. Meus amigos começaram a rir. E ela disse (ainda a rir) que eu precisava contar isso ao presidente. Contar a ele que agora estavam a dizer que eu era “gente dele”.

Devemos lembrar aqui que a simbologia dessa cena é marcante, pois, dentro de uma economia das relações de poder, um “chefe” que *captura* estrangeiros em sua rede é verdadeiramente um líder poderoso. E o presidente tinha dois brasileiros em sua casa. Esta era uma das traduções possíveis a respeito da nossa presença na casa de Amurane. Apesar do que aconteceu, ao final do dia, quando contei ao presidente o que haviam dito no mercado, a reação dele não foi como eu esperava. Amurane não achou muita graça e pareceu não dar muita importância àquilo. No geral, ele realmente não gostava de ser pessoalmente traduzido em “linguagens de poder não modernas”. Mas, no fundo, ele também demonstrava estar a par dessas traduções de sentidos do poder local e sabia fazer bom uso delas.

Na conjuntura da pesquisa de campo eu estava em uma condição de apoio e de receptividade de um líder político local. Essa condição de *hóspede*, aos olhos da parcela macua da população, colocava-me em uma posição de pertencimentos específicos dentro de uma economia política das relações de poder. Ao ficar sob a “tutela” de Amurane, de algum modo eu também passei a “pertencer a ele”, passei a ser visto como “gente dele”. E certamente essa forma íntima e parcial de participação na minha cultura anfitriã era também arriscada. Pois, de alguma maneira, a partir disso, a minha sorte e a minha recepção dentro da comunidade local estavam atreladas à sorte do meu anfitrião. Ainda bem que, perante a população, a popularidade de Amurane estava em alta.

9.2. A feitiçaria capitalista

“Não é em nosso mundo ‘modernizado’ que encontraremos o nome adequado para designar o modo de captura do capitalismo, pois a modernidade nos relegou categorias muito pobres, baseadas em conhecimento, erro e ilusão. (...) [É] preciso nos voltarmos para conhecimentos que havíamos desqualificado. Isso que sucede em conjugar a servidão, a submissão e o assujeitamento, isso que fabrica pessoas que fazem livremente o que devem fazer, há muito tempo que tem um nome. É algo que os mais diversos povos, a não ser nós modernos, conhecem por sua natureza terrível, sabendo da necessidade de se dedicar a isso, para se defender com os meios apropriados. Isso se chama feitiçaria”.

(Isabelle Stengers e Philippe Pignarre, “La Sorcellerie capitaliste”, 2005: [final do capítulo 5], tradução de Arthur Imbassahy [2019])¹⁴⁷

De um ponto de vista da “tradição”, no norte de Moçambique (ao menos), a acumulação individual é índice de feitiçaria, pois ninguém poderia se tornar rico sem recorrer a ela. A riqueza só é possível através do acesso ao *reino invisível* para fomentar fins particulares. Como vimos, é tênue a linha que separa um chefe de um feiticeiro. Pois ambos lidam com o poder. Nesse ponto reside uma determinação *ética* fundamental: o caráter redistributivo na gestão do poder, que é determinante para o discernimento momentâneo sobre a *construtividade* ou a *destrutividade* da ação da feitiçaria. O que vem a ser distinguido, em Nampula, como a diferença entre práticas de *contra-feitiçaria* (para o caráter construtivo) e práticas de *feitiçaria* (para o caráter destrutivo). Porém, ambas as práticas decorrem da mesma “qualidade” no acesso particular à *visibilidade* produzida pelo *mundo invisível*.

O capitalismo, como uma linguagem de poder *estrangeira*, é um velho conhecido dos povos de Moçambique. Apesar da sua forma neoliberal ter chegado juntamente com a chamada abertura democrática, nos anos noventa do século passado, a sua velha e poderosa forma colonial¹⁴⁸ esteve presente durante praticamente todo o século XX, ausentando-se apenas durante

¹⁴⁷ Tendo em vista que existe uma tradução parcial (do capítulo 5) desta obra, disponível em língua portuguesa, optei por utilizá-la na citação para facilitar o acesso à informação. A devida referência à obra original encontra-se na referência bibliográfica ao final deste trabalho. Para acessar a tradução parcial, do capítulo 5, conferir em: <https://revistausina.com/pensamento/a-feiticaria-capitalista-minions/> Acesso: 09/07/2020.

¹⁴⁸ De certo modo, a forma contemporânea do capitalismo internacional, com as suas pretensões de livre-comércio, é apenas uma das suas roupagens (para uma perspectiva das nações europeias e dos EUA, que implementaram essa sua “abordagem” pelo mundo afora), sendo, de fato, uma “roupa” para esconder a sua mais pura *forma liberal*, pois, o corpo nu do capitalismo talvez seja muito próximo daquilo que foi (é) o colonialismo. Chamado por muitos de *capitalismo selvagem*, quando seus modos de ação foram “irrestritos”, a partir de seus ambientes originários, o capitalismo foi “amarrado” pelas regulações sociais, econômicas e trabalhistas estabelecidas pelo Estado moderno. Porém, na sua forma colonialista (também moderna), houve um *acoplamento* completo entre Mercado e Estado, liberando nas colônias a sua mais pura forma monstruosa. Talvez o grande Leviatã tenha sido justamente essa “aparição” da sua forma verdadeiramente liberal de Mercado-Estado, com a finalidade de gerar riquezas para as nações e empresas do Norte global, por meio de subjugar, expropriar, assujeitar e eliminar diferentes povos e culturas, na imposição de um modo de existência capitalista que não teve suas “restrições humanistas”. O que quero propor com esta pequena digressão do pensamento é reafirmar o caráter analiticamente produtivo de se pensar o colonialismo não

o período socialista (1975 - 1990). Na sua forma propriamente colonialista, no exercício da produção e do acúmulo de riquezas, em função do enriquecimento da máquina colonial portuguesa e das grandes empresas majestáticas, o capitalismo apresentou aos povos de Moçambique a sua face mais pura e cruel de servidão, submissão e assujeitamento. No caso da chegada da sua forma neoliberal não existem, por certo, os mecanismos mais cruéis de sujeição aplicados no período colonial. No entanto, talvez a sua maneira mais cruel de sujeição, na atualidade, seja justamente o afastamento (para não dizer o banimento) existencial da maior parte da população em relação ao acesso dos benefícios do livre-mercado, ou, ao menos, ao equilíbrio das condições de disputa e no estabelecimento de alguma dignidade de vida, apesar do livre-mercado. Apesar do capitalismo separar-se formalmente do Estado, na prática (ao menos nos países que se afirmam como democracias consolidadas) o acesso ao livre-mercado depende, dentre outras coisas, do acesso aos direitos cidadãos outorgados pela democracia, como educação formal, saneamento básico, alimentação básica, emprego, moradia digna, etc. Não é casual que, com a “abertura democrática” em Moçambique, tenha vindo junto a formalização das práticas capitalistas de livre-comércio. É bom que se diga, ao que parece, o capitalismo não depende da democracia para existir, talvez a China e a Rússia sejam provas disso, dentre outros exemplos contemporâneos. No entanto, para que uma determinada população tenha acesso direto ao livre mercado, parece que as chances se tornam maiores em um ambiente realmente democrático.

Contudo, na prática, as transações de livre-comércio em Moçambique ocorrem sob a anuência, e quase sempre com a participação direta ou indireta, do governo central, que acompanha o processo de instalação e de exploração nacional feito pelas grandes empresas internacionais (como no caso da chegada da Vale, no norte de Moçambique, para a exploração de carvão mineral) (NHAMIRE, 2016; COUTO, 2016). Os bens naturais do país, como gás natural, pedras preciosas, madeira, carvão mineral, minérios especiais, o acesso à costa índica para a pesca industrial, dentre outros são negociados pelo governo da Frelimo diretamente com empresas estrangeiras interessadas. Para além disso, os empresários de sucesso (incluindo, também, aqueles que não coincidem com os participantes diretos no governo ou com os membros das famílias dos grandes

apenas como um mecanismo político absolutista destinado a dominar em função da exploração, mas também como um mercado absolutista, que tem como seus associados mais poderosos os Estados colonizadores que, como verdadeiros Estados capitalistas que são, cumpriram politicamente aquilo que, para eles, era a forma necessária para produzir em larga escala e alimentar a roda da fortuna das nações dominadoras. A feitiçaria dos modernos é bastante poderosa. Tanto, que eles constantemente a negam, apesar de expandirem as suas práticas por todo o mundo. Talvez a grande força do capitalismo seja mesmo essa sua capacidade de produzir poderes que se queiram ocultos. Produzir forças estranhas que “absorvem outras forças”, uma verdadeira “produção de fraquezas”, que são negadas discursivamente, mas cujas práticas de objetificação e subordinação nunca deixaram de ser engendradas. Sobre a aproximação entre capitalismo e colonialismo lembro do trabalho de Sidney Mintz (1986); e sobre a aproximação entre capitalismo e escravidão lembro do clássico trabalho de Eric Williams (2016 [1944]).

governantes), apesar de se dedicarem, em sua maioria, a pequenos e médios negócios em sua forma capitalista, dedicam-se largamente, também, à reprodução das suas redes de pessoas cativadas por relações de dívidas e prestações. A acumulação capitalista, desse modo, possibilita um incremento maior das redes de acumulação de pessoas.

O capitalismo, dessa maneira, é uma linguagem de poder eminentemente estrangeira, porque a sua devida *apropriação* sempre foi negada à maior parte da população. Antes disso, ele tem sido um instrumento de captura e apropriação de poder por parte de uma minoria. O controle dessa *linguagem estranha* foi dado àqueles que, internamente, alçaram ao controle político do país e aos que tiveram acesso ao mundo moderno e capitalista, ainda no período colonial, ou à boa educação formal, até mesmo através de instituições estrangeiras. De qualquer forma, essa linguagem *estrangeira* do capitalismo, juntamente com os seus *valores* (aqui em seu sentido moral), quando colocada em prática perante a população alijada, coincide com as ações da feitiçaria, quando a observamos a partir da perspectiva dos horizontes de sentidos da “tradição”.

A lógica capitalista coincide com as ações consideradas índice de feitiçaria na medida em que seus valores, suas noções e suas condutas basilares – como a propriedade privada, o individualismo, a busca pelo lucro, o controle dos meios de produzir, o acúmulo de bens materiais para usufruto privado, a sujeição de pessoas para a realização da produção e para o alcance de objetivos privados, etc. – assimilam-se com práticas, “valores”, e ações comumente empregadas por feiticeiros. Contudo, talvez um dos fatores mais claros, na perspectiva da lógica da “tradição”, que indica a forma de captura do capitalismo como sendo feitiçaria, seja a inversão que ela emprega na lógica da acumulação. No capitalismo, o que se acumula são coisas, são bens materiais, ou “coisas” imateriais subordinadas à forma de mercadoria. Portanto, na acumulação capitalista existe uma negação da reprodução das relações sociais através da troca e da acumulação de pessoas propriamente ditas. Dito de outra forma, a acumulação capitalista seria uma forma antissocial de acumulação de riquezas, pois ela impede, de antemão, a *participação* relacional do coletivo. Uma acumulação que restringe as relações entre pessoas, fazendo-as parecer uma relação estritamente pautada em coisas, portanto, que tende a objetificação, impede a reprodução da sociabilidade, inerente à acumulação *doméstica* e à produção de pessoas. Esse caráter eminentemente antissocial seria típico dos feiticeiros.

Os feiticeiros possuem uma forma específica de “acumular pessoas”. Uma forma não aceita, pois é antissocial. Um feiticeiro sujeita pessoas para que estas realizem o trabalho de produção e reprodução da riqueza atendendo, não ao conjunto das condutas da redistribuição coletiva, mas unicamente à vontade do feiticeiro. Ou seja, existe uma objetificação das “pessoas”

para que estas cumpram a livre vontade do feiticeiro. Deste modo, o problema dessa inversão lógica da acumulação capitalista é que ela, por si, já é um índice de feitiçaria. Um homem rico, que possui uma vasta rede de pessoas, não está livre da acusação de feitiçaria, pois o que determina o seu estatuto é a sua generosidade na redistribuição das riquezas que ele possui. O fato dele possuir uma rede de pessoas significa que existe a indicação de uma predisposição à sociabilidade, à associação. Ao passo que um feiticeiro não consegue ter tal predisposição, sendo que ele apenas consegue simular (e dissimular) uma possível sociabilidade.¹⁴⁹ Porque a verdadeira face da conduta da feitiçaria é a ação egoísta, individualista e antissocial. O individualismo (em um sentido mais particular e menos sociológico) é próprio do feiticeiro. Talvez por isso, empresários de sucesso, homens de poder político e econômico não possam (ou devam) abandonar suas redes de confiança, suas vastas redes de associação entre pessoas cativadas por dívidas e prestações. Mesmo que eles, de igual modo, também operem através da linguagem própria do capitalismo. Pois, de outro modo, é também da *apropriação* de linguagens de poder estrangeiras, como o capitalismo, que se reconhece a posse de poderes maiores. De fato, não importa o modo como se consegue o poder. O que importa é o que se faz a partir da detenção e da manutenção desse poder. A medida da avaliação das ações, das condutas, está no caráter redistributivo do poder. Se tal poder está a favor do coletivo, tudo está temporariamente bem. Por outro lado, se não há redistribuição, ou não existe sequer uma indicação de predisposição para redistribuir, os boatos e as acusações de feitiçaria espalham-se rapidamente. E os efeitos de tais acusações não são banais.

O professor José Fialho Feliciano, em seu rico e informativo artigo, “*Comércio e acumulação nas sociedades moçambicanas*” (1998: 351 - 361), tem grande mérito ao descrever a lógica da acumulação “tradicional” em Moçambique. Contudo, no meu modo de ler a sua abordagem específica neste artigo, creio que ele deixa de aproveitar a sua rica descrição ao postular, de antemão, que a acumulação “tradicional” seja apenas um dos grandes empecilhos para a acomodação dos modos de existência do capitalismo no país.¹⁵⁰ Ao estilo dos economistas, e de certos cientistas sociais, Feliciano parte da premissa de que as formas não modernas de propor *associações* são, de antemão, modos esquivos aos valores produzidos pela modernidade e que, por isso, perturbam o bom andamento do “como deve ser”, dentro de uma perspectiva formalista e

¹⁴⁹ A dissimulação é um ardil de feiticeiros. Toda forma de manutenção da invisibilidade é própria da ação da feitiçaria. Neste sentido, na medida em que a manutenção de linguagens de poder, em sua forma *estrangeira*, é mantida pela maioria daqueles que detêm o poder, em relação a maior parte de suas coletividades, em que medida podemos pensar tais ações como práticas de feitiçaria?

¹⁵⁰ A leitura que faço aqui circunscreve-se apenas a este pequeno e importante artigo que cito e utilizo em minha pesquisa. O trabalho e a contribuição de Feliciano são extensos e tenho neste momento me dedicado a conhecê-lo melhor.

institucionalista, tanto da política como da economia. Como se toda dinâmica, reconhecida pelos modernos como *tradicional*, fosse um *vício*, uma permanência remanescente do passado que deve, em alguma medida e em certo tempo, ser superada para dar lugar ao moderno, àquilo que trará, de alguma forma, o “desenvolvimento”.¹⁵¹

Desta maneira, o autor propõe como problema central do seu artigo dar uma resposta à pergunta sobre “por que razão (...) se não desenvolveu uma burguesia comercial ou um empresariado autônomo do poder político em Moçambique, à semelhança do que aconteceu um pouco na África Ocidental e sobretudo noutros continentes” (1998: 354). E, na sequência deste argumento, ele diz que pretende dar uma resposta a esta questão a partir da defesa de que “as lógicas da acumulação”, por serem subordinadas às “lógicas comunitárias”, seriam responsáveis pela não separação entre a política e a economia e, conseqüentemente, ao misturar o poder à questão da acumulação, estariam impedindo o surgimento de um modo de existência capitalista, segundo os moldes das análises histórico-economicistas a respeito do advento de uma burguesia como forma “natural” do enraizamento de valores e práticas capitalistas. De outro modo, o autor, ao término do texto, defende o diagnóstico de que “a lógica de mercado tende a estar cada vez mais presente e, a prazo, a tendência vai mudar no sentido de seu domínio, substituindo a lógica coletiva (...)” (ibidem: 360).

Neste caso específico, o meu ponto de vista vai em uma direção diferente do modo como Feliciano instaura o seu problema de análise. Em primeiro lugar, mesmo tendo diante de si uma rica oferta de informação etnográfica a respeito da diferença fundamental entre os modos de acumulação em Moçambique, ele opta por estabelecer uma problemática monoanalítica ao “naturalizar” o modo de existência capitalista deduzindo, de antemão, que a mera presença de seus elementos constituintes deva, “naturalmente”, reproduzir-se de igual maneira, como se fosse um organismo biológico que, ao germinar em determinado ambiente, devesse seguir seu “curso natural” de desenvolvimento e reprodução. No meu modo de perceber o fenômeno que ele aborda, a pergunta que ele coloca não é uma boa pergunta, pois parte de uma falsa premissa. Como vimos, o capitalismo esteve presente em Moçambique durante todo o século XX, de uma forma

¹⁵¹ O arcabouço analítico advindo da ciência política, que toma como fundamento os pressupostos advindos de um pensamento social e político moderno, para diagnosticar as relações de poder entre o Estado e a economia, redundam nesse mesmo vício de análise. Onde quer que surjam elementos ditos “tradicionalistas e modernos”, convivendo em mutualidade, por meio de relações de poder entre “o Estado, a economia e a sociedade” recebem quase automaticamente, os diagnósticos esperados pelas análises sociais que redundam os valores de bom funcionamento e de aprimoramento da economia, da política e da sociedade, sem dar a devida atenção à maneira própria como outros modos de existência não modernos interagem, pragmaticamente, com a composição da política e dos seus coletivos, aquém dos modelos institucionalistas de “bom funcionamento” e de “boa conduta” do Estado e da economia, balizados em pressupostos éticos externalistas ancorados em valores modernos.

colonialista. Não é que não houve o “surgimento” de uma burguesia no país, mas a questão seria mais a de se perguntar sobre os modos sob os quais houve a presença de uma burguesia em Moçambique. Se realmente for importante dar uma resposta à pergunta que ele formula, acredito que essa resposta esteja menos vinculada aos modos “tradicionais” da acumulação do que à forma como o capitalismo se fez presente no colonialismo, uma forma unicamente predadora e, portanto, feiticeira.

De outro modo, a relação entre poder e acumulação, da forma como Feliciano aborda, está pautada no postulado de que o poder “deva ser” uma expressão do Estado, justamente a premissa negada por Foucault (1990) de que o poder político seja, de alguma forma, uma substância própria da forma-Estado. Primeiramente, para além da questão de as relações de poder serem intrínsecas à acumulação “tradicional”, a premissa moderna de que o poder pertence à “esfera política” e que, portanto, não deveria estar imiscuído na “esfera econômica” fracassa diante de qualquer análise pragmática em qualquer Estado democrático onde haja também um regime econômico regularmente capitalista e liberal. As relações de poder, sob uma perspectiva da sua escala molecular, estão presentes de forma imanente, tanto no modo de acumulação *doméstico* de Moçambique, como no modo de acumulação capitalista. A diferença é que, no modo de acumulação “tradicional”, não existe uma negação discursiva da presença do poder em meio aos modos de acumular riqueza. Antes, pelo contrário, existe a demonstração de que não há acumulação de riquezas que não seja simultaneamente uma acumulação de poder. Ao passo que, na relação entre Estado e economia, segundo os moldes modernos, existe um “modelo” apriorístico de regras e condutas formais e institucionais que separa discursivamente o poder (Estado) da economia. No entanto, ao observarmos as práticas, tal pressuposta “purificação” entre política e economia não resiste. Na prática, a acumulação capitalista está vinculada a relações de poder de modo tão, ou mais, imanente do que a forma da acumulação “tradicional”, enquanto sua mera expressão pragmática, segundo a perspectiva das linguagens de poder domésticas de Moçambique, indica que a captura capitalista não é outra coisa, senão, feiticeira.

E ainda, sobre o diagnóstico de que a lógica de mercado tende a estar cada vez mais presente e que, devido a isso, ela irá substituir as lógicas comunitárias, diante de variados dados etnográficos não me parece que tal diagnóstico se cumpra. Pois, como lembra West (2008; 2009), Honwana (2002), Geschiere (2013), parece que, na medida em que a democracia, o neoliberalismo e o capitalismo soergueram em vários países africanos; juntamente com eles têm também se intensificado as variadas e distintas formas das “tradições” localizadas. Ao contrário do que muitos analistas talvez esperassem, os distintos modos de existir *domésticos*, com suas próprias

linguagens, parecem proliferar ainda mais, para além dos seus horizontes locais, levados pelos ventos da “liberalização” discursiva, e do aumento exponencial de novas linguagens de poder *estrangeiras*, possibilitando um novo aporte em suas diferentes dinâmicas de *apropriação*. Talvez por isso mesmo, se com a chegada da democracia e do livre-mercado (ao menos em suas formas delineadoras) houve, de fato, um aumento de certas liberdades e da proliferação de distintas linguagens de poder *estrangeiras* (como o capitalismo), por que não haveria, de igual modo, e sob um ponto de vista “nativo”, uma proliferação das linguagens de poder *domésticas* (como a feitiçaria)?

E por fim, deixo claro que faço essa crítica ao artigo de Feliciano justamente porque considerei incontornável fazer algum uso das informações etnográficas afortunadamente apresentadas por ele. No entanto, não poderia deixar de expressar, também, que me decepcionei com o fato dele não privilegiar e nem explorar, em sua abordagem analítica, as práticas e os pontos de vista “nativos” sobre a acumulação de riquezas, enquanto linguagem de poder, em Moçambique. Ao invés de confrontar, por exemplo, a *relacionalidade* moral, que se apresenta diante da presença de distintos modos de acumulação, o autor pareceu-me escolher, de antemão, um caminho analítico cuja resposta ele já trazia em sua “análise do social” (LATOIR, 2012) a respeito das linguagens da acumulação.

9.3. Propriedade e posse, pessoas e coisas

Propriedade *s.f.* (sXIII) característica do que é próprio **1** qualidade inerente aos seres (...) **2** (sXIV) pertença ou direito legal de possuir (algo) **3** porção considerável de terra com tudo que existe nela, pertencentes a um dono; fazenda, herdade, quinta (...) **5** coisa possuída com exclusividade **6** JUR direito de usar, gozar e dispor de um bem, e de reavê-lo do poder de quem ilegalmente o possuía (...) ***p. privada 1** aquilo que pertence a um indivíduo **2** ECON apropriação dos meios de produção, bancos, empresas comerciais, de transporte, de comunicações, etc. por um indivíduo ou classe (...)

Posse *s.f.* (sXIII) **1** ato ou efeito de se apossar de alguma coisa; propriedade **2** domínio de fato exercido sobre uma coisa **3** estado de quem possui uma coisa, de quem a detém como sua ou tem o gozo dela **4** estado de algo que é possuído por alguém, ou que esse alguém conserva consigo (...) **9** JUR ação ou direito de possuir a título de propriedade ***posses s.f. pl. 10** o que faz a riqueza de alguém; haveres, bens (...) ***ter posses 1** ter meios pecuniários (...) ***tomar p. 1** declarar-se ou ser declarado o proprietário de (algo) (...)

(Grande Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa, 2008: 2.314 e 2.270)

Marilyn Strathern chama a atenção para um cuidado que devemos ter, como antropólogos, quando nos deparamos com determinadas situações relacionais que envolvam a noção de *propriedade*. Pois,

“[e]mbutida em nossa noção de ‘propriedade’ está a dos ‘direitos’ exercidos sobre outras pessoas ou à custa de outras pessoas (...). Mas aí há certas suposições. Um conceito tão ocidental de propriedade implica uma disjunção radical: as relações de propriedade são representadas não como um tipo de relação social, mas como uma relação entre pessoas e coisas (...). A disjunção entre pessoas e coisas também pode fundir-se com a disjunção entre sujeito e objeto. Como sujeitos, as pessoas manipulam as coisas; podem até mesmo colocar outras pessoas no papel de coisas na medida em que podem ter direitos em relação a elas. Na popular antítese ocidental entre tratar alguém como ‘uma pessoa’ e ‘como um objeto’, uma pessoa é definida como um sujeito agente, que deve portanto ser reconhecido por seus direitos; e isso deveria incluir o controle sobre os produtos de seu trabalho” (STRATHERN, 2014: 115 e 116).

A autora ainda adverte, em uma nota em seu texto a respeito da noção ocidental de propriedade, de que “é evidente que a cultura ocidental não é indiferenciada em si mesma, e essas ideias sobre propriedade, que considero [Strathern] serem em grande medida derivadas das relações capitalistas, não operam em todos os contextos (...)” (Ibidem: 115, [nota 6]).

Strathern tinha um objetivo muito preciso ao abordar a relação complexa entre a noção de propriedade e a noção de pessoa, no contexto melanésio. A autora tinha como intenção questionar abordagens etnográficas que interpretaram a relação melanésia da correlação entre mulheres (uma “classe de pessoas”) e riquezas (“uma classe de coisas”), como uma relação que “objetifica” as mulheres, por essas serem colocadas em equivalência com as riquezas, no

conhecido caso etnográfico da troca de mulheres. Strathern adverte que, para uma noção melanésia de “propriedade”, não haveria uma correlação direta entre pessoas e coisas (sujeito e objeto) e, portanto, as mulheres não deixariam de ser “sujeitos” (ou, de outro modo, não seriam objetificadas) por serem colocadas em circulação, em determinados circuitos de trocas.

Para o caso específico do contexto no norte de Moçambique, não estamos a lidar com exemplos etnográficos de natureza semelhante. Não pretendo aqui seguir estritamente o pensamento de Strathern, o que nos levaria inevitavelmente a colocar a *troca* no centro de gravidade de nosso interesse analítico. Diante disso, devemos lembrar que o centro de gravidade de nosso interesse está em compreender a natureza distinta das relações de poder, quando estas assumem a forma das linguagens da acumulação de riquezas. No entanto, a advertência de Strathern para o fato de termos em mente que a noção ocidental de propriedade envolve diretamente uma pressuposição de relações entre pessoas e coisas (KOPYTOFF, 2008: 89-91; 113-117) nos será útil para compreendermos as diferentes semânticas que existem entre as distintas linguagens da acumulação no norte de Moçambique.

Em primeiro lugar, a lembrança oferecida de que, na lógica capitalista, “as relações de propriedade são representadas não como um tipo de relação social, mas como uma relação entre pessoas e coisas” (Strathern, 2014: 115) coloca o modo de captura capitalista na linha de frente para uma “interpretação nativa” que o vê como um conjunto de práticas de feitiçaria, segundo as linguagens de poder da “tradição”. Desta maneira, como já explicitado acima, a negação de sociabilidade (sendo esta inerente às práticas da acumulação de pessoas) coloca a forma de captura do capitalismo como uma linguagem *estrangeira* voltada para a objetificação, inclusive, de pessoas. O que determinaria uma ação antissocial típica de feiticeiros. De outro modo, quando observamos a acumulação de riquezas por meio da perspectiva da linguagem da acumulação de pessoas, segundo os critérios *domésticos* para os macuas, devemos nos perguntar de que maneira opera a noção de *propriedade* e a sua correlata noção de *posse*, especificamente para o caso da relação entre o chefe (que deve acumular) e o seu coletivo (que deve “contribuir” e “usufruir” da acumulação exercida através do seu chefe), modo este que seria a única forma legítima de acumulação, segundo valores da “tradição”.

Como opera o acúmulo de riquezas quando, no caso, o que se acumula são pessoas? No passado, a riqueza real de um chefe e, portanto, aquilo que era “de sua propriedade”, assentava-se no seu estatuto, que por sua vez era constituído pela acumulação de relações sociais (entre pessoas). Essas “relações sociais” eram acumuladas na forma de “créditos sociais” que, por sua vez, são baseados na generosidade demonstrável, na capacidade de redistribuição das riquezas

acumuladas por um chefe. Quanto maior fosse o seu estatuto, maior seria a capacidade de acumular mais pessoas através da sua rede de captura entre dívidas e prestações. Quanto mais diversificada fosse essa rede (incluindo pessoas de diferentes localidades e regiões que, por sua vez, seriam responsáveis por variadas e diferentes formas de produção e de trabalho), mais rica, em termos materiais, seria também a acumulação de um chefe. Toda acumulação de produtos, tecnologias, bens, expertises e saberes era, assim, uma consequência esperada do seu estatuto.

Todavia, o estatuto de um chefe, por ser determinado pelo acúmulo de pessoas, ou seja, por estar baseado na acumulação de relações sociais específicas, era inalienável, não sendo transferível, enquanto tal, para o seu sucessor.¹⁵² Por sua vez, o novo chefe, ao ser “escolhido”, deveria ter a capacidade individual de fomentar e criar o seu próprio estatuto. É por isso que, como vimos acima, quando um homem poderoso (um chefe) morria, o seu sucessor herdava apenas a terra (o lugar), mas não o seu estatuto (FELICIANO, 1998: 356). Por ser baseado em relações sociais, o estatuto de um determinado chefe estava sempre na dependência da sua capacidade de *associação*, tanto com o seu coletivo, como com pessoas de fora do seu circuito doméstico de ação, fazendo com que a sua rede de pessoas acumuladas fosse cada vez maior, acarretando maior acúmulo de riquezas, para o benefício dele, sim, mas acima disso, para o benefício do seu próprio coletivo.

Portanto, como podemos ver, a noção de *propriedade* subjacente à lógica da acumulação de pessoas tem o seu referencial relacional não na ideia de direito pessoal, pautado na relação entre pessoa e coisa; mas está assentada em um critério de direito que, em tese, deve privilegiar a coletividade, pautando-se na relação entre as *pessoas contidas* no chefe e as demais pessoas presentes na criação do seu estatuto. Esse *direito*, que estabelece critérios que são imanescentes a uma ideologia em prol da coletividade, assenta-se sobre as práticas da acumulação, da *participação*, da redistribuição e do usufruto das riquezas (que só devem existir em uma forma de acumulação individual, quando esta forma estiver subordinada ao benefício do coletivo).

¹⁵² Talvez essa questão específica, a da inalienabilidade do estatuto de um chefe, ou de um *homem grande*, possa ser um dos pontos de partida para compreender porque não se deu uma acumulação exponencial e gradativa de riquezas pessoais, materiais e financeiras, em um contexto moçambicano de acumulação geral, cuja lógica da acumulação comunitária, de fato, ocupa uma grande centralidade no conjunto das práticas de geração e reprodução de riquezas, como bem indica Feliciano em seu artigo (1998). De outro modo, talvez ela possa servir, também, como um ponto de partida para se entender por que, no plano do gerenciamento das políticas públicas, principalmente em âmbito local, praticamente não existem linhas de continuidade entre os feitos e as obras de um determinado político e o seu sucessor. A cada eleição, parece-me que um novo presidente municipal terá que começar a criar seu estatuto do zero. Apenas para lembrar, o estatuto de um chefe correlaciona a acumulação, tanto em termos econômicos, como políticos. Portanto, a acumulação de pessoas não permite uma separação entre a política e a economia porque a própria dinâmica da acumulação é ela mesma uma política. Sendo assim, “acumular pessoas” e “fazer política” são práticas que redundam em uma economia política ou em uma política da economia.

Quando a individualidade sobressai, a feitiçaria opera como faceta destrutiva do poder, devendo ser combatida.

Mas existe um “detalhe” no que foi descrito acima que não é banal, pois a sua *inscrição cosmológica* continua a reverberar no norte de Moçambique até os dias atuais, de forma muito marcante. Se, de uma determinada maneira, o estatuto de um chefe era inalienável e, portanto, intransferível ao sucessor, por que a terra (o lugar) de *propriedade* daquele chefe era transferível? Podemos pensar que, nesse caso específico, a relação que se estabelece entre o chefe e a terra é uma relação de *propriedade* amparada em critérios relacionais subjacentes entre pessoa e coisa. E de fato isto se dá desta maneira. A terra não é, em certa medida, “inalienável”. Mas temos aqui que fazer uma reflexão sobre a noção de *posse*, na relação especial entre pessoa e coisa. Mas uma reflexão que se baseie em critérios específicos sobre a “pessoa” do chefe, na sua relação com a *posse* da *sua* terra. De outro modo, uma reflexão acerca dos critérios sob os quais a terra é transferível. E de que maneira, ao seu modo, esta terra é transferível unicamente ao chefe e seus “herdeiros” de *direito*.

De outra maneira, ainda, guardada esta condição especial, perceberemos que a terra seria, ao seu modo, também “inalienável”, pois uma terra que tem seu *dono*, segundo a “tradição”, não pode simplesmente ser transformada em mercadoria, sendo que a única forma de acessá-la ao uso é através de oferendas, de cerimônias, como formas de prestação ao seu *dono*; portanto, de forma não pecuniária, que não pode assumir uma forma-mercadoria.¹⁵³ Esta questão é importante, não pelo fator da moralidade e da qualidade da troca em si, mas porque a *posse* da terra é também determinante do poder político e econômico que aqueles que são os “responsáveis” pelos *donos das terras* (em geral, antigos chefes e régulos mortos, na condição de espíritos ancestrais, cujos sucessores escolhidos passam a ser os “responsáveis vivos” pela terra) detém ainda hoje, inclusive em suas relações privadas com o grande capital internacional, através do interesse de grandes empresas em explorar o solo moçambicano.¹⁵⁴

¹⁵³ Isto em tese, pois, como veremos a seguir, nada impede que o responsável vivo pela terra possa “barganhar”, em benefício próprio, o acesso à terra mediante compensações pecuniárias.

¹⁵⁴ Essa questão de as terras terem seus *donos*, em Moçambique, é algo levado muito a sério. No decorrer do nosso trabalho de campo, enquanto equipe de pesquisa do LACS (Laboratório de Antropologia das Controvérsias Sociotécnicas), tivemos acesso à diretoria da CDN, empresa responsável pela administração dos caminhos de ferro. A direção da CDN nos confirmou que existe um diálogo constante com as populações e com os seus devidos responsáveis pelas terras a respeito de obras que possam impactar solos sagrados, ou que tenham a presença de espíritos relacionados à comunidade, ou que possuam seus *donos*. Ver a esse respeito a conversa que gravamos com Paulo Sérgio Paunde, disponível em: <https://youtu.be/bcHcaqyryhk> Acesso em: 24/09/2020. Qualquer empresa que execute obras, exploração do solo, ou agricultura deve estar atenta para a realização das cerimônias no atendimento da vontade dos espíritos. Normalmente, em terras onde habitam espíritos sagrados, existe uma identificação visível, com bandeiras vermelhas. Por exemplo, dentro do campus da UniLúrio, a universidade que nos recepcionou em

Sendo assim, sob que circunstâncias a terra pertence ao chefe? O direito sobre a terra está amparado na ideia da relação entre a pessoa clânica do chefe e a terra. Um chefe grande era o *dono* da sua terra, na medida em que ele era o representante, o sucessor do *muene* à *nikhoto*, o primeiro a ter guiado o seu povo até àquelas terras, que é o seu possuidor por direito, pois ele foi o que trouxe o seu clã consigo, juntamente com a sua *puiamuene*, e fez daquelas terras a terra do clã. A figura do chefe incorpora a presença, em si, de duas pessoas: uma pessoa clânica, que tem a sua unicidade no clã; e uma pessoa individual, que deve ser poderosa, forte, capacitada para exercer as funções de liderança. No entanto, a pessoa individual do chefe deve ceder à pessoa coletiva, em benefício do grupo. Um chefe, uma vez entronizado, já passava a pertencer à classe dos anciãos (*ashulupale*). Isto porque a pessoa clânica do chefe se faz uma no seu pertencimento imanente à categoria dos ancestrais. Chefe, espíritos dos ancestrais, o clã, a *puiamuene*, todos eram uma “única pessoa”, porque possuíam uma mesma “genealogia” (um mesmo *nihimo*).¹⁵⁵ A terra só é transferível na medida em que o novo chefe passava a ser um só com o chefe anterior, sendo ambos *ashulupale* e, conseqüentemente, ambos seriam, um dia, espíritos ancestrais. Por isso que era através do chefe grande, o *dono* legítimo de suas terras, que o seu respectivo clã (e seus demais clãs associados) usufruíam da sua terra. Aquela terra era também a terra do clã, pois o chefe, a *puiamuene*, o clã e a terra eram um só. Essa unicidade pessoal do coletivo é que legitimava a riqueza do chefe enquanto o único que tinha o direito de acumulação individual. Desde que a

Nampula, existe uma grande faixa de terras, com alguns montes, onde havia a identificação com bandeiras vermelhas. Ali ninguém constrói, ou pisa os pés, sem os devidos cuidados cerimoniais e acompanhamentos espirituais. Esta questão tem uma importância econômico-política muito grande e fomenta controvérsias complexas envolvendo aspectos cosmológicos fundamentais em questões de Estado e economia internacional. A título de exemplo, lembro de um caso que esteve muito presente na mídia enquanto estive em Nampula. Na região de Topuito, distrito de Larde, na província de Nampula, existe um monte sagrado chamado Pilipo. Segundo a “tradição” local, o monte é habitado por espíritos protetores da comunidade, que se apresentam na forma de uma grande serpente sagrada. Nas terras deste Monte é proibido plantar e fazer agricultura. É proibido pisar em seu solo sem a devida permissão. Coisas ruins acontecem com quem desrespeita tais “costumes”. A vida do vilarejo local depende da existência do Monte, segundo os responsáveis pelas terras, pois a sua existência está ligada ao espírito da grande cobra. No entanto, a região é explorada por uma empresa irlandesa de mineração, a Kenmare, que possui direitos de mineração para a extração, principalmente, de areias pesadas. O Monte Pilipo estaria a correr riscos porque a mineradora estrangeira diz possuir direitos de explorar as terras do Monte sagrado. Eles alegam ter feito um acordo com o filho do régulo falecido há pouco. Este filho disse à empresa irlandesa que ele era o responsável vivo pelas terras. Exigiu carro, dinheiro e casa, em troca dos direitos de mineração. O problema é que, segundo o líder da comunidade, a empresa foi enganada, pois o representante vivo daquelas terras, por direito, não era o filho do régulo. E, portanto, o verdadeiro responsável (inclusive espiritualmente) pelas terras, juntamente com a comunidade, não aceitava a exploração e a destruição do Monte sagrado. Conferir em: <https://www.youtube.com/watch?v=r0l31gVu2jw> Acesso: 14/02/2020. Veja ainda a conversa com o jornalista Júlio Paulino, e que faz referência a este caso. Disponível em: <https://youtu.be/OPe4dMvQXZM> Acesso em: 24/09/2020.

¹⁵⁵ Segundo Medeiros, “[p]ara os macuas-lómuês, o fato de uma pessoa não pertencer a um clã, de ser *akanihimo*, era equivalente a não possuir uma existência social; por isso, essa pessoa era englobada na categoria dos seres ‘não humanos’ e na classe gramatical que indica a natureza material, ‘as coisas’. Infere-se daqui a importância que tinham os ensinamentos respeitantes às origens clânicas e linhageiras ministrados durante os ritos de iniciação dos jovens” (MEDEIROS, 2007: 74). E chamo a atenção para o fato de que os ritos de iniciação entre os macuas continuam a ocupar um lugar central na sua existência atual.

pessoa clânica sobressaísse à pessoa individual do chefe, quando fosse necessário para a proteção do coletivo.

Deste modo, podemos perceber que, na relação entre a terra e o seu *dono*, a noção de *posse* (entre pessoa e coisa) é bastante distinta da concepção ocidental de posse, devido a dois critérios importantes. O primeiro deles é que a relação entre pessoa e coisa, na posse da terra pelo seu *dono*, não se dá exatamente entre uma pessoa individual e a coisa que ele possui. Mas, o *direito de posse* era dado ao chefe grande por meio de uma relação entre a sua pessoa coletiva e a coisa possuída que, deste modo, passa a ser uma coisa que pertence, também, ao coletivo, na figura pessoal e coletiva do chefe. O segundo critério é sobre a qualidade da posse, pois o sentido de *posse*, na relação entre a terra e o seu *dono*, guarda mais um sentido de “coisa possuída” do que de “posse da coisa”. A pessoa do chefe, na condição de *dono* da sua terra, passa a possuí-la, tanto no sentido de posse, como propriedade entre pessoa [coletiva] e coisa, como no sentido de *coisa possuída*, pois a terra também passa a conter a(s) pessoa(s) que é(são) o(s) seu(s) *dono(s)*, por meio de uma relação animista com a terra. Do mesmo modo que, em todo o país, certos lugares (e certas coisas) são sagrados, ou são proibidos, porque ali habitam determinados tipos de espíritos; a terra que possui um *dono* está, também, *possuída* por este *dono*. Ao pensarmos aqui sobre a *posse* de determinadas coisas, como uma terra que possui um *dono*, não podemos desagregar a noção de *posse* de uma noção de coisa possuída, em seu sentido, tanto de *propriedade*, como de *possessão* (VARGAS, 2007: 41 e 42).¹⁵⁶ Por fim, mesmo a relação entre pessoa e coisa, na perspectiva de uma lógica “tradicional” para a troca e para a acumulação, não deixa de ser uma relação social, a não ser que seja feita através da feitiçaria destrutiva, ou seja, sem a devida redistribuição coletiva do que foi acumulado, pois a demanda estabelecida para a relação foi uma demanda individual, egoísta, excludente em relação ao coletivo e, portanto, uma prática antissocial.¹⁵⁷

¹⁵⁶ Eduardo Vargas, em seu ensaio na introdução de *Monadologia e sociologia*, de Gabriel Tarde, faz uma nota importante que explica a diferença entre “posse” e “possessão” que vai no mesmo sentido em que eu faço, aqui, esta diferenciação. Vargas me disse, também, como essa discussão sobre “posse” e “propriedade” o fez lembrar da afirmação de Tarde, segundo a qual, a sociedade é definida “como a posse recíproca, sob formas extremamente variadas, de todos por cada um” (TARDE, 2007: 112).

¹⁵⁷ Ainda sobre a importância fundamental da posse e do pertencimento à terra, devemos lembrar que as diversas culturas presentes em Moçambique guardam agenciamentos distintos a esse respeito. Por exemplo, sobre a posse da terra, o pertencimento local e as políticas territoriais entre os nianjas que habitam a região próxima ao lago Niassa, na província do Niassa, vizinha à Nampula, conferir o trabalho de Elísio Jossias: *O primeiro a chegar é o dono da terra: pertença e posse da terra na região do lago Niassa* (2016).

9.4. Uma economia moral¹⁵⁸ das relações de poder

Uma vez que temos esclarecida a distinção existente entre as linguagens da acumulação presentes no norte de Moçambique, podemos ter uma compreensão melhor dos diferentes modos de agir entre os três políticos que acompanhamos no decorrer desta etnografia no que diz respeito às suas práticas de exercício de poder, em relação ao seu “capital político e econômico”, mediante os seus diferentes estatutos. Nos dias atuais, em Nampula, essas diferentes linguagens da acumulação estão dispostas à mobilização daqueles agentes que se encontram verdadeiramente na posse de poderes maiores, tanto políticos e econômicos como também, de variadas formas possíveis, de poderes “invisibilizados”. Esse jogo entre “o visível e o invisível” se dá, muitas vezes, à revelia dos atuantes envolvidos. Entre o que pode ser visto (por ser apresentado em uma forma compreensível) e o que não pode ser visto (porque não pode ser compreendido na forma em que se apresenta, quando se apresenta) existe um meio relacional através do qual opera-se traduções possíveis entre as diferentes linguagens de poder, que podem ser mobilizadas como linguagens *domésticas* para uns e que podem ser, distintamente, linguagens *estrangeiras* para outros. No entanto, nenhuma linguagem de poder, por mais *estranha* que seja, pode escapar por completo a algum dos modos nativos de apropriação de sentidos que, uma vez colocados em ação, mobilizam as *formas estranhas* delineando-as em formas cognoscíveis, para a compreensão imediata do exercício das práticas de poder localizadas.

Sendo assim, logo quando fui morar na casa de Amurane percebi que ele detinha uma capacidade de comunicação e agregação de pessoas à sua volta, tanto locais como estrangeiras (homens e mulheres de negócios, intelectuais, políticos internacionais), que era, de certo modo, incomum no contexto de Nampula. Esta capacidade de agenciar pessoas, que também eram possuidoras de certas capacidades de influenciar outras pessoas, fazia de Amurane o detentor de determinadas características que poderiam ser entendidas como o equilíbrio entre capacidades que, uma vez capitalizadas em função do exercício do poder de um gestor, dariam a ele a habilidade de um *ombudsman* ao mesmo tempo em que, também, o fariam ser o detentor daquela capacidade de persuasão que denota o chamado *soft power*, e que, em última instância, colocava Amurane como sendo um político com um particular estilo de homem de negócios, capaz de executar grandes feitos a partir de seu *networking*, sem o qual os feitos da sua gestão não seriam possíveis.

¹⁵⁸ Seguindo o exemplo de Olivier de Sardan (2018 [1996]) e de outros autores, mas de uma maneira distinta, faço o uso do conceito de “economia moral”, de E. P. Thompson (2018 [1971]), como uma livre interpretação, com a finalidade de destacar uma maior inteligibilidade para a existência de um “sistema de valores”, produzido por meio da “tradição” em Moçambique, que repousa sobre os modos de se dispor (d)o poder (FASSIN, 2018: 310).

A primeira percepção que tive a respeito deste aspecto da rede de relações interpessoais de Amurane se deu logo nas primeiras semanas em que comecei a frequentar a casa do presidente. Além da presença do Patrick, havia uma outra hóspede na casa que nos foi apresentada como Miss Pink. Havia, para mim, um certo mistério em relação à presença de Miss Pink, pois, de início, sabia apenas que se tratava de uma grande amiga de Amurane e que ela estava em Nampula para tratar de negócios. Miss Pink era uma senhora extrovertida, porém conservava certa circunspeção. Sua postura demonstrava que ela era uma mulher poderosa. Falava um português compreensível, apesar de entremeá-lo com palavras e expressões em inglês. Era negra. Um fator que seria irrelevante, não fosse o fato dela ser uma empresária sul africana de sucesso. Convivi com Miss Pink durante umas duas semanas, tempo suficiente para descobrir que os negócios que ela estava a tratar em Nampula eram relativos à própria municipalidade. Amurane tinha a pretensão de construir um grande shopping center em Nampula, na área física onde situava-se a Feira Dominical da cidade. Dado o tamanho da área da feira, o shopping deveria ser bem grande. Segundo Amurane, esta obra traria mais “modernidade” à Nampula, pois tratava-se do primeiro shopping center de toda a região norte do país. Juntamente com o shopping teria o primeiro cinema da região. E traria, também, uma nova leva de empresários estrangeiros para a cidade, quebrando, assim, o monopólio dos velhos empresários locais (que sempre estiveram à frente do controle imobiliário e comercial da cidade), e traria ainda uma maior diversificação entre os novos médios e pequenos investidores que eram, até então, em sua maioria, investidores chineses, libaneses, portugueses, etc. Miss Pink estava em Nampula para fazer negócios com Amurane. Ela era a ponte relacional entre ele e um grupo de empresários judeus sul-africanos que faziam o investimento no shopping.

Assim como Miss Pink, Patrick e eu, havia várias outras pessoas (sendo muitas delas também estrangeiras) que faziam parte de uma rede que, na perspectiva geral das ações de um homem de negócios (um capitalista, ao pé da letra) compunham um rico *networking*, o qual Amurane parecia saber muito bem a importância que tinha, tanto para a execução dos seus projetos políticos para Nampula, como para os seus projetos pessoais (como um empresário); assim como também para fazer frente aos políticos de oposição, aos próprios políticos do seu partido e à população em geral.

No entanto, para a maioria dos macuas que compunham a população de Nampula, e para muitos dos seus apoiadores políticos e mesmo dos seus rivais, também macuas em sua maioria, a demonstração do poder de Amurane, através da sua rede de pessoas influentes era vista não como *networking*, cuja influência agregava-se em torno da sua potencialidade para negócios, algo que seria próprio das redes de captura de pessoas aos moldes capitalistas, sendo que, a

finalidade de tais redes interpessoais entre homens e mulheres de negócio sempre gira em função da possibilidade de acordos comerciais e de serviços, da acumulação financeira e material e da reprodução (em maior escala de alcance) da capacidade produtiva, algo “parecido”, porém distinto, daquilo que a rede pessoal de Amurane poderia representar para uma boa parte das pessoas envolvidas direta e indiretamente na política e na municipalidade local, a princípio.

De fato, a capacidade que Amurane tinha em fazer um bom uso de sua rede de relações pessoais, do ponto de vista da sua prática como empresário e administrador, era mais importante para acentuar a sua potência do que propriamente a sua real posse de bens. Pois, como empresário, Amurane ainda tinha muito a ser desenvolvido. No entanto, como presidente do município de Nampula, em franca ascensão, e como um novo chefe grande, esse seu acúmulo especial de pessoas influentes, ao serem agregadas ao seu estatuto (na perspectiva daqueles que tinham Amurane como um chefe político) dava a dimensão de um grande poder agregado e que, até então, estaria oculto. Mas, na medida em que tal poder tornou-se visível, no momento em que os feitos políticos da gestão de Amurane aparecem para a população da cidade, as opiniões sobre a política de redistribuição do seu poder tornam-se também divergentes. Para quem Amurane deveria redistribuir o seu poder? Para a população de Nampula, como um todo, para a população macua ou apenas para os seus apoiadores políticos (como acontece, de costume, entre os dirigentes políticos locais)?

Saide é empresário há muito mais tempo do que Amurane. Como é comum entre os empresários moçambicanos que obtêm sucesso, ele possui não apenas uma grande e variada rede de pessoas agregada em torno de si, como também possui, conseqüentemente, uma ampla e diversificada rede de negócios. Quando um homem de negócios possui uma ampla rede, tanto de pessoas, como de negócios, é inevitável que ele se torne visível demais. Em uma situação como essa é mais do que desejável ter uma boa reputação a respeito da sua generosidade. Deste modo, Saide tinha uma dedicação especial àqueles modos de agir que podiam influenciar uma reputação como sendo generosa, magnânima.

As condutas sociais de Saide para com a sua comunidade, sua família, sua gente, eram zeladas de modo a garantir o cumprimento das expectativas esperadas pela comunidade a respeito de uma pessoa que tinha o seu status social. Para além da sua generosidade, expressa na prestação de grandes favores e de pequenos favores cotidianos, Saide dava muita importância aos eventos sociais “tradicionalistas”. Ao observá-lo em seu cotidiano percebi que Saide dedicava, semanalmente,

um tempo razoável para comparecer em eventos considerados de importância “tradicional” devido, principalmente, aos encargos rituais e suas devidas prestações e contraprestações de pagamentos em termos de oferendas, de compra de determinados produtos para a execução de determinados cerimoniais. Casamentos, ritos de iniciação, visitas a doentes (e a sua conseqüente indicação e pagamento de serviços a bons curandeiros), velórios e enterros (com os seus devidos cumprimentos cerimoniais, incluindo as abstinências, no caso de parentes, etc.), todos estes eventos recebiam uma atenção especial da parte de Saide, quando se tratava de dar uma devida atenção à “sua gente”.

Eu havia acabado de retornar de um dos mercados e sentei-me no sofá da sala, na casa oficial. Saide chegou em seguida e, como era do seu hábito, perguntei se gostaria de beber algo. Ele disse que não, pois estava em abstinência. E, além disso, disse-nos que acabara de fazer uma promessa de não beber nunca mais. Eu e Maria Luísa sorrimos e achamos aquilo inusitado. Perguntei a ele porque havia feito uma promessa daquelas, já que ele apreciava tanto o seu uísque. Saide disse que estava a retornar de um velório familiar. Uma tia sua havia falecido. Como ele era o sobrinho mais velho, decidiram que, de agora em diante, Saide era responsável pela senioridade da família. Mas para isso ele deveria cumprir certos requisitos que ele não estava a cumprir com rigor. Um deles era voltar a ter mais atenção com as condutas da religião islâmica, pois sua família, como a maior parte das famílias tradicionais da região da Ilha de Moçambique, professava a fé muçulmana. Em segundo lugar, ele deveria cumprir os seus devidos requisitos “tradicionais” e, como era do gosto de sua recém falecida tia, Saide prometeu em seu velório que não mais beberia. Até os dias em que eu saí de Nampula ele estava a cumprir a sua promessa.

Este episódio fazia parte de um conjunto de condutas e práticas que, no decorrer de nossa convivência, demonstravam que as ações de Saide, tanto como político, quanto como um homem de negócios, colocavam-no diante de expectativas da sua comunidade, em acordo com certas linguagens de poder e princípios “tradicionais”. Qualquer julgamento moral, em acordo com bases formais e ocidentais sobre as ações de Saide a respeito de uma conduta que devesse ser individualista, “moderna”, democrática e economicamente liberal, levaria a um questionamento a respeito da não separabilidade entre política e economia, público e privado, “família” e negócios. No entanto, diante da posição social, do status que Saide possuía, a sua conduta, aos olhos “públicos” da comunidade, era mais do que correta, era moralmente esperada. Neste sentido, a expressão específica do poder apresentado por Saide era a expressão de um poder que era simultaneamente político, econômico e em acordo com as linguagens da “tradição”. Um poder assentado em uma “política da economia”, expresso na forma da acumulação de bens, de pessoas,

de prestígios sociais e da distribuição magnânima. O que, por si mesmo, alimenta constantemente o seu estatuto, a implementar ciclicamente o seu acúmulo de riquezas (entendida enquanto riquezas sociais e materiais), através do cultivo especial de relações sociais específicas dentro da sua comunidade.

Fotografia 19: Porto da Vale em Nacala-a-Velha



Fonte: fotografia de Daniel Figueiredo (2016)

De maneira diferente da relação que eu tinha com Amurane e Saide, não pude ter uma convivência cotidiana com Chale Ossufo. No entanto, a respeito da sua particular expressão de poder a partir dos seus feitos econômicos (e que eram também grandes feitos políticos) na época em que era o então edil de Nacala-Porto, houve de fato uma expressão de poder por meio da riqueza que não era, em si, pessoal, mas era simultaneamente a expressão individual e coletiva do poder de Chale Ossufo e da Frelimo. Este poder foi o efeito de uma política nacional, mas de localização municipal, capaz de fomentar feitos tão grandes (que enquanto tais eram até mesmo monstruosos), que extrapolavam a sua visibilidade óbvia, passando a serem percebidos apenas por suas partes visíveis mantendo na invisibilidade a sua dimensão escalar completa, dada a diferença entre a sua escala relacional internacional em comparação com as suas dimensões localizadas.

A instalação dos megaprojetos de infraestrutura, a saber, o porto de águas profundas para o escoamento logístico da produção de carvão mineral explorado pela Vale; a recuperação do trecho de linha férrea até a baía de Nacala-a-Velha;¹⁵⁹ a construção de um aeroporto internacional; e a presença de um pátio industrial (mesmo que um tanto esvaziado) para a Zona Econômica Especial de Nacala representaram uma máxima expressão de poder, mesmo que fugaz, a indicar a mais poderosa das redes relacionais de acumulação, entre o Estado (representado pela Frelimo através das administrações locais em Nacala-Porto, por Chale Ossufo; e em Nacala-a-Velha, por Daniel Chapo) e o capital estrangeiro (representado majoritariamente, naquele momento, por empresas brasileiras que, por sua vez, tinham fortes relações com os interesses político-econômicos internacionais do governo petista no Brasil, como a Odebrecht, a OAS, a Vale e outras empresas que vieram à reboque). Todo este empreendimento em Nacala foi representativo do poder do capital em grande escala, característico da captura capitalista no âmbito de suas relações internacionais, voltadas para o livre-comércio (que é, em certos aspectos importantes, a nova roupa do velho sistema internacional colonialista, dado que, nos países que, em geral, são ex-colônias, o livre-comércio se dá entre seus governos e as grandes empresas estrangeiras, deixando o conjunto dos seus cidadãos à margem de quaisquer benefícios sociais).

Esses megaprojetos foram implementados a partir de uma *retórica do desenvolvimento* (FERGUSON, 2006). O governo da Frelimo insiste nessa retórica. Toda vez que ela é expressa por meio da linguagem do grande capital estrangeiro que aporta no país, a exploração das riquezas locais é justificada pelo argumento de que os empreendimentos estrangeiros trarão, juntamente consigo, o tão aclamado “desenvolvimento” (COOPER, 2016: 129 e 130). No entanto, uma vez implementadas as obras, Nacala não apenas continuou da mesma maneira que antes, mas, visivelmente, piorou.¹⁶⁰ Não tanto em seus aspectos urbanos e sociais, que continuaram a ter a sua dinâmica regular de não atender à população. Contudo, a chegada dos investimentos trouxe ventos

¹⁵⁹ Nacala-a-Velha e Nacala-Porto são administrativamente independentes. Isso significa que, a rigor, a construção do porto pela Vale e a recuperação do trecho de linha férrea até a baía de águas profundas não eram obras sob a jurisdição de Chale Ossufo, mas estavam, naquele período, sob a jurisdição administrativa de Daniel Chapo. No entanto, Nacala-a-Velha não passa de um pequeno vilarejo, apesar de ser a “Nacala original”. Portanto, todo o grande impacto socioeconômico, urbano e logístico ficou a cargo de Nacala-Porto. Contudo, a este respeito, Daniel Chapo faz uma explanação longa sobre a relação entre as “duas Nacalas” e nota que, ao contrário do que historicamente vinha acontecendo, as pessoas que antes saíam de Nacala-a-Velha para trabalhar em Nacala-Porto agora faziam um movimento contrário, ao saírem de Nacala-Porto para trabalharem nas obras empreendidas em Nacala-a-Velha. Conferir entrevista com Daniel Chapo: https://www.youtube.com/watch?v=V3Qbe9iRmLU&list=PL5vD7FF1h9pjuMv8Cd15_IGrpiOF3FJLO&index=10 Acesso: 25/09/2020.

¹⁶⁰ Sobre o fim das obras em Nacala e o lamento sobre a situação da cidade ver a entrevista com Fernando Couto, Diretor Executivo das Portos do Norte: https://www.youtube.com/watch?v=QTdaxY7pGu8&list=PL5vD7FF1h9pjuMv8Cd15_IGrpiOF3FJLO&index=14 Acesso: 25/09/2020.

fortes de esperança, de promessas de uma redistribuição de poder como nunca se viu antes. O que, de fato, não aconteceu. O que piorou, para além das condições físicas e materiais da cidade, foi um sentimento de desalento, uma “produção de fraquezas”. Mas o diagnóstico feito pela população foi dado, pois era algo perceptível, e ele dava a entender que havia a presença de grandes forças ocultas a operar. Com a chegada do grande capital estrangeiro, todos acorreram para Nacala em busca de emprego, oportunidades, promessas de riqueza. Isso tudo fez com que a feitiçaria aumentasse. Apesar de Chale, como administrador político, estabelecer uma certa distinção entre o *visível* e o *invisível*, ao apontar que nem tudo poderia ser feitiçaria, isso não quer dizer que o diagnóstico da população não tenha, em alguma medida, se cumprido, pois a captura capitalista possui as características de um grande *sistema feiticeiro* (STENGERS, 2005; 2017).

Este fenômeno do aumento das práticas de feitiçaria, no momento em que a democracia e o livre-mercado aportam na África, vem a ser identificado por alguns antropólogos desde os anos noventa do século passado (GESCHIERE, 1997, 2006, 2013; WEST, 2008, 2009), na contramão do que muitos cientistas sociais esperavam acontecer com a intensificação dos modos de existência modernos. No entanto, ao contrário do que determinados autores têm feito, como Geschiere, ao imputar ao fenômeno da feitiçaria uma dinâmica que a faria ser reconhecida como uma inserção africana ao modo de existência moderno, de onde se fala em “feitiçaria moderna”, desejo, aqui, seguir em outra direção. Acompanhando a “dramatização” feita por Stengers e Pignarre (2005), ao levar à sério as lógicas presentes nas linguagens de poder *domésticas* devemos perceber a dinâmica da captura capitalista como uma prática de feitiçaria, pois, como a população presente em Nacala percebeu, há indícios para tal.

Mas, quando o modo de ação capitalista opera em escalas gigantescas de acumulação, como ocorre na relação entre Estado e capital internacional, não se pode imputar a ação da feitiçaria a um indivíduo específico, como ocorre nos fenômenos em escala localizada. Pois, sendo o sistema capitalista um sistema individualista (anti-comunitário) e que, talvez, inclusive por ser estruturado de tal forma, por isso alcance dimensão e escala planetária, o capitalismo possa ser um sistema de feitiçaria sem um feiticeiro (STENGERS e PIGNARRE, 2005; STENGERS, 2017).

“Eu [Stengers], de meu lado, quis levar a sério a magia sem colocar a questão em termos de acreditar nela ou não. Com Philippe Pignarre, nós falamos de ‘sistema feiticeiro’ (ou seja, um sistema que utiliza uma magia maligna) para dramatizar aquilo que nos deveria fazer pensar hoje: a manutenção, ou mesmo a intensificação da empreitada capitalista, enquanto nas últimas décadas, com o desencadeamento da guerra econômica, a referência ao progresso perdeu todo sentido. (...)”

(...) Nós [os modernos] não possuímos os saberes pertinentes para identificar e compreender os dispositivos de captura e de produção de impotência. Ora, lá onde se pensa que os feiticeiros existem, aprende-se a reconhecê-los, a diagnosticar seus procedimentos, a se proteger deles, e ainda a contra-atacar. Nós, nós criticamos e denunciemos as mentiras, mas se a denúncia tivesse sido eficaz, o capitalismo estaria morto há muito tempo.

Nós não convidamos a acreditar em feiticeiros, mas a reconhecer os ataques feiticeiros. Esses que, por exemplo, transformaram a expressão já capenga ‘desenvolvimento sustentável’ em ‘crescimento sustentável’ não creem em feitiçaria, mas a praticam: eles capturam, distorcem, criam armadilhas. Nós estamos assim cada vez mais sujeitos às palavras enfeitiçadas. ‘Seja motivado’, ‘Tenha um projeto’: as palavras da gestão (a motivação, o engajamento, etc.) pertencem a dispositivos que funcionam como teias de aranha – quanto mais nos debatemos contra, mais ficamos presos como moscas. Não há, nesse caso, ilusão ideológica, mas uma terrível eficácia feiticeira. (...)

Isso assinala uma desorientação e uma impotência que traduzem a destruição sistemática de tudo que poderia nos permitir imaginar, ativamente, coletivamente, praticamente, politicamente o que demanda o futuro. Nós devemos ‘crer’ que aqueles que ‘sabem’ (e/ou possuem os meios) nos preservarão, ao passo que são eles, ou seus predecessores, que promoveram sob o nome de ‘desenvolvimento’ o empreendimento literalmente insustentável de apropriação e de exploração do qual estamos conhecendo as consequências atualmente” (STENGERS, 2017).

Não há feitiçaria maior do que apropriar-se, movimentar e redimensionar, para fora de qualquer possibilidade de benefício coletivo de uma população, o montante das riquezas de um país, sem que a sua população possa usufruir de uma redistribuição de poder à qual, segundo os termos morais e de “direitos”, tanto da “tradição”, como da democracia, a coletividade deveria ter acesso. Essa feitiçaria capitalista, por ser sistêmica e universalmente individualista, não possui feiticeiros pessoais, os quais podem ser combatidos por práticas localizadas de contra-feitiçaria. Mas isso não quer dizer que não existam pessoas que ajam como feiticeiros, a partir da captura capitalista. O fato de o capitalismo ser sistêmico não significa que não existam pessoas inerentes a ele. Todo aquele que é capaz de apropriar-se de bens e capitais, que possa usufruir das redes de captura capitalista, que possa acessar a linguagem de poder estrangeira da acumulação capitalista, que, enfim, possa agregar grande poder a partir de tal sistema de feitiçaria, é passível de desconfiança por ser feiticeiro. Neste ponto é interessante frisar que, tanto para uma *ética* da democracia, como para uma *ética* da chefia, o parâmetro de julgamento é pragmaticamente

semelhante: a redistribuição de poder para o coletivo. O que se põe em suspensão, diante da presença concomitante de dois modos de existência distintos, o do “mundo da tradição” e o do Estado e da economia enquanto expressão da “modernidade”, é o que venha a ser “o coletivo” mediante a manipulação dos sentidos e das linguagens de poder feita pelos dirigentes, os “chefes”, do país.

A permanecer ainda nesta esteira, a partir da abordagem que foi empreendida até aqui nesta tese, a respeito da relação da feitiçaria com o capitalismo neoliberal, existe uma ênfase no discurso da feitiçaria como meio de obtenção de poderes que se encontra mais acessível às figuras de autoridade do que às “pessoas comuns”. Assim, a forma como abordamos o discurso da feitiçaria até o momento apresenta as linguagens do oculto pelo ponto de vista do modo como as elites se servem delas, para a manutenção e a consecução das condições de desigualdade que garantem um lugar de maior legitimidade das figuras de autoridade em seu trato com as manobras do oculto. Esta ênfase na operação das práticas do oculto como meios de captura de poder e de riquezas, sob a forma de “mobilizações elitistas”, foi prescrita, em grande parte, pelas condições do estudo empreendido em campo a partir do momento em que estas dadas condições da pesquisa me colocaram mais próximo das elites políticas, do que daquela parcela da população que tende a ser abordada em seu lugar relacional de assujeitamento e de opressão. Neste caso seria interessante notar como a abordagem que proponho agrega-se, de modo distinto, a determinados estudos sobre o fenômeno da relação entre as linguagens e as práticas do oculto com a modernidade capitalista, empreendidas, por exemplo, nas abordagens neomarxistas, como as do casal Comaroff no seu estudo sobre as “economias ocultas” (1999) e sobre o “capitalismo milenarista e messiânico” (2001) no contexto africano; e como a abordagem de Taussig (2010 [1980]) no contexto sul americano. Para estes autores, em geral, as “linguagens do oculto” são analisadas em uma perspectiva de projeção das vozes daqueles que são assujeitados e impedidos de participar dos pretensos benefícios do capitalismo neoliberal, onde as formas do oculto apresentam-se como meios apropriados para alcançar o enriquecimento rápido através da aquisição de técnicas e de saberes que transcendem a convencionalidade da economia e da política, permitindo que aqueles que lidam com o oculto tenham meios eficazes de criar manobras em um mundo de conflitos, de lutas por poder e de perda da condição de humanidade.

No entanto, quero destacar uma diferença importante: neste estudo estou a frisar que as linguagens de poder, que passam pelas práticas do oculto e da feitiçaria, estão mais à disposição das forças de assujeitamento do que de uma dinâmica de oposição às forças do capitalismo. Apesar de reconhecer que, a depender dos seus distintos contextos relacionais, as linguagens do oculto

possam operar como meios disponíveis para “dar voz aos oprimidos”, não creio que esta possibilidade seja uma característica intrínseca às cosmologias do oculto. Antes, pelo contrário, observamos no decorrer desta etnografia os diferentes modos como as linguagens do oculto agregam-se em mobilizações hegemônicas de produção de desigualdades existenciais. É neste sentido que o próprio capitalismo também pode performar como feitiçaria.

Fotografia 20: Lavando as mãos para o almoço na casa do Helder (ao fundo)



Fonte: fotografia de Eduardo Vargas (2016)

Capítulo 10 - A linguagem dos apetites

“Os *Svikwembu swa mulhiwa* ou *xipoko* são os espíritos de pessoas cuja morte foi provocada por ações antissociais de magia ou feitiçaria (Binford, 1971). *Mulhiwa* deriva do verbo *kudla* (comer) e significa ‘aquele que foi comido’. Entre os *Tsonga* (sic), quando alguém morre devido a magia ou feitiçaria, considera-se que essa pessoa foi comida, pois acredita-se que os mágicos e os feiticeiros se alimentam de carne e sangue humanos, o que evidencia o seu caráter antissocial”.

(Alcinda Honwana, 2002: 58)

“As autoridades gentílicas da era colonial agiram como intermediários ao serviço de um regime duro e explorador. (...) estas figuras de autoridade exerciam o poder simultaneamente no reino visível e no reino invisível, ‘alimentando’ os seus subordinados ao ‘comer’ os seus rivais”. (...)

“(...) foi através das suas suspeitas sobre a descentralização democrática que, no contexto da reforma neoliberal, eles expressaram mais convincentemente uma *tradição de autoridade* distintiva, uma lógica duradoura (ainda que dinâmica) que animava a forma como entendiam o poder num mundo em permanente mudança. Segundo esta lógica, os governantes legítimos não só comiam bem como também alimentavam necessariamente as pessoas a quem governavam”.

(Harry West, 2009: 314, 380)

A linguagem dos apetites expressa em si a assimetria e a ambiguidade esperada na “natureza” do poder. O poder (como vimos a partir de sua expressão no discurso da feitiçaria) é tanto destrutivo, como construtivo e tende ao desequilíbrio. O que determina a forma como o poder se *atualiza* é a conduta de quem lida com ele, em relação a uma posição social específica (por exemplo, a de chefe) que guarda, também, certa ambiguidade. Portanto, quem lida com o poder tem em si a potência tanto para o “bem”, como para o “mal”, sendo que as suas ações, guiadas por princípios que estabelecem não regras, mas condutas esperadas, são determinantes na *atualização* dos efeitos do poder para a coletividade.

Desta maneira, um chefe poderoso pode ser, também, um feiticeiro. Não é uma situação a ser explicitada socialmente, mas não seria, também, inesperada e proibitiva por princípio. A questão *ética* que importa nem mesmo seria esta, mas a de saber se ele será um feiticeiro para a construção, ou um feiticeiro para a predação. A presença de determinadas práticas antissociais é esperada entre os chefes e, até certo ponto, são “toleradas”, desde que a sociabilidade se faça presente na redistribuição de seu poder para o coletivo.¹⁶¹ Caso a antissocialidade prevaleça fica claro que se está diante de um “feiticeiro de perigo” e este deve ser combatido.

¹⁶¹ No passado, entre os macuas, o ritual de investidura de um novo chefe, chamado *ottikiwa* (“unção”, “investidura”), era complexo, longo e composto de várias etapas, sendo que uma delas remetia à realização de um ato considerado como antissocial (por exemplo, uma cópula com uma irmã clânica, que seria uma prática incestuosa, um assassinato de uma pessoa, matar um animal feroz, como um leão, e beber-lhe o sangue e comer-lhe o coração cru, etc.). “O ato

Deste modo, a linguagem dos apetites, como uma linguagem de poder, expressa-se como uma forma de reconhecer os interesses e as ações de quem detém o poder, em relação com as ações esperadas pela comunidade. Sendo o poder simultaneamente destrutivo e construtivo, podendo ser promotor de comportamentos antissociais e promotor de sociabilidades, a linguagem dos apetites expressa a comensalidade que se deve ter para com o poder, assim como também expressa a natureza predatória do poder. Sendo assim, a linguagem dos apetites estabelece uma “medida mensurável” entre a boa comensalidade e a predação. Sendo que ambos esses fatores são presentes e esperados nas relações de poder. Não há poder sem predação. Do mesmo modo, para haver alguma socialidade, não deve existir apenas predação no poder. Essa “boa medida” entre predação e comensalidade é estabelecida por um conjunto de práticas, tanto verbais como não verbais, que trazem em si os sentidos que devem indicar e guiar a relação entre um chefe (ou pessoa detentora de poder) e o seu coletivo (ou alguém em posição de dependência na relação), estabelecendo critérios de comportamento para ambos os envolvidos na relação. Esse conjunto de práticas, ao ser entendido como um tropo fundamental entre comer e ter poder, é que se designa como a linguagem dos apetites. A linguagem dos apetites não é uma exclusividade de Moçambique, sendo disseminada na África subsaariana, devendo guardar-se o devido cuidado e atenção para com as suas diferentes dinâmicas e distinções de contornos culturais e relacionais.¹⁶²

A linguagem dos apetites, por ser um tropo que relaciona o ato de comer ao ato de capturar o poder, estabelece um plano relacional entre literalidade e metáfora. Do mesmo modo, estabelece-se também, através desta linguagem de poder, um plano relacional de trocas de sentidos sobre a ação que se tem para capturar o poder entre o *mundo visível* e o *mundo invisível*, em uma constante operação de deslizamentos de sentidos sobre a comensalidade e a predação como modos de captura do poder, em diferentes planos de ação. Desta maneira, o ato de comer muito, em sua literalidade, pode transmitir um sentido outro, que comunica indícios na mesma direção de

incestuoso visava, entre outros fins, ‘*olipiha elapo*’, do verbo ‘*olipiha*’ que significa ‘tornar forte’ e ‘*elapo*’, ‘território’. O incesto não era prática exclusiva do *mwene* ou do *humu*, quando, na sociedade macua, se fala do sucesso de um grande empreendimento, pensa-se que esse sucesso está associado a ‘práticas sujas’, por exemplo, o incesto com uma mulher proibida da família, o assassinato de alguém (em 1959 foi condenado o régulo Pwépwé, do Monapo, por ter mandado matar um homem, a fim de realizar a sua cerimônia de entronização como *mwene*), dormir sobre uma campa, etc. A estas práticas impuras dá-se o nome de ‘*olipiha inhaka*’ (‘tornar forte como o chifre’) ou ‘*olipiha mirette*’ (‘tornar forte com remédio’) e todas requerem uma ‘grande coragem’; por isso, não é qualquer um que as executa” (MEDEIROS, 2007: 107). Diga-se de passagem, até os dias atuais, segundo algumas pessoas de Nampula informaram-me, os curandeiros da região de Monapo são reconhecidos por seus grandes poderes e os feiticeiros desta região são muito temidos.

¹⁶² Veja-se, por exemplo, o caso emblemático do trabalho de Bayart, que popularizou a expressão camaronesa “política da barriga” (politique du ventre), em sua análise dos Estados modernos africanos (BAYART, 1993).

sentidos que o uso da metáfora “comer muito” possa ter, por exemplo, para dar a entender que alguém é bastante ávido por poder.

Sendo assim, toda referência à alimentar-se (ou alimentar a alguém), ter fome, ter apetites, ser insaciável, acaba por ter uma potência de duplos sentidos, fazendo com que atitudes cotidianas, como o modo de se comportar em um jantar, ou o modo como se pede algo a alguém (ou mesmo atitudes íntimas como o maior ou menor desejo sexual), até atitudes menos triviais como a maneira com que os políticos se servem do poder do Estado em seu benefício, ou sobre feiticeiros que sequestram pessoas para lhes comerem partes específicas do corpo;¹⁶³ enfim, todas essas atitudes, e outras tantas, estão interligadas por uma cadeia de duplos sentidos que articulam atos de comer e de capturar poder.

De outro modo, da mesma maneira que a feitiçaria, enquanto linguagem de poder, é também uma “teoria e uma linguagem de desigualdade” (FELICIANO, 1998: 357), pois a partir dela pode-se comunicar os sentidos das estratégias de conflito, e dos interesses egoístas, assim como também, de maneira semelhante, as linguagens da acumulação explicitam uma teoria da apropriação de poder, a linguagem dos apetites, enquanto uma linguagem de poder, é também uma linguagem que opera “equivalências” (dada a assimetria esperada nas relações de poder) destinadas ao estabelecimento de uma avaliação do aspecto redistributivo do poder. Enquanto tal, ela estabelece certos parâmetros sobre condutas esperadas. Sendo assim, é da natureza dos chefes comerem muito. Isso é esperado. Da mesma maneira que é da natureza dos feiticeiros terem apetites insaciáveis. Este postulado permite o estabelecimento de outras condutas também esperadas: um chefe que tem grandes apetites, espera-se dele que alimente o seu coletivo. Mas, se porventura ele tiver apetites insaciáveis acumulando, assim, grandes poderes, e não havendo redistribuição em igual medida, isto seria prova de se estar diante de um feiticeiro perigoso. Deste modo, deve-se tomar medidas combativas, ou até mesmo eliminá-lo fisicamente. O que não extingue medidas de igual cuidado no mundo invisível. Deste modo, podemos observar que a linguagem dos apetites explicita uma mobilização enquanto “linguagem de mediação” entre as partes assimétricas diretamente envolvidas na redistribuição do poder. Quem detém e administra

¹⁶³ Para aqueles que estão distantes do contexto africano esse exemplo pode parecer exagerado ou fora do plano de condutas humanamente cabíveis. Mas uma das coisas que mais causou-me estranhamento no norte de Moçambique foi ver cartazes educativos, feitos por organizações internacionais de direitos humanos, para conscientizar a população a respeito da prática hedionda de raptar pessoas albinas, para fins de práticas de feitiçaria. São práticas tão antissociais na África como em outras partes do mundo. No entanto, como vimos, a prática de atos antissociais hediondos é, também, demonstração de grandes poderes. Por isso são atos cabíveis aos mais terríveis feiticeiros.

o poder tem a incumbência de alimentar aqueles que contribuíram para o alcance do poder através da sua rede de pessoas, ou de seus “súditos”, ou de seus “governados”.

A linguagem dos apetites também explicita (mas não apenas ela) que não existe, segundo termos *domésticos*, parâmetros universalistas e normativos para agenciar o poder. As condutas e os parâmetros *éticos* estão na dependência relacional das posições sociais em que os atuantes se encontram. Portanto, ela indica que a moral é contextual (READ, 2018 [1955]: 236 - 248). Neste sentido, “comer muito” não é uma falta moral, desde que você seja um chefe, ou *figura de autoridade* legítima. Da mesma forma, dizer a alguém que “tenho fome”, desde que se esteja em relação de dependência para com a pessoa a quem se diga isso, também não seria uma falha moral, um motivo para se ter vergonha, muito antes pelo contrário. Para pessoas comuns “comer muito”, ou “ter grandes apetites”, é uma falta moral. Porque comer demais é antissocial. Comer muito só é aceitável para aqueles que também têm muito e, portanto, possuem poder. Mas ter muito e não dividir também é antissocial. Comer carne crua, beber sangue, comer pessoas (tanto literalmente, como metaforicamente – seja no *mundo visível* ou no *mundo invisível*) são práticas antissociais dignas dos feiticeiros. Mas, por isso mesmo, são demonstrações de que há grandes poderes e forças ocultas a operar.

Como a linguagem dos apetites correlaciona diretamente a comensalidade às práticas de poder, as ações cotidianas relacionadas à alimentação tornam-se um “lugar” de transmissão de sentidos outros, que devem ser observados através de uma etiqueta à mesa. Quando eu fui acompanhar Patrick em uma de suas visitas a um *trabalho de curandeiro*, nas imediações da cidade de Nampula, recebi recomendações sobre como deveria me comportar à mesa, pois fomos também convidados a almoçar na casa da curandeira que fazia os *trabalhos*. Nós estávamos na companhia dos representantes locais da municipalidade: o administrador e o secretário local estavam conosco e nos levariam até a casa da curandeira. Em geral, a maior parte da população de Nampula tem recursos escassos. A oferta de uma refeição requer, muitas vezes, um esforço extra cotidiano na apresentação de um almoço especial para “convidados ilustres”. Teríamos, certamente, uma galinha cozida, xima e, talvez, matapa.

Disseram-me que é costume os convidados e os homens comerem primeiro. Depois as mulheres e as crianças (e, de fato, assim ocorreu no nosso almoço). Ao comer a galinha, se lhe servirem a moela, deve-se comer com gosto, pois é uma parte do animal destinada aos “chefes” e aos homens de certa importância sendo, pois, uma iguaria. Portanto é uma honra, que não deve ser desfeita ou recusada. No entanto, o mais importante, e isto foi-me muito recomendado, é não comer com avidez e nunca pedir, ou aceitar a oferta, para repetir o prato. Deve-se buscar um equilíbrio

entre demonstrar satisfação e gratidão pelo alimento e não exagerar na demonstração dos apetites. A própria disposição hierárquica, vertical e assimétrica, no momento da refeição é demonstrativa de um contexto simbólico para a acumulação e a redistribuição. Aqueles que têm diante de si a oferta das primícias e da maior fartura à mesa, devem lembrar-se da responsabilidade que têm, naquela condição, de permitir que os demais presentes também possam comer. Não deve faltar alimento a ninguém. Um convidado, ou homem de prestígio, que coma demais e não garanta a redistribuição equânime não é apenas um glutão, mas é também um egoísta, que guarda para si e não redistribui. São os feiticeiros que assim agem.

É interessante observar que esta comensalidade redistributiva está presente não apenas no cotidiano, mas também na relação entre o mundo visível e o mundo invisível, no momento de certas cerimônias feitas para determinados espíritos, quando envolve a oferta de alimentos. Neste caso, devemos lembrar do episódio que vivenciamos no *Centro Histórico*, quando estávamos na companhia de Saide e *mamá* Fátima, onde, no momento em que as oferendas de alimentos eram dadas aos espíritos, todos os presentes, inclusive as crianças, comiam da mesma comida dada aos espíritos. Lembro-me de *mamá* Fátima nos dizer, por meio de Saide, que tudo que se leva ao *Histórico* deve ser consumido lá mesmo, por todos os convivas presentes. É uma marca da primazia da generosidade e da redistribuição, presente na relação entre as pessoas e os espíritos, mediante uma clara relação de troca, de pedidos e de favores oferecidos.

A linguagem dos apetites também pode se fazer presente em relações cotidianas que envolvem a prestação de serviços, de favores, que remetem à posse, à acumulação e a formas de retribuição, sempre que não houver a clareza esperada de um “acordo social” previamente estabelecido como, por exemplo, a precificação de bens e serviços. Neste caso, a linguagem dos apetites opera como uma forma de mediar a relação estabelecendo parâmetros cambiáveis na redistribuição, até o alcance de uma condição satisfatória para as partes. Um bom exemplo de operação desta lógica aconteceu comigo, durante o trabalho de mapeamento dos mercados populares de Nampula. Como Quitine e Assane vieram até mim por uma indicação de Saide, nenhum deles estabeleceu uma relação formal de prestação de serviços. Não quiseram estabelecer valores ou acordar, de antemão, um pagamento pelos seus serviços prestados. Eu esperava, obviamente, que deveria retribuir-lhes de alguma maneira, mas também não tinha como saber, a princípio, a forma como faria isto e muito menos os valores a serem dispostos. Em relações deste tipo, um valor pré-estabelecido pode não ser bem visto, pois anula o efeito da sociabilidade que será desenvolvida ao estabelecer-se um compromisso de dívidas e prestações entre nós. Isto também significava que, a partir daquele ponto, eu estava assumindo uma posição relacional de

“patrão” e eles estavam assumindo uma posição de prestação para comigo. Tudo isso subentendido em uma relação calorosa de afetos, amizade, brincadeiras, sorrisos e relativa intimidade. Deste modo, eu também estava a passar por um “teste” de generosidade. A maneira como eu iria tratá-los seria determinante para assinalar se também era uma pessoa generosa.

Em nosso primeiro dia de trabalho levei “capulanas brasileiras” para Quitine. Dois panos, como exige a etiqueta. Ela ficou feliz. Fora da presença de Quitine, ofereci pagamento à Assane, como motorista, mas ele recusou, em um primeiro momento. Ao término da manhã levei-os para almoçar no pequeno alpendre que ficava no quintal do Museu. Pois sabia que lá se servia um almoço delicioso feito improvisadamente, em fogareiro de carvão, por duas mamás e mais uma irmã delas, mas servido com bastante fartura. Todos ficaram muito felizes. Mas Assane, principalmente, estava radiante com a quantidade de comida servida. Ele não era um homem de grandes apetites e sobrava comida suficiente para que pudesse redistribuir com a família. A comida era tão bem servida que, muitas vezes até para mim (um sujeito com mais de 90 kg de peso), sobrava alimento no prato.

Passaram-se dois dias que estávamos a trabalhar e o mapeamento dos mercados já estava no fim. Eu ainda não havia conversado com eles sobre alguma retribuição, mas estava a avaliar o que seria um pagamento aceitável pelo auxílio que recebi. Ao final da manhã daquele dia, antes que eu os convidasse para o almoço, Quitine abordou-me, com a sua simpatia de sempre, e disse: “Dani! Tenho fome”. Eu olhei para ela e respondi: “Ora, que bom. Já vamos almoçar. Vamos esperar Assane se juntar a nós”. Passou-se algum tempo e Quitine olhou para mim fixamente e disse novamente: “Dani, você não me entendeu. Quando eu disse que ‘tenho fome’ (neste momento, Quitine postou-se diante de mim e apoiou uma das mãos em meu ombro e olhou penetrantemente em meus olhos, antes de continuar a frase em uma entonação enfática) eu quis dizer que ‘tenho fome’! Entendeu-me agora”? Disse ela a sorrir. Eu, então, olhei para ela e disse sorrindo: “agora eu entendi. Vamos nos encontrar à tarde no café dos libaneses, comer algo gostoso e tomar uma boa xícara de café. Então falamos sobre isso, depois que você me der uma entrevista a respeito do seu trabalho e sobre os mercados”. Ela ficou satisfeita (assim pareceu-me). Assane havia chegado e seguimos todos para o almoço.

Fotografia 21: Quitine, Daniel, Assane, em visita à nova expansão de alvenaria no mercado Matadouro



Fonte: fotografia de Patrick Arley (2017)

10.1. Sobre a “política da barriga”

Seria cabível, no decorrer desta etnografia, um diálogo bibliográfico mais fluido com o trabalho de Jean-François Bayart. No entanto, como Bayart e seus pontos de vista analíticos são também provocadores de polêmica dentro das ciências sociais (BAYART, 2010; 2012; YOUNG, 2011), a despeito da sua beligerância em relação ao campo dos estudos pós-coloniais – diga-se, uma das abordagens mais longas e prolíficas nas interpretações culturais, políticas, econômicas e históricas do continente africano – decidi, como estratégia narrativa, circunscrever a análise de Bayart ao assunto da linguagem dos apetites, como um ponto de partida para a sua apreciação. Como o autor se tornou célebre justamente pela apresentação da expressão camaronesa, “*politique du ventre*”, ao traduzi-la para a linguagem familiar da ciência política como uma das formas do neopatrimonialismo em África, procurei, assim, evitar que nossos possíveis leitores fizessem uma associação direta e apressada entre alguns conteúdos desta tese e a obra de Bayart (dado que há pontos de encontro, porém, há também diferenças relevantes entre eles). Ao mesmo tempo, circunscrevê-lo, aqui, ao ponto de partida da linguagem dos apetites, não impede que a riqueza e a assertividade da sua análise da ação política, no universo de atuação nos Estados modernos africanos, possam ser devidamente apreciadas.

Em seu famoso livro, publicado em 1989,¹⁶⁴ “*L’État en Afrique: la politique du ventre*”, o autor estabelece um novo paradigma de análise para a ciência política, ao interpretar os Estados modernos africanos como sendo produzidos, também, por uma agência própria dos africanos, estabelecendo uma visão de que, em grande medida, a forma como os Estados africanos se apresentam, assim como o modo que os seus políticos agem no presente, é fruto de um longo processo histórico autóctone, sendo mais uma produção da agência africana do que apenas um construto do colonialismo, que ativamente teria elaborado as suas bases (BAYART, 1993).

Existem muitos méritos na análise empreendida por Bayart, sobretudo a respeito da exposição direta do *modus operandi* dos Estados modernos africanos. O autor percorre a história das práticas políticas africanas em sua *longue durée* para estabelecer, no presente, uma série de causalidades correlatas, amparada na história própria dos africanos, e não nas justificativas, até certo ponto externalistas, que explicam as ineficiências do Estado por meio da ação do colonialismo e que, por isso mesmo, valorizam uma pretensa passividade africana perante a opressão e o assujeitamento colonial.

A partir da identificação de determinadas “lógicas nativas”,¹⁶⁵ entendidas como modos de agir “informais” em relação às práticas e condutas esperadas em um Estado democrático e moderno, Bayart estabelece uma análise da “política por baixo” (*politique par le bas*) (BAYART, MBEMBE, TOULABOR, 2007 [1992]), que compõe as formas práticas que alimentam a propensão que os políticos africanos têm de operar e de consumir recursos do Estado. É justamente a esta prática recorrente dos políticos, de servir-se como lhes aprouver do erário e do acesso privilegiado à pessoas e instituições que, por sua vez, possam servir de mais acesso a riquezas, prestígio e poder, que Bayart nomeia com o termo “nativo” de “política da barriga” (BAYART, 1993: 228 - 259). A “política da barriga”, de Bayart, presta-se como um conceito analítico voltado

¹⁶⁴ É interessante observar que esta obra de Bayart veio à público justamente em um período chave na história política internacional e também na cena africana, pois, coincide com a queda do Muro de Berlim, e os acontecimentos importantes que se sucederam como o fim da Guerra Fria, o fim da URSS e a abertura democrática e a chegada do neoliberalismo a alguns países africanos, dentre eles, Moçambique.

¹⁶⁵ As “lógicas autóctones” identificadas por Bayart com a prática da “política da barriga”, servindo-lhe de sustentação e pano de fundo social para a ação política, estão presentes na vida das pessoas como modos de existir e também como modo de obterem meios de sobrevivência. Essas “lógicas nativas”, que Bayart adere ao plano prático de ação da “política da barriga”, estão discernidas e distinguidas neste trabalho sob o termo das linguagens de poder *domésticas*, especificamente no norte de Moçambique. Apesar de não concordar com o “lugar moral” em que Bayart muitas vezes situa os modos de existência ditos tradicionais (que, assim entendo, para ele, dentro do campo político moderno, seriam, em geral, condutas desviantes), a partir do meu trabalho de campo tendo a concordar e corroborar a sua apresentação das maneiras como os políticos, em geral, têm se servido do Estado para apropriarem-se de riquezas, de grandes benefícios pessoais, de prestígio, enfim, de poder. Mas quero frisar, como o trabalho de campo também deixou claro, que existem importantes e corajosas exceções de conduta e comportamentos entre os atuantes políticos no contexto em que acompanhei. Porém, entendo que estes sejam, de fato, minoria.

para a compreensão geral daquilo que o autor identifica como a ação política típica e característica dos modernos Estados africanos. Ela coincide, dentre outras “lógicas nativas” que se interligam a ela, como a acumulação redistributiva e a criação de “redes clientelares”, ao que Sardan nomeia de “lógica da autoridade predadora” (SARDAN, 2018 [1996]: 315).

Ao ler Bayart dei créditos à sua coragem analítica em abordar o “complexo da corrupção” (SARDAN, 2018: 312) endêmica que acomete, a olhos vistos, a maior parte dos Estados africanos modernos. O que, para mim, seria uma das grandes contribuições do seu trabalho é o fato dele desvincular a análise do mal funcionamento do Estado em África, ao abordar as suas disfuncionalidades, do veio analítico que justifica as mazelas do Estado depositando-as inteiramente na conta do colonialismo (que até então era apresentado, em geral, como tendo a agência plena no processo de instauração das formas políticas modernas), ao incorporar na sua análise a atuação ativa dos dirigentes políticos africanos da era pós-colonial, assim como na demonstração de que o colonialismo teve também, historicamente, as suas parcerias autóctones.

Outro mérito do seu trabalho é expor os mecanismos através dos quais as elites políticas “nativas”, que coincidem com as elites econômicas locais, estabelecem um sistema de reprodução e manutenção dos seus membros (juntamente com seus familiares [incluindo as famílias alargadas], “sua gente”, seu “clã”) através da apropriação do Estado, estabelecendo uma forma de relação em que o Estado opera sempre como fonte de recursos e de poder ao serviço dos seus “chefes” e da “sua gente”. Estas realidades expostas na análise de Bayart, apesar de enfatizarem o que se convencionou chamar de *afropessimismo*, pois denotam uma ênfase nas características negativas dos aspectos políticos, econômicos e sociais africanos, não podem ser simplesmente negadas ou colocadas de lado pelos analistas políticos e demais cientistas sociais se, de fato, almeja-se uma compreensão profunda dos aspectos complexos em que se assentam as variadas *composições* da política no continente africano.

No entanto, como é esperado no caso de trabalhos que alcançam notoriedade, e que são escritos de modo provocador e enfático, como é o caso do livro de Bayart, as críticas à sua análise vieram também de maneira direta e sem rodeios. Uma das críticas mais comuns diz respeito ao “caráter generalista”, pouco atencioso às particularidades históricas e sociais, em que se deram a instauração dos Estados modernos em África. Como Bayart é francês, existe uma ênfase maior na abordagem dos países francófonos, o que seria insuficiente para amparar a aplicação generalizada que Bayart faz, por exemplo, do seu modelo de explicação da corrupção, o da “política da barriga”, como sendo válido para toda a África subsaariana (ABBOTT, 1995). Autores, como Young (2011), acusaram-no de homogeneizar a experiência política africana

através de um pretense “pluralismo generalizante”, que, no final das contas, ignoraria as diferentes dinâmicas históricas e culturais dos países africanos. Já Clapham (1994) diz que Bayart, apesar de fazer uma boa análise histórica da África, teria ignorado as linguagens políticas modernas também presentes no continente. De outro modo, Bayart, ao criar um “modelo explicativo” que descola-se de seus “casos particulares”, ignora também os movimentos localizados e circunscritos em que as “linguagens tradicionais” se embatem com as linguagens *estrangeiras* da política criando, assim, campos de conflito entre distintas morais e divergentes condutas éticas em relação à uma “economia moral do poder”.¹⁶⁶

Apesar destas críticas terem a sua razão de ser, elas não anulam o papel importante que a análise de Bayart tem enquanto uma refinada elaboração analítica, advinda da ciência política. Para além disso, talvez até mesmo pelo fato de Bayart pertencer ao seio doméstico da ciência política, ele não se acanhou em transformar a sua empreitada em um “modelo analítico” aplicável, enquanto tal, a qualquer ambiente, em contexto africano subsaariano, onde exista um “complexo da corrupção” em cujas linhas gerais de ação estejam presentes características neopatrimonialistas, que Bayart traduziu como “política da barriga”. Neste sentido, Bayart não faz concessões a outras abordagens, sejam elas rotuladas de culturalistas ou historicistas, apesar dele fazer o uso delas para caracterizar e embasar o seu modelo. Deste modo, a abordagem que ele impõe, por exemplo, ao fenômeno da corrupção, é eminentemente de caráter normativo e não faz concessão a nenhuma relatividade moral sobre as formas de agenciar o poder por meio do Estado. Esta característica na sua abordagem agrega-se aos trabalhos de uma parcela de autores africanistas, que se especializaram no tratamento do tema da corrupção e do neopatrimonialismo no ambiente político dos Estados africanos (SARDAN, 2018 [1996]; MÉDARD, 1991).

Ademais, a crítica que faço ao trabalho de Bayart circunscreve-se justamente ao fato dele não ter saído da sua “análise do social” (LATOURET, 2012), não ensejando, mesmo diante de robustas informações “nativas”, sair do mecanismo da “explicação social”, conforme os termos em que a tradição da ciência política ancora, de antemão, o que deva ser esperado da política, do Estado e da democracia. Quando a disciplina social da ciência política coloca em operação a sua *analítica* familiar ela espera, como retorno, diagnósticos determinados, que são esperados dentro de uma retórica sociopolítica inerente ao pensamento político moderno. É desta maneira que nada mais poderia ser esperado da “política da barriga”, senão o estabelecimento de uma outra forma de homogeneização, a saber, a de determiná-la como um conjunto de “práticas

¹⁶⁶ Esta última crítica é minha.

neopatrimonialistas”. Nada pode escapar a este diagnóstico, pois o campo de jogo, as regras do jogo, o estabelecimento da disposição de suas peças no tabuleiro e a marcação das jogadas mestras, já estão antecipadamente traçados pela análise social da ciência política. Para que fosse possível operar fora desse *sistema do social*, que a ciência política controla como uma “ciência da política”, seria preciso reconhecer que, para além da política institucionalizada e instituída pelos modernos, existem outros jogos a serem jogados. Jogos em que o pretense analista social deve pedir aos seus *interlocutores outros* que o ensine sobre o modo de operar outras mobilizações possíveis (a partir de lógicas diferentes das que são esperadas para as “condutas corretas”), que demonstrem como o jogo político é jogado para além dos seus modos de existência modernos. E que, de outra maneira, é natural se colocar em suspensão quando determinados jogadores estabelecem suas próprias regras, em detrimento dos demais jogadores e do próprio “jogo a ser jogado”, diga-se, de preferência, um jogo em que o analista não seja o árbitro, um jogo em que o próprio analista não traga consigo, de casa, o tabuleiro de jogar e o manual de uso. Esta é uma situação onde uma parcela das ciências sociais tende a assumir o papel de arbitragem, buscando na sua autoridade “científica” e acadêmica os meios que legitimam a forma correta e esperada de se “jogar” com o social, com a política ou com a economia. De outro modo, quando esse mecanismo é colocado em ação, fica difícil estabelecer equivalências possíveis a respeito de diferentes critérios de julgamento para ações específicas. Neste caso, costuma-se colocar todo o conjunto de outros parâmetros de julgamento e de estabelecimento de sentidos para agir (como as linguagens de poder *domésticas*, por exemplo), sobre um critério pré-estabelecido de um julgamento de valor negativo.

É neste ponto que reside uma diferença entre o modo como Bayart interpreta e utiliza analiticamente a linguagem dos apetites e o modo como tenho proposto. Pois, a meu ver, a linguagem dos apetites, enquanto tal, reserva múltiplos sentidos e diferentes formas de mobilização, dadas a ela por seus próprios atuantes (sejam eles os políticos e empresários de sucesso, ou sejam as “pessoas comuns”) que vão além do sentido apreendido por Bayart, analiticamente *apropriado* por ele. Deste modo, Bayart opera uma movimentação analítica divergente ao movimento que tenho tentado imprimir neste trabalho. Se, por sua vez, ele se serve de uma linguagem de poder doméstica à Camarões (que é a “política da barriga”), entendendo-a como uma linguagem englobante e que extrapola as geopolíticas e as culturas locais, para em seguida traduzi-la para uma linguagem doméstica à ciência política (como a linguagem do neopatrimonialismo, que expressa sempre os mesmos sentidos, mesmo sendo aplicada à diferentes contextos, inclusive ontológicos), meu intento é o de compreender as diferentes mobilizações práticas e semânticas que os meus interlocutores agenciam na composição da política, localizada

no norte de Moçambique. Deste modo, são os próprios atuantes que devem oferecer o modo como eles têm jogado o jogo da sua política de Estado.

Penso que não deveria haver diagnósticos esperados que estejam ancorados em uma “análise do social”, cujas regras e normatividades morais estejam de antemão estabelecidas. As semânticas contidas nas noções de *corrupção* e de *neopatrimonialismo*, por exemplo, estão assentadas em um fundo ontológico (e, também, moral) que explicita, preventivamente, como a política, o Estado e a democracia devem ser para um modo de existência moderno esperado. Em um sistema como este, todas as linguagens pertencentes a outros modos de existência não modernos são, de antemão, consideradas como vício, má conduta, interferência ruidosa, que deve ser diagnosticada e “purificada”, mantendo o jogo da “boa governança” como um remédio a ser administrado sobre toda esta *politique par le bas*. Porém, essa alopatia da ciência política moderna, ao administrar os seus remédios, acaba por eliminar de sua análise todos os micro-organismos inerentes à *micropolítica* presente na composição da política. É justamente esse tipo de “purificação” indistinta que desejo evitar na minha abordagem.

Desta maneira, a meu ver, Bayart reduz a potência mobilizadora da linguagem dos apetites ao subordiná-la à ênfase que ele coloca em apenas uma das suas variadas mobilizações possíveis na forma da “política da barriga”. Como já podemos perceber, não é minha intenção negar, ou me opor, à validade analítica do seu “modelo”. No entanto, a meu ver, a “*politique du ventre*” não deve ser uma expressão monolítica a representar a validade da linguagem dos apetites, pois essa *linguagem* expressa mais sentidos do que apenas a forma negativa do modo como os políticos costumam se servir do “patrimônio público”. Sendo assim, Bayart acaba, também, por reduzir a linguagem dos apetites a apenas uma expressão negativa das suas variadas mobilizações possíveis. Quando, de fato, como procurei demonstrar anteriormente neste capítulo, ela pode ser também um operador da percepção sobre os modos de se servir e de redistribuir o poder. Aqui cabe um adendo, pois é interessante notar que, apesar das linguagens políticas modernas negarem moralmente o princípio “nativo” da lógica redistributiva “tradicional” do poder, todo o operador dos chamados “três poderes” (executivo, legislativo e judiciário) implica também em uma lógica da redistribuição de poder, uma redistribuição de poderes por delegação e atribuições de caráter isonômico. Deste modo, no meu entender, o “problema da corrupção” não está relacionado, por exemplo, ao princípio da redistribuição, mas à forma como esse princípio é estabelecido. Para que as formas nativas de lidar com o poder possam operar em sua plenitude é preciso apreciá-las a partir de uma noção de poder também nativa.

Não se pode simplesmente entender o conjunto das ações políticas, nos seus diferentes contextos africanos, interpretando e traduzindo linguagens e concepções diferentes sobre o poder para uma lógica das ações restrita às concepções da “análise do social” advinda exclusivamente de determinados modos de existência modernos. Traduzir a “política da barriga” como sendo uma das muitas e “homogêneas” formas do neopatrimonialismo acaba por deixar de fora do campo de compreensões possíveis uma gama de sentidos outros, que emanam a partir de outras formas de existência que não comportam em si (ao menos até então), o modo de existência política sustentado pelo arcabouço do Estado moderno.

Para mim, o que Bayart parece não ter alcançado é que na relação assimétrica e, por vezes, conflituosa, entre linguagens de poder *domésticas* e as linguagens de poder *estrangeiras* do Estado moderno sempre houve um entrave, pois operam entre esses distintos modos de existência (o da “tradição” e o do “Estado moderno”) noções díspares e cosmologicamente diferentes sobre o que venha a ser o poder. Sendo que cada forma diferente de se conceber o poder exige um conjunto de práticas, de ações, de mobilizações e de associações muito distintas entre si. Para boa parte das populações do norte de Moçambique, o poder é naturalmente assimétrico, porque é tanto destrutivo como pode ser construtivo. O poder é “feiticeiro”. Um equilíbrio possível entre essa ambiguidade depende justamente das ações, das condutas, de seus determinados “chefes políticos”. Da ação deles depende inteiramente o modo como o poder será *atualizado*, pois apenas eles têm verdadeiro acesso ao poder. Nesta concepção de condutas para o poder, não há espaço para uma interpretação asséptica, normalista, externalista e substancialista para o poder. O poder do chefe deve ser ele mesmo a incorporação do poder coletivo, pois “não deveria existir”, a princípio, uma concepção “individualista” que, perante seu modo de ser, moderno, exige que existam certos “anteparos” ontológicos para a sua sustentação, como determinados “grandes divisores”: indivíduo e sociedade; ou determinados princípios, semanticamente purificadores, como a divisão entre esferas: privado e público, política e economia, executivo, judiciário e legislativo; ou divisores normativos e externalistas para condutas individuais como: certo e errado; ou princípios funcionais, que não deixam de ser também ferramentas da moral ocidental moderna, e que “regulam” o poder, como a isonomia entre os poderes no Estado democrático, etc. Enfim, a meu ver, o que Bayart não expressa é o devido reconhecimento de que as condutas relativas à captura do poder – entre a “tradição” e o Estado – são incompreensíveis umas com relação às outras, pois as condutas esperadas pela ação dos seus políticos são assentadas em contextos existenciais que são, até então, ontologicamente distintos. É exatamente ao enfatizarmos a qualidade e a complexidade destes impasses que devemos lembrar do postulado de Mbembe, tão

bem colocado por West, e que, assim como este autor intentou em sua etnografia, procuro aqui seguir as mesmas diretrizes de percepção.

“(...) Achille Mbembe defendeu que o projeto de democratização da África contemporânea depende não da aplicação de um modelo ocidental de poder às realidades africanas, mas sim de se cultivarem em África ‘outras linguagens de poder’ que expressem uma ética política africana emergente. Estas linguagens, assevera Mbembe, ‘devem emergir da vida quotidiana das pessoas [e] responder aos medos e pesadelos de todos os dias, bem como às imagens com que elas os exprimem ou sonham’” (WEST, 2009: 39).

Dada a forma como Bayart expõe a relação dos políticos africanos com o poder do Estado, baseada na exploração dos seus recursos, será interessante contrapor a ela a leitura de West a respeito da chegada da democracia e do neoliberalismo em Moçambique, a partir das traduções e interpretações oferecidas pelos habitantes de Mueda, e da sua desconfiança singular sobre todo este processo de mudança política e social. Segundo West, as pessoas comuns de Mueda desconfiavam da democracia e do neoliberalismo, porque os seus discursos sobre o poder eram inconsistentes e incongruentes (*estranhos*) em relação à natureza que aquelas pessoas davam para o poder, a partir do discurso da feitiçaria (*uwavi*).

Durante o processo de abertura, o Estado tornou-se leniente em relação a uma devida atenção às populações. Espaços que outrora eram ocupados pela sua política de modernização socialista agora estavam vazios, passando a serem ocupados por ONGs e empresas estrangeiras. O governo central do país ausentou-se, na mesma medida em que políticos locais e suas novas redes de associação entre o poder tradicional local, ONGs e investidores estrangeiros ocupavam estes novos espaços vazios. “Na província de Cabo Delgado, o Estado concentrou a sua atenção nas minas de grafite e de mármore, criando empregos para algumas centenas de habitantes da província e partilhando grande parte dos lucros com investidores estrangeiros. A presença do Estado concentrou-se, assim, nos locais de investimento e exploração económicos intensivos e diluiu-se no resto do território nacional, onde se praticava uma ‘governança de baixa intensidade’” (WEST, 2009: 375 e 376). Começava, ali, na primeira metade da década de 1990, uma prática que se estenderia até os dias atuais, e que consiste na concentração do Estado nacional nas áreas de investimento financeiro internacional, de exploração vultosa, ao mesmo tempo em que há o repasse das suas responsabilidades sociais para o trâmite direto e assimétrico entre a “sociedade civil” e as ONGs, as empresas e demais investidores que passaram a explorar e a negociar dentro dos espaços esvaziados pelo poder do Estado. Em meio a este ambiente, onde as pessoas já se sentiam abandonadas pelo Estado, a ideia de que elas mesmas, a partir de agora, deveriam escolher

seus próprios governantes, como o discurso da democracia pregava, fazia parecer-lhes que o Estado não tinha mais interesse em governar.

“A maioria das pessoas do planalto [de Mueda] com quem falamos considerava as eleições mais como um fardo do que como uma bênção (...).

(...) a maioria dos habitantes do planalto via perigo, e não esperança, na ideia da descentralização democrática. Seguramente que muitos estavam descontentes com os administradores locais, mas a maioria respondia às perguntas sobre a ideia de *elegerem* esses funcionários com outra pergunta: ‘E então quem nos governava?’ A sua resposta não era uma mera capitulação perante o autoritarismo. Reconheciam as complexidades inerentes à governação. Entendiam que o estabelecimento de uma ordem mutuamente benéfica está inextricavelmente ligado ao exercício de uma força superior e, ao mesmo tempo, que a autoridade legítima depende do consentimento que cultiva. Consideravam que o poder de um governante era proporcional à sua capacidade de obter recursos que outros não alcançam. O poder e a autoridade dos responsáveis locais, tal como os concebiam, provinham do Estado, de que esses responsáveis eram porta-vozes. Receavam de que um dirigente nomeado por eles próprios não falasse em nome do Estado – não pudesse contar com a força deste para manter a ordem (...). Um dirigente que escolhessem falaria apenas com a voz deles – uma voz que não tinham qualquer motivo para crer que o Estado escutaria” (WEST, 2009: 378 e 379).

Foi em meio a este cenário de desconfiança e instabilidade sobre os rumos da política e do poder que, em 1994, o presidente do país, Joaquim Chissano, chegou em Mueda para dar início à sua campanha eleitoral, para concorrer às primeiras eleições populares na história de Moçambique. Segundo West, a escolha de Chissano em começar a sua campanha em Mueda era, ao mesmo tempo, simbólica e estratégica. “Queria lembrar à nação as origens heroicas da Frelimo na luta armada pela independência moçambicana e recordar aos habitantes do planalto a filiação histórica que há muitos anos os ligava à Frelimo. Neste dia, ia falar não em português, a língua do Estado, mas sim em kiswahili, a língua franca da luta armada no mato” (Ibidem: 373). West e seu principal interlocutor no trabalho de campo, chamado Marcos, estavam presentes na pista do aeroporto, no momento em que Chissano chegava. O que viram acontecer na sequência foi algo inusitado para eles. West relata, assim, a fala de Marcos ao ver Chissano descer do avião: “Olha para isto, mano” (...). “Estão a investir o Papá Chissano como *humu!*” (Ibidem: 373).

Durante a guerra de independência em Moçambique, Chissano foi chefe de segurança interna da Frelimo. No aeroporto, quando Chissano desceu do avião, um grupo de ex-combatentes da Frelimo havia se reunido na pista e tinha seus próprios planos e “objetivos simbólicos”. Segundo West, este grupo tinha preparado tudo com antecedência. Mobilizaram a população semanas antes, prepararam toda a cidade, construíram um palanque político, ensaiaram os grupos de coral (como é de costume haver essas apresentações em eventos políticos no norte) e treinaram

o grupo de atiradores, segundo o protocolo cerimonial. Eles tinham “entregue Mueda ao Papá Chissano” e iam ao encontro dele. “Depois de descer do avião e de saudar as autoridades locais e os representantes da imprensa, o presidente viu-se inadvertidamente, perante os antigos combatentes. Estes mandaram-lhe tirar a camisa e depois impuseram-lhe as insígnias de *humu* (que incluíam uma túnica, uma fita em torno da cabeça e uma lança), colocaram-no numa liteira e transportaram-no pela cidade até ao local do comício da campanha” (Ibidem: 373 e 374).

Segundo a interpretação de West, no momento em que o povo de Mueda investe Chissano como o seu legítimo “chefe grande”, eles estavam simultaneamente impondo um termo de garantia, para que o presidente não se esquecesse deles, os seus governados. Ao mesmo tempo, eles estavam a julgar os seus governantes por meio de uma “lógica da autoridade distintiva”, que engloba, em si, a linguagem dos apetites em sua mobilização específica enquanto “política da barriga”. Porém, não lhe reservam o lugar semântico de negatividade, interpretado, por exemplo, na abordagem de Bayart, com um assentimento prévio da moral ocidental a respeito dos negócios de Estado, que subordina as linguagens da “tradição” ao termo de serem moralmente comprometedoras da “boa governança”. Ao invés disso, a linguagem de poder dos apetites serve como parâmetro de avaliação e de julgamento dos governantes, demonstrando-lhes que estão a se comportarem mal em relação ao poder, do qual eles se “alimentam”. Uma “política da barriga”, adequada para uma *ética* da chefia, exige dos governantes que eles “alimentem” os seus governados. Se assim o fizerem, tudo estará temporariamente bem. Esta seria a *tradução* do que venha a ser uma “boa governança”, nos termos da “tradição” no norte de Moçambique.

“(...) através das suas suspeitas sobre a descentralização democrática que, no contexto da reforma neoliberal, eles [os muedenses] expressaram mais convincentemente uma *tradição de autoridade* distintiva, uma lógica duradoura (ainda que dinâmica) que animava a forma como entendiam o poder num mundo em permanente mudança. Segundo esta lógica, os governantes legítimos não só comiam bem como também alimentavam necessariamente as pessoas a quem governavam. No momento da ‘transição para a democracia’ em Moçambique, os habitantes de Mueda julgaram os seus governantes de acordo com esta lógica e acharam que eles deixavam muito a desejar. Os responsáveis pela administração, sugeriam eles, comiam bem mas traziam pouco, ou nada, para o prato coletivo. Em vez de exigirem o reconhecimento das autoridades tradicionais, que poucos acreditavam serem capazes de os alimentar, os aldeões focaram a atenção no comportamento dos responsáveis estatais, exigindo a *sua* reforma.

Na pista do aeroporto, os habitantes do planalto de Mueda vestiram o presidente da república com a visão que tinham de uma autoridade legítima. Fixando-o com o olhar, procuraram transformá-lo e refazer, assim, um mundo despedaçado por conflitos violentos e um caos obscuro. Concederam-lhe, enquanto humu, a voz de um leão, autorizando-o a falar-lhes como uma figura de autoridade. Exigiram-lhe, contudo, que exercesse a autoridade de forma responsável. Mandaram-no para os proteger – e aos moçambicanos em geral – das forças destrutivas da guerra, da crise económica e da indiferença política que havia décadas os vinha afligindo. Visto que os representantes do seu Estado se tinham habituado a ‘comer tudo’, eles transmitiram-lhe as suas expectativas de que ele e o seu partido ingerissem o poder em nome do povo moçambicano e não no deles próprios. Pediram-lhe que ele e o seu partido se comportassem como guardiães da nação e não como predadores – como feiticeiros de construção e não como feiticeiros de perigo” (WEST, 2009: 380).

Contudo, no momento em que estive em meu trabalho de campo em Nampula, algumas centenas de quilómetros ao sul do planalto de Mueda, haviam se passado vinte e dois anos a nos separar daquele ano de eventos tão importantes para todo o país. Chissano foi eleito presidente naquele ano de 1994. Depois dele, a Frelimo continua a manter-se no poder e vieram Armando Guebuza (2005 - 2015) e Filipe Nyusi, que acabou de se reeleger presidente, no último ano de 2019, em eleições conturbadas e sob suspeitas de fraudes. O fato de ter-me empenhado aqui em demonstrar que a linguagem dos apetites é bem mais complexa do que a captura de Bayart pode nos dar a entender, não quer dizer que a apreensão conceitual que este autor imprime à “política da barriga” não esteja plenamente em vigor. O próprio Guebuza, hoje, é investigado por desvios, por enriquecimento ilícito. E há fortes indícios do seu envolvimento direto em um dos maiores escândalos de corrupção no governo nacional de Moçambique, o chamado “caso das dívidas ocultas”.¹⁶⁷ Além disso, no final do ano de 2016, quando ainda me encontrava na casa de Amurane,

¹⁶⁷ Apesar das fortes suspeitas que recaem sobre Guebuza, o nome mais presente na mídia internacional a respeito do caso das dívidas ocultas é o do deputado da Frelimo e também Ministro das Finanças do país à época, Manuel Chang, que se encontra em um imbróglio judicial internacional. Preso no exterior, Moçambique aguarda decisões de países e órgãos internacionais envolvidos na investigação do caso a respeito de um controverso pedido de extradição do, hoje, ex-ministro e ex-deputado, para ser julgado no país. A confusão assenta-se em opiniões divergentes, que acham que

a notícia do assassinato da filha de Guebuza, Valentina Guebuza – que era, até aquele momento, a segunda mulher mais rica de toda a África, estando atrás apenas da sua amiga, Isabel dos Santos, a filha do agora ex-presidente de Angola – foi um dos assuntos que mais proliferou boatos no país a respeito da “causa real” da sua morte e sobre o fato dela ser uma das mulheres mais poderosas da África. Além do ex-presidente Guebuza, já se espalham as notícias a respeito dos vultosos enriquecimentos do chamado “Clã Nyusi”, cujo patrimônio empresarial teria triplicado apenas durante o período do seu primeiro mandato (2015 - 2019).¹⁶⁸

Foi justamente na tentativa de combater esse “complexo da corrupção”, que se amalgamou ao Estado, que Amurane investiu-se das linguagens de poder da “boa governança” democrática e liberal. Ao impor, internamente ao seu próprio governo, a *linguagem de poder da transparência* contra a *política da barriga* (presente endemicamente na municipalidade de Nampula), ele desencadeou uma disputa interna por poder entre os seus reais apoiadores e os demais membros da câmara municipal, incluindo vereadores do seu próprio partido, o MDM. Lembro-me da ocasião em que Amurane chegou em sua casa, à noite, depois de um longo dia de reuniões e conversas entre a sua governação, os membros da câmara municipal e os vereadores do seu partido. Visivelmente cansado, Amurane nos disse (a mim e ao Patrick), com muita indignação:

– “Vocês não vão acreditar no que eles [alguns vereadores do MDM] me disseram. Eles tiveram a coragem de vir até mim e dizer que eu cheguei ao poder porque eles me colocaram lá e que eu tinha a ‘obrigação’ de os ‘alimentar’. Eu cheguei ao poder porque o povo me elegeu. Não porque eles me apoiaram. Disseram que, agora, chegou a vez deles ‘comerem’. Disseram que era assim que as coisas sempre funcionaram: havíamos chegado ao poder e eu deveria permitir que eles comessem”.

– “Não!”, Amurane bradou. “Não em meu governo. Existe um nome para isso. Chama-se corrupção! Mas não vou permitir que eles ‘comam’. Eu não fui eleito para isso. Fui eleito para governar. E é o que vou fazer. Eles não perdem por esperar”.

o ex-ministro deve ser julgado internacionalmente pelo fato de desconfiarem da capacidade da justiça moçambicana em levar o caso até os seus estertores, garantindo, inclusive, a salvaguarda da vida do acusado.

¹⁶⁸ Conferir em:

<https://www.dw.com/pt-002/cl%C3%A3-nyusi-quase-triplica-patrim%C3%B3nio-empresarial-no-primeiro-mandato-do-presidente/a-52531204> Acesso em: 29/02/2020.

Parte 3 – Conflito

“Tentaremos, antes, evidenciar algumas normas de comportamento sociais ou lógicas amplamente presentes na África de hoje, que se ‘comunicam’ com as práticas de corrupção ou as influenciam. Trata-se de certas formas de linhas de inclinação, que deixam uma margem de manobra aos atores, os quais se movem no interior e em torno dessas lógicas, não raro combinando-as, mas por vezes dissociando-as ou recusando-as. Tais lógicas parecem ter certo ‘ar de família’, certa relação de afinidade com práticas de tipo ‘corrupção’, mas não constituem, em si mesmas, corrupção, e tampouco a produzem”.

(J.-P. Olivier de Sardan, “Lógicas da corrupção”, 2018: 311 e 312)

“(…) começaram a linchar vizinhos que acusavam de fazerem ou se transformarem em leões para se alimentarem dos outros. Quem tentava intervir enquanto a multidão tirava os acusados de suas casas, os atava e agredia, os regava com petróleo e lhes deitava fogo tornava-se também objeto de suspeitas populares potencialmente letais. (...) Pela sua definição, os feiticeiros realizam atos espantosos para se alimentarem do bem-estar dos outros, mas, de acordo com a maioria das pessoas com quem trabalhei, esse fenômeno intensificou-se muito nos anos recentes, tomando dimensões novas e alarmantes. A razão é, numa palavra, a democracia”.

(Harry West, “‘Governem-se vocês mesmos!’ Democracia e carnificina no Norte de Moçambique”, 2008: 348)

“Mas por que é que, tanto na guerra como na paz, a vitória do homem leva sempre um selo de sangue? (...)”

Recebe depois as vacinas protetoras e os amuletos. Recebe também as instruções e por fim as despedidas com os desejos de uma boa sorte”.

(Paulina Chiziane, “O sétimo juramento”)

Tratarei nesta parte 3 de um ambiente de conflitos que se instalou a partir da “postura provocadora” da governação de Amurane. Boa parte destes conflitos estão diretamente relacionados ao fenômeno da corrupção e estão também situados dentro de um embate de poder que envolve, dentre outras coisas, aquilo que Sardan nomeia de “*complexo da corrupção*”, o qual amplia a noção restrita de corrupção ao incluir “(...) todo um conjunto de práticas ilícitas, tecnicamente distintas da corrupção, mas que têm, em comum com a corrupção, o fato de ser associadas a funções estatais, paraestatais ou burocráticas, de estar em contradição com a ética oficial do ‘bem público’ ou do ‘serviço público’, de permitir formas ilegais de enriquecimento, e de usar e abusar, para esse fim, de posições de poder” (SARDAN, 2018: 312). O contexto em que trataremos desse assunto está dado em um campo de conflitos desencadeados pelo “contra-ataque”

de Amurane às práticas internas de *abuso do poder*. E da deflagração, que aos poucos se tornou generalizada na sua governação municipal, de uma luta pelo poder.

A questão da corrupção, e dos seus efeitos, surgiu no horizonte do trabalho de campo a partir de um momento chave na gestão de Amurane. Como Sardan aponta, apesar da corrupção, hoje, ser um fenômeno particular de abusos do poder político e da cooptação dos meios burocráticos dentro dos Estados modernos, na África, ela tornou-se um fenômeno amplamente presente e difundido, apesar de ser deplorado discursivamente, e que extrapola o âmbito restrito do Estado, disseminando-se pela sociedade, onde quer que o alcance e a influência das relações do poder político cheguem (ibidem: 310). No entanto, ainda segundo Sardan, nem por tamanha centralidade e “visibilidade” parece que a corrupção se tornou, por inteiro, um tema de estudos mais assíduo, tanto para a sociologia como para a antropologia, nos diferentes contextos africanos. Por certo, o autor ameniza afirmando que as pesquisas empíricas sobre esse assunto são mais difíceis de serem conduzidas pela sua própria natureza, sendo um tema mais “quente” e, talvez, esquivo, do que assuntos mais clássicos e recorrentes. Creio que Sardan tenha razão, pois eu mesmo fui reticente em encarar essa questão presente no trabalho empírico, por receio de comprometer, de algum modo, tanto a mim como os meus interlocutores. No entanto, o desfecho dos conflitos desencadeados pela “política de enfrentamento” de Amurane foi decisivo para que eu tomasse a devida “coragem” para dispor da experiência e dos afetos do trabalho de campo. Lembremos que foi a partir das mobilizações específicas da *transparência política* como linguagem de poder, feitas pela governança de Amurane, que se deflagrou um campo relacional de conflitos onde, em seu âmago, a ética da “boa governança”, apresentada como prática discursiva e como ação tecnocrática da sua governação, encaminhou à instauração de eventos babélicos em relação a outras interpretações sobre condutas e que também estavam presentes no ambiente político municipal. Para entendermos melhor os efeitos advindos das ações tomadas por Amurane será preciso confrontar os diferentes horizontes de sentidos que influenciaram semânticas tão díspares a respeito do poder. A “postura moderna” assumida por Amurane, inclusive na sua mobilização de certas linguagens de poder *estrangeiras*, instituiu linhas de ação e de condutas divergentes daquelas que estão imiscuídas como práticas recorrentes, pertencentes ao ambiente político geral de Nampula (ROCHA; ZAVALLE, 2015). Tais práticas, “normalizadas” na política municipal, não são outras senão aquilo que Sardan nomeia de “complexo da corrupção”. Neste sentido, a análise que levaremos adiante se faz, talvez (e sem querer ser pretensioso demais), como uma oportunidade para abordar empiricamente, a partir de um caso especial, o assunto da corrupção em um contexto político africano determinado. Mas antes disso será preciso fazer um

pequeno balanço do caminho que percorremos até este ponto, assim como também se faz necessário entendermos melhor em que “termos e condições” a corrupção deve ser analiticamente abordada neste trabalho.

A primeira parte desta etnografia oferece uma visão do terreno onde a *composição* da política, em Nampula, permite uma análise de determinadas camadas sedimentares nas quais, no decorrer da sua história, se deu a relação assimétrica entre dois modos de existência distintos, que se configuraram, por meio de seus atuantes, como o “mundo da tradição” e a “modernidade”. Assim, percebemos que a política se organiza na *presentificação* de instituições e de elementos constituintes que, no decorrer do seu tempo próprio, se sedimentaram no presente à revelia do lugar relacional de onde se originaram. Por exemplo, tanto o Estado moderno colonial, como a chefia, oriunda do tempo pré-colonial, assim como o socialismo e o seu nacionalismo, deixaram sedimentos que estão presentes dentro do Estado democrático atual, e que perfazem a composição da política local.

Na segunda parte, analisamos o meio que nos serviu de “veículo”¹⁶⁹ para entender como a política é exercida, a partir de seus agentes. Esse meio relacional que analisamos são as relações de poder, mobilizadas como linguagens de poder. Ao explicitar essas linguagens conseguimos perceber que elas emanam de distintos modos de existência, dispendo-as em linguagens *domésticas* (pertencentes à “tradição”), e em linguagens *estrangeiras* (que no contexto específico da nossa análise são oriundas de modos de existência modernos). Essas distintas linguagens de poder permitem a percepção de que, na política de Nampula, existem concepções díspares do que venha a ser o poder. De maneira semelhante, cada modo distinto de conceber “naturezas” específicas para o poder permite a expressão de diferentes “sistemas de valores”, que incidem sobre as formas como o poder deve ser administrado por aqueles que o possuem. Esses diferentes sistemas de valores dizem respeito às condutas dos agentes e interferem no ambiente relacional em que decisões sobre determinadas ações são tomadas. Assim, cada um dos modos de existência, presentes no ambiente político, expressam contextos diversos de moral. Cada um destes contextos morais cria um campo distinto de possibilidades de escolhas no estabelecimento das condutas, permitindo que exista a presença de um plano relacional onde diferentes e divergentes expectativas éticas se cruzam. Essa divergência entre distintas expectativas de condutas, que se assentam em diferentes sistemas de valores, permite interpretações díspares acerca do modo como o poder deve ser “redistribuído”. É desse ambiente de divergências acerca da maneira como o

¹⁶⁹ No sentido daquelas substâncias químicas que servem como veículo para determinadas misturas como, por exemplo, o álcool de cereais presente em determinados perfumes.

poder deve ser “redistribuído”, que surge uma situação em que conflitos se irromperam pela disputa do poder político municipal em Nampula, um poder que estava, naquele momento, contido no estatuto que Amurane obteve em sua governação.

Mas, antes de seguirmos, devemos ter mais clareza sobre a maneira como uma análise do fenômeno da corrupção deve se dar, para as condições específicas em que o abordaremos. O primeiro ponto a se observar é que o “problema da corrupção”, neste trabalho, não parte diretamente de uma observação analítica do antropólogo, baseada em uma análise das práticas de governo no Estado. Mas a questão da corrupção é colocada em movimento por meio de uma “perspectiva nativa”. Isso nos exige um cuidado maior a respeito de uma (as)simetria analítica. O terceiro ponto aprofundará esta primeira observação.

Segundo ponto: entendo que a corrupção, *tout court*, é um fenômeno característico do ambiente burocrático e estatal moderno.¹⁷⁰ Portanto, seus pressupostos se assentam, por princípio, no conjunto de valores normativos pensados para a “boa conduta” em um ambiente burocrático, estatal e, por pressuposto, à disposição do “bem público”, em detrimento do ambiente privado, ou de contextos que não compartilham desses mesmos pressupostos de valores. Deste modo, e por um lado, considerar que a corrupção seja, perante a realidade do Estado, um crime grave de conduta contra “a sociedade” e, por outro lado, dar uma grande ênfase ao fato dela ser “tolerada” e “invisibilizada” em diferentes contextos, onde também existe a estrutura do Estado moderno, não deve incentivar uma condenação moral irrestrita de toda a coletividade envolvida em tal quadro de acontecimentos. O que quero dizer, no fim das contas, é que, mesmo que exista uma suposta “tolerância” e uma “generalização” para com as práticas de corrupção na África, não se deve concluir, em hipótese alguma, que “os africanos” sejam “corruptos”. Até porque tal fenômeno, o da corrupção, “testa” individualmente o alcance ético dos valores contextuais do Estado em sua relação com uma “sociedade” institucionalmente formalizada. Além do mais, o “complexo da corrupção” não é uma exclusividade dos contextos africanos. O contexto brasileiro é um bom exemplo disso.

Terceiro, é preciso estabelecer parâmetros simétricos no caso de uma análise antropológica na abordagem do fenômeno da corrupção, para excluirmos, na medida do possível,

¹⁷⁰ Não levo em consideração, para esta abordagem, o fato de que a corrupção possa ter estado vinculada a estruturas burocráticas, onde quer que estas tenham surgido, no decorrer da história. Weber, por exemplo, explicita certos casos onde a burocracia surgiu além de um contexto considerado moderno (WEBER, 1982: 272 - 282). Para os fins deste presente trabalho, considero que o problema da corrupção contemporânea endêmica possa estar, de maneiras complexas e distintas, vinculado ao modo como o Estado moderno surgiu em determinados contextos coloniais, impondo um ambiente de assimetrias relacionais entre modos de existência diferentes e concorrentes.

interferências de caráter etnocêntrico. A corrupção, como um fenômeno atual, para além de sua consideração jurídica e legal, é um problema de enfrentamento moral e ético. Colocado desta forma, a presença do Estado moderno em ambientes relacionais onde ele foi instaurado de maneira imposta, externa e opressora como, por exemplo, no caso dos países que foram colônias de países europeus, é preciso levar em consideração que a corrupção estará presente em meio a um campo relacional onde diferentes sistemas de valores e de condutas coexistem. Isto não significa que devemos “relativizar a corrupção”, ou impor-lhe, enquanto “fenômeno da cultura”, algum tipo de determinismo cultural analiticamente ineficaz. No entanto, não devemos, também, simplesmente corroborar de antemão o caráter normativo dos julgamentos de valor negativos que se impõe no seu tratamento.

Esse princípio expõe, de certo modo, que não há também a possibilidade de uma neutralidade analítica possível ao tratarmos da corrupção como um fenômeno que se insere no campo da antropologia da moral. Sendo que a própria “conduta analítica” a ser adotada é, por si, uma petição de princípios éticos por parte do pesquisador. A “moral da antropologia” não deve ser excluída da equação. E nem os valores pessoais que possam guiar as escolhas éticas do antropólogo envolvido na pesquisa. No meu caso particular, o fato de ter convivido com Amurane, e de ter ocupado um “lugar relacional” que me colocou próximo a ele, não deve, no meu ponto de vista, interferir assimetricamente na análise do problema fazendo com que, em tese, eu “simplesmente” acolha a perspectiva pessoal do meu anfitrião sobre a corrupção, como se esta “perspectiva nativa e pessoal” fosse um “juízo de valor” a ser seguido na pesquisa, em nome do respeito e da anuência para com o meu interlocutor privilegiado.

Deste modo, não posso deixar também de relevar a corrupção como um fenômeno mais amplamente delineado por uma “perspectiva nativa”. E que, enquanto tal, ele não possui as mesmas semânticas que poderia ter para uma perspectiva moderna universalista e, dado o nosso contexto, também ainda uma perspectiva um tanto *estrangeira* para a maior parte da população no norte de Moçambique. Contudo, não podemos nos esquivar do fato de que o Estado moderno, como um modo de existência, é também uma “instituição nativa”, pois está presente na organização política do país desde a sua imposição colonial, passa pela sua instauração como Estado nacional e apresenta-se hoje na formalização do Estado democrático moçambicano. Além disso, a perspectiva adotada por Amurane e por meus demais interlocutores políticos assenta-se na sua apresentação como representantes políticos do Estado, apesar de eles reconhecerem, conjuntamente, a presença dos “outros” modos de ação “nativos” de lidar tanto com o Estado como com o poder que dele “emana”. Este fato expõe, subterraneamente, um dos motivos pelo qual não

apenas o fenômeno da corrupção, mas esta abordagem etnográfica, como um todo, está elaborada em termos relacionais.

Sobre as “lógicas da corrupção”

Segundo Didier Fassin, o texto de Olivier de Sardan sobre as práticas da corrupção na África é um trabalho pioneiro e constitui como seu objeto de análise um assunto que é habitualmente tratado como objeto de denúncia (FASSIN, 2018: 309). De fato, a maneira impositiva e direta da abordagem de Sardan sobre a corrupção impõe uma consideração e um diálogo incontornável sobre esse assunto em contextos africanos. O texto original de Sardan intitula-se “*L'économie morale de la corruption en Afrique*” e foi publicado em 1996. Trata-se de um artigo que, para a coletânea crítica organizada por Fassin e Lézé, foi reduzido na forma de excertos, tendo o seu título modificado para “lógicas da corrupção” (2018: 309 - 319).¹⁷¹ Isto não comprometeu a qualidade do texto original. Olivier de Sardan é um antropólogo francês que dedicou a maior parte de seus estudos aos songhay-zarma, do Níger, e tem um projeto paralelo de pesquisa sobre antropologia do desenvolvimento e do Estado na África (Ibidem: 309). Para trazer maior clareza à abordagem que pretendo desenvolver sobre a corrupção, creio que seja profícuo estabelecer um diálogo com o texto de Sardan. Apesar de, em certa medida, corroborar uma parte da sua análise, guardamos também diferenças grandes sobre uma possível interpretação a respeito da corrupção e das suas bases de sustentação para o contexto africano, como se verá a seguir.

Segundo Sardan, compreender a corrupção na África depende do reconhecimento da presença de um “sistema de valores”, que ele nomeia em seu texto de “economia moral”, dando uma livre-interpretação ao conceito desenvolvido por E. P. Thompson (2018 [1971]: 291 - 296). Para Sardan esse sistema de valores sociais e culturais é responsável, não pela geração da corrupção, mas pela sustentação de um ambiente moral que “tolera” e “banaliza” a presença da corrupção, permitindo a justificação da corrupção por aqueles que a praticam, sem mesmo que

¹⁷¹ Este texto de Sardan, assim como muitos outros, encontra-se na antologia crítica organizada por Didier Fassin e Samuel Lézé, intitulada “*A questão moral*” (2018). Trata-se de uma obra contemporânea de importância para aqueles que se interessam pelo campo eclético da “antropologia da moral”. A obra apresenta, em artigos ou excertos, um panorama crítico amplo, que abarca o desenvolvimento deste campo de estudos desde as suas bases na filosofia, na sociologia e na antropologia até os seus desdobramentos atuais. Dividida em áreas temáticas de análise ela oferece acesso imediato aos autores e suas distintas abordagens sobre o campo da moral e da ética que, sem o auxílio e a clareza crítica desta antologia, encontrar-se-iam muito dispersos no tempo e no espaço, mantendo, assim, a relativa dificuldade em encontrar bibliografias específicas para o estudo antropológico e sociológico do tema no Brasil e em âmbito internacional.

possam reconhecer, muitas vezes, que estão a praticar corrupção. O autor, assim, descreve os termos analíticos em que ele aborda essa questão:

“(…) quando as ciências sociais estudam a corrupção, mesmo com o intuito de contribuir, assim, para encontrar meios de combatê-la, abordam-na em termos não normativos e põem entre parênteses, por um tempo – o tempo da análise, o tempo da compreensão, o tempo da investigação –, o julgamento ético negativo que se associa a tudo o que o termo ‘corrupção’ pode evocar. Consideram a corrupção um fenômeno social, portanto, e empenham-se em descrever-lhe as formas, os processos e as legitimações do ponto de vista dos atores. Eis porque evocamos no título deste artigo a expressão ‘economia moral’, que pode surpreender, quando se trata de um fenômeno tão unanimemente estigmatizado como amoral ou imoral. Trata-se aí de insistir no objetivo perseguido – a saber, uma restituição tão fina quanto possível dos sistemas de valores e dos códigos culturais, que a um só tempo permitem justificar a corrupção para os que a praticam (que não pensam necessariamente, longe disso, que se trate de corrupção) e ancorar a corrupção na banalização das práticas cotidianas” (SARDAN, 2018: 311).

Apesar de Sardan fazer uso da expressão “economia moral”, uma expressão “culturalista” da abordagem histórica de Thompson, e ao enfatizar que uma explicação possível para a corrupção endêmica africana esteja vinculada ao seu sistema de valores, que ele entende ser originado no âmbito da cultura, o autor demonstra um certo empenho em afastar a sua análise de uma interpretação “culturalista” da corrupção, mesmo que reconheça uma inserção cultural do problema. Devido a isso, Sardan opta por estabelecer uma linguagem analítica “mais operacional”, mas também um tanto “normativa”, para evitar, segundo ele próprio, explicar a corrupção pela “cultura”, o que seria, a seu ver, uma forma de “homogeneizar excessivamente as representações e as práticas, ao transformar em sujeito uma construção abstrata do pesquisador, ao fazer derivar as ações sociais de uma espécie de ‘tábua da lei’ cultural” (Ibidem: 317); e, por outro lado, para evitar, segundo ele, o excesso oposto, ao “negar a existência de pressões normativas comuns exercidas sobre os atores ou não levar em conta os códigos sociais compartilhados que fundam os modos de reconhecimento social ou os modos de inteligibilidade das interações (...)” (Ibidem). Desta maneira, ele desdobra a sua análise da corrupção ao estabelecer sete teses gerais a respeito dos modos como o fenômeno da corrupção se “comporta” no ambiente africano; para depois detalhar seis “lógicas”, que seriam inerentes ao sistema de valores e aos códigos culturais em que a corrupção estaria inserida. Para estabelecer parâmetros mais fidedignos de comparação e de diferenciação entre as nossas abordagens, creio ser necessário apresentar as sete teses sobre a corrupção em África desenvolvidas por Sardan. Logo em seguida, apresentarei de forma sintética as “lógicas” nativas que ele também explana.

“Tese 1: A economia moral da corrupção na África não diz respeito apenas à corrupção no sentido estrito do termo, mas ao ‘complexo da corrupção’ no sentido amplo, que inclui todo um conjunto de práticas ilícitas, tecnicamente distintas da corrupção, mas que têm, em comum com a corrupção, o fato de ser associadas a funções estatais, paraestatais ou burocráticas, de estar em contradição com a ética oficial do ‘bem público’ ou do ‘serviço público’, de permitir formas ilegais de enriquecimento, e de usar e abusar, para esse fim, de posições de poder.

Tese 2: A corrupção (isto é, o ‘complexo da corrupção’) se tornou, em quase todos os países africanos, um elemento rotineiro do funcionamento dos aparelhos administrativos ou para-administrativos do topo à base. Nesse aspecto, a corrupção não é marginal, nem setorial, nem reprimida: é generalizada e banalizada.

Tese 3: A estigmatização da corrupção e as recriminações contra ela são um elemento central de todos os discursos, tanto públicos como privados, em todos os níveis da sociedade, e compassaram todas as etapas políticas desde a independência. A corrupção, portanto, é denunciada em palavras e praticada nos fatos.

Tese 4: A estigmatização verbal da corrupção quase nunca desemboca em processos judiciais e punições.

Tese 5: A corrupção é um processo cumulativo e expansionista, pouco reversível, que se espalha em geral do topo para a base. Os fatores que favorecem sua difusão não podem ser invertidos para produzir sua regressão.

Tese 6: Não há correlação evidente entre, de um lado, a amplitude da corrupção e, de outro, os tipos de regime político, seus respectivos graus de despotismo e de eficiência econômica.

Tese 7: As práticas do complexo da corrupção, juridicamente condenáveis e amplamente reprovadas, são, no entanto, consideradas por aqueles que as acionam como legítimas e não raro como se não fossem corrupção. Em outras palavras, a fronteira de fato entre o que seria âmbito da corrupção e o que não seria é flutuante e depende do contexto e da posição dos atores” (SARDAN, 2018: 312 e 313).

Segundo Sardan, seis “lógicas” estão profundamente inseridas na vida cotidiana das pessoas, apesar da probabilidade de existirem outras. Elas estariam ligadas e teriam efeitos sobre o complexo da corrupção.

1. Uma “lógica da negociação”, que tem como ponto fundamental a prática da “barganha”, em uma configuração mais ampla que extrapola o plano das negociações comerciais e de serviços cotidianos, e que não se reduz a uma negociação no interior das “regras do jogo”, como acordos sociais preestabelecidos e estáveis, mas implicam também a negociação das próprias regras.
2. Uma “lógica da corretagem”, que é uma forma de negociar que expressa a necessidade de compensar (remunerar) aquele que faz alguma intermediação entre as partes negociantes. As “corretagens” estendem-se também para além das práticas comerciais e abarcam as transações sociais de cunho não comercial. Por exemplo, aquele que é

intermediário em uma relação de casamento e, segundo combinado, leva uma noiva à família de seu noivo deve ser, de alguma forma, remunerado.

3. Uma “lógica do presente”, que é a prática de dar pequenos regalos, como forma de agradecer um favor prestado, ou demonstrar generosidade. Portanto, apresenta-se como um “dever moral”. “Presentear é algo que se pratica, aliás, tanto para com ‘superiores’ como para com iguais ou ‘inferiores’. Os detentores dos poderes tradicionais, por exemplo, são tanto beneficiários como doadores” (Ibidem: 314 e 315).
4. Uma “lógica do dever de ajuda mútua em rede”, que são redes de solidariedade interpessoais, de caráter múltiplo, como ajuda entre vizinhos, entre a família (inclusive a família alargada), entre “camaradas”. São relações entranhadas nas mais diversas redes de cultivo de alguma sociabilidade, presentes tanto no ambiente rural como nas grandes cidades e se caracterizam como uma “força dos vínculos fracos”¹⁷² (Ibidem: 315).
5. Uma “lógica da autoridade predadora”. Para Sardan, esta lógica difere das demais, pois ela não tem uma complementaridade positiva e manifesta, que no fundo diz respeito a todos. Pois, ela se liga a funções de autoridade e “(...) diz respeito ao direito que se arrogam muitos detentores de posição de poder de proceder a formas de extorsão à custa de seus ‘súditos’ (...). É como se esses procedimentos regalengos, chamados preferencialmente de *extorsão* por suas vítimas, não fossem da ordem de uma escolha pessoal para aqueles que deles se beneficiam, mas fizessem mesmo parte de sua função. Esta comportaria então, ‘naturalmente’, uma dimensão predatória” (Ibidem: 315).
6. Uma “lógica da acumulação redistributiva”. Sardan tem uma visão negativa da acumulação com fins redistributivos, pois ela seria o mascaramento do “enriquecimento ilícito” e do “nepotismo” sustentados por “valores sociais positivos”, “a saber, a necessidade de usar toda oportunidade que permita manifestar essas virtudes cardeais constituídas pela generosidade, pela liberalidade, pelo reconhecimento” (Ibidem: 316). Ainda conforme Sardan,

¹⁷² Segundo Sardan (2018: 319 [nota 9]), uma expressão célebre de Mark Granovetter, “The strength of the weak ties”, *American journal of sociology*, 78 (6), 1973, pp. 1.360 - 1.380.

“(...) para um funcionário público, os postos de poder são os únicos meios de chegar a um enriquecimento qualquer. Recusar-se a isso seria dar provas de ingratidão, egoísmo, orgulho, ingenuidade, se não de estupidez. A pressão social que impele à acumulação para fins de retribuição é muito forte. (...) A acumulação redistributiva vai muito além (...) do mero neopatrimonialismo, e recorre a todos os procedimentos possíveis de enriquecimento” (SARDAN, 2018: 316).

Sardan considera que o conjunto dessas lógicas contribui para a “banalização” das práticas de corrupção. Ao se combinarem elas criam um campo de valores que dissolve as práticas juridicamente aplicáveis no combate ao complexo da corrupção, tornando as práticas corruptas até mesmo apreciáveis e valorizadas socialmente. Mas ele frisa que, apesar de ser assim, “a corrupção não é em si mesma produzida por essas lógicas, salvo, talvez, em certa medida, pelas duas últimas” (Ibidem: 317). No entanto, essas lógicas borram “as fronteiras” (mas, fronteiras entre o que exatamente?) e exercem uma pressão contínua nos “atores sociais” e facilitam a “aceitação cultural da corrupção”. Com as suas sete teses e as seis lógicas que expressam um sistema de valores “nativos”, Sardan desenvolve uma “tese final” que ancora uma resposta analítica que, apesar de escapar, tanto do determinismo cultural, como da relativização da corrupção, não consegue desviar de uma justificativa cultural clássica, na forma de um “sistema de valores”, que ancora em si a resposta para a existência generalizada da corrupção na África.

“(...) essas lógicas que revisamos tentam evitar esses dois obstáculos simétricos e inversos, a explicação pela cultura, ou a negação de todo ‘fator cultural’. Como ‘fator cultural’ é uma expressão vaga, ao que tudo indica, a noção de lógica nos parece mais analiticamente operacional, na medida em que evoca configurações normativas que influenciam as estratégias dos atores.

Isso nos permite propor o enunciado seguinte: em seu processo moderno de generalização, induzido na opinião de muitos na falência das elites políticas, a corrupção é favorecida por um terreno propício a sua rotinização e a sua banalização, pelo fato de ela encontrar lógicas de comportamento amplamente difundidas no interior das sociedades pós-coloniais” (SARDAN, 2018: 317).

De uma forma geral, a partir de um convívio com o ambiente político local de Nampula, pode-se perceber que as teses de Sardan são, até certo ponto, corroboráveis. De outro modo, não podemos deixar de reconhecer que, em grande medida, as seis lógicas elencadas por Sardan estão relacionadas ao que, na segunda parte desta etnografia, configurou-se na forma das linguagens de poder *domésticas*, cabendo a observação de que Sardan elenca algumas mobilizações que, ou não foram percebidas por mim, ou não foram mobilizadas pelos meus interlocutores enquanto estive com eles, como no caso da “lógica da corretagem” e da “ajuda mútua”. Outra, a “lógica da negociação”, pode ser percebida, mas não da forma como Sardan mobilizou-a. Ademais, essas “lógicas” citadas anteriormente não estão, de certo modo, diretamente inseridas nas relações entre poder e autoridade, que é o meu foco principal. No caso

da “lógica da autoridade predadora”, do modo como Sardan a identificou, pode ser presenciada, sim, no cotidiano de Nampula, desde uma simples abordagem policial, que quase sempre termina em alguma forma de extorsão de dinheiro,¹⁷³ ou em práticas corriqueiras da parte de qualquer escalão do funcionalismo público (no caso, municipal) que tenha contato direto na prestação de serviços ou de fiscalização em relação à população. Temos o exemplo, citado no capítulo 8, do roubo da arrecadação das passagens dos machimbombos da municipalidade. Mas pude perceber também nas queixas feitas por feirantes a respeito dos fiscais dos mercados sobre extorsões sofridas quase diariamente. Ou até mesmo nos relatos sobre funcionários municipais de baixo escalão, que roubam pequenos patrimônios do município, incluindo, muitas vezes, alimentos. Neste último caso, isto é tratado com certa “trivialidade” e não é visto como um evento grave. Nestes casos é costume haver uma “amenização” no julgamento moral e legal dos pequenos delitos, devido a uma situação generalizada de pobreza e de pauperização. Além dos baixíssimos salários e do recorrente atraso no pagamento destes.

Tais justificativas são implementos locais que podem vir a corroborar a ideia de um certo “cultivo à tolerância” das pequenas práticas de corrupção. No entanto, são os grandes desvios, os grandes abusos, que por serem cometidos, em geral, por aqueles que já deveriam estar com as suas “barrigas cheias”, que são mais notoriamente considerados como “corrupção” e que tendem a ser discursivamente rejeitados como “práticas imorais”. Enfim, os elementos apontados por Sardan, e que em seu conjunto compõem um ambiente onde, segundo o autor, a corrupção faz parte das ações e das práticas rotineiras, estão também presentes, ao seu modo, em Nampula. No entanto, a questão analítica que importa, a meu ver, é sobre o lugar onde Sardan repousa o seu argumento a respeito dos vínculos entre o “complexo da corrupção” e o “sistema de valores nativo”, sintetizado pelo autor na forma das suas “lógicas”. É exatamente neste ponto que reside a diferença marcante entre a abordagem de Sardan e a abordagem que proponho.

Um problema, a meu ver, reside na necessidade de uma análise simétrica a respeito da corrupção. Pois a definição de “corrupção” traz em si um pano de fundo semântico que impõe as exigências de um sistema de valores normativo, legal, moral, ancorado em pressupostos de bom ordenamento e bom funcionamento em prol do “bem público” e da “coletividade cidadã”. Portanto,

¹⁷³ O suborno, ou a extorsão praticada por policiais, mas também por outros agentes públicos de segurança e de fiscalização, é identificado pela expressão eufemística e acobertadora de “pedir refresco”. Quando se “pede refresco” entende-se pagar suborno. “Pedir refresco” é uma “instituição” reconhecida por toda a população. Não acredito que haja, de fato, uma “tolerância” com tais práticas. Mas, dentre outros fatores, assim interpreto, pelo efeito da longa presença autoritária do Estado, no decorrer de toda a sua existência em Moçambique, as “pessoas comuns” receiam reagir contra autoridades investidas pelo Estado. Diga-se de passagem, os afetos ligados a esta contextualização da autoridade predadora são mecanismos mais do que reconhecíveis por nós, brasileiros.

qualquer sistema de valores outro que não corresponda a este conjunto de valores, de deveres e de direitos jurídico-morais, é passível de ser julgado, de antemão, com um juízo de valor negativo. No modo como leio Sardan, apesar do seu meio esforço em não imputar ao “sistema de valores nativo” uma causalidade da corrupção, quando as “lógicas” são apontadas como “produtoras” de um ambiente propício ao suporte da corrupção, o autor mantém o critério de um julgamento de valor negativo direcionado, não apenas aos atos de corrupção, mas também às “lógicas” como um todo. Sardan não consegue tornar a análise simétrica, pois ele assenta a sua resposta ao problema da corrupção no sistema de valores nativo, o que considero um erro em sua abordagem. Ele nega uma explicação culturalista e determinista, evita o relativismo cultural da corrupção, mas não escapa de uma explicação pela cultura (como aspecto representacional), ao depender de “fatores culturais”, mascarados na forma das “lógicas”, na elaboração do seu argumento principal. Ele tenta imprimir uma “abordagem da ação” ao imputar um lugar de ação dos “atores sociais”, agenciado pelo sistema de valores, mas não escapa exatamente ao “culturalismo”, como ele mesmo pretendeu.

Quando se está em um determinado contexto relacional, onde coexistem modos de existência distintos, como no caso da atual *composição* da política em Nampula, há também uma produção de diferenças em termos da “qualidade da moral”. Em um ambiente onde coexistem diferentes contextos de moral, não há uma “medida comum” possível que possa amparar os seus distintos sistemas de valores. Sendo assim, os conteúdos éticos não correspondem, necessariamente, a um mesmo contexto moral, pois tais “conteúdos” procedem de distintas ontologias. Nestes casos, não se trata mesmo de uma questão de relativizar o problema, no caso, o da corrupção. Mas trata-se de encontrar, no exato ponto de *mediação* das diferenças, uma resposta possível que atenda ambas as demandas da “melhor maneira possível”. Esse ponto de mediação, no nosso caso específico, são as relações de poder. É através da “comunicação” possível das diferentes formas de praticar o poder que *traduções* entre diferentes *linguagens* se tornam possíveis. O poder, por meio do qual se correlacionam distintos modos de existência, é uma diferença que produz diferenças. De outro modo, diferenças sobre o que venha a ser o poder “fazem diferença”. O poder é um operador sistêmico para um “entendimento possível” entre mundos distintos. Neste sentido, o poder é ele mesmo um “sistema de linguagens”. E, talvez por isso, permita-se uma mobilização pragmática por meio das *linguagens de poder*. Uma possível compreensão simétrica do fenômeno da corrupção, entre modos diferentes de “fazer a política”, deve passar pelas formas distintas de “comunicar” o poder, seja ele o que for.

Precisamos levar em consideração que existe, neste terreno que escavamos, duas formas gerais diferentes de entender o poder e, conseqüentemente, de lidar com ele e, no final das contas, de estabelecer *critérios* para a sua “redistribuição” efetiva. É na medida em que se dão estas dinâmicas de expressão do poder, que os seus respectivos *sistemas de valores* se configuram e se aglutinam em torno da questão de como o poder deve ser “redistribuído” e para quem.

Na configuração do Estado moderno (inclusive se o tomarmos como um modo de existência moderno – a *forma-Estado* como um modo específico de prefigurar-se um mundo) existe uma dimensão “purificadora” e substancialista do poder. O poder “pertence” ao Estado, que o “substancializa” em suas ações e em suas atribuições, como se ele fosse imanente ao Estado. O poder, no Estado, deve ser entendido como “purificado”: nem bom, nem mau; nem construtivo, nem destrutivo; e está acima de todos, exceto do Estado, que é a fonte de onde ele emana. O poder, no Estado, deve estar “domado” e plenamente colocado ao serviço do controle e da administração da sociedade pelo Estado, em prol do “bem maior”. O poder, considerado como emanção do próprio Estado, é, deste modo, separado das outras “esferas sociais” (como a economia, por exemplo). É justamente por ser “separado” que o poder se torna “purificado”. A administração legítima do poder passa unicamente a ser aquela exercida pelo Estado. É o Estado que “investe”, “atribui” e “redistribui” o poder. Todo o sistema de valores cabível ao Estado moderno reflete uma moral que se fia nestes ordenamentos sobre o poder. Uma moral asséptica, universalista, normativa e transcendental.¹⁷⁴

Na “tradição”, por meio do discurso da feitiçaria, o poder não é “purificado”. Antes disso, o poder é entendido como uma dimensão existencial sobre a qual não se pode ter um controle absoluto. O poder é ambíguo, em cujas fontes jorram correlações de forças misteriosas que podem ser, tanto destrutivas, como construtivas. A forma como o poder irá *atualizar-se* depende inteiramente da ação e do lugar relacional e social que determinadas *figuras de autoridade* ocupam. Um bom exemplo é o modo como as pessoas de Mueda expressaram, ao investirem o presidente Chissano como seu *humu*, seu chefe político, que o poder deve ser “engolido” pela ação de seus governantes, para, assim, ser revertido para a construtividade dos seus governados. Mas existe

¹⁷⁴ A proposição foucaultiana da análise do poder tem por objetivo justamente se afastar desta dimensão substancialista e purificadora do poder. Pois, ao mesmo tempo em que a modernidade separa e purifica o poder discursivamente, determinando a sua própria esfera e o seu próprio modo de atuação por meio do Estado, o poder continua a operar, e a ser operado, inclusive pelo Estado, em suas dimensões *micropolíticas*, ramificando-se capilarmente sobre tudo aquilo que esteja em ligação com o coletivo-sociedade. Por isso que a moral e o sistema de valores expressos pelo Estado, por advirem de uma dimensão discursiva que “purifica” o poder, são “descolados” das “práticas” de poder. Pois, tanto a moral como o sistema de valores do Estado moderno, são também “purificados”, ao mesmo tempo em que são mobilizados como “formas de purificação” das práticas de poder que não correspondam ao sistema *molar* de Estado.

sempre o risco presente do poder ser “engolido” por alguém se revertendo em predação, em perigo. O sistema de valores cabível a esta configuração de operação com o poder será profundamente distinto daquele sistema que emana do Estado moderno.

Sendo assim, uma abordagem sobre a corrupção deve ser subordinada ao crivo destas considerações a respeito do poder. Pois, no fim das contas, do que trata a corrupção senão de formas disruptivas de lançar mão sobre as potencialidades do Estado e da sua burocracia, de lançar mão sobre o poder para outros fins particulares, que não sejam as finalidades estabelecidas pelos valores do Estado moderno? Ao mobilizarmos a corrupção como uma *linguagem de poder* (como já foi proposto no capítulo 8), o que obtemos como “resposta comunicativa”, tanto para o sistema de comunicação de poder do Estado, como para o sistema de comunicação de poder da “tradição”, é que a corrupção, para ser disposta simetricamente para ambos os sistemas de valores, deve significar uma forma de *abuso do poder*. Encontramos, deste modo, um ponto de simetria “razoável”. Resta-nos indagar agora a respeito do significado qualitativo do que possa ser um “abuso” para os diferentes sistemas de valores. Mas esta diferença agora está *atualizada* em sua *intensidade*, e não mais em uma diferença essencializada na distinção das formas culturais dos diferentes sistemas de valores em si, como fez Sardan.

Esta reformulação do problema retira o peso do sistema de valores como gerador de um ambiente propício às práticas de corrupção, e corrobora a afirmação de que, de fato, os sistemas de valores não são a causa da corrupção, mas não deixam de ser, também, um reflexo do modo como se concebe e se produz o poder. No entanto, permanece o dilema da generalização do complexo da corrupção na maior parte dos países africanos, algo que a experiência de campo em Nampula tende a confirmar. Não creio que haja respostas únicas e simples que possam dar conta de explicar fenômenos que se apresentam em sistemas complexos, como no caso da corrupção. Portanto, não reitero a explicação de Sardan de que o sistema de valores nativo, ao criar um ambiente propício e familiar para as práticas de corrupção, seja diretamente responsável pela “manutenção” do complexo da corrupção. Mas acho possível buscarmos indícios que possam nos ajudar a esclarecer, em alguns pontos, este problema já bastante identificável nos diferentes contextos africanos, o da generalização e proliferação daquilo que o Estado moderno considera e entende por corrupção.

O primeiro ponto a ser frisado é que, de fato, onde quer que haja um ambiente onde a presença do Estado moderno tenha que coexistir (e muitas vezes concorrer) com outras formas de “produção de política”, ao prevalecer o critério moderno de avaliação de condutas em relação ao Estado e à sua burocracia, sempre haverá um maior indício de corrupção. Uma outra questão que

não pode ser descartada é a “régua” utilizada para a avaliação das condutas. Mesmo em um ambiente estatal “purificado”, a avaliação entre critérios legal e moral, por exemplo, divide o julgamento de determinadas condutas sobre a corrupção. Existem condutas que, mesmo sendo legais, são “imorais”. E existem condutas que, mesmo sendo moralmente válidas, são ilegais. Isto fica ainda mais complexo se levarmos em conta um campo relacional onde coexistem diferentes contextos de moral, como no caso de Nampula onde existe uma “moral contextual” para a “tradição”, e uma “moral universalista” para o Estado moderno. Em um sistema de tamanha complexidade não é de fato estranho que determinados atuantes possam, a partir de um certo ponto de vista, estar a cometer um ato de corrupção e, por outro ponto de vista (que geralmente é o do lugar relacional onde o atuante se situa), o ato cometido não ser considerado corrupção. É perante tais contextos complexos que os modos de existência modernos tendem a estabelecer a sua agência (e a sua agenda) para “simplificar” a avaliação das condutas através da “clareza” da “racionalidade”¹⁷⁵ dos seus códigos universalistas.

De outro modo, apenas aqueles que conseguem “comunicar” por meio das linguagens de poder do Estado moderno possuem a capacidade, tanto de avaliar as condutas “certas e erradas”, como de fazer um “mau uso” delas (com a aclamada “consciência de causa”). No entanto, todos aqueles que não podem “entender” as linguagens do Estado moderno estão sob a iminência de realizar “condutas impróprias” ao sistema de valores do Estado. E não se trata aqui de outorgar uma necessidade de “internalização” de normas, valores e condutas do Estado. Mas trata-se de uma questão de “comunicação”. É disto que estamos a falar no decorrer de boa parte desta etnografia: sobre a possibilidade de comunicar, por meio do poder, formas diferentes de “fazer a política” entre distintas cosmologias presentes em uma determinada “localização”.

Uma outra maneira de avaliarmos os indícios que possam trazer respostas ao problema da “presença generalizada da corrupção”, para um ambiente político africano específico, é novamente colocarmos a corrupção diante dos diferentes *quadros de sentidos*, formados em torno do entendimento sobre o que venha a ser o poder e de como este “se comporta”, mediante a ação daqueles que o possuem de algum modo. Existe, de fato, uma questão que “permite” que a corrupção esteja presente no cotidiano daqueles que lidam com o poder. Se, por uma determinada

¹⁷⁵ É interessante notarmos que, tanto no Estado moderno, como na economia de mercado, ou na ciência, a presunção de racionalidade é, por si, um critério fundamental de valor, que ampara todo um sistema de valores modernos que se ancora na busca de legitimação na razão, ou na presunção de um sistema de racionalidade inerente às ações dos indivíduos. Para uma reflexão instigante a respeito do sistema de valores da ciência, amparado na presunção da racionalidade, conferir: DASTON, Lorraine: “Os valores da ciência” [título original: “The moral economy of science”], 2018 [1995]: 320 - 335; LATOUR (2004: 168 - 178).

definição, o poder é ambíguo, podendo ser construtivo ou predatório, aqueles que lidam com o poder não podem também estar completamente “limpos”, como pressupõe o código de condutas para quem lida com o poder segundo os critérios dos valores do Estado. O que quero dizer é que não se trata de existir uma “tolerância” para com a corrupção. O que existe é uma desconsideração a respeito dos meios através dos quais o poder foi adquirido, assim como existe uma contextualização relacional específica para a validação de uma moral também específica. Para as “pessoas comuns”, aquelas que, em tese, não têm a capacidade de lidar com o poder, as interdições em relação ao poder são maiores e mais rigorosas. Para aqueles que lidam com o poder, as regras são, literalmente, outras. É deste modo que, como já vimos anteriormente, um líder político pode “comer muito”, desde que cumpra “aquilo que se espera dele”: alimentar aqueles que “dependem” do seu poder. Neste sistema de sentidos sobre o poder, este não é “purificado”. Portanto, não existem os filtros purificadores de uma moral universalista e asséptica. O poder é considerado da maneira como ele se *apresenta*: ambíguo, por vezes “sujo”, por vezes “benéfico”, e toda a estabilidade construtiva possível das práticas de poder é temporária e dependente dos modos de agir daqueles que foram capazes de “engolir” o poder. Em um sistema como este, aquilo que é considerado “corrupção” para os valores de Estado é algo muitas vezes “esperado”, até mesmo agregando-se a outras práticas que, não sendo em si “corrupção”, configuram-se como práticas ilícitas e como “corrupção do caráter”, pois afastam-se das condições necessárias para o alcance da “conduta ilibada”, uma exigência moral para as práticas do funcionalismo público que, mesmo não sendo plenamente alcançável na prática, exatamente por isso está colocada como um valor acima de todos.

Desta maneira, ao considerarmos o discurso da feitiçaria como um sistema de comunicação que também produz valores, observamos que o poder não é “separado”, portanto, não pode jamais ser “purificado”. Tudo que está, de certo modo, ligado a ele não pode ser “puro”. Mesmo que o “abuso de poder” possa ser uma grave “falta moral” – uma ação antissocial –, pela própria “natureza” do poder tais atitudes não são fatores a serem “excluídos” da sua equação. O poder também é predatório, portanto, ações predatórias são esperadas no horizonte de sentidos para as práticas e para as relações de poder. O cálculo a ser feito é um cálculo de “custo-benefício”. Desde que se cumpra uma “redistribuição” de poder esperada pelo coletivo, não importam nem os meios e nem os “excessos” que foram praticados até ali. Este sistema, tão “pragmático e realista” a respeito da “natureza” do poder e dos efeitos da *atualização* deste, não é capaz de gerar a possibilidade de “esferas autônomas” de atuação para o poder que possam “descolar-se” do mundo das ações humanas e não humanas onde o poder se capilariza. De outro modo, para o sistema de

valores do Estado moderno, a corrupção é uma mancha a ser constantemente limpa no lençol branco da sua moral.¹⁷⁶ Mesmo que este lençol esteja suspenso no varal da “boa governança”, a pairar sobre a enorme poça de lama da “política realista” (*realpolitik*).

Na medida em que subordinamos uma análise da corrupção às dinâmicas próprias da economia das relações de poder, podemos retomar o cenário comunicacional, apresentado na parte final do capítulo 8, em que diferentes *enquadramentos* (*enquadres*) de ações significativas (BATESON, 2013: 85 - 105)¹⁷⁷ se configuraram em torno da petição de “redistribuição” do poder político, contido no estatuto do presidente Amurane. Desvincular o problema da corrupção de uma relação de “causalidade”, ou de “proximidade familiar”, de certa “afinidade” relacional, com “todo” um sistema de valores nativo é fundamental para tornar simétrica qualquer comparação entre sistemas diferentes de produção de política.

Deste modo, a corrupção configura-se como um elemento proposto por um dos contextos em questão, o do Estado moderno. E, de outra maneira, aquilo que se configura como “corrupção” não está em “afinidade” com “todo” o sistema de valores nativo, mas compõe uma das condições possíveis para determinados modos de agir que se encontram em conformidade com as ações esperadas em função da natureza ambígua do poder. Quando estes diferentes *enquadramentos* a respeito da redistribuição do poder entram em *interação* por meio de um mesmo campo relacional, ocorrem, tanto relações de complementaridade positiva (como no caso das ações políticas de Amurane e a sua “recepção” pela maior parte da população, incluindo a maioria dos macuas), como relações de conflito (como aconteceu entre Amurane – com a sua política de *transparência* – e alguns de seus “apoiaadores” partidários).

¹⁷⁶ Neste sentido, podemos pensar as ações legais de combate à corrupção como um poderoso alvejante sempre colocado à mão para retirar as “manchas visíveis” e as sujeiras que tendem a entranhar-se nas tramas do Estado. Nesta imagem analógica entre “limpeza e sujeira”, não é banal que, no Brasil, a principal operação legal contra o nosso “complexo da corrupção” se intitule “Operação Lava-jato”.

¹⁷⁷ Neste referido artigo de Bateson, “*Uma teoria sobre brincadeira e fantasia*”, o autor “(...) retoma a discussão sobre a natureza da comunicação, afirmando que nenhum enunciado do discurso pode ser compreendido sem uma referência à metagemagem do *enquadre* (*frame*)”. O *enquadre* contém um conjunto de instruções para que o/a ouvinte possa entender uma dada mensagem (do mesmo modo como uma moldura em torno de um quadro representa um conjunto de instruções que indicam para onde o observador deve dirigir o seu olhar). O *enquadre* delimita, pois, figura e fundo, ruído e sinal. Segundo Bateson, o *enquadre* delimita ou representa ‘a classe ou conjunto de mensagens ou ações significativas’. Na linguagem do dia-a-dia, *enquadres* são frequentemente (mas nem sempre) reconhecidos e representados no vocabulário (por exemplo, ‘ter uma conversa séria’ *versus* ‘ficar numa conversa fiada ou num lero-lero’). Bateson também assinala que qualquer elocução pode ter um significado contrário ao que está explícito no discurso, caso o falante opere num *enquadre* que sinalize ironia, brincadeira, provocação, entre outros. O *enquadre* é, portanto, um conceito de natureza psicológica que capta o grau de ambivalência presente nas comunicações, suas funções, bem como as relações sutis de subordinação entre as mensagens. Bateson propõe que os *enquadres* seguem a lógica dos conjuntos matemáticos (de inclusão e exclusão, e premissas comuns), sem necessariamente seguir a sua simetria”. (RIBEIRO; GARCEZ, 2013: 85 e 86).

Desta forma, deu-se início a uma sucessão de tomadas de decisão e de ações práticas que desencadearam uma onda de conflitos que se incitaram a partir de divergências internas ao partido no poder municipal, o MDM, que encaminharam para conflitos abrangendo toda a municipalidade e que foram estendidos para determinados setores da sociedade local, através da aplicação de uma política combativa da corrupção, com vistas a ampliar o controle e a ação do Estado em setores que ele comumente não interferia (como no transporte público, no comércio de rua, nos mercados, na infraestrutura urbana, dentre outros). Todo um campo abrangente de conflitos se instalou, em sua grande maioria, a partir da interseção entre três *enquadramentos* distintos a respeito da “comunicação” (possibilidades de interpretação e tradução) do poder.

Em primeiro lugar, existe o contexto amplo da comunicação (o campo relacional propriamente dito) que se cria em torno da questão da “redistribuição do poder político”. Este campo relacional se formou por meio da *interação* entre dois modos de existência distintos que propõem duas realidades diferentes para o poder: uma advinda do Estado moderno; a outra advinda da “tradição”.

A partir destas diferentes considerações a respeito da existência e da *atualização* do poder formaram-se três *enquadramentos* diferentes:

1. Um primeiro enquadramento assenta-se no Estado moderno. Este apresenta o seu próprio conjunto de sentidos amparado em uma noção “purificadora” do poder. Dela advém um conjunto de valores e de normas de conduta que se assenta em princípios universalistas da “boa governança”. Por sua vez, este enquadramento, que pressupõe estar-se em um ambiente democrático, enfatiza a formação de um “coletivo” também “universal”, baseado na ideia da cidadania. Neste caso, a redistribuição do poder político deve, em tese, ser direcionada para o “coletivo dos cidadãos de Nampula”. Este poder, por sua vez, está “*representado*” na *figura de autoridade* do Presidente Municipal.
2. Um segundo enquadramento assenta-se na “tradição”. Este apresenta um conjunto de sentidos amparado em uma realidade ambígua do poder. Dela advém um conjunto de valores e de condutas esperadas que se assenta em princípios contextuais da “boa chefia política”. Por sua vez, este enquadramento enfatiza a formação de um “coletivo” específico, que se identifica com a maioria da população local de origem macua. Neste caso, a redistribuição do poder político deve, em tese, ser direcionada para o “coletivo dos macuas”. Este poder, por sua vez, está “*presentificado*” na *figura de autoridade* do chefe político.

- Um terceiro enquadramento sobre a redistribuição do poder também está assentado na “tradição”. Portanto, o poder também é ambíguo para este contexto. Existe aqui um conjunto de valores e de condutas esperadas que também se assenta em princípios contextuais para uma “boa chefia”. Por sua vez, este enquadramento enfatiza a formação de um “coletivo” mais específico, que se identifica com alguns apoiadores do partido de Amurane que identificam a si mesmos como “a gente” do Amurane. Neste caso, eles interpretam que a redistribuição do poder político deve ser direcionada exclusivamente para o seu núcleo partidário. Este poder está também “*presentificado*” na *figura de autoridade* do “chefe político” do “grupo”, em uma alusão mimética e deslocada de um “chefe clânico”.

Estes três *enquadramentos* estão em *interação*, fundamentalmente, a respeito da “redistribuição” do poder político. Na interação entre o primeiro enquadramento e o segundo enquadramento ocorreu uma complementaridade positiva de sentidos, onde uma tradução das linguagens de poder encontrou uma reverberação de entendimento entre as partes. Amurane, ao colocar em prática a linguagem *estrangeira* da *transparência política*, conseguiu alcançar feitos exitosos para o município. Estes feitos foram interpretados pela maioria dos macuas da população como uma redistribuição satisfatória do poder, contido no estatuto do seu “chefe político”, no caso, Amurane. Deste modo, ele passou a ser visto, neste segundo enquadramento, como um “bom chefe”.

No entanto, na interação entre o primeiro e o terceiro enquadramento não houve um entendimento na troca de comunicação sobre a redistribuição do poder. Neste caso, quando Amurane colocou em prática a sua linguagem de poder *estrangeira*, a da *transparência política*, a redistribuição do “seu” poder não se voltou para o coletivo específico dos membros do seu partido. Quando as ações de transparência da governança de Amurane impediram que determinados políticos ligados a ele “comessem” do poder do Estado, estes correligionários interpretaram-no como um “mal chefe”, que queria “comer sozinho” e não “dar de comer” para o “seu grupo”. Amurane, por sua vez, ao “separar” (purificar) os valores da “tradição” dos valores do Estado, interpretou a ação dos seus, agora, opositores como sendo uma “petição ilegal” para condutas inapropriadas ao “serviço público”. Portanto, alguns membros do seu partido pediram permissão para que pudessem cometer atos de corrupção.

A partir da instauração deste *quadro* de conflitos, as ações políticas de Amurane desdobraram-se em uma série de relações conflituosas que deflagraram um combate entre a “boa governança” contra “o complexo da corrupção”, presente no cenário político de Nampula. E em

meio a todo este contexto de diferentes conflitos, descortina-se um plano relacional onde diferentes contextos morais interagem em meio à coexistência de diferentes e concorrentes modos de existência. É exatamente do processo em que diferentes arenas de conflito se desdobraram, em meio a este solo da *composição* da política local, que nós trataremos a seguir.

Capítulo 11 - O banquete

– “Vocês não vão acreditar no que eles me disseram. Eles tiveram a coragem de vir até mim e dizer que eu cheguei ao poder porque eles me colocaram lá e que eu tinha a ‘obrigação’ de os ‘alimentar’. (...) Disseram que, agora, chegou a vez deles ‘comerem’. Disseram que era assim que as coisas sempre funcionaram: havíamos chegado ao poder e eu deveria permitir que eles ‘comessem’.

– Não! Não em meu governo. Existe um nome para isso. Chama-se corrupção! Mas não vou permitir que eles ‘comam’. Eu não fui eleito para isso. Fui eleito para governar. E é o que vou fazer. Eles não perdem por esperar”.

(Amurane)

Alguns dias depois de Amurane ter dito essas palavras ele teve uma ideia. Ele nos disse que daria um jantar. Queria que fosse algo grandioso e especial. O jantar seria a maneira de dar um termo aos vereadores do seu partido que o tinham afrontado. Uma transmissão irônica, e até mesmo sarcástica, na forma de um "ato performativo", inteiramente dedicada a dar uma “resposta à altura” da linguagem dos apetites. O que Amurane queria transmitir por meio desse evento era uma mensagem de poder. Queria dizer-lhes que o poder do Estado, cujo representante municipal era ele, não seria compartilhado ao modo da barriga. E nada seria mais performático do que dizer isso por meio de um banquete. E, na condição de sermos seus hóspedes, Amurane colocou-nos (a mim e ao Patrick) como participantes nesta performance.

Amurane nos levou algumas vezes para ver a construção do seu novo estabelecimento comercial. Ele queria abrir ali a primeira churrascaria do norte do país, no estilo brasileiro. Eu disse para ele que seria, no mínimo, um desafio cultural, pois as pessoas no norte de Moçambique não costumam comer carnes com os mesmos apetites que nós, brasileiros, dedicamos ao churrasco. Mas Amurane estava empolgado com a ideia. E ao falarmos sobre churrasco, na imediatez do nosso cotidiano, Patrick já tinha se gabado de saber fazer um bom churrasco e, claro, aguardávamos o momento em que ele nos agradaria com as suas habilidades. Sendo assim, quando teve a ideia de dar um banquete, Amurane não pensou duas vezes e disse: “está decidido. Vamos dar um jantar e Patrick vai fazer o churrasco”.

Maria Luísa, no papel de anfitriã, tomou a frente da organização do evento. A casa oficial tinha um cozinheiro oficial. Além deste cozinheiro, a comida era feita também por Lourdes, que era a funcionária particular da família Amurane, que Maria Luísa havia trazido ao seio do palácio municipal para lhe ajudar, com a devida confiança pessoal. Nenhum destes funcionários da casa saberia tomar as rédeas da execução de um jantar especial, oferecido para muitos convidados, sem a orientação de Maria Luísa, que sabia exatamente como tudo deveria ser feito.

Mas, como ninguém sabia fazer um churrasco, Patrick teve que assumir por inteiro essa dinâmica específica.

Sáimos às compras: Maria Luísa, Patrick, eu e o senhor Silva, que era um dos motoristas oficiais à serviço do presidente e também um dos seguranças da família. Fazer um verdadeiro churrasco, em Nampula, não é uma tarefa simples como no Brasil. Todos os talhos (açougues) da cidade são *halal*.¹⁷⁸ O que evidencia a predominância da religião islâmica na região. No entanto, não existe o costume do consumo regular (e regulamentar) da carne bovina. Não há, por exemplo, cortes específicos para a carne bovina. Os animais são abatidos, segundo os princípios do alcorão, mas os cortes são feitos de modo aleatório e por instrumentos manuais rudes, como cutelos e serras (o que evidencia cortes imperfeitos, com lacerações ósseas, que por vezes deixam fragmentos soltos na carne). Exigir um corte específico para churrasco é algo impraticável. Patrick teve que ser realmente habilidoso para escolher a carne, à olho, e dizer ao açougueiro para cortar a carne escolhida segundo a sua orientação. Realmente não foi algo simples de se fazer e a carne utilizada para o churrasco, apesar de estar fresca e de ter uma boa aparência, estava longe de apresentar as dimensões e os cortes apropriados que estamos acostumados a encontrar geralmente no Brasil.

Ao chegarmos em casa dividimos nossas tarefas. Patrick, com a ajuda do cozinheiro, improvisou as churrasqueiras com dois pequenos fogareiros para carvão. Apesar da cozinha da casa oficial ser equipada com um grande fogão a gás (como estamos acostumados), a população de Nampula usa em seu cotidiano o carvão como combustível para fazer comida. Na grande maioria das casas, a comida é preparada nos seus quintais, em fogões à base de carvão ou em fogareiros improvisados. Para o caso de se fazer um churrasco, este método de cozinhar é bastante adaptável para assar a carne. Só tivemos que improvisar espetos e grelhas. Os demais produtos para o jantar foram depositados na despensa da casa, ou entregues diretamente na cozinha. Uma grande variedade de bebidas seria também oferecida: sumos, cerveja, vinhos, espumantes, refrigerantes e uísque, muito uísque. Salgados, alguns doces e um ou outro petisco foram encomendados. Eu fui para a cozinha ajudar Maria Luísa e Lourdes a preparar as demais comidas e a organizar o evento em si, juntamente com outros funcionários. No palácio municipal existe uma grande varanda coberta, nos fundos da casa, junto ao belo jardim da moradia. Era ali que

¹⁷⁸ *Halal* é tudo aquilo que é permitido porque está em conformidade com as escrituras sagradas do islã. No nosso caso específico, um talho *halal* significa principalmente que a carne vendida neste estabelecimento provém de um animal que foi abatido segundo as regras e os rituais exigidos pelas escrituras sagradas do Islamismo. *Halal* significa “permitido”, “autorizado” e o seu antônimo é *haram*.

aconteciam as recepções para convidados ilustres e onde ocorriam as reuniões com maior número de pessoas.

Este jantar, por ser um encontro oficial da cúpula do partido, não poderia permitir a presença de pessoas “estranhas” ao governo municipal, como era o caso da nossa “presença estrangeira”. Mas Amurane já nos havia inserido na participação do evento. Sendo assim, a nossa aparição na casa era, de certo modo, inevitável. Tal situação não poderia deixar de gerar algum estranhamento, ou desconfiança, em parte de determinados convidados. Pois, se não estávamos a participar, de fato, da reunião política, a nossa presença durante o banquete não seria, de todo, ausente. Patrick estava ausente da festa em si, pois estava a cuidar das churrasqueiras. Mas todos sabiam que ele estava a preparar o que deveria ser o “prato principal”. A minha presença era fugaz, pois eu levava comidas e bebidas para a grande mesa, e verificava se estavam todos satisfeitos e sendo bem servidos. A “estranha” apresentação daquele banquete, que era oferecido por Amurane e que nós, os seus hóspedes brasileiros, estávamos a participar na preparação dos alimentos e na recepção dos convivas, deixava o ambiente ainda mais misterioso e inusitado. Esta situação determinava, de certo modo, que aquele acontecimento estava aberto à imaginação, de modo que algumas possibilidades de interpretações sobre o “inusitado” jantar poderiam ser aventadas pelos convivas menos íntimos à nossa presença cotidiana. Esta conformação do banquete parecia ter sido criteriosamente pensada por Amurane. Ele demonstrava satisfação ao ver os semblantes dos convidados, que eram os “alvos” específicos daquela “armadilha performática”.

Em um determinado momento do jantar, após as pessoas já estarem à vontade com o ambiente, Amurane, juntamente com a presença de Maria Luísa, nos apresentou formalmente aos convivas. Já conhecíamos a maioria dos presentes, pois uma parte deles era próxima a Amurane e sua família e outros eram membros do primeiro escalão do funcionalismo municipal e se faziam cotidianamente presentes no palácio. Mas havia aqueles que ainda não nos conheciam pessoalmente, principalmente alguns vereadores presentes que eram parte da motivação do evento. Contudo, apesar de diretamente não tomar parte dos festejos, minha condição era, em um primeiro momento, a de auxiliar na administração do jantar e, ao mesmo tempo, manter os demais que estavam no interior da casa informados sobre o “clima” do ambiente e sobre o andamento dos acontecimentos, tudo com uma certa apreensão e, claro, discrição.

De outro modo, e de certa maneira, no norte de Moçambique, “comer” pode ser literalmente algo relativamente arriscado. As festas, os banquetes, são momentos em que, determinadas vezes, infortúnios podem tragicamente surgir trazendo a predação e as suspeitas da feitiçaria ao seio da comensalidade. Logo quando chegamos à Nampula, uma das notícias ainda

comentadas era sobre uma tragédia que tinha ocorrido em uma festa, cerca de um ano antes. Parece que várias pessoas morreram após beberem um preparado feito pela anfitriã, que fora também uma das vítimas.¹⁷⁹ O interessante sobre as discussões acerca desta tragédia, não era o fato das mortes, em si, terem sido atribuídas à feitiçaria, algo considerado relativamente comum. Mas o que chamou a atenção no relato era o fato da anfitriã ter sido vitimada também. O que parecia estranho, pois, se ela era a suposta responsável pela feitiçaria, não era esperado que ela morresse pelo próprio feitiço. Mas tudo teria ocorrido daquela forma devido a um lamentável erro técnico na execução do feitiço, segundo especulava-se. Na verdade, tudo teria sido provocado por uma falha de comunicação. Alguns jornais diziam que a anfitriã tinha recebido instruções específicas do curandeiro para executar corretamente um feitiço. Ele havia dito à mulher para colocar a bile de crocodilo “debaixo da panela” onde se fazia o preparo da bebida. A anfitriã entendeu que era para colocar a bile do réptil no fundo da panela, submerso no preparado. E muitos que beberam daquela “poção” morreram, inclusive a responsável pelo engano. A exortação das pessoas era sobre a atenção que se deve ter ao seguir as recomendações corretas, ou seja, uma maior preocupação quanto às técnicas. E não exatamente pelo fato de que naquele evento festivo tinha sido praticado um ato de feitiçaria.

De maneira semelhante, um jantar oficial, oferecido por um chefe político, no momento em que a comunicação sobre a redistribuição do poder reverbera desentendimentos, exige uma atenção maior a certas formalidades e a determinadas “técnicas” relativas ao “comer”. Pareceu-me que todos os presentes no jantar estavam cientes disso. Dava para perceber que havia uma certa tensão no ar. Havia uma cordialidade esperada e as conversas, até determinado ponto do evento, eram extrovertidas. Amurane tratou tudo, e todos, com a maior naturalidade e deu a entender que aquele banquete poderia ser um momento oportuno para se alinhar os interesses internos ao partido. Mas todos estavam também “a se estudar”. Cada ação, cada movimento de mãos e de bocas, o trato com as bebidas e com o que se comia, a excessiva moderação dos apetites, tudo parecia ser pensado com uma antecipação imediata.

A certa altura do jantar percebi que a maior parte da carne de churrasco servida se encontrava praticamente intocada sobre a mesa principal. Já a imaginar a razão daquilo fiz um comentário em tom de gracejo: “por que ninguém está a comer carne? Estão com medo de quê? Acho que vou ter que chamar o churrasqueiro aqui”. Todos riram. Alguns pareciam rir

¹⁷⁹ Eduardo Vargas me lembrou que este evento grave ocorreu em 2015, quando a primeira equipe de pesquisa esteve em campo. O fato ocorreu na localidade de Chitima, província de Tete, onde morreram 75 pessoas e 230 foram hospitalizadas por beberem cerveja artesanal contaminada em um funeral. Conferir: https://pt.wikipedia.org/wiki/Envenenamento_por_cerveja_em_Moçambique Acesso: 25/09/2020.

nervosamente. Voltei para a área interna onde o churrasco estava a ser preparado e avisei Patrick e os demais que ninguém estava a comer da carne. Os convidados estavam desconfiados daquela “iguaria” cuja apresentação era, aos olhos de qualquer nampulense, a de uma carne praticamente crua. Em um tom de brincadeira entre nós (eu, Patrick, o cozinheiro, Maria Luísa e demais funcionários que ali estavam) comentamos sobre o que exatamente eles estariam a temer: se ao fato deles comerem a carne “crua” e serem vistos como “feiticeiros”, ou se ao fato deles comerem aquela carne e se tornarem vítimas de algum terrível feiticeiro. Ou as duas coisas, simultaneamente. Nessa hora, olhamos para Patrick, pois, sendo ele o cozinheiro e, ainda por cima, o “estudioso oficial” do curandeirismo, intuímos todos, no espírito da brincadeira, de quem seria a “responsabilidade”.

Naquele momento acabara de sair mais uma leva de churrasco, com a carne ao ponto. Patrick então fez questão de levar pessoalmente a carne para a mesa. Eu o acompanhei. Como Patrick sempre foi bastante espirituoso, ao colocar a carne sobre a mesa, ele fez uma brincadeira semelhante a que havíamos feito entre nós, estendida a todos os presentes, perguntando por qual motivo estavam receosos de comer carne. Disse que não precisavam “ter medo” e ao dizer isto comeu a carne na presença de todos. Eu também o acompanhei neste gesto, mais de uma vez. Ao verem que estávamos a comer da carne, começaram a se aproximar e, ainda timidamente, algumas pessoas se serviram da carne e elogiaram o sabor e o tempero. Patrick comentou sobre o modo como, em geral, consumimos a carne em um churrasco brasileiro: de preferência, uma carne tenra, macia e “ao ponto”. Exatamente como a carne que foi servida se encontrava. Após esse gesto jocoso, as pessoas começaram a se servir regularmente do churrasco durante o jantar. Contudo, em comparação com a forma geral em que nós, brasileiros, nos comportamos durante um churrasco, havia uma conduta alimentar comedida e um controle maior dos apetites especificamente no consumo do churrasco. Apenas Amurane e Saide comeram carne com a mesma “naturalidade” que eu e Patrick dedicamos ao churrasco naquele dia.

Após este momento de relativa distração, Amurane anunciou que começaria a reunião política. Eu e Patrick, assim como Maria Luísa e outros presentes que não eram membros do MDM e da cúpula da governação, nos retiramos do jantar e fomos para a cozinha. Alguns ficaram na área externa, em frente à porta do corredor da cozinha, e tiveram acesso à visão do caminho entre o jardim, que vinha da direção onde a reunião acontecia. Passado um longo momento avisaram-nos que alguns vereadores se retiraram e foram embora. Naquela hora ficamos apreensivos, pois sabíamos que algo de certa gravidade ocorrera e ainda não havia notícias sobre o desenrolar da

reunião política. Alguém então veio nos convidar para juntarmos aos demais que estavam no jantar para, a partir dali, participarmos todos do banquete, sem maiores cerimônias.

Quando nos juntamos aos demais encontramos todos em um clima de grande confraternização e alegria. Amurane estava a sorrir com muita satisfação sobre o que acabara de ocorrer: “você não imaginam a cara que eles fizeram quando eu falei que estavam todos demitidos”. Sim, Amurane demitiu de seus cargos municipais todos os vereadores que o afrontaram. Ele havia os alimentado literalmente naquele jantar. Permitiu que eles “enchessem as suas barrigas”. Mas, ao final, os excluiu determinantemente de qualquer possibilidade de servirem-se do poder do Estado para encher as suas barrigas e a de sua gente. Disseram-nos que os determinados vereadores saíram dali humilhados, com raiva, e haviam dito que “aquilo não ficaria assim”.

Ao juntarmos-nos com os demais aliados de Amurane ali presentes conversamos, comemos, bebemos e brincamos. Amurane estava exultante como um rei que tinha vencido uma verdadeira batalha. Ao escrever esta descrição do jantar lembrei do olhar dele, no dia em que chegou em casa à noite, cansado, semblante fechado e exasperado pela maneira tão direta com que os seus então “aliados” o haviam confrontado com a imposição da “política da barriga”, de forma afrontosa. E comparei, em meu pensamento, com a imagem de Amurane ao vê-lo no jantar. Seu semblante e seu modo eram opostos aos daquele dia em que ele se sentiu indignado.

Mas apesar da comemoração, da fartura, do sabor vitorioso do uísque, havia um certo ar pesado, que pairou em meus sentimentos quando olhei para a trilha, em meio ao jardim, por onde os vereadores publicamente humilhados haviam acabado de passar. Ao pensar sobre isso, agora, no momento em que escrevo essas linhas, veio em minha mente algumas cenas daquelas histórias que eu tinha lido (ou assistido em alguns seriados de TV) sobre intrigas palacianas, reis, rainhas, alianças políticas, traições, grandes banquetes e “vilões” vingativos e seus ardis. Aquele jantar não foi a vitória de uma batalha. Foi uma declaração de guerra. Amurane havia feito uma declaração formal de guerra a alguns membros do seu próprio partido e a todos aqueles que estavam a agir, ou a coadunar, com as mesmas ações daqueles vereadores. Dali em diante tudo mudaria de forma mais drástica, para todos.

Fotografia 22: Amurane e Maria Luísa, festa para comemorar o retorno de Maria Luísa ao palácio, após estadia em Portugal com os filhos do casal



Fonte: fotografia de Patrick Arley, (2016)

Capítulo 12 - Intrigas palacianas

Na cidade de Maxixe, província de Inhambane, instalou-se uma controvérsia pública. O edil do município, Fernando Bambo, recusou-se a morar na casa oficial. E desde então ele tem feito da sua residência particular a moradia “protocolar”. Existem duas justificativas políticas, advindas de contextos existenciais distintos, que são apresentadas para explicar as razões do ocorrido. Segundo a matéria jornalística¹⁸⁰ existe um lado que pede investigação para averiguar se não está a ocorrer algum tipo de benefício particular ilícito por parte do presidente do município, ou seja, corrupção. Pois a casa oficial já havia sido revitalizada ao custo de cerca de 9 milhões de meticais (quantia superior a 126 mil euros). Além disso, a casa particular do edil teve de receber melhorias para que cumprisse a função de casa oficial, tendo de receber novo mobiliário, além de reformas estruturais e de segurança. Por outro lado, o líder da bancada da Renamo na Assembleia Municipal, Simeão Uelemo, que é da oposição, desconfia que a razão que levou o atual edil a evitar a moradia oficial seria o fato do presidente anterior ter deixado um feitiço na casa, para atacar o seu substituto no cargo. Esta seria, segundo o vereador da Renamo, a razão pela qual a Frelimo, o partido no poder, permitiu que o atual dirigente do município transformasse a sua casa particular em residência oficial, o que seria um crime. A Frelimo nega as razões ligadas ao mundo invisível apresentadas pela oposição e diz que também estranha o fato e justifica apenas que é normal que, quando se muda o dirigente, faça-se revitalizações na casa. O líder da bancada do MDM insiste que isso continua a ser estranho, pois a casa oficial teria acabado de ser revitalizada no mandato anterior.

Apesar da política moderna apresentar-se formalmente por meio de suas esferas purificadas, sabemos que esta pretensa purificação fracassa no plano relacional da “política realista”, até o momento em que ela seja evocada como ação discursiva interveniente. Para além da purificação entre público e privado, não podemos nos esquecer que a primeira grande purificação da “política moderna” é a separação que se faz entre passado e presente, sendo que o presente é o lugar próprio da modernidade. Deste modo, o Estado “moderno” difere das outras formas passadas do Estado, incluindo as portentosas monarquias pré-modernas, das quais ele se distingue como uma “forma melhorada e superior” de administração do poder secular. Neste ponto é interessante observar que, pelas democracias e Estados “modernos” mundo afora (inclusive no Brasil), existe uma singular evocação do passado, a respeito das moradas oficiais do poder, na

¹⁸⁰ Conferir em:

<https://www.dw.com/pt-002/edil-de-maxixe-recusa-se-a-morar-na-resid%C3%A2ncia-oficial/a-52519657>

Acesso: 26/03/2020.

denominação político-arquitetônica dos “palácios de governo”.¹⁸¹ A ideia do palácio, uma vez evocada na arquitetura política, traz em seu bojo semântico sentidos e afetos que remetem aos tempos das monarquias pré-modernas (apesar da existência de monarquias, ditas “modernas”, e de seus castelos seculares, ainda hoje). Algo inusitado, pois o poder e a soberania das velhas monarquias, que se quer evocar na ideia dos palácios, não *presentifica* uma “purificação” que obedece aos expedientes de separação, distribuição e controle exercidos pela modernidade da política. Na atmosfera de um palácio, a separação purificadora entre as esferas pública e privada nunca existiu da forma como a modernidade a preconiza. No “ambiente palaciano”, a vida familiar e as relações de parentesco não pertencem à esfera privada, mas tornam-se instâncias da vida pública. De outro modo, assuntos de governo, estratégias de poder e decisões políticas são perpassadas por relações privadas, nos chamados “bastidores da política”, que se arrastam pelos corredores, pelos gabinetes, pelos belos jardins, pelas camas e pelas salas de reuniões dos palácios de governo e das moradias oficiais. A semântica que acompanha o lugar-palácio, como morada do poder e da soberania, traz em si a dinâmica da composição da política, e afasta-se, no nível pragmático, de toda ideia purificadora contida na separação administrativa das esferas entre o público e o privado. O conflito, a intriga, as estratégias de ataque e de defesa, a corrupção do caráter, as relações de família, a aparência, tudo isto é inerente a uma “vida palaciana”. Indiferente à honestidade do governante ou à lisura de suas relações familiares, o simples fato de se estar em um “palácio” induz a agenciamentos e a *afetos* próprios que são inerentes ao poder em sua “forma palaciana”.

Assim como o edil de Maxixe, aparentemente, tem seus temores ligados ao que possa existir em seu “palácio”, no palácio municipal¹⁸² de Nampula, os riscos e temores eram mais amplos. Mas, não obstante, tais riscos não se distanciam da presença de dois modos distintos e coadunados de produzir a política. Se os palácios evocam em si o que há na composição da sua política localizada, no norte de Moçambique existe, tanto uma produção da política por meio do Estado, como também existe uma produção da política exigida na relação conflituosa entre o

¹⁸¹ Existe uma *presentificação* das formas de vivenciar a política que se dá por meio da arquitetura política do espaço. O trabalho mais interessante que conheço a esse respeito é a pesquisa de Jean-Philippe Heurtin (1999) sobre a conformação dos comportamentos políticos a respeito do que venha a ser o “espaço público” através da arquitetura moral dos teatros parlamentares e do modo como as intervenções que se dão em meio a estas arenas físicas do poder têm uma “gramática” própria, vinculada à disposição do espaço como “lugar da política”. A etnografia de Heurtin é também uma interessante reflexão sobre a agência não humana dos espaços de poder, como os “anfiteatros” das assembleias legislativas, e o modo como estes lugares determinam pragmaticamente, tanto o comportamento, como a ideia do que venha a ser o “poder público”, para um determinado modo de existência moderno.

¹⁸² Estou constantemente a frisar que o palácio de Nampula que estamos a abordar é o “municipal” porque existe outro “palácio” na cidade (bem mais centralizado, suntuoso e guarnecido), que serve de moradia oficial ao governador da província de Nampula.

visível e o invisível. Neste capítulo trataremos justamente sobre essa sobreposição de diferentes maneiras de ser envolvido na política, e do modo como esses diferentes modos se aglutinam em uma arena de conflitos palacianos, a reverberar em um ambiente microscópico que, em última instância, diz respeito à composição da política local em Nampula.

Fotografia 23: Maria Luísa, no Palácio Municipal



Fonte: fotografia de Daniel Figueiredo (2017)

Maria Luísa me disse que quando ela e sua família se mudaram para o palácio municipal, o clima era de tensão e certa desconfiança. Tanto por parte dela, em relação a um possível futuro conturbado na vida da família, como por parte dos funcionários que ali se encontravam perante a presença de um novo edil, pertencente a um partido que nunca esteve no poder local e que era oposição à Frelimo. Como de costume, todos os funcionários da casa imaginaram que seriam dispensados de seus postos de trabalho e que seriam substituídos por pessoas próximas à família do novo presidente. Mas, como já sabemos, a postura de Amurane foi diferente e ele manteve os funcionários (dentro do possível) e acrescentou mais uma, Lourdes, que era da confiança pessoal de Maria Luísa. Para atender às demandas domésticas, os cargos municipais de trabalho existentes na casa eram: um cozinheiro, um copeiro, um responsável pela lavanderia, uma funcionária da limpeza, um jardineiro, motoristas e seguranças pessoais, guardas

municipais para vigiar a entrada da casa e a área externa da moradia e um administrador doméstico, que era responsável pelos funcionários de serviços internos e pela prestação das contas financeiras para a gestão do palácio. Este administrador doméstico cumpria a função que outrora caberia a um mordomo. Dada tal estrutura, não é gratuito que todos chamavam de palácio municipal a residência oficial, e não a sede política do município.

A estrutura da casa era suntuosa e bem grande, principalmente para os padrões locais. Havia uma entrada principal, que dava acesso para uma rua discreta. Quem entrava e saía com maior frequência pela porta da frente da casa era Amurane, em seu ir e vir do expediente diário na prefeitura. A entrada que todos utilizavam com frequência era a entrada lateral, da garagem, que tinha seu acesso para uma rua movimentada e que fazia esquina com a principal avenida do centro da cidade, a Eduardo Mondlane. Esta entrada era também a mais vigiada, tinha sempre um ou dois guardas municipais a vigiá-la, 24 horas por dia. Os fundos da casa faziam muro com o quintal do Museu Nacional de Etnologia. Internamente havia uma grande sala de estar; uma sala de refeições; uma cozinha bem grande que era dividida em dois cômodos (um apenas para se cozinhar e que tinha fogão a gás de seis bocas, um fogão industrial, forno elétrico, forno de micro-ondas, uma grande bancada com uma pia e uma pequena janela passa-pratos ligada à sala de refeições; e outro cômodo adjacente que era uma copa interna, com mesa, armários, uma grande geladeira, bancada e pia para lavar vasilhas); banheiro social; lavanderia; despensa; sala de reuniões; escritório pessoal do presidente; corredores e escadas. Os quartos ficavam no andar superior da casa. Eram quatro quartos, divididos em dois patamares: o quarto de Amurane e Maria Luísa e o quarto de hóspedes, ambos sendo suítes com banheiro, ficavam no primeiro patamar. E ao subir um pequeno lance de escadas, chegava-se ao patamar superior da casa onde ficavam um banheiro, dois quartos para o filho e a filha do casal Amurane, e tinha também um corredor com grandes armários embutidos para se guardar as roupas de cama. Patrick ocupou o quarto de hóspedes e eu fiquei no quarto do filho do casal, que estava a morar em Portugal com sua irmã mais nova e uma prima adulta, que era responsável pelas crianças. Isto tudo além das dependências externas da casa que incluíam uma grande varanda coberta, em meio a um belo jardim tropical, além de determinados cômodos e casebres externos destinados a funções externas de trabalho como caldeira, armazenamento de água, geradores de energia, descanso dos funcionários, jardinagem, etc.

Amurane surpreendeu os funcionários quando seus devidos cargos foram, a princípio, mantidos. No entanto, a sua chegada ao palácio trouxe também profundas mudanças no que diz respeito ao comportamento dos funcionários em relação às suas funções e ao modo, digamos, peculiar que eles estavam habituados a lidar com o patrimônio “público”. Segundo me disseram,

havia uma prática corriqueira de deixar que os funcionários tomassem certas liberdades para usufruírem do patrimônio da casa, para fins particulares. Esta questão, ao ser explicitada para mim por Amurane, pode ser exposta, de forma sucinta, da seguinte maneira: em geral, como prática recorrente, não existe um compromisso dos governantes com a manutenção e a garantia de pagamentos de salários em dia. E mesmo que os pagamentos sejam feitos em dia, seus valores são muito baixos. Estabelece-se, assim, uma cadeia hierárquica de abusos de poder onde, dos mais altos postos até os mais baixos, o erário e o parco patrimônio do Estado é redistribuído ao modo da “política da barriga” e da “lógica da autoridade predadora”, onde aqueles que pertencem ao funcionalismo público podem ter, de certo modo, o seu quinhão. Neste sentido, quando Amurane e sua família chegaram ao palácio, existia uma prática cotidiana de “pequenos furtos” relativos aos patrimônios do imóvel, principalmente no que se refere aos alimentos da despensa. Os produtos alimentícios eram comprados para o mês. Mas, por exemplo, um fardo de caixas de leite, um saco de cebolas ou batatas, ou caixas de produtos enlatados, ao chegarem à despensa, eram furtados, a princípio, aos poucos. Mas de uma maneira tão recorrente que, em poucos dias, o que deveria durar o mês todo acabava. Esta prática é rotineira em toda a cadeia municipal do funcionalismo público e é executada de tal modo que um bem, ou um patrimônio, que se queira conservar na posse pública da municipalidade deve ser intensamente vigiado, caso contrário ele poderá ser roubado, ou “indevidamente apropriado”.

Quando Amurane chegou à casa, havia um cozinheiro que teve de ser dispensado de suas funções, pois não aceitou adaptar-se às novas regras da casa. Amurane proibiu terminantemente o furto. Em contrapartida aumentou os salários e pagava-os em dia. Mas, mesmo assim, Maria Luísa me disse que tinha que vigiar de muito perto as contas da casa e a contagem de tudo que se adquiria. Ela fazia a contagem dos produtos da despensa, pois, se esta não fosse feita, os produtos continuavam a desaparecer, mesmo que em menor quantidade após a saída do cozinheiro anterior.

Para além deste episódio da demissão do primeiro cozinheiro, apesar da sua “política” de preservação dos funcionários públicos em seus cargos, Amurane teve que demitir também os responsáveis pela segurança da casa poucos meses após a sua mudança. Ser político em Moçambique é uma função relativamente perigosa, se você não faz parte do *mainstream* nacional. Um político que, por exemplo, cultiva de alguma forma relações de rivalidade partidária, ou mesmo segue uma cartilha diferente com propostas de mudanças nas regras do jogo, pode entrar na mira de inimigos poderosos, tanto dentro do Estado, como em suas extensões alhures. Além do mais, em Moçambique, pessoas que desafiam de alguma maneira poderes já instituídos, costumam

ser perseguidas, ou podem “desaparecer”, ou serem simplesmente assassinadas sem maiores dissimulações. Os riscos efetivos e as ameaças a políticos, jornalistas, advogados, juristas, ativistas sociais e representantes da sociedade civil são recorrentes, apesar de serem minimizados e até mesmo negados pelas autoridades instituídas. E os desaparecimentos ou homicídios, mesmo que de figuras de autoridade e de poder, raramente são solucionados ou têm um desfecho “justo”.¹⁸³ Sendo assim, desde que Amurane iniciou o seu governo ele passou a receber ameaças contra a sua vida e contra a vida da sua família. Recebia ligações telefônicas com ameaças quase diariamente. Pessoas suspeitas seguiam-no pelas ruas, quando ele saía para sua rotina diária de exercícios físicos (o que o obrigou, a pedido de seus seguranças, a fazer as suas atividades físicas dentro do palácio). A vida de sua esposa e de seus filhos passou a ser ameaçada com certa frequência. Segundo Amurane, essas ameaças aconteciam desde antes da sua vitória e começaram ainda no tempo da campanha eleitoral. Eram ameaças feitas pela Frelimo, segundo Amurane disse. Mas a ameaça mais grave, até então, aconteceu cerca de três meses depois que a sua família se mudou para o palácio. A casa oficial foi invadida em um dia específico, quando toda a família havia saído. A mobília da casa foi revirada e muitas coisas foram roubadas. Não era um roubo feito por pessoas comuns, disse Amurane. Ladrões comuns, por mais audazes que possam ser, não conseguiriam adentrar a casa, devido a sua segurança. Por isso mesmo Amurane perdeu a confiança nos funcionários da segurança municipal que já estavam ali, quando de sua chegada. Ele relatou-me que a única possibilidade de entrar na casa oficial para ameaçá-lo daquela maneira era com a anuência, ou mesmo com a ajuda, dos guardas municipais que, até então, faziam a segurança externa do imóvel. Devido a esse episódio, não apenas a segurança foi modificada como também teve de ser reforçada. Além disso, Maria Luísa aumentou muito o seu receio e, juntamente com seu marido, decidiram mandar os filhos e a sobrinha de Amurane (que morava com eles) para morarem e estudarem em Portugal.

Além da garantia de uma boa formação escolar para seus filhos, o motivo principal de enviá-los ao exterior era para a segurança deles. Mas essa não era uma decisão fácil, pois o filho e a filha do casal ainda eram crianças. Principalmente a menina, que tinha cerca de 10 anos quando

¹⁸³ Não é difícil encontrar na mídia notícias sobre perseguição à imprensa, a políticos de oposição e a membros da sociedade civil que denunciam ou se opõem ao jogo da política instituída no país. Nas últimas eleições nacionais, em 2019, para além dos indícios de fraude e corrupção no processo eleitoral, houve o assassinato de representantes da sociedade civil ligados a organismos de observação da transparência no processo eleitoral. Este fator contribuiu para que Moçambique fosse destacado como um dos países que registrou um dos maiores declínios no relatório “Freedom in the World 2020” (Liberdade no Mundo 2020), da Freedom House. Conferir em: <https://www.dw.com/pt-002/mo%C3%A7ambique-cai-no-%C3%ADndice-de-liberdade-e-democracia-da-freedom-house/a-52642432>
Acesso: 03/04/2020.

a decisão foi tomada. Maria Luísa visivelmente sofria muito pela distância de “seus bebês”, como ela gostava de se referir aos seus filhos. O garoto, apesar de ter apenas 13 ou 14 anos na época em que estive com a família, era tratado pelo pai como um homem feito. Ele havia passado pelos ritos, era responsável e estudioso. Amurane o tratava como um pai amoroso, mas dedicava a ele uma seriedade e responsabilidade que são incomuns para a maior parte dos pais brasileiros, por exemplo.

Contudo, após a invasão da casa e o conseqüente reforço na segurança, as ameaças diminuíram o tom, porém nunca cessaram por completo. Quando eu e Patrick estávamos entre eles, tínhamos um cotidiano relativamente normal dentro e fora da casa. Mas, ao mesmo tempo, sabíamos da preocupação com a segurança e tal preocupação era facilmente percebida e se estendia até mesmo a nós. Disseram para não nos preocuparmos em excesso, mas era perceptível, inclusive, que havia uma relativa segurança para conosco. E, na medida em que a nossa presença na casa de Amurane se tornou notória, houve também uma mudança no comportamento de determinadas autoridades instituídas da cidade com relação a nós. Por exemplo, eu e Patrick não éramos mais abordados por policiais a “pedir frescos”. Nunca fomos parados por policiais nas estradas do município. Não precisávamos nos esquivar deles, como provavelmente teríamos que fazer, caso não estivéssemos cerceados pelo poder político de nossos anfitriões. Eu e Patrick tínhamos um comportamento discreto ao entrar e sair da casa oficial, para não chamar muito a atenção ao movimento diário de nossas frequentes entradas e saídas no decorrer do dia, e, vez ou outra, até mesmo à noite. Ademais, em pouco tempo fomos assimilados como uma presença estranha, mas corriqueira, já pertencente ao seio da convivência, não apenas de Amurane e sua esposa, mas também do palácio municipal.

A nossa presença inusitada naquele ambiente de constante tensão política e pessoal trouxe também, de certa forma, alguma distração e alento. Principalmente para Maria Luísa, que podia se distrair um pouco do medo e das pressões cotidianas ao dividir a sua atenção conosco, para além das suas preocupações como “Primeira Dama” do município. Como obviamente éramos estrangeiros em Nampula, percebi que Maria Luísa partilhava conosco muita coisa desse mesmo sentimento de não pertencimento ao lugar. Apesar de ser moçambicana, ela era uma “mulher do Sul”, uma ronga (como ela mesma se identificava algumas vezes), e em várias ocasiões ela externou para nós o seu sentimento de ser “estrangeira”, tanto em relação à Nampula, como em relação à família de Amurane. É interessante fazer aqui um comentário sobre o lugar relacional que ocupamos como hóspedes e em relação à posição social do casal Amurane.

Segundo Maria Luísa, acostumada a viver na capital, em Maputo, que era também sua terra natal, os hábitos do “Norte” eram em grande medida muito estranhos para ela, principalmente no que diz respeito ao papel das mulheres. O fato dela ser a esposa do presidente do município não a livrava, por exemplo, dos “boatos” a respeito da sua “liberdade” pessoal. Segundo nos disse, algumas pessoas achavam absurdo que ela, como uma mulher casada e ainda por cima a Primeira Dama do município, saísse desacompanhada de seu marido. Hábitos simples (para nós) como ir ao mercado, sair para passear com suas amigas, ou vez ou outra sair conosco para fazer compras, sempre devidamente acompanhada de um motorista pessoal (que era também seu segurança), eram motivo para boatos absurdos sobre a “vida libertina” que se vivia no “palácio”. Maria Luísa parecia se divertir com isso, como se tais comentários fossem meros “hábitos provincianos locais”. Certa vez, ela nos disse que Patrick e eu já estávamos a andar pela boca do povo por sermos vistos na sua companhia com frequência. Mas o fato mais interessante para mim, era o modo peculiar como Maria Luísa e Amurane se referiam muitas vezes a nós como “os garotos”, “os rapazes”, ou ainda, “os meninos”. Era certamente uma forma carinhosa, mas era também, de certo modo, um dos “lugares” que passamos a ocupar no seio da família. Aliás, um lugar que estava vago, com a ida das crianças para o exterior. Este fato era interessante porque ele indicava enfaticamente um “lugar relacional”, pois, em termos de idade, Amurane e Maria Luísa eram ainda muito jovens e não tinham uma idade muito à frente da minha ou da do Patrick. Eu completei quarenta anos de idade em Nampula. Amurane tinha quarenta e três anos e Maria Luísa era um pouco mais velha do que nós. Patrick é mais novo do que eu cerca de quatro anos. Mas, independentemente das idades, Amurane e Maria Luísa eram, aos olhos das pessoas de Nampula e das pessoas mais próximas a eles, *Papá e Mamá*. E não havia dúvidas de que eram também os nossos.

Fotografia 24: Daniel, Maria Luísa e Patrick, na cozinha do palácio fazendo um jantar para receber a visita do Eduardo



Fonte: fotografia de Eduardo Vargas (2016)

Contudo, apesar de Maria Luísa ser chamada de *Mamá* (e de *tia*)¹⁸⁴ pelos funcionários da casa e por alguns dos funcionários do primeiro escalão do governo, o fato dela ser considerada por determinadas pessoas como “mulher estrangeira” era inclinação suficiente não apenas para alimentar boatos, mas também para destilar intrigas e conflitos, inclusive, familiares. Mas o ponto crucial que fazia Maria Luísa distanciar-se da cultura local estava relacionado aos “costumes” relativos às mulheres macuas. Principalmente a respeito dos ritos de iniciação das meninas e às modificações corporais de finalidade erótica e sexual que são ensinados para as iniciadas. Este era

¹⁸⁴ Note-se que, em Nampula, referir-se a uma mulher como *tia* é um sinal de respeito e intimidade familiar. Lembremos que, no norte do país, o referencial de descendência é a matrilinearidade. A relação entre sobrinho(a) e tia(o) tem uma importância maior. Digo isso porque, no Brasil, referir-se a uma mulher como “tia”, ao não possuir de fato uma relação de parentesco, pode ter um sentido um tanto pejorativo.

um ponto que dividia a opinião das mulheres da família, como entre Maria Luísa e suas cunhadas (mas não dividia a opinião de Amurane e Maria Luísa), em relação aos “costumes tradicionais”. Como Amurane e sua esposa eram, de certo modo, “modernistas” e “religiosos” (os dois eram católicos)¹⁸⁵ havia uma decisão complicada em relação à filha do casal. Como a iniciação masculina implica “apenas” a circuncisão do pênis como modificação corporal, além de impor ao rapaz a chegada abrupta da sua maturidade social, não houve problemas em fazer a iniciação do seu filho. Aliás, como Amurane brincou comigo e com Patrick, ele sabia muito bem que, para os macuas, um homem feito tem que passar pelos ritos. No entanto, a menina era ainda muito jovem. E Maria Luisa, como mãe, católica, e ainda por cima, uma “mulher do Sul”, disse-me que jamais permitiria que a sua “bebê” passasse pelos ritos de iniciação femininos dos macuas. Não importa o que iriam dizer a seu respeito, ela não era macua e não permitiria que ensinassem sobre sexualidade para a “sua criança”. Este era um papel que cabia apenas a ela, como mãe.

Estas questões acerca da iniciação das meninas e, conseqüentemente, sobre a corporalidade feminina macua podem parecer estar deslocadas dos assuntos propriamente relevantes para a política. No entanto, elas dizem respeito a um determinado modo de existência, que é “representativo” e identifica-se com o modo específico com que os macuas produzem o seu mundo. Quando estive em Nampula, nenhum dos macuas que conheci deixaram de reconhecer, cada um ao seu modo, a importância dos ritos de iniciação e a importância da sua “tradição”, inclusive como diacrítico político em relação à maneira com que a política é feita em Nampula em comparação com outros modos de sua produção em outras regiões culturais do país. A este respeito, não tive a impressão de que os ritos de iniciação estão a acabar, como insinua Medeiros em seu trabalho (2007). Mas certamente que não são mais praticados como nos tempos passados. Lembremos da ênfase com que, por exemplo, Chale Ossufo alertou para a importância que os macuas dão aos ritos, quando disse que, no “Norte”, todos fazem os ritos, indiferente das suas religiões particulares. E também quando enfatizou que as suas filhas seriam iniciadas em breve e que, ao se realizar os ritos, elas já seriam mulheres. Mas não em um sentido universalista como na famosa frase de efeito (e que efeito!) de Simone de Beauvoir. Ao passar pelos ritos de iniciação, as meninas não se tornam “simplesmente” mulheres. Elas tornam-se mulheres macuas. E não há

¹⁸⁵ Amurane não tinha o costume de frequentar a igreja ou ir em missas. Tão pouco Maria Luísa, se bem que ela chegou a dizer que gostaria de ir mais à igreja, mas depois que Amurane tornou-se o presidente do município ficou um pouco inviável continuar a frequentar a igreja por questões políticas e de segurança. No entanto, nas manhãs em que eu acordava mais cedo, antes das 7:00 hs, costumava descer do quarto até a sala, ou até a área do jardim, para ler ou escrever. E algumas vezes encontrei Amurane sentado em sua poltrona particular, na sala de estar, a ler a bíblia. Chegamos a ter algumas conversas sobre religiosidade e sobre os sentimentos dele a respeito do seu trabalho, dos problemas que enfrentava e sobre o modo como tomava algumas de suas decisões naqueles pequenos instantes de “reflexão bíblica”.

neste gesto nenhum “essencialismo tribalista”, que possa obliterar a coetaneidade das mulheres macuas apenas por existir desta forma. Os ritos, hoje, não são os mesmos do passado. Como em qualquer dinâmica cultural, alguns elementos operam uma ação transformadora para “permanecerem”, assim como outros elementos culturais apenas mudam e já operam dinâmicas outras. Algumas mulheres de Nampula já não dão importância aos ritos e às modificações corporais. Outras tantas ainda as colocam em prática. Mas o que tenho por certo, assim como minhas interlocutoras e meus interlocutores locais me ensinaram, é que, se ainda existem os ritos e se ainda existem as práticas de modificações corporais, enquanto tais práticas permanecerem, elas serão um demarcador identitário e existencial para os macuas. Nenhuma mulher, que não seja macua ou do “Norte”, possui essa corporalidade especificamente produzida. E exatamente por isso essa questão é também política. Maria Luísa não é uma mulher macua. Ela própria se posicionava deste modo. E ao dizer para mim, por exemplo, que não era macua, ela sabia que isso tinha uma reverberação política no fato dela ser a esposa de Amurane, chamado por muitos de o “pai dos macuas”.

Casar-se com um homem macua e ser uma “mulher do Sul” não seria nada de mais, não fosse pelos “*costumes*” e não fosse pela presença marcante da “tradição” no seio da política de Estado, no norte de Moçambique. Principalmente em uma região onde a matrilinearidade, de certa forma, ainda possui influência e capacidade de interferência na existência local e, conseqüentemente, na política. Maria Luísa e Amurane disseram-me que ele foi ao sul para trabalhar e também com a intenção de casar-se. Amurane contou-me, em tom de brincadeira (um tanto preconceituosa e machista), que ele não quis se casar com uma mulher macua porque ele queria fidelidade no casamento. Então foi ao sul buscar uma esposa. Maria Luísa disse que ele teve muito trabalho para conquistá-la e convencê-la de que valeria à pena. Ela me disse, também em tom de brincadeira, que já havia passado da idade de se casar, porque as mulheres moçambicanas casam cedo demais e ela precisava trabalhar e fazer sua vida primeiro, antes que um homem a atrapalhasse. Sua mãe já estava impaciente para vê-la casada e isso influenciou na aceitação de Amurane, um “homem do Norte”. Mas, ela disse, Amurane era um homem muito trabalhador e soube agradar a sua sogra, que gostava muito dele. Só não me disseram se Amurane pagou o *lobolo*. Isso eu deveria ter perguntado, mas faltou-me o espírito no momento. Espelho que, se a sua sogra gostava tanto dele, ele deve ter cumprido com as regras da “tradição” no sul e tenha pago o “dote de casamento”.¹⁸⁶ De certo modo, o fato de Amurane ter se casado com uma

¹⁸⁶ A prática do *lobolo*, no sul de Moçambique, por ser um elemento da “tradição”, diz muito mais sobre as transformações referentes ao modo de existência atual do que sobre o seu “lugar” de referência na tradição da

mulher do sul era também representativo de uma perspectiva relacional na qual ele parecia estar sempre envolto com o que é *estrangeiro*. A sua força política, de um ponto de vista local, vinha desse modo no qual Amurane parecia estar a manejar as influências de poderes outros, poderes estrangeiros. Mas, como Chale também alertou anteriormente, um político também deve preocupar-se em proteger a sua família do ataque vindo do reino invisível. Neste ponto, de certa maneira, residia uma “fraqueza” de Amurane, porque ele não dava a importância, o devido crédito, aos assuntos da feitiçaria. E Maria Luísa, como sua esposa, como uma mulher estrangeira, alguém que não estava sob a devida “guarda familiar”, no que diz respeito às manobras de *defesa* e de proteção vindos dos ataques invisíveis, encontrava-se sozinha e desguarnecida.

Em uma ocasião em que conversávamos sobre as situações de tensão nas quais ela se encontrava muitas das vezes, Maria Luísa relatou uma experiência pessoal ocorrida já no tempo em que estava no palácio municipal. Uma experiência que, segundo ela mesma disse, não poderia ser relatada ao seu marido, pois ele não acreditaria nela devido à rejeição que nutria por certos assuntos relacionados à “tradição”. Maria Luísa adoeceu. Sentia-se muito mal, tinha desmaios, fraqueza pelo corpo e outros sintomas. Começou a ir ao médico. Fazia exames. Ninguém encontrava um diagnóstico. Um dia ela desmaiou na rua. Foi levada ao hospital e ficou internada. Piorava muito a sua situação e não conseguiam diagnosticar. Ela disse que um médico, então, veio até ela e aconselhou-a mais ou menos nos seguintes termos: “essa sua doença não é doença para médico. Fizemos exames. Não encontramos nada. Sugiro que você procure um curandeiro e um dos bons”. Maria Luísa foi levada para casa, mas ainda não estava bem. Senhor Saide, como sempre muito atencioso às visitas aos doentes, ouviu a história de Maria Luísa e lhe indicou um bom curandeiro. O curandeiro disse a ela que não apenas fizeram um feitiço contra ela, mas que estavam a fazer outros feitiços, e que quem encomendou o feitiço era (como costuma ser) alguém muito próximo, ou da família, que a visitava com frequência. A casa foi vasculhada e encontraram

antropologia como, por exemplo, a definição clássica do *lobolo* como sendo o “preço da noiva” (*bridewealth*). Sobre essa questão, Omar Thomaz diz que se distancia da noção de *lobolo* como o “preço da noiva”, pois seria “(...) prova da forma como as mulheres em determinadas sociedades africanas ocupariam uma posição subalterna que se tinha todo o interesse em transformar – quer do ponto de vista dos distintos colonialismos, quer do ponto de vista dos governos nacional-revolucionários que os sucederam após as independências”. Thomaz afirma que, “[n]a verdade, o *lobolo* não constitui, nesta região, a compra da noiva, mas sim a garantia da descendência patrilinear. Garantir a descendência é crucial em sociedades nas quais a ancestralidade define uma relação específica com o território e exige rituais que permitam aos mortos uma vida digna, lado a lado com os vivos. A quebra destes princípios, quer pela inexistência da descendência, quer pela inadequação ao culto aos ancestrais, provoca imensa ansiedade nos vivos e pode levar a conflitos de grande intensidade” (THOMAZ, 2012: 222 - 223). Devido a tudo isto, fico a pensar nas consequências mais profundas que podem advir de um “casamento transcultural”, como no casamento entre Amurane (um macua, membro de uma cultura matrilinear) e Maria Luísa (uma ronga, membro de uma cultura patrilinear). O que se poderia pensar, por exemplo, sobre a questão fundamental da via de transmissão da ancestralidade? Sobre uma revisão teórica e histórica da abordagem antropológica a respeito do *lobolo* no sul de Moçambique conferir: (PINHO, 2011). Sobre uma descrição etnográfica da prática atual do *lobolo* conferir: (GRANJO, 2004).

feitiços preparados, atrás e debaixo do grande sofá da sala. Maria Luísa sabia quem era a pessoa responsável e nos contou. Mas fazer acusações de feitiçaria a alguém publicamente tem consequências muito sérias. Não é assim que se lida com essas questões. Quando essa pessoa voltou a fazer visitas à casa, Maria Luísa já estava preparada. Quando a visita saía ela vasculhava a casa e chegou a encontrar outros feitiços preparados. O curandeiro que Saide indicou era muito bom e ela se curou. Quanto aos feitiços feitos contra ela pela pessoa próxima, esses perderam a sua eficácia pela ação de *defesa* e de proteção do curandeiro e não fui informado sobre quais medidas foram tomadas para se proteger das investidas que Maria Luísa ainda poderia sofrer.

Estes acontecimentos, que em uma situação normal seriam cabíveis a um foro familiar ou comunitário, quando se instalam no ambiente de uma moradia oficial eles podem reverberar por toda a malha de alcance político, seja em escala macro ou micropolítica. Pois, pragmaticamente, não existem as purificações exigidas pela modernidade quando estamos a lidar com a política em seus níveis moleculares. Um político, um governante, seus familiares, um hóspede, uma ação a ser tomada, ou uma decisão que já foi executada, podem influenciar e podem ser interferidas em quaisquer níveis, ou superfícies de contato, por menores que sejam, que existam em meio a um ambiente onde relações de intimidade, relações protocolares e relações de poder convivem. Sendo assim, quanto mais íntima for a relação do pesquisador com interlocutores envolvidos em tramas de poder, maior é a exigência com a atenção e com os cuidados acerca do ambiente e das pessoas com quem nos relacionamos, para não sermos envolvidos de forma perigosa ou inviabilizadora para a pesquisa. Sobre isso, relato um episódio que poderia ser absolutamente banal, não fosse a ocasião em que nos encontrávamos, como hóspedes do presidente municipal a morar na casa oficial, e não fossem os fatos que se desenrolaram em sua sequência.

Como já dito anteriormente, Amurane e Maria Luísa eram católicos. No entanto, o presidente estabeleceu um diálogo equânime com as organizações religiosas de Nampula e deixou claro que o fato dele ser católico não o faria prejudicar as demais formas de religiosidade da comunidade, desde que elas também não interferissem na política. Isso valia principalmente para a comunidade islâmica, que é de grande importância no norte do país, pois abarca a maior parte da população regional. No entanto, esse equilíbrio colocava a igreja católica local em uma certa desvantagem, porque o fato do edil de Nampula ser católico em nada influiria no auxílio ou em alguma facilitação do poder público em prol da Igreja Romana.

Contudo, a nossa presença na casa de Amurane criou uma situação de oportunidade para uma aproximação do padre responsável por Nampula, pois ele era brasileiro. Muito simpático, por sinal, o padre conversou com Amurane e convidou a toda a sua família para um churrasco na

casa paroquial, pois ele sabia que havia dois hóspedes brasileiros na casa do presidente e ele queria fazer uma recepção para nós também. Amurane nos disse que o padre havia convidado a nós todos para um churrasco na casa paroquial e, se quiséssemos ir, seria bom, mas deu uma desculpa pessoal para ele e sua esposa não comparecerem. O padre então nos buscou em casa, no final de um entardecer. Fomos ao churrasco, conversamos, bebemos, falamos sobre o Brasil, sobre estar em Nampula, sobre a experiência do padre que já estava em Moçambique há cerca de doze anos, e outras coisas. Não falamos nada sobre a política atual. Eu e Patrick evitamos qualquer conversa sobre a nossa relação com Amurane, a não ser o fator coincidente de nossa presença em sua casa devido a relações de amizade e de “profissionalismo”. O padre falou-nos dos seus problemas e lutas com as edilidades anteriores. Querelas a respeito de um terreno da paróquia, que o edil anterior tentou tomar da igreja e o modo aguerrido como o padre o confrontou. Pensei na hipótese de ele estar a nos sondar por causa de nossa inesperada proximidade e presença na casa oficial, mas nada foi perguntado de modo a me fazer pensar em algo maquiavélico.

Em uma segunda oportunidade, o padre nos convidou (Patrick e a mim) para irmos em um jantar na casa de um casal de amigos dele e nos apresentou a uma pequena parcela da comunidade brasileira local que, diga-se, não tinha nenhum vínculo com a recente corrida brasileira ao norte do país, motivada pelos investimentos da Vale. Foi uma noite muito agradável e fomos recebidos com muito carinho e afabilidade. Quando retornamos desse jantar já estava tarde da noite. Eu fui à cozinha beber água e encontrei com Amurane, já em seu pijama. Ele conversou um pouco comigo e sondou-me superficialmente sobre os encontros e alertou-me para tomar um pouco de cuidado com o padre, pois desconfiava que ele tinha interesses políticos ao se aproximar de nós.

É importante dizer que esse episódio com o padre se deu depois do presidente ter expulsado alguns vereadores do MDM de seus cargos. Alguns destes vereadores chegaram a ser presos, acusados de corrupção. Algumas semanas depois de termos encontrado com o padre, começou um complô de reação contra Amurane que, até certo ponto, foi bem arquitetado para uma tentativa de difamação pública. Uma carta com supostas denúncias foi divulgada para várias entidades políticas e sociais de Nampula e para a imprensa local. Essa carta continha acusações de que o presidente estava a fazer uso indevido de verba pública. A carta difamatória, dentre outras coisas, dizia que o presidente estava a viajar ao exterior com muita frequência e que o dinheiro dessas viagens era do município. Surgiu também a acusação de que os seus filhos estudavam no exterior com dinheiro desviado da prefeitura e que estavam a viver com luxo no exterior.

Após esta carta circular e a notícia alcançar a mídia impressa e televisiva, inclusive em âmbito nacional, Amurane demonstrou preparo estratégico para lidar com a ocasião. Convocou toda a mídia para, em assembleia pública, desmentir as acusações ao apresentar documentos comprobatórios da situação de legalidade e licitude na qual os seus filhos e a sua sobrinha se encontravam em Portugal. Amurane fez a leitura de documentos e apresentou publicamente uma prestação de contas detalhada. Lembrou à comunidade que o presidente, antes de assumir esse cargo, já era empresário e especialista em gestão de finanças. Na sequência, ele provou ter condições financeiras para bancar seus filhos e fazer as suas viagens. E, ainda por cima, aproveitando-se da situação, gerou um constrangimento aos seus acusadores ao propor um desafio aos jornalistas que o acusaram sem antes terem as provas. Disse que “o município” pagaria todas as despesas deles para viajarem a Portugal para averiguar a situação em que seus filhos se encontravam, pois, havia sido divulgado que eles estavam a viver com luxo e a estudar em escolas particulares de elite, em Lisboa, quando Amurane mostrou que eles estavam a morar em um apartamento comum e que seus filhos estudavam em escola pública. Mas o desafio que ele propôs aos jornalistas e demais acusadores foi que o município pagasse todas as despesas da viagem. No entanto, se eles não conseguissem provar o que haviam divulgado, eles deveriam devolver todo o dinheiro de seus próprios bolsos. Esse desafio foi feito publicamente e nenhum dos acusadores aceitou-o, por óbvio. Eu assisti a tudo da televisão, sentado na sala de estar do palácio municipal. Depois, em outra ocasião, Amurane deu uma entrevista pessoal, onde expôs novamente todo o caso.¹⁸⁷

Mas o que tudo isso tinha a ver com o padre? O problema era que, ao investigar a origem das cartas de acusação que foram distribuídas para a comunidade, Amurane descobriu que um dos seus principais divulgadores tinha sido o padre brasileiro. Após o desenrolar desses eventos, o padre pediu desculpas formais a Amurane e disse que havia sido equivocadamente envolvido em uma trama contra a honra do presidente. Depois desse episódio, o padre afastou-se de nós. Segundo a interpretação de Amurane, o padre havia se aproximado de nós para sondar e extrair alguma informação útil. Mas, segundo a conclusão de Amurane, ficou provado que ele não conseguiu usar nem a mim e nem ao Patrick.

Aquele episódio me alertou para o fato de que, quer queira ou não, estávamos a “participar” da vida política da cidade, “simplesmente” por estarmos com Amurane. Foi exatamente para tentar distanciar-me dos afetos dessa relação de maior intimidade com a vida

¹⁸⁷ Para ter acesso à referida entrevista, onde Amurane expõe o complô e as intrigas internas entre ele e o seu partido, conferir: <https://www.youtube.com/watch?v=Tj402uLzWDU> Acesso: 05/06/2020.

política que tentei fazer com que o meu trabalho de campo estivesse publicamente circunscrito aos mercados de Nampula. Hoje penso que talvez eu estivesse a fugir, de alguma maneira, daquele ambiente palaciano, a negar para mim mesmo que aquela experiência com os políticos era ela mesma a minha “situação de pesquisa”. Como se eu fosse um típico “Jonas” e os mercados fossem o “grande peixe” em cuja barriga eu me escondia. Mas, a própria maneira como eu alcancei os mercados, e até mesmo a forma como aquele ambiente se apresentava para mim, devolvia-me ao seio das relações de poder, dos conflitos e ao convívio com os meus interlocutores políticos.

Fotografia 25: Travessia de passagem em nível, no meio do Mercado Padaria Nampula



Fonte: fotografia de Daniel Figueiredo (2017)

Capítulo 13 - Governamentalidade *versus* “livre mercado”

“(…) governamentalidade. E com esta palavra quero dizer três coisas:

1 - o conjunto constituído pelas instituições, procedimentos, análises e reflexões, cálculos e táticas que permitem exercer esta forma bastante específica e complexa de poder, que tem por alvo a população, por forma principal de saber a economia política e por instrumentos técnicos essenciais os dispositivos de segurança.

2 - A tendência que em todo o Ocidente conduziu incessantemente, durante muito tempo, à preeminência deste tipo de poder, que se pode chamar de governo, sobre todos os outros – soberania, disciplina, etc. – e levou ao desenvolvimento de uma série de aparelhos específicos de governo e de um conjunto de saberes.

3 - O resultado do processo através do qual o Estado de justiça da Idade Média, que se tornou nos séculos XV e XVI Estado administrativo, foi pouco a pouco governamentalizado”.

“São as táticas de governo que permitem definir a cada instante o que deve ou não competir ao Estado, o que é público ou privado, o que é ou não estatal, etc.; portanto o Estado, em sua sobrevivência e em seus limites, deve ser compreendido a partir das táticas gerais da governamentalidade”.

(Michel Foucault, “Microfísica do poder”: 291 - 292)

No passado do Estado moderno em Moçambique houve uma profunda diferença na forma, na intensidade e no propósito da aplicação das técnicas de governo no decorrer das suas distintas formas governamentais, a saber, a colonial, a socialista e a democrática. Das três formas de governo em que o Estado moderno se apresentou, a que mais exerceu suas técnicas administrativas segundo o preceito daquilo que Foucault nomeia de governamentalidade foi o colonialismo. A governamentalidade, em si, como uma forma administrativa de apresentação do poder estatal, que se ramifica pela existência das pessoas e das coisas a elas relacionadas, não é, a princípio, nem benéfica e nem maléfica. No entanto, ela atende aos fins e ao propósito daquilo que constitui a realidade específica do Estado, dentro da sua temporalidade coetânea.

Sendo assim, a governamentalidade de cada uma das formas de governo estava a serviço dos principais propósitos de ação, segundo as bases ideológicas de cada regime. No colonialismo, como vimos, houve o emprego de uma grande máquina administrativa a serviço dos desígnios de controle da população, do território e da produção econômica com vistas à exploração e à instalação de um “espaço político-administrativo de modernidade” em sobreposição a (e em domínio de) um espaço considerado não moderno (tradicional). Toda a empreitada colonial foi estabelecida pela criação e pela manutenção de uma poderosa máquina de administração governamental por meio da qual houve o controle e a subordinação das populações separando-as e segregando-as espacialmente (o mundo rural e o mundo urbano); racialmente (pois havia o lugar dos negros – o dos “indígenas” e o dos “assimilados” –, o dos asiáticos e o dos brancos)

politicamente (uma sociedade civil branca em oposição a uma tutela social dos “indígenas”); juridicamente (leis consuetudinárias para não cidadãos e leis constitucionais para os poucos cidadãos); existencialmente (mundo tradicional *versus* mundo moderno); etc. A governamentalidade colonial de fato criou toda uma circunscrita infraestrutura urbana, industrial, moderna que estava alinhada a uma economia, tanto política, como de mercado. Contudo, ela segregava a população ao tornar o acesso a estes benefícios um luxo estendido aos colonizadores brancos e, em escala inferior, aos cidadãos subalternizados que viviam no ambiente urbano, a deixar o espaço rural praticamente intocado perante os benefícios oferecidos pela administração do Estado, mas subordinado perante os mecanismos de controle, de segurança, de exploração laboral e do uso da força.

De outro modo, os investimentos do governo pós-independência na administração da sociedade foram voltados para a implementação de uma visão modernista e socialista de transformação nacional. O governo pós-colonial, em termos de investimentos de controle social e urbano, manteve seus esforços na manutenção possível dos insumos e das infraestruturas criadas e abandonadas pela administração colonial, ou tentou mudar os mecanismos de produção criados pela modernidade colonial substituindo-os pelos mecanismos ideologicamente orientados pelo socialismo.¹⁸⁸ E destinou boa parte de seus esforços na criação de um aparelho público de controle baseado em moldes socialistas: um vasto funcionalismo público e uma forte hierarquia burocrática a serviço das diretrizes de um partido único, economia segundo o modelo da planificação, entidades de controle da sociedade civil voltadas à criação de um espírito nacionalista moçambicano e à negação da “tradição”. A deterioração da circunscrita infraestrutura urbana,

¹⁸⁸ Saide contou-me uma história interessante a respeito das mudanças imediatas com relação a algumas políticas econômicas feitas pela Frelimo quando esta assumiu o governo do país. Segundo Saide, no tempo colonial existia o *Instituto de Cereais*, um organismo governamental para estudo, controle da produção e distribuição da produção agrícola de grãos da colônia. Quando a Frelimo assumiu o governo ela substituiu o Instituto de Cereais por outras organizações governamentais como a *MECANAGRO* e *AGRICOM*. Saide disse que um antigo ministro, chamado Joaquim de Carvalho, queria manter a estrutura e a funcionalidade do Instituto de Cereais nos moldes como ele havia sido criado, mas a Frelimo não concordou. Segundo Saide, Samora queria “enxada na mão do camponês” e Joaquim queria máquinas. Dois anos depois, o fracasso da produtividade, que caiu acentuadamente, fez Samora reavaliar a sua decisão e Joaquim de Carvalho, que havia sido exonerado, foi novamente nomeado. Ainda a respeito dos “novos valores” e ideais implementados pelo governo pós-independência houve dois movimentos de opressão fortemente impactantes e traumáticos para a população, a Operação Produção e a Operação Limpeza. Estas operações tinham o papel de retirar do convívio social aquelas pessoas consideradas indesejáveis ao governo e a seu pretense projeto de nação, destinando-as aos chamados “campos de reeducação”, criados para o trabalho forçado no campo com o propósito político e moralista de banir pessoas acusadas de serem inúteis, vadios, desocupados, moralmente perversos, ou de serem sabotadores das novas “políticas modernas” pós-coloniais. Mulheres acusadas de prostituição, bêbados, desempregados, régulos, curandeiros, feiticeiros, anticomunistas, etc. As pessoas enquadradas nessas e em outras categorias divergentes eram capturadas e enviadas aos campos de trabalho. Sobre a Operação Produção e Limpeza conferir a entrevista dada por Omar Ribeiro Thomaz ao “Com Ciência”, jornal de divulgação científica: <http://www.comciencia.br/comciencia/handler.php?section=8&tipo=entrevista&edicao=34>

comercial, industrial, educacional e de saúde é fruto não apenas da falta de investimentos do Estado e do governo, mas também da falta de técnicos e funcionários capacitados e também das mazelas da guerra civil. Esta conjuntura empurrou Moçambique a ser o país mais pobre do continente africano no decorrer dos anos 1980. E, mesmo na atualidade, o país ainda é um dos mais pobres do mundo. Apesar de suas riquezas naturais, o IDH é baixíssimo e descola-se da potência possível do país.¹⁸⁹

Ainda assim, no governo pós-colonial havia a presença do Estado a partir dos seus investimentos sociais através do processo de modernização socialista. No entanto, em sua forma democrática, a partir dos anos 1990 a estratégia parece ser a de desinvestir no “controle” e no amparo da população, ao abandonar a linha de frente da assistência social do Estado deixando-a, em grande medida, a mercê da sorte de acordos entre empresas estrangeiras, ONGs, políticos e empresários locais, e autoridades tradicionais – com seus interesses particulares, em relação direta com a “sociedade civil” desguarnecida e sem investimentos públicos quaisquer, a depender do capricho de uma “livre negociação” perversa. A presença do Estado se faz sentir em alguns pontos localizados onde o investimento vultoso do capital estrangeiro se aglutina. De outro modo, a presença do Estado ainda continua forte por meio de determinados expedientes que atendem a uma certa manutenção da autoridade e da força como no controle da posse e do uso de terras, na limitação à liberdade de imprensa, no comando do jogo político formal (por meio de governadores biônicos, controle das indicações políticas para cargos estratégicos da administração pública, acordos com autoridades tradicionais, etc.).

Mediante tal cenário, boa parte das cidades no norte do país encontram-se em situação de abandono pelo poder público, com uma infraestrutura sucateada e ainda remanescente dos investimentos feitos no período colonial, com as mazelas, tanto do tempo, como da guerra, ainda por serem sanadas. É assim que, ao andar por cidades como Angoche, por exemplo, pode-se ver ainda a arquitetura erguida em seu tempo colonial, com as suas ruas e avenidas largas a esperar continuamente pelo aumento da circulação de carros, de pessoas, dos negócios, do turismo. Um “desenvolvimento” potencialmente presente no planejamento urbano, mas que nunca chegou. As casas e os prédios, em seu estilo datado, podem ser vistos em contraste com uma visível ausência de investimentos do Estado. Aquilo que ainda está de pé, em termos de infraestrutura, é porque resiste. E mesmo quando grandes infraestruturas são atualmente erguidas em nome do “progresso” e do “desenvolvimento”, elas continuam a não atender as demandas locais. Este é o caso do

¹⁸⁹ Para verificar alguns aspectos gerais da atual situação econômica e social de Moçambique conferir os dados oferecidos pelo Banco Mundial em: <https://www.worldbank.org/pt/country/mozambique/overview>

aeroporto internacional de Nacala, recém-inaugurado, e que continua também a esperar que aviões por lá circulem.

Fotografia 26: Vista de Nampula, do alto da Serra da Mesa



Fonte: fotografia de Eduardo Vargas (2015)

No caso específico de Nampula, a cidade emerge na paisagem em meio aos planaltos da província, como um espaço urbano descontínuo. É uma cidade relativamente jovem, que completou pouco mais de sessenta anos. Assim como em Angoche, boa parte dos prédios e da infraestrutura urbana de Nampula foi erguida no tempo da colônia. A área mais urbana da cidade pode ser admirada em seus prédios baixos e casas velhas, ainda a apresentar um estilo caracteristicamente datado dos anos 1960 e início dos anos 1970, a contrastar com casas de alvenaria mais antiga a remeter ao estilo dos anos iniciais da urbanização local. No entanto, na última década, antes do início da gestão de Amurane, a cidade passou por diversas mudanças. O crescimento desordenado trouxe para a cidade a maior concentração urbana do norte do país, o que faz com que a população de Nampula hoje esteja em torno de 600.000 habitantes. Edifícios abandonados e casas deterioradas transformaram-se novamente em moradias e em centros comerciais. Na periferia da área central da cidade surgiram grandes bairros de crescimento desordenado, com todas as mazelas da ausência de infraestruturas básicas de urbanização, de

moradia e de saneamento, como é o caso do bairro de Namicopo, que cresceu em torno da área do aeroporto da cidade. Namicopo é o bairro mais populoso, mais perigoso e também um dos mais desassistidos. Em Nampula não há alcatrão fora das áreas mais centralizadas ou elitizadas. Não existia coleta de lixo regular, não existe saneamento do esgoto, a distribuição de eletricidade é precária e os mais ricos compram geradores de energia para se garantirem. Os mais pobres simplesmente não possuem eletricidade de modo regular à sua disposição. O acesso à água potável é um dos grandes problemas estruturais. O crescimento da cidade foi intenso na última década e reafirmou Nampula na condição de terceira cidade do país, tornando-a um dos principais motores da economia nacional e o principal centro comercial de toda a região norte.

Nampula tem recebido nos últimos anos um pequeno investimento comercial estrangeiro proveniente de chineses, libaneses, sul africanos, nigerianos, portugueses, etc. que têm construído e restaurado, de acordo com seus interesses comerciais, uma certa infraestrutura para a prestação de serviços, com vistas a atender principalmente à atual presença estrangeira da Vale/CDN que traz negócios e trabalhadores especializados para a cidade. No entanto, a maior parte da população, de origem macua (mas também aqueles vindos de outras regiões para se fixarem na “capital do Norte”), vivem em condições precárias de vida, com uma ausência de empregos crônica, e tentam se virar como podem para sobreviver. Esse “se virar como podem” geralmente redundava em algum tipo de comércio “informal”, o que faz com que o grosso da população do município viva do comércio de qualquer coisa que possa ser vendida nas ruas ou nos seus mais de trinta mercados populares espalhados pelos bairros e região central da cidade.

Deste modo, quando Amurane assumiu a gestão da municipalidade, ele encontrou uma cidade que, outrora pacata e pequena, havia se tornado um município agitado, com espaços físicos apertados e com sede de crescimento rápido e necessário. Uma cidade com essas características – infraestrutura precária, maior importância econômica, aumento populacional exponencial, baixíssima oferta de emprego e ausência de mão de obra especializada e formal – exige uma forte presença e intervenção administrativa do Estado. Uma prática de poder que caiu em desuso em Moçambique, mas que foi proposta pela gestão municipal de Amurane. Os problemas mais graves, em termos da gestão pública dos serviços, eram o saneamento, o acesso à eletricidade e o transporte público. De todos estes problemas, o mais difícil de resolver era o do saneamento, pois depende da instalação de infraestruturas de esgotamento, que são obras de altíssimo custo, de desenvolvimento lento, que exige uma imensa organização e distribuição urbana do espaço e tem baixo retorno eleitoral. Por outro lado, o problema do saneamento em Nampula é muito vasto e abarca outras instâncias que podem ser “atacadas” de modo mais rápido, eficaz e com visibilidade

política imediata. A coleta do lixo, a recuperação de áreas degradadas para a função do laser e o velho problema da organização urbana e do saneamento dos mercados foram os pontos onde a administração de Amurane investiu de imediato.

No entanto, a visibilidade e o alcance do enfrentamento do “problema dos mercados” foram um ponto fundamental de crescimento, mas também de conflito, para o governo municipal. O seu enfrentamento administrativo perante o excesso de liberdades e da ingerência por parte do crescimento descontrolado do comércio popular foi também um dos principais campos de conflitos entre a municipalidade e os empreendimentos particulares daqueles que se servem da estrutura do comércio popular. A situação geral dos *mercados e feiras* de Nampula oferece um bom exemplo de como existe a presença de dois ambientes distintos de produção e reprodução da política, sendo que a presença do Estado, se não se faz ausente em meio aos assuntos do comércio, se apresenta de modo coadjuvante, e não como poder administrativo central e efetivo. Foi na tentativa de mudar essa dinâmica na governamentalidade municipal que Amurane, como gestor, investiu na criação de mecanismos de controle social e urbano dos mercados. O que, na prática, expôs uma intrincada cadeia de associações do *complexo da corrupção* e acabou por expor também as diferentes demandas e as novas estruturas criadas a partir dos espaços vazios deixados pela ausência do controle estatal. Os mercados populares são também zonas abertas à “informalidade” e ao “livre comércio”, onde a assepsia das purificações e das separações exigidas pelas formalidades da política de Estado e da economia de mercado não existem de maneira efetiva. Pois, quando se fazem presente, isso se dá por meio de uma “formalidade performática”, que tem como função criar uma “aparência” de normalidade institucional.

Fotografia 27: Corredor de lojas - Inauguração do mercado 25 de Junho, bairro Muhala



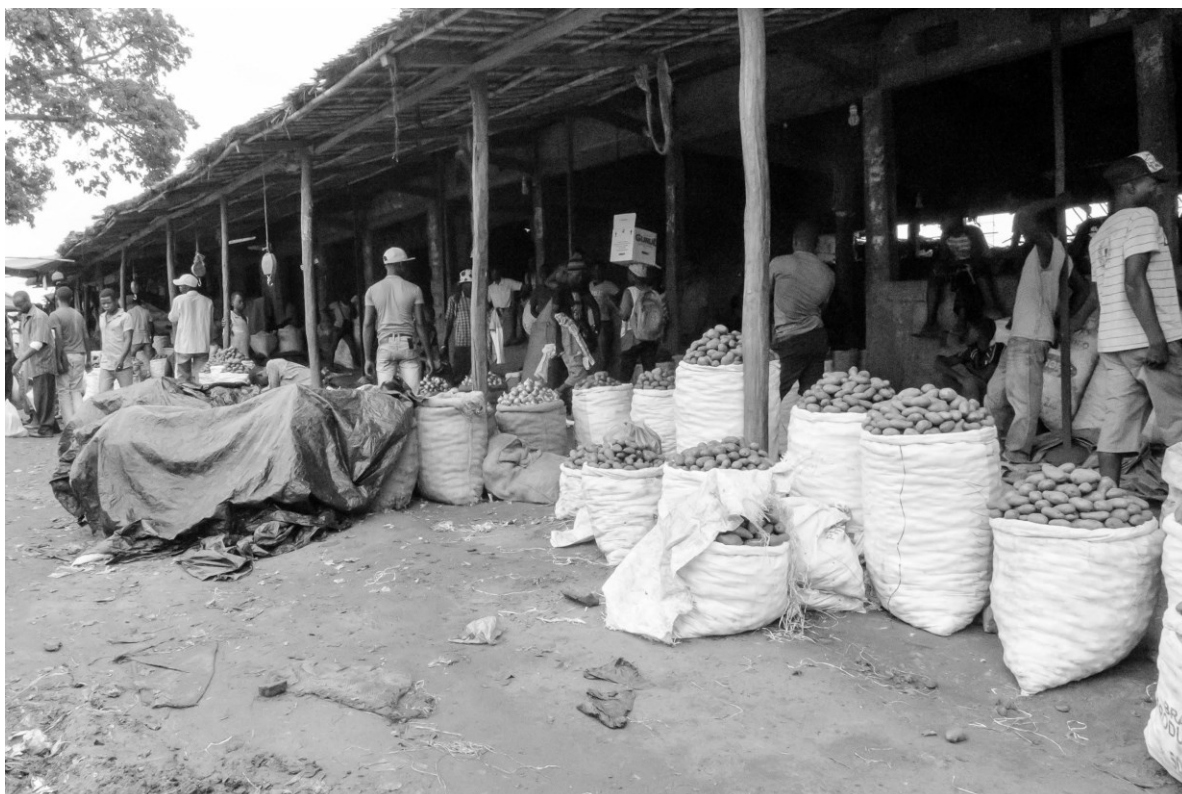
Fonte: fotografia de Daniel Figueiredo (2016)

Fotografia 28: Comércio de rua - xicalamidade - Praça Samora Machel, Nampula



Fonte: fotografia de Eduardo Vargas (2015)

Fotografia 29: Mercado Waresta



Fonte: fotografia de Eduardo Vargas (2015)

Fotografia 30: Comércio nos apeadeiros, caminho de ferro do Norte



Fonte: fotografia de Eduardo Vargas (2015)

13.1. Panorama do comércio e dos mercados populares de Nampula

O comércio é central na vida de Nampula e de toda a região norte do país. Com a pobreza, a escassez monetária, a ausência de empregos, a falta de formação profissional e consequentemente de mão de obra qualificada, e, a cobrir tudo isso, devido a uma fraca e excludente infraestrutura econômica formal, a maior parte da população que vive, tanto nas áreas urbanas, como no campo, dependem exclusivamente da atividade comercial para a sua sobrevivência. De um modo geral podemos dividir o comércio da cidade em três principais áreas de atuação: comércio lojista, comércio de rua e comércio de mercado. A maioria da população pauperizada é macua. E os mercados populares, assim como o comércio de rua, são os ambientes comerciais onde eles predominam. O comércio lojista é dominado por moçambicanos de origem asiática (os “indianos”), ou de origem europeia, ou ainda por estrangeiros, a não ser em raras exceções. Dentro deste quadro, os mercados populares ocupam um lugar central na dinâmica da vida econômica de toda a cidade, da província e até mesmo das demais províncias vizinhas como Cabo Delgado e Niassa, que são profundamente dependentes da produtividade e da potência comercial da cidade de Nampula. Desta maneira, os mercados populares de Nampula abarcam relacionalmente a maior parte da população, tanto da cidade, como de toda a região norte, desde o mais pobre vendedor até os pequenos, médios e grandes produtores, empresários e o Estado, que é representado pelas instâncias municipais de controle e segurança, “saneamento” e arrecadação fiscal.

O comércio de Nampula possui uma visível distinção de matiz identitário. Como assinalado acima, o comércio lojista nunca esteve nas mãos dos macuas. A não ser em raras exceções como, por exemplo, em casos como o de Saide, que é um empresário macua de sucesso e possuidor de prédios, de lojas, de casas e de múltiplos e variados negócios; em geral, a presença de macuas no comércio lojista se dá por meio de subempregos, geralmente em serviços subalternizados, sem qualificações técnicas e economicamente informais. Na perspectiva de boa parte dos macuas, conforme algumas pessoas relataram-me, os “indianos” sempre estiveram no controle do comércio manufaturado e estes sempre foram considerados, pela maioria macua, como pessoas “estrangeiras” (mesmo que sejam, em sua maioria, moçambicanos).

Além disso, mesmo com uma profunda mudança estrutural provocada pela abertura de mercado e pelas mudanças de regime político, a partir dos anos noventa, os macuas não alçaram as condições socioeconômicas estruturais e não operaram as mudanças culturais necessárias para a sua inserção na instância mais rica e lucrativa do comércio local. Mesmo aqueles que chegam em Moçambique como refugiados são alçados quase automaticamente, através das suas redes

relacionais (de caráter étnico e nacional), à condição de vendedores lojistas. Este é o caso, muito comum, entre os somalianos, que chegam em Nampula como refugiados e automaticamente vinculam-se às redes de comerciantes conterrâneos que dominam, por exemplo, o comércio de capulanas na área central da cidade. Por outro lado, investimentos comerciais e de prestação de serviços que exigem a criação de uma maior infraestrutura para funcionarem, como supermercados, restaurantes, talhos, hotelaria, comércio de eletrônicos e demais manufaturados de natureza produtiva elaborada, lojas de bebidas importadas, etc., pertencem, geralmente, a estrangeiros que chegam em Nampula para investirem, juntamente com suas famílias, e que comumente são portugueses, libaneses, sírios, paquistaneses, chineses, sul-africanos, nigerianos, ganeses, pessoas vindas de toda a região dos Grandes Lagos, dentre outros. E ainda existe o novo “negócio religioso”,¹⁹⁰ com a presença marcante da Igreja Universal, um dos principais produtos culturais exportados pelo Brasil para Moçambique.

Contudo, apesar da presença indiana ter diminuído no comércio lojista, exatamente devido a esta mudança na diversificação estrangeira e cultural do comércio, a partir da abertura de mercado, eles ainda mantêm uma presença marcante como empresários locais. Mas a presença atual destes empresários de origem indiana também está marcada atualmente pela diversificação dos seus negócios. Eles substituíram, em grande medida, o trabalho lojista pelo aluguel de suas lojas aos demais comerciantes estrangeiros e tornaram-se, assim, médios e grandes empreendedores imobiliários. Para além disso, com a abertura do capital e com o surgimento de novos negócios (inclusive negócios “informais” e alguns até mesmo ilegais) houve um reinvestimento dos indianos em outras áreas de atuação sem que, com isso, eles de fato tenham diminuído a sua presença empresarial no microcosmo dos negócios regionais.

Os cafés da cidade são um ponto de encontro para negócios, procura de emprego qualificado e fomentam os encontros entre a elite local, moradores comuns e estrangeiros. No café Atlântico, por exemplo, podemos encontrar diariamente empresários, políticos, jornalistas, intelectuais, artistas, executivos e trabalhadores estrangeiros pertencentes a grandes empresas internacionais. Os cafés foram um importante ponto de partida para ter acesso, tanto aos

¹⁹⁰ Quando falo de “negócio religioso” com relação à IURD (Igreja Universal do Reino de Deus), não estou me referindo propriamente à sua *teologia da prosperidade*. A Igreja Universal tem crescido de forma assustadoramente rápida em Nampula. Quando estive na cidade, eu consegui contabilizar cerca de 12 mesquitas em Nampula. Pois o islamismo é a expressão religiosa majoritária em todo o norte do país. E, entre a área urbana e periurbana da cidade, consegui visualizar quatro templos da IURD de médio e grande porte. Mas tive informação que já havia sete templos da Universal na cidade. Porém, a chegada constante de cada vez mais missionários brasileiros indica que o crescimento será rápido e exponencial. Além disso existem outros interesses empresariais de grande vulto no país. Para citar apenas um deles, uma das redes de televisão mais populares de Moçambique, de alcance nacional, é a Rede Miramar, que pertence ao grupo Record e ao empresário e bispo Edir Macedo, o fundador da IURD.

empresários e grandes comerciantes urbanos, como também para acessar alguns políticos de fora do círculo de Amurane.

No caso do comércio de rua existe uma distribuição que vai do comércio de rua “organizado”, que é localmente fixo, até o comércio ambulante irregular. No centro urbano de Nampula, o comércio de rua organizado aglutina-se na área central da cidade e se faz presente nas principais ruas e avenidas de Nampula. Este tipo de comércio resume-se principalmente aos chamados “*take aways*”, às tendas e bancas do *comércio de calamidade* e às bancas de livros usados. Fora da área central são comuns as “barracas”, pequenos restaurantes que servem comida e bebida à população local. Os *take aways* são “trailers” de comida “fast food” semelhantes aos trailers de comida de rua no Brasil. Os *take aways* de Nampula surgiram com os indianos. No entanto, nos dias atuais, os comerciantes e donos destes serviços diversificaram-se. No mais, este comércio é um dos que oferecem subempregos e a maior parte dos contratados são também macuas.¹⁹¹

O *comércio de calamidade* é o nome peculiar dado ao comércio de vestuário de segunda mão. Em geral são roupas, calçados e acessórios (como chapéus, lenços, óculos de sol, etc.) que têm sua origem no grande volume de doativos feitos principalmente por países europeus e pelos EUA, que são destinados à doação para países africanos em situação de grave pobreza. No norte de Moçambique, como um todo, existem barracas e vendedores ambulantes especializados no comércio destes produtos. É um negócio extenso e vigoroso, principalmente em Nampula, onde uma parcela importante da população (de maioria macua, mas não apenas) depende deste tipo de comércio como fonte de renda e como meio de subsistência de vestuário a um preço acessível.¹⁹² A presença do *comércio de calamidade* faz parte da vida cotidiana e está presente também em alguns “mercados abertos” e principalmente nas feiras dominicais em todo o norte de Moçambique. Existe, de fato, um mundo à parte no que se refere às roupas de segunda mão, não apenas em Moçambique, mas em vários outros países africanos que ainda passam por uma intensa pauperização.¹⁹³ O termo “calamidade” é por si autoexplicativo das condições econômicas e sociais em que este tipo de comércio acabou por se impor. A escassez de meios de sobrevivência econômica é por vezes tão intensa que, para muitas famílias, não é possível comprar roupas, nem

¹⁹¹ O principal prato servido em um *take away* é o frango frito, com temperos indianos, piri piri (que é a típica pimenta moçambicana, que tem origem na nossa conhecida pimenta malagueta, e que foi introduzida como uma cultivar pelos portugueses). O acompanhamento de batata frita é opcional, mas, na minha opinião, é completamente dispensável.

¹⁹² Sobre comércio de calamidade ver foto abaixo e mais fotos no anexo da tese.

¹⁹³ A este respeito, conferir a etnografia de Karen Hansen (2000), “*Salaula*”, sobre o comércio de roupas de segunda mão na Zâmbia.

mesmo de segunda mão. Eu cheguei a questionar se, porventura, este tipo de comércio não seria “mercenário”, pois a maior parte destas roupas, segundo a minha opinião inicial, deveriam ser doadas. No entanto, ao acompanhar a rede de circulação destes produtos, cheguei a uma compreensão pessoal de que o fato destas roupas circularem de modo comercial faz também com que a economia local emule condições “normais” de existência e, deste modo, o comércio de calamidade acaba por ter um maior alcance e impacto do que o simples repasse de doativos. Diga-se de passagem, e apenas para ilustrar a importância cultural deste comércio, o fato destas roupas serem compradas pela maioria das pessoas estabelece uma “normalidade” nas relações de troca que impacta até mesmo na dignidade pessoal. Além do mais, engana-se quem pensa que o comércio de calamidade é destinado e procurado apenas para suprir necessidades de subsistência. Muitas das roupas e acessórios, por se originarem nos países ricos do norte global, possuem qualidade e estilo e acabam, assim, por cumprir desígnios culturais a respeito da moda, sendo um daqueles elementos “estrangeiros” que já foram familiarizados e devidamente “domesticados”. O comércio de roupas de segunda mão também alimenta um outro tipo de negócio ligado ao comércio de vestuário, o serviço de reparos e de costura de roupas. É comum encontrar nos mercados, ou mesmo na rua, o serviço de ajuste de roupas feito por costureiros em suas máquinas de costura portáteis. Isso mesmo, no masculino, pois, diferente do costume brasileiro, a maior parte dos prestadores deste serviço de costura são homens. Há também o serviço importante, muito procurado e nem sempre barato para os padrões locais, da produção de roupas “típicas”. Roupas feitas de capulanas, segundo a moda e a cultura moçambicana. Diga-se que são roupas lindas.

Fotografia 31: Comércio de rua - xicalamidade - Praça Samora Machel, Nampula

Fonte: fotografia de Eduardo Vargas (2015)

Já as bancas de livros usados, espalhadas em algumas esquinas centrais e principais avenidas da cidade, cumprem um importante papel cultural e comercial, pois praticamente não existem livrarias em Nampula.¹⁹⁴ O livro tem uma peculiaridade como produto. A diferença do custo médio de produção de um livro varia pouco de país para país, pois seus insumos são produzidos de forma padronizada e são, em sua grande medida, dependentes do preço da celulose, que é uma commodity. Deste modo, o preço de livros novos, em comparação com a vida e a renda média de um moçambicano, é muito alto. Mesmo em uma banca de livros usados, o preço médio de um livro é ainda muito alto para os padrões locais. Um único livro universitário, por exemplo, pode custar mais do que o salário de um mês da maioria das pessoas. O comércio de livros é feito quase que inteiramente por meio das bancas de rua. Essas bancas são o equivalente dos sebos brasileiros e dos alfarrábios portugueses, pontos de venda especializados em livros usados, livros esgotados e livros raros. No entanto, no caso das bancas de Nampula, seus vendedores não são livreiros especializados (diga-se, um tipo de profissional que está a desaparecer mundialmente),

¹⁹⁴ Em Nampula encontrei apenas uma livraria, dentro da UCM (Universidade Católica de Moçambique), que tinha um funcionamento muito irregular, mantendo-se fechada na maior parte do tempo e apresentava uma oferta pobre de livros.

mas conseguem ter material bom e até mesmo raro. Há uma forte presença de livros universitários, religiosos, de uso escolar, literatura, etc.

No caso do comércio praticado por ambulantes existe uma variedade grande de produtos ofertados. Os ambulantes vendem em pequenas bancas montadas na rua, que podem facilmente ser removidas para a fuga da fiscalização municipal; ou vendem em tabuleiros, bacias e latas, transportados sobre as cabeças dos vendedores que perambulam constantemente pelas ruas centrais da cidade. Os vendedores ambulantes são, por vezes, insistentes em oferecer seus produtos. Principalmente aos estrangeiros ou àqueles que aparentam ter maiores condições de renda. A maioria dos comerciantes ambulantes são jovens: homens, mulheres e crianças dedicam-se a esta atividade. A variedade dos produtos é tão grande que acredito não ser produtivo tentar descrevê-la. No entanto, uma descrição geral pode ser apresentada. Os produtos vendidos podem ser, assim, razoavelmente categorizados: há a oferta de frutas e demais produtos provenientes de machambas;¹⁹⁵ variadas quitandas; amendoim torrado (vendido principalmente por crianças); produtos manufaturados baratos (de origem chinesa e do sudeste asiático); comércio de calamidade; comércio de celulares e de acessórios para celulares (de “procedência duvidosa”, mas categoricamente confirmados por muitas pessoas como produtos roubados); quinquilharias; etc.¹⁹⁶

Contudo, a centralidade comercial de Nampula está dada nos mercados populares. A dinâmica rica e complexa que se apresenta no ambiente dos mercados perpassa todos os modos de viver das pessoas do norte de Moçambique. Com base no interesse da minha pesquisa de campo nas redes relacionais que se entrecruzam no mundo do *comércio de mercado e feira* pude seguir por alguns meses a circulação dos produtos e dos produtores, a partir do acompanhamento da sua logística. Para apresentar um pequeno panorama dos mercados, primeiramente o farei pela perspectiva da organização e do controle da gestão municipal. E depois farei um comentário menor, baseado nas minhas percepções de campo a respeito das redes de circulação e de troca dos

¹⁹⁵ A machamba é qualquer tipo de plantação. É de grande valor, seja do ponto de vista econômico ou do ponto de vista cultural. Demonstra a força da origem agricultora, uma presença forte na cultura do país. No norte de Moçambique, todos que têm acesso a um pedaço de terra, mesmo dentro da cidade, tendem a possuir uma machamba. O equivalente brasileiro mais próximo da machamba seria a roça. Mas, principalmente nos dias atuais, a roça, para o brasileiro, não tem a força econômica e cultural que a machamba tem em Moçambique. Acredito que essa diferença tenha a ver com os processos distintos de urbanização e com o espaço diferenciado que a vida rural ocupa distintamente nestes dois países. Vale lembrar que, hoje, o Brasil é um país cuja maior parte da população é urbana e a nossa agricultura é massivamente mecanizada e tecnológica. Moçambique é um país cuja maior parte da população vive no meio rural. Principalmente na região norte, onde as áreas urbanas são circunscritas em meio a um ambiente eminentemente rural.

¹⁹⁶ Sobre a diversidade das práticas comerciais em Nampula e suas circunvizinhanças conferir as fotos que estão no anexo da tese.

produtos, das pessoas e dos diferentes modos de viver por meio desta intrincada forma de comércio.

As dezenas de mercados existentes em Nampula estão distribuídos pelos bairros oficiais da cidade.¹⁹⁷ Segundo dados do Conselho Municipal de Nampula, durante o período da gestão de Mahamudo Amurane, a rede de mercados era composta por 34 mercados¹⁹⁸ e mais 7 outros “mercados espalhados”¹⁹⁹ nos bairros adentro. A Feira Dominical²⁰⁰ (que, como o nome indica, só funciona aos domingos) é a maior da região norte. Ela situa-se na avenida Eduardo Mondlane, em uma área de grande extensão, próxima ao Mercado Belenenses (do Peixe).

Dentre os mercados existem aqueles que são chamados de “mercados pilotos”. Mercado piloto é a definição que o próprio Conselho Municipal usa para se referir aos maiores mercados (tanto em termos físicos, como de arrecadação de taxas e impostos). São sete os mercados assim denominados: 1) 25 de junho (popularmente conhecido como Matadouro); 2) Belenenses Peixe; 3) Mercado municipal; 4) Descida (popularmente conhecido como Mercado dos Sapatos); 5) Esquina Carrupeia (popularmente conhecido como Padaria Nampula); 6) Naloko²⁰¹; 7) Waresta (o maior de todos os mercados).

A rede dos mercados é toda interligada. Os mercados estão distribuídos geograficamente de modo a atender as regiões mais povoadas, da maneira mais ampla possível, dentro do perímetro urbano de Nampula. Normalmente, o que você encontra em um mercado, costuma encontrar nos demais. Exceto no caso das seguintes distinções: existem três grandes mercados que são grossistas²⁰² e funcionam como centros de distribuição de produtos de gêneros

¹⁹⁷ Segundo o Conselho Municipal existem dezoito bairros em Nampula. Contudo, a partir da listagem dos mercados e do mapa da cidade encontrei apenas doze bairros constantes que são: 1- Central, 2- Namutequeliua, 3- Muhala, 4- Muahivire, 5- Muatala, 6- Mutauanha, 7- Natikiri, 8- Murrapaniua, 9- Napipine, 10- Carrupeia, 11- Namicopo, 12- Marrere. Alguns desses bairros possuem novas áreas de expansão urbana denominadas segundo a seguinte nomenclatura: Muhala Expansão, etc.

¹⁹⁸ Quando estava em Nampula, ainda no meu primeiro mês de estadia, fui à inauguração de dois novos mercados. Um deles foi batizado com o mesmo nome oficial do mercado conhecido como “Matadouro”. Chama-se “25 de junho” e fica no bairro Muhala Expansão. Esse mercado não se encontrava, ainda, na lista oficial dos mercados da cidade. Portanto, a contar com ele, o número seria de 35 mercados. O outro mercado inaugurado, o muathunaca, foi construído em Namicopo, em cima da área de uma antiga lixeira (lixão).

¹⁹⁹ Existem alguns jargões importantes para a definição de uma tipologia que difere alguns mercados por suas características urbanísticas e físicas. Por exemplo, “mercados espalhados” refere-se àqueles mercados formados por bancas (móveis, ou fixas) que ficam nas ruas ou esquinas adjacentes aos mercados oficiais. Os mercados espalhados não são “informais” por serem “espalhados”.

²⁰⁰ As feiras dominicais são uma instituição do comércio local presente em quase todo o norte de Moçambique. Em todas as localidades que visitei, mesmo aquelas bem pequenas, havia a presença de feiras dominicais em suas adjacências.

²⁰¹ Segundo informações do Conselho Municipal, esse mercado seria transformado em um mercado de peixes.

²⁰² Em Moçambique, a linguagem segue mais próxima de Portugal. Portanto, fala-se em comércio grossista e retalhista; ou venda a grosso e venda a retalho. No Brasil dizemos comércio no atacado (grosso) e no varejo (retalho).

específicos para todos os outros mercados. São eles: o Mercado Waresta, o Mercado Belenenses Peixe e o Mercado dos Bombeiros. Essa rede de distribuição funciona, grosso modo, da seguinte maneira: o Waresta é o maior de todos os mercados. Ele é também o principal mercado grossista e sua especialidade são os produtos agrícolas. Boa parte dos vendedores diaristas, nos demais mercados, e que precisam deste tipo de produtos, vão buscá-los no Waresta. O Belenenses Peixe é o maior mercado para pescados da cidade. Uma parte dos demais mercados que vendem o pescado fresco buscam no Belenenses Peixe.²⁰³ O Mercado dos Bombeiros é o grande distribuidor de produtos manufaturados e importados (no estilo de produtos baratos importados da China e do sudeste asiático em geral). Outros mercados que vendem produtos deste tipo, geralmente buscam no Bombeiros. Cabe aqui um adendo relevante sobre este último mercado. Durante minha estadia aconteceu um grave acidente em Nampula. No mês de outubro de 2016, o Mercado dos Bombeiros pegou fogo. Por ironia, o mercado tem esse nome porque ficava ao lado do prédio do corpo de bombeiros da cidade. Ele queimou inteiramente. Houve uma discussão sobre o que aconteceria com esse mercado, pois seus comerciantes não queriam deixar o local em que ele se encontrava, mesmo após o incêndio ter destruído tudo. Pouco antes de partir de Nampula estive na região de outro grande mercado, o do Matadouro, onde o Conselho Municipal estava a terminar de construir instalações novas e “salubres”, para realocar todo o antigo Mercado dos Bombeiros junto ao mercado Matadouro. Essa mudança e seus trâmites, por si só, mereceria um tratamento descritivo à parte, com maiores detalhes. É bom também que se diga que ninguém se feriu com gravidade no incêndio, pois o mesmo aconteceu durante uma madrugada, quando o mercado estava vazio. Outro mercado de visibilidade local é o Mercado Municipal, também chamado de Mercado Central. Ele não é muito grande, como os citados anteriormente, mas é o “mercado modelo” em termos da arquitetura, da importância histórica e da organização que o Conselho Municipal almeja para todos os outros. O Mercado Municipal é o mais antigo da cidade e se situa bem no centro de Nampula, em meio ao principal comércio lojista.

Existe ainda outro “mercado” que considero diferenciado, mas que possui características *sui generis* se comparado aos demais, e que se chama Faina. Descobri tardiamente em meu campo que “Faina” é um acrônimo para “Feira Agroindustrial de Nampula”. Apesar do título pomposo, a Faina é um “mercado” que fica distribuído longitudinalmente à beira de um trecho da Avenida do Trabalho, seguindo em direção ao município de Cuamba, e não passa de

²⁰³ Há uma distinção entre o mercado Belenenses Peixe e o mercado Belenenses Antigo. O primeiro é maior. E, apesar de possuir vários outros produtos (inclusive um alpendre exclusivo para a venda do artesanato regional), sua função principal é vender e distribuir o pescado. O segundo, Belenenses antigo, é um mercado pequeno, que fica na região original, onde surgiu o primeiro mercado de nome Belenenses.

algumas lojas antigas e improvisadas, dispostas uma ao lado da outra, que se destinam, em sua maioria, ao comércio de peças, utensílios mecânicos e seus derivados de um modo geral. Mas existem outros gêneros comerciais no local. Segundo Saide relatou, a Faina foi criada pelo próprio Samora Machel para ser o lugar destinado ao comércio de víveres e de produtos industrializados da cidade, logo após o fim da guerra contra o colonialismo, em meados dos anos 1970.

Fotografia 32: Área do Mercado dos Bombeiros, dias após o incêndio



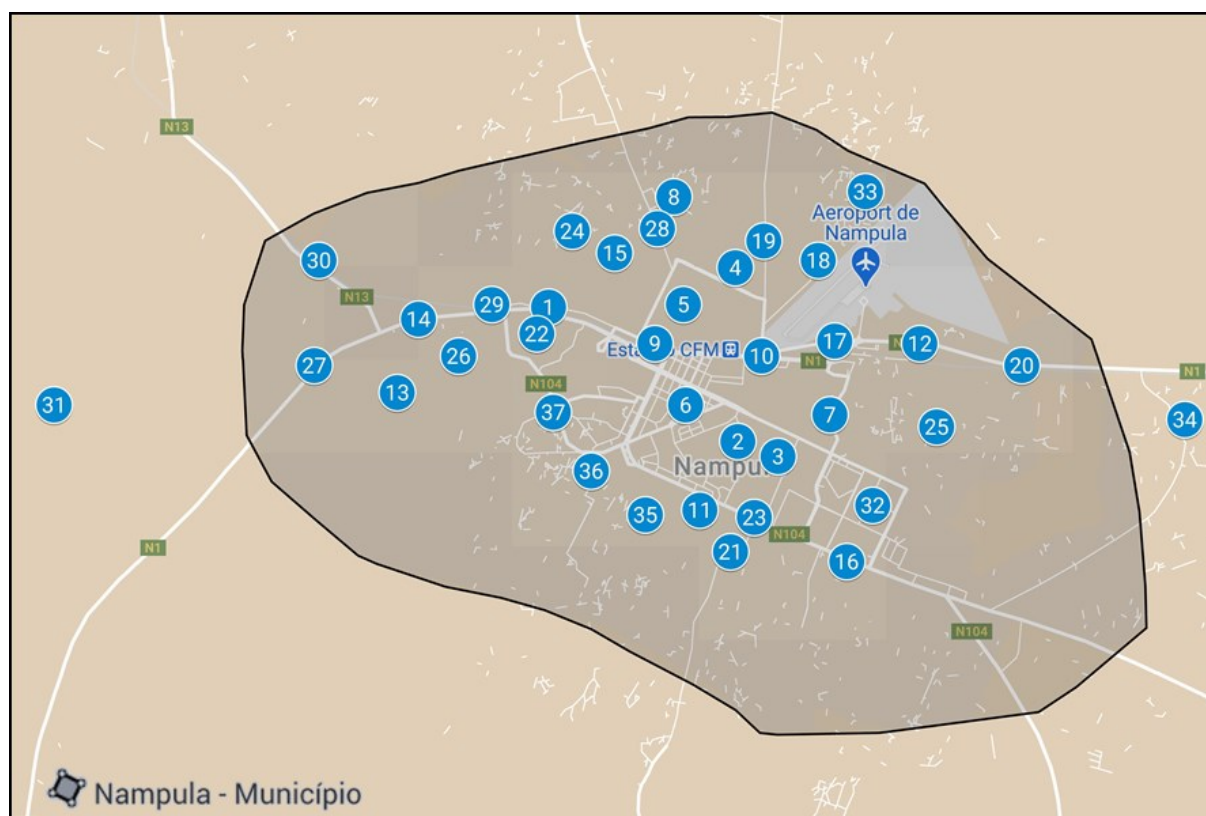
Fonte: fotografia de Daniel Figueiredo (2016)

Fotografia 33: Expansão do Mercado Matadouro - construção do novo espaço para realocação do Mercado dos Bombeiros



Fonte: fotografia de Daniel Figueiredo (2017)

Mapa 9: Os Mercados de Nampula



Legenda:		
1 25 de Junho (Matadouro)	14 Esquina Mutomote	27 Namarepo
2 7 de Abril (Napipine)	15 Esquina Nthotha	28 Namutequelua
3 Belenenses Antigo	16 Faina	29 Nthotha
4 Belenenses Peixe	17 Gulamo	30 Pinto Soares
5 Carrupeia	18 Mangueira	31 Retiro
6 Cavalaria	19 Marien Nguabi	32 Trim-Trim
7 Mercado Municipal	20 Muathunaca	33 Waresta
8 Cotocuane	21 Muchinha Memória	34 Marrere
9 CTT	22 Muchinha Mutomote	35 25 de Junho (Muhala)
10 Descida (Mercado de Sapatos)	23 Muegane	36 Muanona
11 Esquina Carrupeia (Padaria Nampula)	24 Mulapane (rua sem saída)	37 Mercados Espalhados - Nampaco
12 Esquina Mangueira	25 Mutauanha (Napulo)	
13 Esquina Muatala	26 Naloko	

Fonte: Mapa de Daniel Figueiredo e Roberta Figueiredo

A gestão municipal dos mercados, antes das intervenções executadas por Amurane, resumia-se à organização espacial, em termos da contagem das bancas, com a finalidade de manter um planejamento razoável da arrecadação das taxas cobradas. Os mercados são uma das fontes principais de arrecadação municipal, devido à grande quantidade de bancas. Isso ainda sem contar que alguns mercados mais organizados possuem lojas, cujas taxas cobradas são semelhantes às cobradas do comércio lojista. Em todos os mercados existem bancas fixas e bancas móveis para a venda dos produtos. Existe maior quantidade de bancas fixas do que de bancas móveis. Esse é o ideal para que a arrecadação seja mais constante e equilibrada, pois as bancas móveis são, por vezes, “sazonais”.²⁰⁴ De acordo com informação do Conselho Municipal existia, no intervalo de 2016, mais de 5.500 bancas fixas e cerca de 2.500 bancas móveis, somadas em todos os mercados oficiais.

Segundo o Diretor dos Mercados e Feiras à época, o senhor Gamito, a maneira comum de medir o tamanho e a capacidade dos mercados é através do levantamento das bancas fixas e das bancas móveis. Cada mercado possui um número determinado de bancas fixas, que por serem mais estáveis determinam melhor o tamanho real e a maior capacidade de renda e de operação de um mercado. Como as bancas móveis são cambiantes, e a sua presença depende da possibilidade de o comerciante ter o produto (ou não ter) para o dia, elas imprimem um maior grau de incerteza sobre a arrecadação. Mas, em geral, mesmo que a quantidade das bancas móveis seja menor que a das bancas fixas, existe uma regularidade: quanto maior o mercado, maior a presença de bancas móveis. Por outro lado, devido à presença cada vez mais marcante dessas bancas móveis, e devido à dinâmica mais fluida das suas vendas diárias, a cobrança das taxas nos mercados é feita diariamente.

As taxas cobradas pelo Conselho Municipal não eram consideradas abusivas pela maioria dos comerciantes (até onde eu pude avaliar). As diárias custavam dez meticais.²⁰⁵ No caso do comércio lojista, que possui um controle e estabilidade maior sobre seus rendimentos, a cobrança era mensal e o preço dessa taxa, apesar de ter uma pequena variação conforme o tipo, o tamanho, e a zona do comércio, era em torno de 320 a 350 meticais.

²⁰⁴ Essa sazonalidade das bancas móveis conserva seu sentido primeiro, pois muitos produtos vendidos, tanto agrícolas, como aqueles coletados no mato, dependem de fato do regime das estações, que no norte resume-se a duas: a da seca e a das chuvas. No entanto, existe uma “sazonalidade” metafórica, pois boa parte das bancas móveis pertencem àqueles vendedores mais pauperizados e que, muitas vezes, sequer conseguem ter algum produto para ser vendido todos os dias.

²⁰⁵ Equivalia entre cinquenta e sessenta centavos de Real, levando-se em conta pequenas oscilações nos valores comparativos entre o Metical e o Real. Na época em que estive em Nampula, um Real equivalia a cerca de vinte Meticais.

Para montar uma estratégia de pesquisa adequada ao tempo disponível em campo tive que escolher alguns mercados, dentre os mais de trinta e cinco existentes, para frequentar diariamente, em semanas alternadas. Escolhi, então, cinco mercados para acompanhar de perto: o Waresta, o Belenenses Peixe, o Mercado Municipal, o Esquina Carrupeia (Padaria Nampula) e a Feira Dominical. Essa escolha, como disse, foi estratégica. O Waresta, por exemplo, é incontornável, como já dito, por ser o maior e também por ser o que mais recebe mercadoria vinda de toda a parte, especialmente produtos das machambas de todas as províncias e de várias localidades distintas do país. Por isso mesmo ele é também o maior centro de distribuição de produtos agrícolas para toda a região norte. O Belenenses Peixe é o maior distribuidor de pescado. Não é o único mercado especializado em peixe (tem também o Carrupeia). Mas é o principal, o que recebe e distribui a maior parte do pescado. Além disso, ele possui uma área aberta enorme que inclui um mercado comum, variado e composto por bancas de produtos da terra, peixe seco, e vários outros produtos. O Mercado Municipal situa-se bem no centro da cidade, no meio do comércio lojista. É também o mais antigo dos mercados e está organizado segundo os moldes urbanos do *alpendre de raiz* desde sua origem, ainda nos tempos coloniais. A escolha do Esquina Carrupeia²⁰⁶ se deu por uma série de características próprias a este mercado. Ele é grande e situa-se na Avenida do Trabalho. Esse mercado fica (ou ficava) em uma área invadida, que pertence atualmente à CDN.²⁰⁷ Ele formou-se em torno de uma passagem de pedestres irregular, que atravessa os caminhos de ferro em local proibido pela empresa administradora. É bem tumultuado e talvez seja um dos mais diversificados, creio que de modo a parear a sua diversificação (mas não o seu tamanho) com o Waresta.

A Feira Dominical foi uma escolha estratégica bem óbvia. Ela é bem grande. Acredito que seja a maior das feiras desse tipo no norte. Por funcionar apenas aos domingos permitia que eu aproveitasse a semana percorrendo os demais mercados. E ela é bem característica, pois certos tipos de produtos só são encontrados, dispostos em um mercado, na Feira Dominical. São os casos do artesanato macua e dos móveis em madeira, além da grande aglomeração do comércio de calamidade, que se dá especialmente nos fins de semana.

²⁰⁶ “Esquina”, nos termos locais, significa lugar impróprio; de difícil acesso; beco.

²⁰⁷ CDN (Corredor de Desenvolvimento do Norte), a empresa concessionária dos caminhos de ferro no norte do país.

Fotografia 34: Banca de grãos, Mercado Waresta



Fonte: fotografia de Daniel Figueiredo (2016)

Fotografia 35: Mulheres compram grãos, Mercado Waresta



Fonte: fotografia de Daniel Figueiredo (2016)

Fotografia 36: Rua e armazém, dentro do Waresta

Fonte: fotografia de Daniel Figueiredo (2016)

A descrição de alguns desses mercados é importante para esse trabalho não tanto para a compreensão de suas diferentes dinâmicas relacionais, mas para uma compreensão do *modus operandi* do comércio. Isso porque a tentativa de Amurane em impor um maior controle administrativo sobre estas áreas específicas foi determinante na deflagração de um conflito entre a sua gestão e os empresários e funcionários públicos corruptos que exerciam algum domínio sobre o comércio local. Inclusive, foi a partir da observação das ações de governo, naquela gestão municipal específica, que se abriu uma oportunidade para entender como o *complexo da corrupção* estava mais do que próximo, não apenas do Estado, sobretudo a partir dos vácuos que este deixava à mostra, mas também estava presente nos ambientes comuns a uma maior presença da população macua. Não estou, com isto, a relacionar diretamente o chamado *complexo da corrupção* aos pretensos “valores” específicos dos macuas. No entanto, não posso negar que, de uma forma mais direta, onde impera a escassez e a necessidade, abre-se também a oportunidade para quaisquer livres negociações em torno da exploração, do assujeitamento, da opressão, do ressentimento e do abuso de poder.

No ambiente geral dos mercados, sobretudo dos mercados maiores como o Waresta, Belenenses Peixe, Matadouro, etc., vende-se, na verdade, praticamente de tudo o que se tenha à disposição das necessidades da população como um todo. Normalmente as pessoas vão aos mercados para fazer feira. Mas se quiserem adquirir produtos de acesso menos cotidiano (alguns

sendo até mesmo ilegais) podem consegui-los também nos mercados. Como estrangeiro, e especificamente brasileiro, a minha presença cotidiana nos mercados chamava a atenção e, de algum modo, despertava a curiosidade, principalmente nos dias iniciais. Acho que, devido a esta situação, muitos não se furtavam em oferecer-me a oportunidade de comprar produtos atípicos, mas que fazem parte do rol de produtos à venda. No Waresta pode-se encontrar uma enorme gama de produtos que não estão diretamente expostos. O que não se tem ali, no momento, pode ser encomendado por meio da pessoa certa. Para além do comércio de produtos agrícolas pode-se comprar, por exemplo, rubis (certamente no mercado clandestino). Neste caso reside uma grande diferença no ambiente que se vive entre um grande “mercado aberto” e um “mercado de raiz”. Trataremos dessas diferenças mais à frente.

O fato de o ambiente dos mercados ser eminentemente macua significa que, na prática, todas as formas de troca acessíveis, todas as maneiras possíveis de conseguir um meio de sobrevivência a partir do comércio, se fazem presentes. Evidentemente que os mercados são um ambiente para a troca capitalista. No entanto, o que não é óbvio é que ali também estão envolvidas outras formas de troca, assim como estão envolvidos outros modelos de produtividade e de cooperação para a produção e para o comércio. Enfim, dentro de um mercado o regime da grande produção e do comércio capitalista em larga escala convive com outros modos de efetuar a economia, que são praticados de uma maneira diferente do passado, mas que não deixam de ser práticas *domésticas* vinculadas à “tradição”.

Meu anfitrião no Waresta, o Jaimido, pode ser identificado como um típico vendedor e produtor médio. Para além da existência dos comerciantes intermediários, os pequenos e os médios produtores têm uma lógica de investimentos e de operação diferente da dos grandes. Os grandes produtores são aqueles que, em geral, adotam mais as práticas “modernas” e plenamente capitalistas. No entanto, os pequenos e médios produtores, também em geral, lançam mão de práticas mistas entre os modos de cooperação e de produção “tradicionais” e os modos “modernos”.²⁰⁸ Jaimido me disse que as suas machambas ficavam distantes, em uma região não apenas rural, mas no “mato”.²⁰⁹ O que quer dizer que a sua área de plantio fica, provavelmente, em uma região de floresta. Perguntei como ele administrava esse fator até chegar ao ponto de

²⁰⁸ Apenas para lembrar que esta forma de “filtrar” discursivamente certas práticas, coisas, saberes e modos de agir como sendo “tradicionais” ou “modernas” são agenciamentos feitos por atuantes locais. No entanto, a maneira como essas noções oscilam entre os discursos e as suas práticas é relacional, na medida em que práticas “modernas” constantemente deslizam para a “tradição”.

²⁰⁹ O “mato” é efetivamente a área de floresta. É comum que algumas áreas de produção agrícola estejam em ambiente florestal, tanto por razões da exploração cada vez maior das terras negociadas, como também como uma forma de fugir do aliciamento do Estado.

escoar a produção para o Waresta. Jaimido me disse que ele possuía, naquele período, quatro machambas de porte médio à grande (o que significa uma produção geral na ordem de algumas poucas toneladas). De acordo com a época certa para o plantio ele variava seus produtos e os intercalava. Produzia basicamente grãos: milho, feijões,²¹⁰ mapira, amendoim e outros. Mas, virtualmente, pode-se produzir qualquer produto adaptável ao clima e ao solo de acordo com seus valores e demandas no mercado. É assim que a maioria dos pequenos e médios produtores operam, independente das suas especialidades de plantio. Nos tempos ruins e de baixa produtividade Jaimido investia no garimpo de rubis.

Em nosso convívio reparei que Jaimido fazia barganhas ou até mesmo comprava outros produtos manufaturados e de necessidade básica como sabonetes, roupas, comida industrializada, calçados, etc., e os estocava em seu armazém alugado no Waresta. Perguntei a ele se aquilo era para algum tipo de outro negócio que, porventura, ele possuía. Jaimido então me explicou que existem pessoas que moram praticamente isoladas, nas regiões onde ficam as suas machambas. São famílias que moram, plantam e vivem no entorno das suas terras. Jaimido tem uma relação de cooperação com estas pessoas. Na época do plantio e da colheita eles se ajudam. Como Jaimido mora em Nampula ele vai periodicamente até suas machambas e “paga” aos vizinhos de suas terras levando para eles produtos da cidade. Não havia pagamento em dinheiro, ou pagamento de salário destinado aos seus “colaboradores”. Em geral, estes produzem dentro de uma comunidade. Entre eles existem, e ainda imperam, formas de cooperação familiar e comunitária distintas da produção em larga escala. Em alguns casos, segundo relatos que obtive, ainda imperam práticas cooperativas vinculadas aos laços clânicos, mesmo que muitos destes sejam referidos superficialmente como “laços familiares”, ou de “íntima amizade”.

A logística de escoamento dos produtos agrícolas mudou muito e em pouco tempo. O Corredor de Nacala, na direção que vem da província de Niassa em direção à Nampula, é o corredor agrícola do norte do país. Todos os pequenos distritos e as localidades que margeiam os caminhos de ferro, e que perpassam essas duas províncias do norte, são regiões de alguma produção agrícola. Contudo, seguindo a rota de Cuamba até Nampula, os distritos de Malema e Ribáuè, que são mais próximos a Nampula através tanto dos caminhos de ferro como pela Estrada Nacional, são as regiões de produção mais forte. Ao chegar na entrada de Malema, por exemplo, pode-se ver uma placa com os dizeres: “Malema: celeiro de Nampula”. Todo o escoamento da

²¹⁰ Há muitos tipos de feijões em Moçambique, sendo alguns deles, inclusive, selvagens, como o feijão “macaco”. Ele não é uma cultivar. É coletado no mato. Deve ser fervido muitas horas e ter a água da fervura trocada várias vezes. Se consumido antes do momento adequado do preparo pode ser perigoso, pois ele possui toxinas naturais muito potentes que, segundo relataram-me, pode levar à morte.

produção agrícola de pequeno e médio porte, vindo pelo Corredor, era feito por meio do comboio de passageiros, que antes fazia o seu trajeto de Nampula a Cuamba, e vice-versa, diariamente. Afora os problemas com a antiga e mal cuidada infraestrutura dos comboios e dos caminhos de ferro, e devido a uma ou outra intervenção no transporte, de caráter violento e paramilitar (um tipo de intervenção não muito rara no norte e no centro de Moçambique),²¹¹ os produtores agrícolas enchiam os vagões do trem de passageiros com seus produtos e pagavam taxas pequenas pelo transporte até Nampula. Depois que a Vale/CDN restaurou os caminhos de ferro do Corredor, a prioridade passou a ser o escoamento da produção de carvão mineral vindo de Tete para ser escoado até Nacala. Com isto, o comboio de passageiros sofreu mudanças na sua infraestrutura, que certamente melhorou, mas, contudo, diminuiu a quantidade de suas viagens destinadas a passageiros. Além do mais, as tarifas cobradas para o transporte de cargas são muito altas para o padrão da maioria da população e dos pequenos e médios produtores, ao ponto de comprometer o escoamento agrícola. Com a prioridade no transporte de carvão mineral houve também uma redução das paradas do comboio no decorrer do seu longo trecho. Essa diminuição drástica das paradas do comboio comprometeu a vigorosa troca comercial que acontecia nos apeadeiros. Apesar do comércio de apeadeiro continuar em vigor, a sua intensidade atual é bem menor que no passado.²¹²

²¹¹ A Renamo, apesar de ser um partido político, nunca aceitou a deposição das armas ao final da guerra civil. Ela possui um forte braço armado que, por vezes, tem causado sérios problemas, principalmente na região central do país, em Sofala. Mas existem conflitos circunscritos na região norte também. Quando cheguei em Nampula, em 2016, havia uma recomendação internacional de alerta aos turistas para se evitar a região, devido a três casos de pequenos conflitos armados na província. A situação hoje é muito pior, pois, além da divisão interna da Renamo entre a ala dos políticos profissionais e ala militarizada, explodiu em Cabo Delgado (em 2017) uma situação de constante conflito com milícias armadas identificadas com o jihadismo e com o Estado Islâmico. Esta situação de conflito se agravou intensamente a partir de 2019.

²¹² Sobre o comércio de apeadeiro ver mais fotos no anexo da tese.

Fotografia 37: Na entrada de Malema



Fonte: fotografia de Daniel Figueiredo (2016)

Fotografia 38: Comércio lojista com produtos expostos na rua, Malema



Fonte: fotografia de Daniel Figueiredo (2016)

Perguntei para Jaimido como ele e os demais produtores estavam a fazer a sua logística. Ele respondeu que a maioria se vira como pode. E que ele, especificamente, escoava a produção pela Estrada Nacional através de autocarros, vans e caminhões que, no decorrer do trajeto, oferecem a boleia a um preço acessível. O prejuízo fica pela impossibilidade de se escoar

toda a produção de uma única vez, como geralmente aconteceria se o transporte fosse feito pelos comboios. Jaimido me disse que, pelo fato de suas machambas ficarem em um acesso difícil, ele e seus ajudantes escoavam as sacas de grãos em motocicletas, por estreitas trilhas de terra, das plantações até o alcatrão (asfalto). Dali, eles aguardavam à sorte que algum veículo, que pudesse transportar a quantidade que eles acumulavam na estrada, parasse. No entanto, ao comparar os mercados a respeito desses problemas de logística, entre o escoamento da produção até o seu destino comercial, percebe-se que essa dinâmica mais complexa existe para os mercados que são grossistas. Para a maior parte dos demais mercados, que vendem apenas à retalho, a logística resume-se em ir buscar os produtos nos mercados maiores especializados ou diretamente com os produtores.

Também é comum vermos pessoas fazendo grandes compras, a encher vans alugadas para levarem suas mercadorias para as localidades e vilarejos menores e distantes, no interior. Essa centralidade de Nampula é tão marcante que, quando estive no porto comercial de Nacala para estudar a logística interna da zona portuária, informaram-me que, mesmo os produtos que chegam ao porto e que seriam também destinados ao comércio retalhista de Nacala, são levados de caminhão para Nampula. E os comerciantes de Nacala têm que os comprar no mercado à grosso da capital da província.

De modo amplo, o comércio dos mercados populares funcionava de forma bastante autônoma, sem grandes interferências do Estado, a não ser no que diz respeito à cobrança das taxas diárias. Essa “autonomia”, do ponto de vista da ação esperada pelo Estado, pode ser entendida como abandono das funções sociais, de segurança e de regulamentação das atividades. O que deixa a população e as pessoas que vivem nos mercados à mercê de situações insalubres, de insegurança social, insegurança física e de variados níveis e casos de ilegalidade, que vão da corrupção do funcionalismo público, da presença de criminosos de vários tipos nesses ambientes, até o alcance do comércio ilegal em suas múltiplas especificidades.

Do ponto de vista geral das suas características humanas, os mercados são um ambiente eminentemente masculino. Contudo, a presença geral das mulheres, apesar de ser menor que a dos homens, está mais acentuada no comércio de alimentos interno aos mercados e destinado aos trabalhadores e transeuntes dos maiores mercados. Elas dedicam-se em suas barracas ou bancas na feitura da comida consumida no mata-bicho²¹³ (café da manhã), no almoço, ou mesmo na janta, dado que boa parte dos mercados (com exceção do Mercado Municipal e de outros

²¹³ Diz-se também “matabichar” para o ato do desjejum matinal.

situados na região mais central da cidade) funciona noite adentro.²¹⁴ Este é o caso do Waresta e de alguns mercados dentro de bairros muito povoados, como Namicopo, por exemplo.²¹⁵ A sua presença como vendedoras é comumente visível em algumas bancas móveis, na venda de hortaliças e produtos da terra, tanto produtos cultivados em suas machambas, ou em suas casas, como aqueles de natureza extrativa, colhidos no mato. Crianças também perambulam pelos mercados, a carregar bacias nas cabeças, na venda de produtos como o amendoim torrado, frutas da estação, e quitandas. Outras mulheres se dedicam à feitura de bebidas fermentadas e de forte teor alcoólico, como a *cabanga*, que é muito apreciada até mesmo no mata-bicho. É fácil encontrar *cabanga* à venda dentro dos mercados ou nas imediações dos mesmos.²¹⁶

Algumas mulheres mais velhas (*mamás*, ou *puias*), por vezes um ou outro *papá* mais velho, podem ser vistos a vender raízes, ervas e demais produtos que são coletados no mato, para os remédios (*mirette*). E são utilizados também nas receitas dos curandeiros. Alguns desses vendedores também são curandeiros. E, mais do que vender apenas as raízes e ervas, vendem também o seu conhecimento e as maneiras adequadas de usar os produtos. De outro modo, determinados hábitos vinculados à “tradição” requerem seus produtos específicos, tais como determinados rituais, execução de certas técnicas corporais, formas específicas de culinária, dentre outros. Muitos destes produtos só podem ser encontrados nos mercados e feiras.

De outra forma, as condições de salubridade dos mercados são precárias. Quanto mais irregular for o local onde determinado mercado se fixou, mais complicada tende a ser a sua condição sanitária. A ausência de pavimentação nos locais onde se situam traz a poeira constante na temporada seca. E na temporada das copiosas chuvas, a lama toma conta dos acessos. E, em meio a essa dada condição, os transeuntes compram seus produtos com seus pés parcialmente

²¹⁴ Os mercados que ficam na área central, ou mais próximos dela, tendem a seguir o horário do comércio lojista. Por volta das 17:00 horas, o comércio lojista fecha. Os demais mercados costumam ir um pouco mais além desse horário. Mercados grandes como o Waresta, Matadouro, ou um dos mercados que se situa em Namicopo, funcionam noite adentro, mas não com todo o seu operacional.

²¹⁵ Namicopo é o bairro mais populoso de Nampula e, segundo algumas pessoas me disseram, de lá saem também ladrões (chamados na gíria da periferia local de *maningue crash*, como um “antônimo” de outra expressão muito conhecida em Moçambique e também derivada da mistura de línguas nativas e do inglês, o *maningue nice* [*maningue* = muito; *nice* = bom]). Existem também os *akatana*, que são bandos de saqueadores armados com facões (que em Moçambique se designam como *katanas*, ou *catanas*) e que agem invadindo casas e condomínios para praticar roubos e outros crimes. É muito comum que pessoas mais ricas tenham seguranças armados em suas casas. No geral, a violência cotidiana em Nampula pareceu-me ser bem mais circunscrita do que a violência que vemos nas grandes cidades do Brasil, por exemplo. Na verdade, muitas pessoas se apresentavam chocadas com a violência no Brasil, pela forma em que ela é alardeada nos telejornais sensacionalistas exportados para lá pela Rede Miramar de televisão, como o jornal Cidade Alerta. Muitos vinham até mim para perguntar se no Brasil a violência era realmente como aparecia na televisão, algo chocante aos olhos dos locais.

²¹⁶ *Cabanga* é uma espécie de “cerveja” (um fermentado alcoólico) artesanal. Geralmente é feita com milho, ou farinha de milho, açúcar e água. Às vezes é feita também com farinha de mapira.

atolados no barro. O grande acúmulo de lixo é outro problema sério da maior parte dos mercados. Principalmente dos mercados mais distantes das vias asfaltadas, dentro dos bairros, com suas ruas “pavimentadas” por uma mistura de lixo e terra. É esta situação específica, fruto da precariedade dos assentamentos, somada ao descaso público e à falta de infraestrutura, que se tornou o ponto central de investimento (e de tensão) do Conselho Municipal.

Fotografia 39: Alpendre de raiz - Inauguração do Mercado Muathunaca, bairro de Namicopo, Nampula



Fonte: fotografia de Daniel Figueiredo (2016)

Fotografia 40: “Mercado aberto” - Mercado Padaria Nampula



Fonte: fotografia de Daniel Figueiredo (2016)

13.2. “Mercado de raiz” e “mercado aberto”

Os *mercados e feiras* foram espaços urbanos criados no período colonial. Porém, como Saide me disse: “no tempo da colônia só existiam *mercados de raiz*. Os *mercados abertos* apareceram depois da guerra entre Frelimo e RENAMO”. O *mercado de raiz* é aquele que foi estruturado e organizado dentro do processo de urbanização das cidades em Moçambique. A sua principal característica é o *alpendre de raiz*, que é uma estrutura simples e eficaz: um alpendre alongado, coberto geralmente por um telhado de duas águas e sustentado por colunas, ou pilastras, em suas duas laterais. Debaxo deste alpendre encontram-se bancas (geralmente fixas e feitas em alvenaria de cimento), que tendem a ser dispostas em fileiras longitudinais, a formar corredores para o acesso e o trânsito das pessoas, levando-as a entrar por uma das extremidades do alpendre e a percorrê-lo até sair pelo seu lado oposto. O mercado popular mais famoso do país é o Mercado Central de Maputo. Ele é também o principal modelo de mercado de raiz e representa uma estrutura arquitetônica típica do período colonial efetivo. Em Nampula é o Mercado Municipal que cumpre esse papel representativo do comércio urbano colonial. Ele também foi construído como “mercado modelo” para o norte do país e exibe a sua estrutura em alpendre de raiz há cerca de quarenta anos.

Os *mercados abertos* que existem atualmente em Nampula surgiram como áreas não estruturadas urbanisticamente e têm essa designação justamente por não apresentarem, originalmente, a clássica estrutura do alpendre de raiz e por não obedecerem a padrões de controle urbanístico e arquitetônico. Na prática eles surgiram como um improvisado necessário para lidar com a escassez, o abandono público e a relativa destruição das infraestruturas promovida principalmente pela guerra. Em termos das funções de governamentalidade existentes na organização urbana de uma cidade – como meio de governar os fluxos da população – podemos dizer que, se o mercado de raiz surge para cumprir um princípio de governo das pessoas em seu ordenamento diário, os mercados abertos da cidade de Nampula²¹⁷ surgiram em função do desgoverno provocado fundamentalmente pela guerra, mas também pela segregação urbana que imperou durante o colonialismo. A segregação espacial, que era imposta durante o período colonial, afastou as populações nativas dos regimes de governamentalidade inerentes à vida urbana. Deste modo, os mercados abertos são, a meu ver, não apenas uma resposta à crise do pós-

²¹⁷ O alcance da minha pesquisa em relação à origem dos *mercados abertos* não ultrapassa o contexto dos mercados atuais presentes em Nampula e que recebem essa designação. Segundo as informações que obtive, tanto através de Saide e da administração municipal, como por meio da população, os mercados abertos de Nampula passaram a existir nos anos noventa, após o encerramento dos conflitos armados recorrentes no norte de Moçambique. A maioria deles, residindo na forma e nos locais onde se encontram até o momento da minha pesquisa de campo, não existem há mais do que dez anos.

guerra, mas também são *linhas de força* e, de certo modo, *linhas de fuga* que respondem, tanto ao desgoverno, como ao imperativo de um governo das populações, mas também de um governo dos corpos, na forma da imposição de um controle dos fluxos populacionais urbanos.

Um exemplo do que quero demonstrar aconteceu no distrito de Malema, quando fui acompanhar o trajeto que alguns produtos agrícolas percorriam de lá até Nampula. Quando cheguei na localidade fui à procura do mercado local para conversar com alguns vendedores. Eu e o senhor Silva (cujos serviços de motorista e de guia eu havia contratado por alguns dias) tivemos uma pequena dificuldade de encontrar a entrada do mercado central de Malema. Os comerciantes se aglomeravam nas ruas em torno do mercado, mas não conseguíamos ver a entrada dele, o que era por si muito estranho, pois o senhor Silva afirmou-me que o mercado de Malema era de alpendre de raiz. Ao perguntarmos para alguns comerciantes de rua, eles indicaram uma entrada estreita, entre muros. Ao entrarmos por ela nos deparamos com um beco estreito que, ao final dele, dava acesso a algumas lojinhas improvisadas em barracas. Ao passarmos por elas chegamos a uma estrutura de alvenaria de alpendre de raiz, muito deteriorada pelo tempo e cercada, em parte, por uma mureta baixa com uma pintura desgastada, em vermelho (diferente da cor predominante nos mercados de raiz de Nampula, que é a verde). Dentro do mercado de Malema havia poucos comerciantes, dispersos em bancas esparsas. O movimento de clientes era muito baixo. Havia algumas bancas e pequenas barracas em torno da estrutura. Ao conversar com seus comerciantes todos reclamaram das condições de abandono do mercado e da falta de perspectiva de haver melhorias. Perguntei por que o mercado de Malema era tão inacessível. E eles disseram que a maioria dos vendedores preferiam a rua, pois é na rua que as pessoas estão. Havia uma clara rejeição pelo uso do mercado de raiz que, segundo pude averiguar, parece ser generalizada na maior parte das cidades menores do norte do país, onde exista alguma estrutura remanescente destes mercados que remontam ao período colonial.

Em Nampula, a situação era bem diferente de Malema, devido à política de forte controle e fiscalização imposta por Amurane. O Mercado Municipal é um dos mais movimentados da cidade e em torno dele agrega-se a potência, tanto do comércio lojista, como do comércio de rua. Existe uma grande aglomeração de pessoas diante das duas entradas do Mercado Municipal, seja de carregadores motorizados, clientes a entrar e sair constantemente, ou vendedores ambulantes que se aglutinam nas entradas do mercado em busca, tanto de clientes, como de uma oportunidade de fugir da fiscalização ao terem a possibilidade de correr com seus produtos mercado adentro.

A estrutura física dos mercados populares de Nampula é mista e variável. Existem mercados maiores, como o Waresta, o Matadouro e o Belenenses Peixe, por exemplo, que apresentam dentro de seu espaço físico estruturas em alvenaria. No Waresta existem muitos armazéns, alpendres, casebres e também muito espaço aberto com bancas improvisadas e as ruas do mercado são todas sem alcatrão ou cimento. O que faz dele um “mercado aberto” é justamente o seu caráter desordenado, sem investimentos públicos de infraestrutura e sem planejamento, tanto urbano, como sanitário. No Belenenses Peixe existe um grande armazém onde caminhões carregam e descarregam e há também um alpendre de raiz, mas que não cumpre as funções urbanas esperadas de um alpendre. Os comerciantes que usam este espaço são vendedores de artesanato. Eles ficam dispostos em bancas improvisadas ou em pequenas lonas colocadas no chão, sob o alpendre. Em torno desta estrutura existe um imenso espaço desordenado, a céu aberto e de chão de terra, onde fica propriamente o Belenenses. Os peixes frescos, produto principal deste mercado, são expostos ao ar livre, em bancas improvisadas, ou em barracas, ou até mesmo em lonas no chão. Sem refrigeração adequada ou maiores cuidados sanitários. Ao seu lado fica a enorme área onde, aos domingos, funciona a Feira Dominical de Nampula.

Outros mercados grandes, como o extinto Bombeiros, o Matadouro, ou o Padaria Nampula, apresentam estruturas diferentes. O Bombeiros original era um mercado aberto, de produtos manufaturados, que ficava em uma grande área relativamente ordenada com pequenas lojas improvisadas em contentores (containers). Os contentores serviam, tanto como lojas, como também como depósitos para as mercadorias. Quando este mercado incendiou, a maior parte dos comerciantes (indianos, somalianos, nigerianos, etc.) perderam tudo o que tinham em estoque ali. O novo mercado a substituí-lo, que estava a ser construído junto à área do Matadouro, era em alvenaria de cimento e tijolos: pequenas lojas organizadas lado a lado a formar vielas entre si, de modo ordenado. O “Matadouro” é um grande mercado onde, em uma parte, possui muitas lojas em alvenaria que ocupam uma área grande e um tanto confusa, para aqueles que não estão habituados. Em outra parte, que é a original, existem muitas barracas e bancas improvisadas feitas em alvenaria típica de madeira e cobertura de palhota. Já o “Padaria Nampula” é um típico mercado aberto mais recente. Ocupa uma área invadida da CDN, às margens da linha férrea, cujos caminhos de ferro entrecortam os fundos do mercado, que foi construído, a princípio, em torno de uma passagem de nível ilegal criada pelos moradores da região. Ele possui barracas improvisadas em lona, bancas móveis, lonas ao chão e muitos ambulantes (ver fotos no anexo da tese). Quando chove, o mercado fica praticamente intransitável pois, além da lama, a depender do volume das chuvas podem ocorrer inundações. Como ele foi construído em torno de uma passagem de nível,

as vielas estreitas e improvisadas são divididas entre pedestres, bicicletas e motocicletas. É um mercado que, do ponto de vista da sua localização, é ilegal. Mas, ainda assim, possui cobrança de taxas municipais e é contabilizado como um dos mercados oficiais do município.

O típico mercado de raiz tem por característica o traço da organização urbanística e do ordenamento do fluxo das pessoas que frequentam o seu espaço. Diferente de um mercado aberto onde o fluxo, tanto de clientes, como de vendedores, pode modificar-se em função de inúmeros imprevistos e improvisações. No caso de um mercado de raiz comum, como é a estrutura do Mercado Central de Nampula, ele geralmente possui um único alpendre, com uma área em seu entorno destinada a pequenas lojas de produtos manufaturados, industrializados, etc. Sendo a área do alpendre destinada às bancas fixas para produtos de feira. No caso do mercado de Nampula, existe uma área sob o alpendre para venda de víveres e outra para venda de animais de consumo alimentar, geralmente frangos, que fica próxima a uma de suas entradas. O fluxo é contínuo dentro do mercado e seu desenho é feito de modo a levar as pessoas a circularem sem que fiquem estacionadas mais tempo do que o necessário. Essa dinâmica do espaço é tão poderosa que dificultava um pouco o meu trabalho. Eu não conseguia ficar um intervalo de tempo muito longo no Mercado Municipal. Não da mesma maneira que eu ficava em qualquer um dos mercados abertos. Mesmo em comparação com o “Padaria Nampula”, por exemplo, que é um mercado difícil de se permanecer, pois ele fica literalmente em uma passagem de pedestres e de veículos, ainda assim este mercado improvisado possui áreas de estagnação de fluxo, que permitiam que eu ficasse ali por um tempo maior a observar e a fazer interações. No caso de mercados como o Waresta, conseguia ficar boa parte do dia dentro dele.

Existem mercados de raiz maiores, como o 25 de Junho, que foi construído no bairro Muhala. O seu desenho foi feito para que o alpendre de raiz fique também em seu centro. E no entorno existem muitas lojas em alvenaria de madeira, ordenadas de modo a criar corredores da largura de vielas, que impõem, pelo seu desenho, que a circulação e o fluxo de pessoas sejam em modo contínuo, apesar deles terem áreas amplas como a dos mercados abertos.

A política que Amurane adotou para impor maior governabilidade aos mercados foi a adoção do mercado de raiz como modelo urbano e modelo de governança municipal para os mercados, como outrora ele havia sido pensado pelo governo colonial. Deste modo, a sua proposta era construir novos mercados em áreas que necessitavam. Mas, ao fazê-lo, o Conselho Municipal imporia o mercado de raiz. Na medida do possível, os mercados abertos mais importantes seriam redesenhados para obter urbanização e salubridade. Com isso, a presença do poder público municipal se faria cada vez mais presente, de modo a governar estes espaços. Mercados em

ilegalidade, como o “Padaria Nampula” e outros, seriam redesenhados para áreas legalizadas e com infraestrutura de mercado de raiz. Na época em que estive em Nampula houve a inauguração de dois mercados de raiz, sendo que o que foi construído em Muhala era de porte grande. Amurane havia me dito que ele copiou o modelo do Mercado Central de Maputo e reduziu as suas proporções mantendo o seu desenho semelhante. E vários outros mercados estavam com os seus projetos de remodelação prontos e em condição de execução. Essas mudanças nos mercados da cidade encontraram muita resistência por parte dos comerciantes e dos empresários ligados ao setor. A imposição dessas mudanças claramente aumentaria a governabilidade do município sobre os setores de prestação de serviços e de arrecadação da economia da cidade. Por isso mesmo a ação do governo municipal interferiu nos “livres negócios”, tanto dos empresários e comerciantes, como também do *complexo da corrupção* que ligava os funcionários públicos do setor aos negócios dos mercados. Instalou-se, então, em virtude do início de um processo de urbanização e de infraestrutura de salubridade nos mercados da cidade, um grande conflito entre a iniciativa pública e aqueles que não queriam que seus negócios fossem ordenados pelo Estado. Pois a ilegalidade e a “informalidade” que advêm com um “mercado” verdadeiramente livre, livre das “amarras” e das regulações do Estado, geram um terreno fértil para que o *complexo da corrupção* prospere em função da exploração da pobreza, dos interesses individuais, e do aviltamento da arrecadação para a gestão do município.

Fotografia 41: Mercado Padaria Nampula, visto da Avenida do Trabalho, cerca de um ano após o fim da gestão de Amurane



Fonte: fotografia de Eduardo Vargas (2018)

Fotografia 42: Mercado Municipal, setor de frangos vivos



Fonte: fotografia de Daniel Figueiredo (2016)

13.3. Formal e informal: uma binaridade recombinante

No início dos trabalhos em Nampula eu fazia uma confusão. Pela aparência improvisada da maioria dos mercados abertos, e mediante a existência do Mercado Municipal e dos novos mercados inaugurados, intuía (equivocadamente) que existiam “mercados formais” e “mercados informais” apenas com base no que eles aparentavam a mim em termos da sua diferença física. Decerto que existe uma distinção visível na dinâmica entre esses dois tipos de mercados: um, organizado e urbanizado na forma do alpendre de raiz, e o outro, com bancas, barracas e lonas ao chão, em áreas insalubres e sem organização metódica do espaço. Mas, daí partir para intuições, sem antes haver averiguações mais próximas e sutis do exercício do comércio local, imprime uma espécie de “determinação” no mínimo precipitada. Quando estamos a observar o comércio de Nampula e apressadamente retiramos do nosso “alforje de sacadas”, concepções que fortemente delineiam nosso pensamento sobre a economia, tais pressuposições tendem a um desconcertante fracasso.

De um modo simples sabemos que a diferença estabelecida pela economia sobre o que venha a ser *economia formal* e *economia informal* é que a *formalidade* se refere a toda a atividade econômica que está a cumprir com as leis (inclusive com as leis trabalhistas) e com as obrigações

fiscais. Ou seja, estão sob regulamentação estatal e cumprem a arrecadação de impostos e os compromissos legais. Portanto, por cumprirem sua obrigação legal e fiscal, são práticas econômicas legítimas e validadas. A economia informal é toda a forma de atividade econômica que passa à margem da formalidade instituída, com base nesses critérios citados. E ainda existe aquele aspecto da “economia informal” que, por passar à margem da lei, se caracteriza como negócios ilegais que também são ilícitos. O problema é que se aplicássemos apenas este critério geral ao contexto de Nampula estaríamos a nos afastar de uma percepção mais fidedigna sobre o *modus operandi* das práticas econômicas locais. De maneira mais ampla, usar a noção de *economia formal* como critério determinante de avaliação da economia pode ser bastante falacioso. Por exemplo, pelo viés de uma consideração restrita da “economia formal”, a economia africana, como um todo, é de fato fraca e pequena. No entanto, como em geral não se leva em conta (pois de fato não se contabiliza) o montante da economia dita “informal”, a percepção sobre as riquezas que de fato circulam e que são (re)produzidas em todo o continente fica precária.

De outro modo, estamos a lidar com um ambiente que possui características muito próprias. Ao considerar a presença do Estado e da economia de mercado devemos aceitar o critério de formalidade e informalidade econômica para alguma análise também formal. No entanto, quando se observa o estado geral da economia, ao aplicarmos esse critério seríamos obrigados a reconhecer que praticamente o maior montante da economia municipal e provincial é informal. Principalmente se nos atermos ao mercado de trabalho e ao setor de serviços, especificamente o comércio de um modo geral.

No entanto, existe em Nampula um modo próprio de mobilizar esse critério binário de identificar as práticas econômicas como sendo formais ou informais. Ao levar em consideração o modo como o Estado, especificamente em sua instância municipal, elenca segundo seus próprios critérios e necessidades o que venha a ser “formal” ou “informal”, e em contrapartida, ao considerar o modo como a população em geral responde pragmaticamente aos critérios de formalização da economia impostos pelo Estado, podemos perceber que existem diferentes combinações possíveis, variáveis entre si, de “remodelar” a binaridade do par “formal e informal”. Em Nampula, a binaridade de determinadas noções, como o par formal e informal, tem a sua direção operativa modificada pela introdução de práticas de “modelagem recombinante”, que são exercidas sobre os efeitos pragmáticos esperados pela introdução dessas “tecnologias conceituais” advindas dos modos de existência modernos. Em Nampula, a binaridade do par “formal e informal” pode indicar situações díspares e até mesmo *sui generis*, que colocariam em xeque a dinâmica esperada pela ciência econômica quando esta aciona o seu vocabulário “técnico e

administrativo” para explicar as nuances da economia. A seguir, apresento a descrição de determinadas situações em que a “remodelagem” pragmática desse par conceitual da economia é colocada em prática no ambiente do comércio local.

Quando comecei a acompanhar os mercados populares, Saide explicou-me que não havia “mercados informais”. Eram todos formalizados. Na minha ignorância momentânea, perguntei-lhe: “como assim? Um mercado como o ‘Padaria Nampula’ é legalizado”? Saide olhou para mim, com a sua peculiar paciência, e disse: “veja bem, todos os mercados são ‘formais’ porque em todos eles se pagam as taxas cobradas pelo Conselho [Municipal]. O ‘Padaria Nampula’ é um mercado que fica em uma área invadida. Mas ele também paga as taxas e por isso entra na listagem do município. Mas isso vai mudar. Nós vamos retirar este mercado dali [da área ilegal que ele ocupava]”.

A partir dessa explicação de Saide podemos seguir uma dinâmica específica, que existe na economia local, a respeito do lugar e do papel do Estado em meio ao ambiente econômico. De um modo curioso, a despeito da real pobreza da maior parte da população e das condições de desamparo e negação da cidadania, nos termos que o próprio Estado moderno instituiu como valor, existe em Nampula uma intervenção mínima do Estado na economia, a gerar, assim, um ambiente de “livre mercado”. No entanto, essa “intervenção mínima” é também demarcadora de uma ausência de compromissos do Estado para com a população. Ao dar contexto distinto ao que se entende por “formalidade e informalidade”, retira-se o peso do *governo da economia*, tanto em seu sentido liberal de não intervir no *mercado*, como também em seu sentido de administrar por meio de uma *economia política* (do governo como administração doméstica dos interesses e das necessidades de uma determinada população em relação com os seus governantes). Em Nampula, em geral, basta pagar as taxas ao município e se está “formalizado”. Contudo, tudo ficará por conta própria. Estabelece-se, assim, uma dinâmica de distanciamento entre as práticas e os interesses do Estado e as práticas e os interesses das pessoas que deveriam ser governadas, inclusive em relação àquelas pessoas que usufruem do fato de serem funcionários públicos, em conformidade com a ampla vantagem que tais agentes possuem por se situarem entre o caminho do dinheiro cobrado pelo governo e a “liberdade” (abandono) destinada ao “livre comércio”.²¹⁸

²¹⁸ Segundo aponta Chivangue (2014), em sua análise das lógicas e práticas locais de economia informal, existe também uma prática recorrente dos governantes de promover a informalidade, ao não incentivar a produção de um ambiente econômico formal inclusivo, pois, assim, os decisores políticos podem garantir certo controle e exclusividade sobre o pequeno e reduzido setor formal da economia, a retirar lucros e dividendos às expensas da população.

Mediante esse modo com que o Estado coloca em ação o seu poder de “formalizar” as práticas econômicas, cria-se situações peculiares na relação entre o formal e o legal. O caso do mercado “Padaria Nampula” é um bom exemplo. Como pode um mercado que ocupa uma área invadida, que pertence a uma jurisdição “privada” e regulamentada por normas restritas de segurança (pois trata-se de uma área de linha férrea invadida e com passagem de nível irregular), ser considerada pelo governo municipal um mercado formal? Não estou aqui a denunciar uma situação de irregularidades. Não é este o meu interesse. O que me chama a atenção é que dentro das regras do liberalismo econômico e do capitalismo, o respeito à propriedade privada é um dogma sagrado, cujo fundamento está acima de qualquer “regra” para o mercado. Ao ponto de se postular que, sem propriedade privada, não há livre mercado. No entanto, a “formalidade” da economia em Nampula parece estar assentada exclusivamente em seu critério fiscal e não exatamente em seu critério legal mais amplo. Sob esta perspectiva, o *Padaria Nampula* era um mercado simultaneamente “formal e ilegal”. Cria-se, assim, um hiato entre as regras municipais de formalização dos mercados e as leis e regras sobre, por exemplo, o uso de terras, que tem validade nacional.

De outro modo, os mecanismos internos à gestão municipal dos mercados criaram critérios de formalização descolados da existência cotidiana desses ambientes. Um exemplo disto é a maneira como os nomes oficiais dos mercados são escolhidos pelo Conselho Municipal, sem a menor consideração e apreciação pública da comunidade local. Muitos mercados são apenas conhecidos por nomes dados e vulgarizados pela sua comunidade. No trabalho de mapeamento dos mercados encontrei uma pequena dificuldade para demarcar alguns estabelecimentos que tinham o nome oficial desconhecido da população local. Como o trabalho foi feito inicialmente com base na listagem oficial dos mercados, muitos nomes que estavam na lista oficial não foram reconhecidos. Em minha primeira incursão ao campo, para fazer a demarcação dos mercados, deixei de marcar o ponto de geoprocessamento de alguns deles. Não consegui identificá-los por meio da listagem oficial. Ao retornar no dia seguinte na região onde esses mercados deveriam estar, descobri que a população local os reconhecia por nomes não oficiais e, alguns deles, até mesmo desconhecidos pelos agentes públicos, como mercado da “Gorongosa”, mercado “Napulo”²¹⁹ e outros.

Mercados centralizados e maiores, com seus nomes vulgares conhecidos pela maioria das pessoas da cidade, como o “Padaria Nampula” (cujo nome oficial é “Esquina Carrupeia”); ou

²¹⁹ Napulo significa “sapo”, na língua macua.

como o “Matadouro” (cujo nome oficial é “25 de Junho”), não eram difíceis de identificar devido à sua notoriedade. No entanto, havia mercados menos centralizados e menores, cujo nome reconhecido pela comunidade local é apenas o nome vulgar. E os nomes oficiais, em geral, mesmo os dos maiores mercados, eram completamente desconhecidos da população. Mercados como o “Napipine”, cujo nome oficial era “7 de Abril”; ou o “Mercado de Sapatos”, cujo nome oficial era “Descida”; ou o mercado “Rua sem Saída”, cujo nome oficial era “Mulapane”; eram reconhecidos pela sua duplicidade nominal apenas pelos funcionários ligados ao Pelouro de Promoção Económica. Boa parte da população não faz ideia de que esses mercados possuem “outros nomes” para o Conselho Municipal.

Todavia, apesar de “não existirem mercados informais”, há uma diferença entre “comércio formal” e “comércio informal”. Aqueles comerciantes que, por qualquer motivo, não pagam as taxas cobradas pelo Município são considerados informais. Basicamente, o comércio informal é aquele praticado na rua, por ambulantes. Porque todo o comércio dentro de qualquer mercado é “formalizado”, pois basta entrar em um mercado para vender, que um dos fiscais de mercado cobrará as taxas diárias. A este respeito existe em Nampula uma prática que pude observar algumas vezes, principalmente nas adjacências do Mercado Municipal.

Na gestão de Amurane houve uma intensificação da fiscalização do comércio de rua como nunca tinha se visto antes. Disseram-me que as ruas de Nampula viviam apinhadas de comerciantes informais. Mas quando estive na cidade havia poucos lugares de grande aglutinação de ambulantes. Um dos lugares onde eles preferiam ficar era no entorno do Mercado Central. A princípio, achava aquela estratégia de venda inusitada: vários comerciantes de rua disputando espaço em um local de concentração de lojas e com um mercado sempre movimentado. Apesar da aglomeração intensa de pessoas, não me parecia haver grandes oportunidades de venda. Em um dia comum da semana, eu estava a ir ao Central conversar com alguns vendedores quando, ao chegar à entrada principal do mercado, percebi uma correria incomum. Várias pessoas estavam a gritar e a alertar os ambulantes que a fiscalização estava a vir. A maior parte dos ambulantes correu como um foguete para dentro do mercado. Os fiscais chegaram como policiais de uma tropa de choque. Em seus uniformes de camisas amarelas e calças e bonés verde oliva, eles desciam em profusão da carroceria de dois caminhões, adaptados para o transporte, tanto da guarda municipal, como das mercadorias apreendidas. Iam direto para cima das mercadorias dos ambulantes.

Puxavam-lhes as mercadorias à força e as jogavam na carroceria dos caminhões.²²⁰ Todo o rebuliço foi muito rápido. O que me intrigou naquilo tudo, além da violência que me pareceu excessiva, era o fato dos comerciantes correrem para dentro dos mercados e não na direção de outras ruas, a fugir dos fiscais. Uma vez que um comerciante entrava às pressas no mercado, a guarda parava de persegui-lo.

Depois me explicaram por que isto se dava daquela maneira. Todos correm para dentro do mercado para se tornarem “formais” ao pagar as taxas diárias. Foi a primeira (e até então única) vez que vi algo assim, uma espécie de “transubstanciação” da informalidade para a formalidade. No dia seguinte, quando cada comerciante ambulante voltasse às ruas eles novamente seriam informais. Os mercados de Nampula não são apenas locais para se fazer feira ou comprar produtos variados. São também mecanismos de governança que operam transformações poderosas. Afinal, quantos mercados pelo mundo afora têm o poder de transformar um comerciante informal em um comerciante formal apenas pelo seu “toque”?

Por fim, o modo como o governo municipal categoriza a “formalidade” dos mercados e do comércio em geral, ao instrumentalizar apenas um mecanismo de arrecadação sem, contudo, imprimir um conjunto de ações que incentivem o crescimento de uma *economia formal*, acaba também por desvencilhar o par normativo de “formal e informal” de outro par que caminha junto a este, o de “legal e ilegal”. O que quero dizer é que o fato de todos os mercados serem “formais”, no sentido de que todos pagam as tarifas municipais, não quer dizer que a legalidade impera no ambiente dos mercados. A presença do Estado no ambiente dos mercados se faz por meio do mecanismo de controle da cobrança das taxas e nada mais. Este modo de agir deixa um enorme vácuo de governança na economia em geral e principalmente no setor de prestação de serviços. Esse espaço vazio deixado pelo Estado tende a ser ocupado pelo *complexo da corrupção* e por tudo o mais que esteja à margem das condições de possibilidade de participar de uma economia categoricamente formalizada. É interessante observar que o *complexo da corrupção* se origina no ambiente estatal e se alastra em direção ao desgoverno do próprio Estado.

Para além do fato de que o ambiente dos mercados seja um espaço propício à circulação de bens e mercadorias ligados a práticas ilícitas de comércio, um dos principais atos de ilicitude cometidos são praticados por agentes públicos, que roubam a maior parte daquilo que deveria ser arrecadado para os cofres do município. A formalização da economia nunca advém do

²²⁰ Alguns ambulantes me disseram que estas mercadorias apreendidas são, em sua maior parte, redistribuídas entre os próprios guardas municipais que trabalham como fiscais de rua. Conversei com um membro da guarda que me disse que essa prática é comum, mas não na intensidade que os ambulantes afirmam.

mercado em si, mas do aparato administrativo e de controle que o Estado desenvolve em função de fazer valer as regras, tanto as jurídicas, como as de mercado. A *formalidade* advém da aptidão do Estado em capilarizar o seu controle e a sua capacidade de organizar, tanto a sua *economia política*, como o espaço público da cidade estendendo a sua disciplina ao seio da população, de forma que todos percebam de onde advém as redes de comando. Quando isso acontece, o combate à corrupção (que pode ser entendida como criação de formas e de meios para redirecionar o poder do Estado para fins particulares) se torna uma necessidade constante, tanto para demonstrar a força da disciplina interna do Estado, como para impedir que as linhas de força oriundas da disrupção se propaguem pela rede capilar do coletivo-sociedade.

Foi exatamente esse movimento de retomada do controle do espaço físico da cidade, trazendo-o para o reordenamento estatal, assim como a criação de um combate ostensivo às práticas de corrupção, que colocou o governo de Amurane em conflito direto com aqueles empresários, políticos e funcionários públicos que estavam servindo-se da (in)formalidade e da ilegalidade entre as práticas de comércio e os “negócios” de Estado. O efeito positivo (na perspectiva da administração municipal) da intensificação da governamentalidade e do combate direto à corrupção, em meio às práticas do comércio de mercados em Nampula, foi rápido. Segundo Saide me informou, antes da gestão de Amurane a arrecadação média diária com as taxas dos mercados ficava entre 12.000 e 12.500 meticais. Depois da intervenção administrativa de Amurane a média diária de arrecadação passou para 80.000 meticais.

13.4. Retóricas de controle: o “retorno da modernidade” como narrativa política de intervenção

Quando Amurane deu início a sua política de intervenção em vários setores da economia municipal, o seu discurso era o de *modernizar* os serviços. Seja nos mercados, no transporte público, ou no saneamento, a cada mudança na infraestrutura a gestão Amurane trazia consigo a narrativa da necessidade de modernização. O mais interessante era que essa “modernização” se baseava, de certo modo, na ideia de “trazer de volta” a urbanidade que existia (e que foi criada) no “tempo da colônia”. Dentre os opositores políticos da Frelimo existem aqueles que se apegaram a uma busca de legitimação amparada na captura de determinados elementos da “tradição”. E existem aqueles opositores que costumam trazer em sua narrativa uma ideia de apego à “modernidade colonial” como se esta tivesse produzido uma “era dourada” que acabou quando a Frelimo assumiu o poder. Não é difícil de entender este fascínio que uma parcela liberal da micro-

elite do país tem para com o período colonial, uma vez que, com o fim do colonialismo, a maior parte da infraestrutura criada para dar suporte aos modos de existência modernos foi destruída ou deteriorou-se. Em grande medida, a “modernidade” que se expressa por meio dessa narrativa política comunica uma linguagem de poder cuja ação parece estar no “futuro do pretérito”.

Desta forma, coloca-se à mostra como o par “tradição e modernidade” é ainda constantemente reformulado, no âmbito de determinadas elaborações discursivas de poder, para demarcar fronteiras entre distintos discursos que, por sua vez, têm como propósito político denotar a linha de ruptura entre divergentes projetos de governo, ou ainda, para destacar mudanças de rumo nas diretrizes internas do governo nacional ou dos partidos hegemônicos. Se, ao seu modo, a Frelimo criou, nos anos 1990, uma narrativa de “retorno da tradição”, para demarcar a sua guinada de projeto político para o país, a assinalar o afastamento do seu projeto socialista e a sua aproximação, tanto dos “valores nativos”, como do neoliberalismo (um dos “valores” centrais da modernidade ocidental); de outro modo, a narrativa política liberal, como a adotada por Amurane, introduz uma petição de “modernidade” que visa demarcar uma ruptura com as “velhas políticas” do conflito e da busca de poder²²¹ que são características da polarização perene entre Frelimo e Renamo. No entanto, para além da presença de um certo saudosismo do colonialismo (no que diz respeito ao elogio das antigas infraestruturas urbanas e da maior produtividade econômica do período), embutido nas entrelinhas dos discursos e nas conversas de bastidores, a petição de modernidade presente na narrativa política liberal é mobilizada como um discurso de “retorno da modernidade”, na medida em que as ações “modernizadoras”, em parte, criam determinadas linhas de continuidade com a governamentalidade colonial.

Mas existe uma característica em comum entre essas distintas *narrativas do retorno*. Assim como na narrativa do “retorno da tradição” não se levou em consideração que, de fato, a “tradição” nunca havia saído de cena para poder “retornar”; de modo semelhante, uma vez que a modernidade aportou em Moçambique, enquanto proposição imposta de modos de existência advindos da Europa, ela também não se ausentou com o fim do colonialismo. Veja-se, por exemplo, as suas próprias linhas de continuidade elaboradas pela governamentalidade frelimista. Contudo, a “modernidade” presente em Moçambique hoje não é a mesma que foi imposta no tempo colonial. O discurso liberal atual, eivado por um sentimento e um sentido de “retorno da

²²¹ Demarcar uma ruptura com as já antigas narrativas políticas do conflito e da busca de poder não quer dizer que não se esteja a estabelecer novos conflitos. Nisto, de fato, reside uma certa ironia, pois, exatamente por demarcar uma ruptura com a “velha política”, Amurane não apenas acentuou o conflito com a Frelimo, mas também desencadeou uma nova trama de conflitos, que envolveu até mesmo o seu próprio partido, ao se opor ao *modus operandi* vigente de “fazer a política”.

modernidade”, é tão alheio à coetaneidade de seus demais atuantes como o foi o discurso de um pretense “retorno da tradição”.

Isto fica evidente no “*projeto de modernização dos mercados*”, uma das linhas de frente da mudança e da retomada administrativa proposta pela governação de Amurane. A “modernização” dos mercados implicaria no saneamento dos locais de comércio, na legalização das atividades por meio do controle (fiscalização “sem corrupção”) e da segurança dos ambientes de comércio e na retomada e replicação arquitetônica do mercado de raiz. Ou seja, “modernizar” os mercados seria fazê-los ser como foram planejados pelo ordenamento urbano colonial. Este projeto de modernização se opôs aos desígnios de alguns empresários, comerciantes e funcionários públicos corruptos que sabiam lucrar com a “liberdade” e a carência do sistema vigente de operações nos mercados. Mas ele também foi feito à revelia das discrepâncias, das desigualdades e da exploração interna presente no ambiente comercial dos mercados populares. Apesar da existência de uma maioria numérica de macuas no universo específico dos mercados de feira, nos mercados onde existem lojas a vender produtos manufaturados e industrializados, principalmente nos mercados mais próximos da área central, o domínio dos “indianos” e de estrangeiros é maior. Além do mais, já se pode notar também uma entrada de estrangeiros nos mercados populares em geral, principalmente nos mercados mais novos, que tendem a surgir já organizados fisicamente com alpendre e lojas.²²² A negociação da licença de uso e ocupação, ou “arrendamento”, desses espaços tem custo comparativamente elevado. O que coloca os investidores com maior poder aquisitivo (e melhor trânsito político), em uma condição privilegiada de barganha. Deste modo, se a “modernização” dos mercados não levar em consideração essa disparidade entre o poder aquisitivo dos velhos comerciantes “indianos” e dos estrangeiros, em relação à maioria pobre da população macua, pode também “trazer de volta” não apenas uma parte do aparato do controle, da disciplina e da organização urbana que existia no período colonial, como pode, também, estimular novamente a segregação de determinados espaços urbanos estabelecida, agora, pela abismal desigualdade de renda e pela diferenciação dos meios de acesso aos insumos ditos modernos.²²³

²²² Essa entrada de estrangeiros nos mercados, segundo minha percepção, tem também um componente identitário “racial”. Apesar de serem estrangeiros, os vendedores que têm entrada e que buscam o trabalho de comércio nos mercados populares abertos são negros advindos de outros países africanos. No período em que estive a acompanhar os mercados abertos de Nampula, não identifiquei um único vendedor sequer que não fosse negro. Asiáticos (entenda-se, “indianos” e uns [ainda] poucos chineses), e muito menos brancos, não costumam ser vistos nos mercados populares abertos.

²²³ Esta realidade da segregação espacial, na verdade, nunca foi totalmente superada com o fim do colonialismo. E agora, com a retomada de determinados investimentos comerciais e urbanos na cidade, ela tende a acentuar-se ainda mais. Em Nampula, nos ambientes destinados à população local de alta renda e aos estrangeiros que trabalham na cidade, existe uma forte segregação em relação à presença da população de baixa renda que, em sua maioria, é macua.

A este respeito, um caso emblemático pôde ser observado na situação que se desencadeou no mercado recém-inaugurado no bairro Muhala. Quando estava em Nampula, em um único dia (17 de novembro de 2016) presenciei a inauguração da pavimentação de uma rua e de dois novos mercados de raiz, sendo que um deles, o do bairro Muhala, teve uma execução ambiciosa, com muitas lojas e um grande alpendre de raiz para a feira. Amurane não conseguia disfarçar o seu orgulho ao ter inaugurado este mercado, até então, o único na região norte do país a ter uma infraestrutura semelhante ao “Mercado Central” que existe na capital, Maputo.

Cerca de pouco mais de um mês após estas inaugurações, estive novamente no mercado de Muhala, quando estava a mapear os mercados. Fiquei surpreso com o fato do mercado estar aberto desde a sua inauguração e, como pude ver, não ter praticamente nenhum comerciante a trabalhar nele. Havia apenas algumas lojas abertas. O seu alpendre estava vazio. Além disso, o que mais me chamou a atenção foi o fato de não ter nenhum cliente à vista. Não vi a presença da população no comércio. Meu amigo, Assane, era vizinho daquele mercado e perguntei a ele se sabia o que estava acontecendo.

Assane, então, disse sem rodeios que uma coisa muito errada aconteceu ali. O mercado foi construído para que os comerciantes locais do bairro pudessem usufruir dele, assim como a população. Mas, na hora de negociar as licenças de uso do mercado, os comerciantes que acabaram por arrendar os espaços não foram os comerciantes locais. Assane me disse que os “indianos” e os estrangeiros foram quem arrendaram o espaço, a deixar os comerciantes locais do bairro de fora. Para piorar, estes comerciantes que arrendaram o mercado não tinham interesse em vender produtos ou fazer comércio ali. Eles queriam lucrar com o aluguel dos espaços de comércio que eles haviam arrendado do município. A população, ao perceber isso, estava a boicotar o mercado. Se não tivesse comerciantes locais ali dentro, então, a população também não entraria ali.

Fiquei surpreso com aquela situação: primeiramente, decepcionei-me em ver que a burla é algo de difícil combate. Por outro lado, fiquei um pouco otimista em perceber que a população local era atuante, por meio do boicote. Não foi a primeira vez que percebi esta tática de ação entre a parcela macua da população. Uma certa noite, Patrick e eu procurávamos um local para jantar e resolvemos ir ao “Mercado Novo”, o centro comercial dos “indianos”. O local estava muito vazio. Sentamo-nos para comer em um restaurante, escolhemos a comida e ficamos ali, a princípio, um pouco constrangidos, pois o ambiente não estava muito convidativo. Na televisão passava uma programação que parecia ser algum tipo de novela produzida na Índia. Ao fundo, a “patroa” estava a brigar com seus filhos, que pareciam ser os responsáveis pelo negócio. Dois funcionários, uma jovem e um rapaz, macuas, estavam a sofrer constante assédio moral pelos

donos do lugar, principalmente pela “patroa”. Em um determinado momento, quando os donos estavam distraídos na cozinha, a jovem garçonete abaixou-se ao pé do meu ouvido e disse que precisava falar comigo, lá fora. Eu achei aquela atitude muito incomum e me levantei discretamente fingindo estar ao telefone. A moça me aguardava do lado de fora. Então ela me disse: “não venham mais aqui. Eles são sujos. A comida é suja. A cozinha é imunda. Estou a lhe dizer isso, porque percebi que vocês não são como eles e não conhecem aqui. Não voltem mais nesse lugar. Se você gosta da comida de indianos, procure em outros lugares fora desse mercado”. Fiquei sem ação no momento. Discretamente, Patrick e eu conversamos sobre o que tinha ocorrido e resolvemos não ir embora, pois já havíamos feito o pedido da comida. Já há algum tempo reparava que, de um modo geral, os comerciantes “indianos”²²⁴ tratam muito mal os seus funcionários subalternos, que são, majoritariamente, macuas. Aquela moça estava claramente a sabotar o negócio de seus “patrões”. Era um boicote. Uma ação política. Dali em diante passei a interpretar que a solicitude e humildade, por vezes irritante, que muitos macuas apresentam no seu cotidiano de maus tratos no trabalho poderia ser também, de certo modo, uma camada superficial de dissimulação. Se, por um lado, existe uma segregação espacial (um tanto “fluida” às vezes, mas outras vezes tão diretamente marcante) em relação aos “nativos” aparentemente pobres, por outro lado, existe alguma atuação pela prática do boicote e da “sabotagem” de determinados negócios e serviços. Isso trouxe-me uma possibilidade de entender, talvez, porque no Mercado Novo dos “indianos” só havia alguns poucos clientes. E ofereceu-me também o vislumbre de que alguns espaços destinados ao comércio não seriam simplesmente e “naturalmente” ocupados pela população local.

Naquele mesmo dia em que Assane me disse o que estava a acontecer no novo mercado de Muhala, ao chegar em casa encontrei Amurane já a descansar na sala. Ele havia acabado de chegar da prefeitura. Sentei-me diante dele e lhe disse que estava no novo mercado e me contaram o que estava a acontecer lá. Perguntei se ele estava a par e o que havia ocorrido, para a

²²⁴ Não apenas os comerciantes “indianos”, mas também os portugueses. Era algo no qual eu não pude, e nem poderia, me “acostumar”. Em um país onde o colonialismo institucionalizado acabou há tão pouco tempo, pareceu-me que, no comportamento das pessoas, principalmente nas relações assimétricas de trabalho, os “patrões” se portavam, em geral (porque sempre existem exceções), de maneira bastante desagradável. Parece ser um “hábito comum local” humilhar trabalhadores macuas na frente dos clientes estrangeiros. Ouvia algumas queixas de ambas as partes. De um lado, os trabalhadores a denunciarem, por poucas vezes, os maus tratos e humilhações que passavam. Do outro lado, comerciantes “indianos” e portugueses, principalmente, sempre a queixar da “estupidez, da preguiça e da indolência” dos macuas. Não tenho por que tentar ser polido ao relatar sobre isso. Eu ficava muito constrangido, com raiva, de ver aquilo diante dos meus olhos e não poder fazer nada, a não ser evitar esses ambientes comerciais. O colonialismo, acima de tudo, estende-se molecularmente pelo coletivo-sociedade. Interromper o seu processo molar, ao acabar com sua institucionalidade de governo, não significa que, de fato, o colonialismo não esteja a continuar sua propagação por outros meios.

município não ter conseguido impedir aquela burla. Amurane disse-me: “neste caso particular fomos enganados. Esses ‘indianos’ nos enganaram. Eles pagaram pessoas para se passarem por comerciantes locais e até mesmo os comerciantes estrangeiros que lá estão, uns somalianos, sul-africanos e alguns nigerianos, são gente deles também.”²²⁵ Ali, eles nos enganaram. Estou a ver como podemos resolver isso. Mas, no momento, não há o que fazer”. Amurane disse isso com um ar pensativo e um pouco desanimado. Essa questão do “arrendamento” das lojas e das bancas nos mercados novos é muito complicada. Segundo informações de outras pessoas do Conselho Municipal parece que o desejo do Município era mesmo que os “donos” dos espaços físicos dos mercados novos fossem eles mesmos os comerciantes. Mas parece que muitos têm se beneficiado indevidamente desta “sublocação”, ou repasse indevido, de seus direitos de arrendamento para outros comerciantes estrangeiros. Isto tem deixado a ocupação destes mercados muito cara para os comerciantes pequeninos. Até o final da minha estadia em Nampula, esse problema estava sem solução.

De outra forma, surgiram críticas a esta “modernização” dos mercados fundadas basicamente na ideia de que nos mercados abertos estaria o ambiente propriamente “tradicional”, pois nos mercados de raiz não se pratica as formas de comércio e não se vendem os produtos propriamente inerentes à vida dos macuas e das pessoas que pertencem ao meio rural e que, em grande medida, procuram os mercados abertos para a circulação e a troca da maneira que melhor lhes aprouver e lhes for cabível. Além do mais, o mercado de raiz uniformiza as maneiras e as formas variáveis do comércio e da troca e impede muitas pessoas de recorrer aos mercados para vender seus produtos e prestar seus serviços.

Com o objetivo de contrapor a esta crítica, o vereador do MDM e Diretor do Pelouro de Promoção Econômica, Saide Aly, criou uma narrativa um tanto peculiar para justificar a implementação do mercado de raiz, no processo de “modernização” dos mercados. Com base no fato de que o mercado mais antigo de Nampula era o Mercado Municipal, com mais de quarenta anos, e que os mercados abertos atuais de Nampula sejam muito recentes, sendo que a maioria deles teria menos de dez anos de existência, Saide defendia que o mercado de raiz é que era, de fato, “tradicional”. Segundo Saide, na época da colonização portuguesa não havia comércio de rua em Nampula e nem exposição de produtos em barracas ou no chão e muito menos *mercado aberto*. Isso era proibido pela administração colonial. Havia apenas mercados com alpendre de raiz.

²²⁵ A partir de uma “investigação” que fiz com demais comerciantes, jornalistas locais e através da observação direta, parece mesmo que a maior parte das licenças para a ocupação dos novos mercados pertence a membros da comunidade indiana local e a alguns poucos estrangeiros.

Portanto, o mercado de alpendre é que seria “tradicional”, e não a forma improvisada e artesanal que a maior parte dos mercados em Nampula apresentava.

Saide era audacioso na defesa dessa sua tese. Havia poucos dias que Patrick e eu participamos de um evento acadêmico nacional, no campus da UniLúrio (que foi nossa universidade anfitriã em Nampula). Na semana seguinte haveria um evento sobre urbanização e arquitetura, onde uma das pautas seria a modernização urbana dos mercados. O departamento de arquitetura da universidade estava a prestar apoio de planejamento para as obras de modernização. Saide foi um dos convidados a palestrar neste evento. Após retornar de sua palestra ele nos disse, orgulhoso, que tinha defendido a sua tese sobre a “tradição” dos mercados de raiz. Saide não era tolo, de forma alguma. Quando ele nos contava sobre sua pitoresca teoria, dava para perceber um brilho nos olhos e um sorriso meio sarcástico às escondidas. Ele conhecia melhor do que ninguém os sentidos e as práticas da ‘tradição’. Saide sabia claramente que o modo como ele havia mobilizado a temporalidade histórica dos mercados populares, ao enfatizar a linearidade temporal sucessiva como fator preponderante de “indicativo de tradição”, uma manobra claramente “modernista”, não era correspondente aos modos de mobilização do tempo e do espaço (sua “cronotopia existencial”) referentes aos modos de existência “tradicionais”. A “tradição” se faz presente no espaço físico dos mercados populares abertos justamente porque ali, nestes lugares relacionais específicos, o “livre comércio” não determina, por exemplo, que o modo de existência do capitalismo se imponha pelas regras de governamentalidade que tendem a acompanhá-lo, que o modelo da troca seja, por exemplo, exclusivamente o modelo da troca capitalista. Isso tende a ocorrer nos mercados de raiz, por meio de sua própria estrutura arquitetônica, que condiciona o tempo e o espaço dos fluxos físicos, a determinar que a circulação de pessoas seja maior e mais rápida, o que promove um aumento no volume quantitativo das trocas, permitindo uma ênfase no caráter objetivo e objetificante típico das relações de troca capitalistas.

No entanto, parece que criar narrativas políticas, seja por meio da “modernidade” ou por meio da “tradição”, é uma prática comum entre os políticos de Nampula. Afinal, se o “retorno da tradição” pôde justificar-se, de certo modo, na modernidade da democracia que chegava nos anos noventa, talvez não seja mesmo tão absurdo que o “retorno da modernidade” esteja justificado pela “tradição”. No mais, parece-me que as *narrativas do retorno* também perfazem a *composição* da política em Nampula.

Fotografia 43: Conselho Municipal de Nampula



Fonte: fotografia de Eduardo Vargas

Capítulo 14 - Mudança e re-produção: novos partidos e “velhas políticas”

“Em suma, tudo é político, mas toda política é ao mesmo tempo *macropolítica* e *micropolítica*”.

“(…) as fugas e os movimentos moleculares não seriam nada se não repassassem pelas organizações molares e não remanejassem seus segmentos, suas distribuições binárias de sexos, de classes, de partidos”.

(Deleuze e Guattari, “Micropolítica e segmentaridade”: 90 e 95)

O objetivo deste capítulo é descrever o processo de conflito que, em última instância, levou Amurane a romper com o partido MDM. É importante dizer também que a descrição que farei olha para o campo conflituoso a partir de um dos seus lados, pois, entre as partes em disputa, só pude acompanhar as imediações de Amurane, devido ao lugar relacional em que me encontrava durante o trabalho de campo. Assim, descrevo estes eventos a partir de uma janela aberta, com vista para a arena do conflito. Deste modo, não pude, dadas tais circunstâncias, aproximar-me daqueles que estavam do lado oposto ao de Amurane nesta disputa pelo poder político do município.

De outra maneira, este capítulo também encerra, no andamento desta etnografia, o trajeto narrativo dos eventos que desenharam, para nós, o modo como a política adotada por Amurane desacomodou certas camadas e aflorou determinados sedimentos na *composição* da política em Nampula. A partir do clímax da sua gestão, onde eclodiram os efeitos mais drásticos do choque provocado pela sua administração (com valores de forte acento liberal), ficou exposta a presença de um “pacto político” entre os partidos que alcançam o poder. Este pacto é a expressão de mudanças “*menores*” infligidas para a manutenção de linhas de continuidade com o *modus operandi* de uma “velha política” (no sentido de ser, também, uma *política sedimentar*) assentada na busca por poder e por lucro, e na efetivação e na estetização do conflito e da guerra. Deste modo, o que se disputa, para além do direito autoconcedido de se servir do poder que passa pelo Estado e pelas redes que se alimentam dele, é uma busca por autoridade e legitimidade individual (seja pessoal ou partidária) por meio do exercício do poder político investido pelo Estado, que depende também da capacidade que os atuantes possuem para apropriar-se das diferentes dinâmicas da economia do poder possibilitadas, tanto pela “tradição”, como pelos dispositivos de poder *estrangeiros*. O que faz com que este *desejo* por autoridade e poder esteja constantemente a colocar a política em movimento, na busca de *reterritorializações* no Estado, por meio de *desterritorializações*, tanto da “tradição”, como de determinados *componentes* da democracia, como o multipartidarismo.

Apesar do discurso da democracia emitir formalmente uma linguagem de liberdade, mediação e possibilidade de consenso, como se pudesse administrar, a favor da “sociedade”, os conflitos inerentes e esperados no trato da política, o que pude perceber no andamento da governação de Amurane é que a “democracia” (enquanto um ideal a ser almejado), ao menos no norte de Moçambique, parece se constituir ainda como um “desejo moderado”, mas cuja ação efetiva, enquanto sistema de governo, se dá a partir de uma sucessão de conflitos ininterruptos. Como se a cada conflito instaurado, o anterior pudesse ser remediado, até poder ser devidamente retomado sob outras manobras. Por sua vez, segundo Amurane fez-me entender, se não houver conflitos e divergências que demarcam “diferenças reais” de posição na política, pode ser que se esteja a sinalizar que todos os partidos são apenas um só e, neste caso, nenhum deles será de fato democrático.

De outro modo, essa presença do conflito como uma constante na política pode ser um dado que indica porque, por exemplo, a feitiçaria não apenas está presente no âmbito pessoal da vida de determinados atuantes, mas opera como uma lógica que também “provoca” o campo político, assim como direciona as ações de muitos dos políticos, pois o conflito está na base da política produzida por meio do discurso da feitiçaria, uma política que apresenta-se como *cosmopolítica* localizada na mediação entre o *reino visível* e o *reino invisível*, interferindo em toda a cadeia de processos dentro do Estado e fora dele, onde quer que as redes do(s) poder(es) político(s) tenham alcance. A entender que o poder da feitiçaria tem também a sua dinâmica política própria. Neste sentido, quanto mais conflito, mais desigualdade e mais liberalidade, maior será a incidência da feitiçaria como linguagem de mediação de poderes.

Em Nampula (quicá em todos os lugares), a política também é tecida por movimentos *menores*, por uma molecularidade do poder que, por sua vez, é produzida tanto pela política de/do Estado como por outros modos de existência, cujo centro de gravidade do poder não corresponderia necessariamente aos *códigos* do Estado moderno. Portanto, há também uma constante *sobrecodificação* a respeito do poder, ora emitindo-o por meio das linguagens de poder *domésticas*, ora expressando-o por meio de linguagens *estranhas*, e traduzindo-o por meio de todas as linguagens de poder presentes no campo relacional da política. Amurane, em seu discurso e em sua prática política, repudiava essa convivência deslizante entre Estado, “tradição” e “complexo da corrupção”. No seu modo de compreender a política, desejava que a política produzida pelo Estado fosse a única forma a determinar as funcionalidades e as flexibilidades inerentes à administração do poder de governar. No entanto, na medida em que ele promovia seus agenciamentos em torno da “boa governança”, por contraste e reação, emergiram outros centros

de poder, com outras formas, algumas duras e outras flexíveis, de redirecionar a força do Estado para fins *outros*.

Segundo Amurane, a sua jornada política começou a partir de um *fluxo* que o levou ao governo e ao poder. Se todo *fluxo* é *crença* ou *desejo* (TARDE apud DELEUZE & GUATTARI, 2008: 98), “(os dois aspectos de todo agenciamento)” (DELEUZE & GUATTARI, 2008: 98), a carreira política de Amurane, antes dela o tomar para si, foi impulsionada, tanto pela sua *crença* nos valores liberais e democráticos, como pelo seu *desejo* de produzir diferença para mudar os rumos da política nacional, a começar pelo município de Nampula. Posteriormente, uma vez envolvido pela *molaridade* do Estado, do seu governo, do seu partido; e pela *molecularidade* das distintas formas da política, produzidas tanto a partir do Estado, como a partir da “tradição”, apesar da *crença* de Amurane nos valores do liberalismo se manter inabalável, o seu desejo de mudança levou-o também ao *desejo* [do] poder.²²⁶ Um poder que agregou-se e estabilizou-se temporariamente em seu estatuto como *figura de autoridade* e que (parece-me que todos à sua volta já haviam percebido também) estava a tornar-se um poder grande demais para ser contido, ou “engolido”, pelo partido que o convidou a entrar para a política.

As ações de Amurane na política, como presidente municipal, foram incisivas e marcantes e tornaram os seus agenciamentos na administração e no manejo da burocracia em linhas de força finas, flexíveis e contundentes, perante o endurecimento da replicação dos centros de poder da “velha política”. No entanto, a sua forma de combater a corrupção, assim como a sua eficácia em administrar as finanças, fizeram com que a escala do seu poder pessoal aumentasse exponencialmente, confundindo-se cada vez mais na sua expressão *molar* da governação da municipalidade: a “gestão Amurane”. Por sua vez, na medida em que o *modus operandi* da política instituída, até então vigente, foi perdendo sua potência diante da nova política de Amurane, intensificaram-se as ações dos empreendimentos de uma “*politique par le bas*” (BAYART, et al., 2007) ao ponto de modificar e colocar em polaridades opostas as relações políticas, pessoais e de poder entre Amurane e boa parte dos membros locais do seu partido, a intensificar também os mútuos *afetos* conflitantes.

²²⁶ Um *desejo* [do] poder em um duplo “sentido” (uma dupla direção). Um poder desejado e desejante, pois, Amurane necessitava deste poder na mesma medida em que o poder necessitava dele. O poder, assim, investido na pessoa de Amurane, tornou-se um poder específico demais, para o contexto geral da política produzida em Nampula. Ao passo que, sem este poder, Amurane também já seria outra pessoa. O que quero dizer é que a forma que o poder político municipal tomou foi a forma que Amurane deu a ele. Na mesma medida em que a *figura de autoridade* em que Amurane se tornou não existiria sem aquele poder específico.

Os eventos que serviram de estopim para o conflito entre Amurane e o MDM foram, em primeiro lugar, o desentendimento entre o presidente e aqueles vereadores do partido, que o desafiaram com a sua petição de permissão para exercerem a “política da barriga”; em segundo, a reação que estes vereadores tiveram, juntamente com seus apoiadores, para criar um complô, alimentado por uma grave acusação pública e midiática de improbidades administrativas, que teriam sido praticadas pelo presidente Amurane. Mediante estes eventos, em um primeiro momento, Amurane esperava que a cúpula do MDM, instalada na cidade da Beira, reagisse com veemência contra os seus membros e vereadores corruptos em Nampula. Afinal, segundo ele disse, tinha a expectativa de que o partido fosse bancar firmemente o seu discurso basilar de democracia, liberalismo e de ruptura com a “velha política”. No entanto, ao contrário da expectativa de Amurane, segundo ele mesmo disse, a resposta vinda do MDM foi para que ele tivesse paciência, ofereceram-lhe advogados, pediram calma e que pudessem todos se sentar à mesa para conversar e seguirem as diretrizes e demandas partidárias, sem provocar cismas e fissuras internas. A partir disso começou a se delinear uma assimetria e um distanciamento dos interesses mútuos entre Amurane e o MDM. O sentimento do presidente de Nampula foi de decepção com o seu partido. E os sentimentos do partido (que, segundo Amurane, refletem também a personalidade do seu presidente, Daviz Simango) foram de frieza, letargia e desejo de controle.

A partir desta resposta leniente do partido, Amurane intensificou sua política de combate à corrupção e começou a jogar mais duro ainda com os membros do MDM envolvidos em alguma irregularidade, ou que estavam sob suspeita de praticar ilícitos. Foi neste momento que vereadores chegaram a ser presos por atos de corrupção. Concomitante a este período, Amurane e seus apoiadores locais começaram a organizar seu projeto para a reeleição, pois as *autárquicas*²²⁷ seriam no ano de 2018 (e estávamos já no final de 2016). Como a popularidade de Amurane estava em alta, as obras e as mudanças no município visíveis a todos, e o combate à corrupção a ganhar proporções midiáticas nacionais, Amurane e seus apoiadores tinham como certa a sua reeleição.

Contudo, na medida em que Amurane havia dado sinais de que a sua campanha para a reeleição estava a decolar, os vereadores do MDM, que estavam a ser prejudicados pela sua política, fizeram o derrame do complô contra ele. Após esse ataque à sua imagem pública, mesmo com Amurane tendo conseguido fazer a sua defesa de modo consistente, a direção do partido (segundo Amurane, era o próprio Daviz Simango que agia como se fosse o partido), aproveitou o

²²⁷ É como os políticos locais costumam se referir às eleições municipais, que ocorrem um ano antes das eleições nacionais e provinciais. Chamam de “autárquicas” porque nessas eleições se escolhem os presidentes das autarquias municipais.

momento para “frear” Amurane politicamente. Após reunir-se com Simango e a cúpula do MDM, eles decidiram que Amurane estava, de certo modo, a prejudicar a imagem local do partido ao enquadrar alguns de seus vereadores como corruptos. Ao contrário do que Amurane esperava, que o partido ficasse ao seu lado e expulsasse aqueles membros pegos em ilicitudes, Simango exigiu dele uma “prova de lealdade e confiança” ao partido. Pediu que “freasse” os seus impulsos de poder e que deixasse esfriar a situação dos vereadores acusados de corrupção. Segundo Amurane, Simango deu a entender que o modo assertivo e altivo como ele agia, não era o estilo do partido. Certamente não era, ao menos, o estilo de Simango. Ele é um político sério, de voz calma e de aparente mansidão. Apresenta a todos, através da mídia, um estilo conciliador e raramente se pronuncia de modo assertivo e altivo, como Amurane.

A resposta do então presidente de Nampula a este “pedido” foi negativa. Diante disso, Amurane disse ter recebido uma ameaça: se ele não recuasse, seria posto na “gaveta” e, assim, estaria impedido de reeleger-se pela legenda do partido. Com esta ameaça de ser colocado de lado na disputa pelas próximas eleições municipais, Amurane entendeu que Simango não estava realmente disposto à discussão de novas ideias e de novas atitudes, nem dentro do partido, e muito menos na política em geral. A sua interpretação pessoal era que Simango queria apenas o controle, não apenas do partido, mas de todas as pessoas vinculadas a ele. O crescimento político de Amurane, segundo ele e seus apoiadores pensavam, começou a ameaçar a liderança interna do próprio Simango. Além do mais, o fato de o líder do partido parecer não levar em grande consideração as atitudes ilícitas de seus vereadores fez com que Amurane interpretasse que, para Daviz Simango, a manutenção do partido era mais importante do que o compromisso com os ideais liberais apregoados pelo MDM. Este foi o ponto final e uma ruptura interna entre o presidente municipal e o seu partido estava decidida, ao menos para Amurane.

Amurane se sentiu pessoalmente ofendido pela tentativa do partido em conter as suas ações políticas. Ele tinha a convicção de que estava a fazer as coisas certas e a resposta política que recebia da maioria da população o legitimava nisto. O cálculo feito por ele e seus apoiadores era de que o seu capital político era maior, em Nampula, do que o capital político do próprio MDM. Desta maneira, deu-se início a uma movimentação, em torno do presidente, para a criação de um novo partido político, que seria construído em função do poder e da legitimidade que Amurane gozava naquele momento.

Porém, entre o desentendimento de Amurane com os vereadores do MDM e com as diretrizes do próprio partido, até o momento da ruptura e da sua saída do partido, houve um processo de conflito acirrado que durou alguns meses. Instalou-se uma queda de braços, tanto entre

Amurane e a câmara de vereadores (cuja base ele acabou por perder), como entre o edil e a cúpula do partido. Ao acompanhar esse processo em seu cotidiano tive a oportunidade de ver o modo como as lutas pelo poder político eram delineadas em sua prática diária. Era uma situação que eu jamais imaginaria compartilhar. Ouvia Amurane, em casa, durante os momentos em que nós podíamos conversar, narrar as suas percepções, falar do que ele iria enfrentar no dia seguinte, e escutava ele falar das suas estratégias. Com o entrar e sair de reuniões no palácio, ouvia também as versões dos políticos e dos conselheiros que participavam da formulação daquele “projeto de poder”. E nos horários diários dos telejornais, acompanhava a efetivação das estratégias políticas, confabuladas no ambiente do palácio municipal. Além disto, acompanhava pelos telejornais e pela internet o tom das intrigas e o modo como as narrativas e os combates eram moldados pela mídia e pelos diferentes atuantes políticos. Acima de tudo, as intrigas políticas e partidárias eram acontecimentos midiáticos que alcançavam a população através da televisão, do rádio e da internet. Havia acusações feitas de ambos os lados e trocas de farpas apareciam em reportagens quase diárias.

Amurane não saiu simplesmente do MDM. Houve um processo onde ambos, ele e o partido, tentavam dobrar um ao outro e, com isso, criar uma narrativa pública favorável a apenas um dos lados: o MDM, através dos seus vereadores locais, queria manchar a imagem pública de Amurane com as acusações de gastos indevidos e de que o edil vivia com luxo, em detrimento da população pobre. Por outro lado, a partir das movimentações da cúpula partidária e de Simango, queriam dar a entender que Amurane estava a ser “posto de lado” por não seguir as diretrizes do partido.²²⁸

De outro modo, Amurane afirmava que os vereadores do MDM que se voltaram contra ele eram corruptos e mereciam ser banidos da vida política. E, no caso do seu desentendimento com a cúpula do partido, reafirmava um sentimento de decepção, pelo fato do MDM ter abandonado as suas diretrizes discursivas e ideológicas. Amurane, neste caso, insistia que tentaram

²²⁸ No norte de Moçambique, os partidos políticos possuem apoiadores entre a população que agregam em torno de si uma base popular (e populista). Esta base, que carrega literalmente a bandeira do seu partido, tem uma grande importância nas lutas políticas cotidianas. Ao dizer, por exemplo, que Amurane estava agindo contra o partido, automaticamente esta base tenderia a vê-lo como alguém a ser combatido. No entanto, a agremiação pessoal que Amurane havia conseguido em torno dos êxitos de seu governo minimizaram bastante o efeito esperado dessa tática de combate político, de insuflar a militância contra um determinado inimigo do grupo. Há nisto tudo uma inegável presença de relações de segmentaridade política. Contudo, tal presença não deve ser interpretada como indicativa de alguma “permanência”, ou continuidade, da segmentaridade como “prática política linhageira”, por estar-se em um ambiente onde a linhagem (esta invenção conceitual da antropologia) notoriamente faça parte da *composição* da política localizada em Nampula. Depois que Deleuze e Guattari refundaram a noção de segmentaridade em outra base analítica não precisamos mais entendê-la como uma noção reificante, que ao ser acionada traria em seu bojo a prisão do “*presente etnográfico*” ou a re-aparição de um “*atavismo*” antropológico.

conter a sua política em prol do mero poder do partido, no lugar de desejarem o benefício da população. Ao ser indagado pela mídia se havia alguma possibilidade de ele voltar atrás da sua decisão (de sair do MDM e de poder concorrer à reeleição dentro da legenda deste partido), Amurane fez uma provocação pública ao dar uma condicionante ao partido para o seu retorno. Uma condição que ele sabia, de antemão, que tanto Simango, como o próprio MDM, não aceitariam. Em uma entrevista televisionada, Amurane falou em tom calmo, como Simango costuma falar, e criticou publicamente o partido, inviabilizou o MDM como opção partidária e eleitoral, criticou a postura política de Simango e o questionou a respeito das suas promessas de campanha e da ausência de feitos políticos prometidos, mediante os cerca de quinze anos de poder e de ascensão política, e deu a sua “condição” para que ele pudesse voltar atrás: o MDM teria que vir à público e pedir desculpas a ele, reconhecer os erros do partido e repactuar com a sua diretriz liberal e democrática. Amurane disse publicamente que todos os partidos de Moçambique, inclusive o MDM, não eram democráticos e muito menos liberais como todos eles, ao seu modo, afirmavam ser.²²⁹

Após a ruptura se tornar notória e pública, Amurane e seus apoiadores começaram oficialmente a desenhar a sua campanha de reeleição e se propuseram também a montar um novo partido, de linha liberal e democrática, porém, embasado na “ação prática”, conforme a governação de Amurane dava seu exemplo de efetivação. Durante este período de pré-formação do novo partido e de início da campanha para as eleições, Amurane negou publicamente estar a formar um novo partido. Mas essa negativa não duraria muito. No entanto, mesmo quando Amurane passou a enfatizar a sua saída do MDM, o partido se negava a reiterar essa afirmação publicamente.²³⁰ Contudo, pouco tempo após a afirmação do seu rompimento com o partido, Amurane passaria a aproveitar os eventos públicos, como inaugurações e comícios, para conclamar o apoio da população.²³¹ O seu discurso para a reeleição, neste início de um novo processo de ascensão, apoiava-se em dois marcos narrativos: um deles afirmava que a ruptura com o MDM era devido ao partido não ser, de fato, diferente dos demais partidos. A acusação era de que o MDM não era democrático e não queria mudanças drásticas na dinâmica da política. Aliás, essa acusação é

²²⁹ Para acessar essa entrevista a um telejornal, onde Amurane abertamente critica o MDM e o seu líder, Daviz Simango, conferir: <https://www.youtube.com/watch?v=UJ37UY8f0uQ> Acesso: 05/06/2020. Para acessar matéria de jornal sobre a colisão de Amurane com o MDM, conferir: <https://www.dw.com/pt-002/mo%C3%A7ambique-mahamudo-amurane-em-rota-de-colis%C3%A3o-com-mdm/a-39051492> Acesso: 16/06/2020.

²³⁰ Matéria de jornal sobre a negação inicial do MDM em relação à saída de Amurane do partido. Conferir: <https://www.dw.com/pt-002/nampula-mdm-n%C3%A3o-reconhece-sa%C3%ADda-de-amurane/a-40286525> Acesso: 16/06/2020.

²³¹ Conferir: <https://www.youtube.com/watch?v=TUL5boEZJa0&t=1s> Acesso: 21/06/2020.

comum de ser lançada contra qualquer partido que seja adversário. Isso justificava a criação de um partido novo, que pudesse cumprir com a narrativa dos “valores liberais e democráticos”. O outro marco narrativo afirmava que Amurane agora estava só na política, que ele não tinha mais a sua bancada, mas que, se a população aprovava o que ele estava a fazer até ali, deveria apoiá-lo rumo à reeleição. Segundo as conversas que ouvi no palácio, e segundo a mídia já divulgava, a criação do novo partido de Amurane tinha a legenda provisória de *Partido Liberal e Democrático de Moçambique*. E prometia permitir a continuidade daquilo que Amurane já estava a implementar na cidade. Quando eu fui embora de Nampula, no dia 16 de fevereiro de 2017, o processo de formação da nova legenda já estava praticamente definido.²³²

A cisão entre o governo de Amurane e o MDM é, de certo modo, uma síntese do processo de mudança e de re-produção da política local. Os desejos da mudança, os “novos” mecanismos de apropriação de poder, as diferentes dinâmicas e diferentes modos de mobilização, tanto do Estado, como da política produzida por meio da “tradição”, toda esta *micropolítica* passa pela reprodução de mecanismos de *governo*, sejam do Estado ou da “tradição” (como no caso da atual re-produção da chefia). No caso em questão, a “novidade política” de Amurane passou a depender da produção de mais um partido político. De outro modo, simetricamente oposto, a manutenção da “velha política” depende de novos arranjos, da adequação em meio a novos conflitos, do reagrupamento dos sedimentos presentes na composição da política local. Assim como no passado, a manutenção da grande chefia muitas vezes dependia de conflitos internos, de manipulações genealógicas, por vezes até mesmo de assassinatos programados, mas dependia também de diplomacia com espíritos e de feiticeiros de construção poderosos, de mudanças *menores* (moleculares) e flexibilidades nas ações políticas, para que o centro de poder se mantivesse e perdurasse; de outro modo, a “novidade da política” (no caso, a de Amurane), para que ela continuasse, dependia da reprodução partidária, um modo operante da democracia, mas que, em Nampula, funciona também como uma mobilização para reproduzir a “velha política”.

A questão é que, para Amurane, a “nova política” deveria ser nada mais nada menos do que a política produzida unicamente pelos *valores de Estado*. Nesta chave de mobilização tudo que não pertence a um mundo produzido pelos valores políticos, inerentes ao modo de existência do Estado moderno, é corrupto. E é corrupto em um sentido técnico-legal, mas também em um sentido de “degenerescência” da forma-Estado, uma corrupção dos “valores de Estado” (seja lá o que tais valores possam significar para a modernidade, dado que os modernos não costumam

²³² Rumo à reeleição, sobre a criação do novo partido de Amurane: <https://www.youtube.com/watch?v=txTYMJxNIHg> Acesso: 06/06/2020.

precisar com exatidão o modo como tais valores se dão e se re-produzem), tenho em mente que a forma-Estado seja um modo de existência exatamente por ela ser um dos centros de produção de valores da modernidade. O Estado, neste sentido, produz a realidade da política para os modernos. A política e o poder "devem" emanar do Estado. E, diga-se de passagem, exatamente por este valor (o do Estado como produtor da política) ser central para os modernos é que o advento disciplinar da antropologia política, se o consideramos no marco das produções demarcadas no *African Political Systems* (FORTES; EVANS-PRITCHARD, 1981 [1940]), é sintomaticamente fundado na invenção antropológica da teoria (política) da segmentaridade “primitiva”. Ao que ela servia como uma resposta moderna para explicar as morfologias sociais de “sociedades” que tinham alguma “forma de política”, porém, “sem” o Estado. Se, para os modernos, a política existe em função do Estado, como explicar a presença da política “sem” o Estado? Sabemos bem a resposta que foi dada pela antropologia modernista: linhagens e segmentaridade.

Contudo, não desejo, com isto, recapitular uma “teoria clássica da segmentaridade”. E tal pretensão seria, de todo, desnecessária, uma vez que Deleuze e Guattari fizeram a sua *inventio* ao *atualizar* a noção de segmentaridade. Ao servirem-se dessa invenção conceitual da antropologia política, estes autores redefiniram (inclusive metafisicamente) a noção de segmentaridade e, deste modo, solaparam de vez o já ultrapassado dilema (moderno) da separação entre sociedades “com” Estado e sociedades “sem” Estado. Através de Deleuze/Guattari podemos compreender que toda política é segmentar. Neste caso, o Estado não é a “causa”, o único centro, de onde emana a política. Mas o Estado é um dos efeitos de um modo específico de produzir política, e não a condição de existência da política. Deste modo, toda política é segmentar, seja com ou sem o Estado, ou alhures disto.

No entanto, os antropólogos que estabeleceram esta velha aporia da antropologia política, que teve sua fundamentação justamente nos estudos africanistas, não levaram em consideração o dado visto e reconhecido que, já nos idos dos anos 1940, época em que as análises do *African political systems* foram publicadas, o moderno Estado colonial já estava a agenciar aquelas pretensas “sociedades sem Estado”. Ao considerarmos as diferentes segmentaridades presentes na política, no norte de Moçambique, tanto as segmentaridades que atravessam o Estado moderno, como as segmentaridades que perpassam pela “tradição”, não é possível discernir com clareza em que escala, e em que medida, ou o Estado *captura* a política, ou a *cosmopolítica captura* o Estado. Apesar do esforço de Amurane em produzir uma política “moderna” de Estado, ao purificar e separar por meio de seus expedientes técnico-administrativos e legais, ao estender os valores liberais e democráticos como juízos de valor, que teriam por finalidade expurgar a

municipalidade da corrupção, ou daquelas práticas não modernas que pertencem a uma outra forma de produzir política; tenho em mente uma sensação oposta, de que o Estado possa ter sido capturado por uma *forma outra* de produção da política, que o transcende, pois esta se situaria não apenas no mundo visível, mas entre o *reino visível* e o *reino invisível*.

Se, em um primeiro momento, o Estado moderno colonial eliminou os Estados pré-modernos e capturou a chefia, tornando-a parte da máquina administrativa colonial a *reterritorializar* a produção nativa da política dentro da forma-Estado; por sua vez, no decorrer do processo da sua história, a política da “tradição” (como um modo de existência distinto), por meio das próprias elites locais, parece manter o Estado moderno sob uma captura específica do poder. Um poder que é *feiticeiro*.

Capítulo 15 - Será possível despertar os mortos ao falarmos sobre eles? Do ocaso de uma democracia em Nampula

“Ao cair da noite, Lázaro se punha a seguir o sol pelo deserto. Tropeçava nas pedras do caminho e caía. Então, levantava-se e continuava atrás do calor da vida. Uma noite, ele não voltou”.

(Leonid Andreiev)

“Eles não dormem, exceto se fizerem maldade; E seu sono não chega, a menos que provoquem a queda de alguém.

Porque eles comem o pão da perversidade E bebem o vinho das violências”.

(Provérbios 4: 16 - 17)

Era o fim da tarde do dia 4 de outubro de 2017 (dia em que se comemora em Moçambique o Acordo de Paz, de 1992, que deu fim oficial à guerra civil que assolou o país). Eu estava sentado à mesa, na sala de casa, a escrever o texto que seria apresentado em minha primeira qualificação do doutorado. Roberta, minha esposa, tinha retornado ao seu trabalho há poucos dias, depois de seis meses de licença maternidade. Isabel, nossa filhinha, dormia em seu quarto. Ela nasceu no exato momento em que o meu voo chegou em Guarulhos-SP, no dia 17 de fevereiro daquele ano, quando retornei de Moçambique. Estava em frente ao computador quando recebi uma chamada do Patrick e, pouco depois de acessar as redes sociais, pude de fato confirmar (com choque) a notícia: Amurane foi assassinado a tiros, naquele mesmo dia, em frente ao seu imóvel, onde ficava a sua farmácia. Ele estava na companhia de Saide, quando um homem se aproximou, desferiu-lhe três tiros no peito e correu em seguida pela rua, sem deixar maiores vestígios.

Em um primeiro momento, consternado, eu não conseguia concatenar em minha mente o evento da sua morte. Por mais que ele recebesse ameaças, e apesar da intensificação dos conflitos entre ele e seu antigo partido, não me parecia que, àquela altura, no auge de seu governo, Amurane pudesse ser assassinado de forma tão fria e brutal. Apesar de todos nós, que convivemos com ele, sabermos dos riscos e das ameaças reais de morte, apesar do medo e do receio que Maria Luísa nos dizia sentir, a sua morte não me parecia ser possível até aquele instante onde os sentidos são momentaneamente arrebatados e a realidade parece estar em suspensão, para logo retornar como um soco no estômago.

Muitas coisas passaram pela minha mente: como ficaria a situação de Maria Luísa e das crianças? O que poderia fazer, naquele momento, na posição de amigo da família? O que de fato eu poderia oferecer, dada a situação, além de luto e condolências? De outro modo, o que aconteceria ao município, agora que lhe retiraram à força o período em que vivenciava a sua melhor gestão? E a situação de Saide, que, segundo informação da mídia local, havia sido preso

como um dos suspeitos do crime?²³³ E sobre o andamento da pesquisa, como eu deveria me reportar e agir diante daquele absurdo? De outra maneira, ainda como pesquisador, será que deveria também desempenhar um “lugar de testemunha” da política feita em Nampula, a partir daqueles meses tão intensos e que, de certa forma, delinearam-se como o início de um fim? Que rumos tudo passaria a ter depois desta ruptura radical e sem retorno?

A repercussão imediata da morte de Amurane foi a de um grande alarido, que alcançou escala internacional. Determinados governos e algumas das principais organizações políticas e de direitos humanos do mundo se manifestaram com veemência sobre o crime e exigiram do governo de Moçambique uma investigação rápida e eficaz. Como de praxe, disseram que o ataque contra a vida de Amurane era um ataque contra a democracia, contra o combate à corrupção e contra os direitos humanos. Governos e organizações como a União Europeia, o governo dos EUA e a Amnistia Internacional se manifestaram rápida e duramente sobre aquela tragédia. Essa resposta imediata de importantes organismos políticos internacionais dava prova da centralidade que Amurane conquistou para o município de Nampula, em âmbito nacional e internacional, devido à sua seriedade e comprometimento e, principalmente, ao seu combate à corrupção. Ninguém antes dele, na gestão de um município na região norte do país, havia combatido com tanta força e eficácia o problema do “complexo da corrupção”.²³⁴ Os opositores de Amurane criticavam o presidente por ele fazer muitas viagens ao exterior. Contudo, como pude confirmar, a maior parte destas

²³³ Fiquei estupefocado ao saber que Saide, por estar com Amurane no momento do seu assassinato, tinha sido preso como um dos suspeitos do crime, juntamente com um outro empresário da construção civil que também testemunhou o crime. No momento em que estive em Nampula não houve nenhum indício de que Saide tivesse tal interesse, pois ele era um dos apoiadores mais próximos de Amurane e um dos incentivadores da sua independência política. Contudo, sei que é uma prática comum em Moçambique prender antes e perguntar depois. Por exemplo, existe o hábito de prender pessoas que estejam próximas de cenas de crimes, para depois estender uma averiguação de possíveis vínculos entre o preso e o caso em questão. Nestes casos, provoca-se um grande estranhamento para nós, brasileiros, pois uma alegada testemunha de um crime geralmente é presa como suspeita de tê-lo cometido. Por exemplo, em um caso de atropelamento, que eventualmente leve a vítima à morte, uma pessoa que possa estar a ajudar a vítima, ou que lhe preste socorro, pode ser presa para prestar esclarecimentos e pode ficar em detenção até que o caso seja devidamente resolvido, ou que não haja provas contra a “testemunha”. Apesar dessa postura policial e legal, que afronta (no meu modo de ver) os direitos humanos e individuais, uma condução célere e justa dos crimes é de baixíssimo alcance. No caso de assassinatos, poucos crimes chegam a ser elucidados. Não tenho notícia, por exemplo, de nenhum crime de assassinato por motivação política que tenha sido solucionado a bom termo. Soube que Saide ficou preso por algum tempo, antes que pudesse ser solto e “absolvido por falta de provas”. Dada essa situação de Saide, não pude deixar de pensar que eu, ou o Patrick, poderíamos estar naquela cena trágica, e, portanto, teríamos sido envolvidos em um semelhante imbróglio kafkiano. Pois, caso o crime tivesse ocorrido nos meses em que moramos com Amurane e sua família, as chances de estarmos com ele eram grandes, porque eram recorrentes essas visitas conjuntas ao seu imóvel e à sua farmácia. Conferir:

<https://www.voaportugues.com/a/mdm-confirma-prisao-vereador-nampula-caso-amurane/4067741.html> e <http://opais.sapo.mz/-tj-de-nampula-decide-nao-levar-a-julgamento-arguidos-do-caso-amurane> Acesso em: 13/06/2020.

²³⁴ Sobre a repercussão internacional do assassinato de Amurane:

<https://pt.euronews.com/2017/10/07/africa-mocambique-assassinato-mahamudo-amurane-condenado-ue-eua-amnistia> Acesso em: 11/06/2020.

viagens cumpriam uma rigorosa agenda de compromissos políticos e de eventos sobre gestão pública. Amurane havia, com isto, colocado Nampula no mapa internacional de cidades. Com uma gestão comprometida com determinados valores liberais e democráticos, ele estava a chamar a atenção de organismos de apoio e muitos deles acompanhavam de perto os êxitos da sua administração. A sua morte, violenta e repentina, significava realmente uma ruptura com os claros sinais das mudanças já ocorridas e com as melhorias prometidas que estariam por vir.

De outro modo, a repercussão local do seu assassinato teve um efeito bombástico. Apesar da minha distância física em relação àquele repentino e novo contexto, passei as primeiras semanas, mais impactantes, em intenso contato com as mídias locais e internacionais e procurava ler e assistir tudo que fosse publicado sobre o ocorrido. Além do mais, recebia atualizações sobre os acontecimentos mais importantes, no decorrer do processo, através de alguns contatos locais. Determinadas imagens vindas de Nampula mostravam a população em luto, mulheres a prantear pelas ruas, multidões a protestar, lamentar e chorar pela morte do seu edil. Houve tumultos e protestos violentos por dias seguidos. E a polícia, como de costume, agiu de forma enérgica no controle dos eventos mais incisivos de descontentamento popular.²³⁵ Lembro-me de ter perguntado à Amurane (quando o seu conflito com o MDM e com os vereadores do partido se aguçou muito) se ele não temia ser morto, pois as ameaças contra a sua vida haviam intensificado. Amurane me respondeu que não tinha medo deles e nem de ninguém, porque sabia que estava a fazer o que era certo. Chegou a brincar e dizer que, se eles o matassem, àquela altura, ninguém ficaria com o poder, nem ele, nem o MDM. E disse que, se tal fato ocorresse, a população iria para as ruas protestar em seu nome e os seus inimigos seriam riscados da política. No momento em que ele disse essas palavras, julguei-o por ser um tanto dramático. Não poderia esperar que o futuro se desenrolasse realmente daquela forma, como ele havia “previsto”. De fato, a população foi às ruas. Até os dias do velório e do enterro, com o luto oficial e o luto demonstrado nas ruas por boa parte da população, os seus inimigos políticos foram obrigados a manter uma distância segura daquela convulsão momentânea.

Nenhum membro do MDM, que teve conflitos com Amurane, compareceu ao seu velório. Daviz Simango tentou comparecer, chegou até mesmo a ir para Nampula, mas foi aconselhado a não se encaminhar ao cemitério devido ao risco à sua segurança. Outros membros do partido, que estavam à parte dos confrontos internos, compareceram e deram suas condolências.

²³⁵ Sobre os protestos de rua e o lamento da população pela morte do presidente Amurane, conferir: <https://www.youtube.com/watch?v=0NQjbh9mU4Y> e <https://www.youtube.com/watch?v=-Vj0UT4NRLc&t=1s>
Acesso em: 20/06/2020.

Muitos outros políticos, figuras importantes do país, representantes internacionais e uma multidão de milhares de pessoas compareceram. A população abarrotou o cemitério. Subiram em cima dos telhados para acompanhar o enterro. Um acidente chegou a ocorrer, com o desabamento de um telhado que não suportou o peso das dezenas de pessoas que estavam em cima dele.²³⁶

Contudo, após o enterro, nos dias seguintes até o mês de novembro, deu-se continuidade, por outras vias, ao conflito entre Amurane e o MDM. Quem assumiu a presidência do município, interinamente, foi um dos vereadores do MDM. Manuel Tocova, presidente interino do Conselho Municipal da cidade, pôs-se a agir de maneira despótica e, com o poder recente a subir-lhe à cabeça, começou um processo de clara desconstrução do governo de Amurane. Ao agir com índole aparentemente vingativa e irresponsável, o edil interino cumpriu uma curta e louca trajetória de poder destrutivo na administração do município. A desencadear protestos populares e políticos, desafios à lei e ações imorais, do ponto de vista da prática pública, seu ocaso no comando da edilidade foi inusitado e sem propósito, como o final mal escrito de um enredo policial de baixa qualidade.

Assim que assumiu o poder no município, Tocova fez um discurso inflamado para os seus apoiadores e correligionários do MDM, onde chegou a dizer que, agora que ele era o novo edil, teria o direito de plenos poderes. E que, com isso, ele iria depor todos os membros do alto escalão e colocar em seu lugar “a sua gente”, pessoas da sua confiança. E assim ele o fez. Tocova exonerou os vereadores, secretários e demais pessoas que ocupavam cargos na administração dos distritos e das localidades. Não bastasse isso, que por si já era um ato irresponsável, segundo as normas do Conselho Municipal e da legislatura, na segunda-feira do dia 23 de outubro de 2017, ou seja, alguns dias depois da morte e do enterro de Amurane, ele deu posse a dez vereadores que tinham sido anteriormente exonerados de seus cargos por Amurane por suspeitas e alegadas comprovações de corrupção.

Segundo Arlindo Muririua, jurista e analista político, em entrevista ao jornal alemão DW (Deutsche Welle), “a legislação autárquica prevê que no intervalo entre a data da declaração do impedimento do exercício da função e a tomada de posse, o presidente interino do Conselho Municipal pratique apenas atos de gestão estritamente necessários para o bom andamento dos assuntos urgentes do município”.²³⁷ Ao agir de forma a desconstruir a gestão de Amurane, por

²³⁶ Sobre o enterro de Amurane, conferir:

https://www.youtube.com/watch?v=ykVg8_nmdz8&list=PL5vD7FF1h9pjuMv8Cd15_IGrpiOF3FJLO&index=7&t=41s Acesso em: 20/06/2020.

²³⁷ Conferir:

motivação indicativa de vingança contra a política de combate à corrupção, o edil interino trouxe grande prejuízo ao município e começou a enfrentar duras críticas e protestos por parte da população e importantes representantes da sociedade civil.

No dia 06 de novembro de 2017 irrompeu-se uma confusão ainda maior. Os vereadores e chefes de postos administrativos, que haviam sido exonerados por Tocova, regressaram para tentar retomar a posse de seus antigos cargos, por cumprimento de um despacho do Tribunal Administrativo. Contudo, os vereadores que haviam sido empossados alguns dias antes se recusaram a deixar seus cargos. Para complicar a situação, o edil interino foi condenado a três meses de *prisão suspensa* por motivo de desobediência legal, ao ter se recusado a fornecer para a Procuradoria da Província de Nampula, determinados documentos respeitantes aos atos de exoneração e nomeação implementados por ele. Não bastasse essa tamanha confusão, para piorar tudo o edil interino fugiu para um local desconhecido, ao alegar medo de ser comprometido por acusações que surgiram em referência a outro crime, este muito mais grave, além daquele que pedia a sua prisão suspensa. O próprio Tocova disse ter fugido porque ele estava prestes a ser alvo de uma busca e apreensão devido ao seu alegado envolvimento no assassinato de Amurane.

“Num contacto telefónico com a DW, Tocova afirma ter sido ‘forçado’ a ‘transformar-se em Afonso Dhlakama²³⁸ e a ficar em parte incerta, porque alguns querem dirigir o Município à força’. E exemplifica: ‘apresentou-se um cidadão, que desconheço, para acusar o presidente interino de lhe ter pago 50 mil meticais [cerca de 710 euros] para assassinar Mahamudo Amurane. A outra versão é de que era um homem da RENAMO que durante a guerra fugiu com uma arma e agora entregou-me para assassinar Amurane. Não quero dizer onde estou, não confio em ninguém’, conta”.²³⁹

Antes de se instalar esta balbúrdia na vida pública municipal, exatamente no dia 24 de outubro de 2017, o Governo moçambicano anunciou a decisão de se realizar em Nampula eleições intercalares. Segundo a legislação eleitoral do país, no caso em que exista um impedimento permanente de um autarca, desde que seja até um ano antes das próximas eleições, deve-se fazer eleições intercalares. E Nampula se aplicava ao caso. Decidiu-se que as intercalares seriam em janeiro de 2018 e, no mês de outubro deste ano referido, como já esperado, aconteceriam as

<https://www.dw.com/pt-002/ap%C3%B3s-morte-de-amurane-tomada-de-posse-de-novos-vereadores-gera-pol%C3%A9mica-em-nampula/a-41080377> Acesso em: 13/06/2020.

²³⁸ Uma alusão ao fato de o líder da Renamo, Afonso Dhlakama, até àquela altura, viver em auto isolamento em uma região “desconhecida” da serra da Gorongosa. Dhlakama sempre alegou seu auto refúgio devido a questões de perseguição e riscos de atentados contra a sua vida, que, segundo ele e a oposição ao governo central, eram infligidos pela Frelimo. A região da Gorongosa é o clássico refúgio do braço armado e do centro de comando da Renamo, desde os tempos da guerra civil. É uma área que possui matas densas e de difícil acesso.

²³⁹ Este trecho citado foi retirado da matéria de jornal referenciada a seguir. Conferir: <https://www.dw.com/pt-002/nampula-vereadores-exonerados-voltam-ao-conselho-municipal/a-41262588> Acesso em: 14/06/2020.

eleições autárquicas. Este prazo determinou que o circo de confusões armado pelo edil interino acabaria em breve. No entanto, antes mesmo de chegar ao fim de sua curta edilidade, o MDM interveio. Ao passo em que as confusões de Tocova passaram logo a lhe custar caro.

Quando Tocova assumiu a edilidade de Nampula, o secretário geral do MDM, Luís Boavida, foi para a cidade acompanhar de perto a situação. A sua ida para Nampula foi oficialmente para organizar a estratégia do partido para as eleições intercalares. No entanto, mediante as atitudes do edil interino, ele teve que acompanhar mais de perto a situação do (des)governo municipal. Com Tocova a fugir e, depois deste episódio, chegar a ser preso para averiguações e investigação, o seu antigo secretário na assembleia municipal, Américo Iemele, passou a ser o chefe da bancada do MDM, por decisão de Boavida (oficialmente, por decisão do partido). Deste modo, com o afastamento involuntário de Tocova, Iemele assumiu a presidência da assembleia e, com isso, a edilidade interina.²⁴⁰

No decorrer deste período confuso, o Governo decidiu que as eleições intercalares iriam acontecer no dia 24 de janeiro de 2018. O principal problema desta eleição era devido ao fato dela ser muito próxima das eleições autárquicas, aguardadas para outubro de 2018. Apesar das intercalares não exigirem que se faça novo recenseamento eleitoral, o que significa mais agilidade processual e menos gastos públicos com o processo eleitoral, exatamente por isso significava também que menos cidadãos compareceriam às urnas. Isto porque é no período do recenseamento que se costuma conclamar a população para resolver as suas irregularidades em relação ao direito de votar, como a posse e o devido registro do cartão eleitoral, assim como a conferência dos dados e das exigências de fidedignidade quanto às zonas de habitação em relação às zonas de votação.

²⁴⁰ Em junho de 2019, passadas todas as confusões da interinidade da presidência municipal de Nampula e das seguintes eleições municipais, Manuel Tocova deu uma entrevista aos repórteres locais, Aunício da Silva e Sitoi Lutxeque. Nessa entrevista ele muda completamente a sua narrativa e o seu discurso, principalmente com relação ao seu enfrentamento com Amurane, e presta alguns esclarecimentos dos bastidores do período político de enfrentamentos. Afastado da política e destituído da investidura de quaisquer cargos, Tocova expõe também a distância existencial entre uma “pessoa comum” e uma pessoa a lidar com o poder. Diga-se de passagem, o repórter Aunício da Silva foi um dos meus principais anfitriões em Nampula. Ele foi apresentado a mim pelo Helder, um amigo de Nampula que conheci na Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), de quando ele veio a Belo Horizonte do mesmo modo que eu também fui, posteriormente, para Moçambique, como pesquisador/bolsista vinculado à pesquisa que Eduardo Vargas coordenou em Moçambique e que foi financiada pela CAPES. Aunício foi a primeira pessoa a me receber em Nampula e esteve ao meu lado até a minha partida. Os seus contatos, a sua vivência na cidade e o fato dele ser jornalista contribuíram para que o seu apoio, tanto para a pesquisa, como também um apoio pessoal, fosse essencial. Nos tornamos bons amigos. A seguir, segue o link da referida entrevista:
<https://www.ikweli.co.mz/2019/06/11/manuel-tocova-revela-seu-amor-por-mahamudo-amurane/> Acesso em: 14/06/2020.

No mais, mesmo em um prazo de tempo curtíssimo, uma nova arena de disputa eleitoral entre os principais partidos do país seria criada em Nampula, em meio a um clima de luto, revolta, acusações, rivalidades locais e instabilidade na administração municipal. Assim mesmo, os três maiores partidos escolheram os seus respectivos candidatos para disputarem as intercalares: a Frelimo apresentou Amisse Cololo, de 58 anos, um militante do partido e que era diretor da secretaria da Assembleia da República. A Renamo apresentou Paulo Vahanle, 57 anos, professor e deputado nacional, que era natural de Nampula. E o MDM, apesar do clima tenso e de intensas desconfianças e acusações da população sobre a participação do partido na morte de Amurane, apresentou um candidato, Carlos Saide, que era ex-vereador e foi responsável pelo Pelouro de Transportes.

No decorrer desta curta disputa política para decidir quem iria governar Nampula por apenas alguns meses, uma nova intriga surgiu. Um conflito de contornos familiares, mas de foro e alcance público. Eu havia recebido uma mensagem genérica, de Maria Luísa, no Facebook, a pedir que todos que fossem amigos da família Amurane votassem no candidato da Frelimo. Achei estranho aquele pedido, pois, pela nossa vivência naqueles meses que antecederam a ruptura de Amurane com o MDM, a Frelimo nunca foi uma opção. No entanto, eu já estava distante e não sabia o que estava a ocorrer com Maria Luísa depois da morte do seu marido. Nosso contato à distância ficou cada vez mais escasso. Minhas mensagens eram respondidas laconicamente e às vezes alguns dias depois de serem enviadas. Eu imaginei que ela devia estar sob uma forte pressão, tanto emocional, como familiar e política. Portanto, não tenho nada a dizer sobre os motivos que levaram Maria Luísa, juntamente com o seu filho, a apoiarem o candidato da Frelimo.

O apoio de Maria Luísa à Frelimo dividiu as opiniões dos cidadãos. A maioria se perguntava a respeito das razões que a levaram a fazer campanha política, justamente para o partido cuja forma de estar no poder há tanto tempo, Amurane sempre havia combatido. A família de Amurane, precisamente os seus irmãos, vieram à público repudiar e negar a atitude da sua cunhada. Os irmãos fizeram questão de dizer que “a família Amurane” ainda estava de luto e que não apoiariam nenhum candidato. Reprovaram e disseram estranhar a atitude de Maria Luísa. De uma forma geral, uma parte da opinião pública, que apoiava Amurane e seu governo, voltou-se contra essa atitude de Maria Luísa. E os ataques a ela foram muito duros, a ponto de seu filho comparecer nas redes sociais para defender a mãe com argumentos políticos e emocionais, a cumprir, assim, de certa forma, já tão prematuramente, o seu papel de “homem da família”, o que, com a morte de seu pai, era esperado, mesmo em idade tão precoce. Outros se puseram a criticar a Frelimo, por ter ido dar condolências a uma viúva e pedir-lhe apoio político, aproveitando-se,

assim, daquela situação de fragilidade e sentimento de constrição.²⁴¹ O analista político acima referido, Arlindo Murirua, chegou a dizer, como se conhecesse os pensamentos alheios, que Maria Luísa não pensava como Amurane. E conjecturou que, talvez, a esposa de Amurane já seria membro da Frelimo quando ainda estivesse com ele em vida.²⁴² Diga-se, do meu ponto de vista, como alguém que conviveu com a família, que tal insinuação é absurda, pois Maria Luísa nunca se envolvera partidariamente com a política, até aquele momento.

Contudo, apesar do acirramento das disputas entre os candidatos, o resultado das eleições intercalares do dia 24 de janeiro de 2018 foi um novo impasse, pois nenhum dos candidatos alcançou mais de 50% dos votos, a exigir, assim, a necessidade de uma segunda volta das intercalares. Amisse Cololo, da Frelimo, obteve 44,51% dos votos e ficou ligeiramente à frente de Paulo Vahanle, o concorrente pela Renamo, que obteve 40,32%. No entanto, as eleições tiveram um baixo quórum, apresentando 65% de abstenções.²⁴³

No dia 14 de março de 2018 aconteceram novas eleições intercalares e a vitória foi assegurada ao candidato da Renamo, Paulo Vahanle, que no dia 18 de abril foi empossado como o primeiro membro da Renamo a presidir a edilidade de Nampula, após o seu partido ter ficado vários anos sem liderar um município em Moçambique. Para esta disputa contra a Frelimo, o MDM aliou-se à Renamo. Dada a impossibilidade de alguma manutenção do poder com a morte de Amurane, esta foi a forma encontrada pelo MDM para manter alguns de seus vereadores ainda na participação do governo municipal. No início do mês de maio de 2018, Paulo Vahanle já havia formado o seu governo. Uma de suas primeiras ações, como é de praxe, foi exonerar todos os vereadores e chefes de postos administrativos. O novo corpo executivo municipal foi composto com membros da Renamo e do MDM.

Apesar de Vahanle ter sido eleito nas intercalares para um mandato de apenas cinco meses, o fato dele ter trazido certa estabilidade para a cena política de Nampula contribuiu para que, nas eleições autárquicas de outubro de 2018, ele reafirmasse seu nome à frente da edilidade. Deste modo, a presidência do município de Nampula continuou nas mãos da Renamo e de Vahanle. No entanto, após mais de um ano de seu governo, com constantes críticas e queixas em relação à

²⁴¹ Conferir: <http://opais.sapo.mz/viuva-de-amurane-endossa-votos-ao-candidato-da-frelimo> Acesso em: 20/06/2020.

²⁴² Conferir: <https://www.dw.com/pt-002/nampula-desentendimento-na-fam%C3%ADlia-amurane/a-42171521> Acesso em: 17/06/2020.

²⁴³ “Dados apontam que dos 296.590 eleitores inscritos, apenas 73.852 fizeram-se às urnas, correspondendo a 24.9 por cento. 222.738 eleitores não foram votar, representando 65 por cento de abstenções” (Vatican News, matéria de 03/02/2018). Conferir: <https://www.vaticannews.va/pt/mundo/news/2018-02/mocambique--resultados-da-eleicao-intercalar-de-nampula.html> Acesso em 18/06/2020.

sua inoperância, além de várias notícias recebidas sobre uma acentuada e sentida piora das condições de vida em Nampula, parecem indicar o surgimento de mais uma “narrativa do retorno”, agora, neste caso, de um retorno da “velha política” (que, tal qual os demais “retornos”, indica a “volta” de algo que nunca se ausentou de fato).

Deste modo, como a “velha política” estava a espreitar ao largo a governação de Amurane, logo em seguida à sua morte deu-se início ao desmonte da gestão municipal. Já no governo interino de Tocova houve o retorno ao poder dos vereadores afastados por corrupção. Em seguida houve a permissão de acabar com o controle governamental do comércio, a começar com a medida populista de permitir que os comerciantes ambulantes voltassem a ocupar as ruas da cidade, a trazer de volta o caos urbano no trânsito de carros e de pedestres, e ao aumentar as oportunidades para os furtos e roubos.

Com a chegada de Vahanle imaginou-se que haveria alguma continuidade de gestão. Mas, novamente, após mais de um ano do seu governo, tudo está a indicar que as velhas camadas sedimentares da política de Nampula voltaram a se acomodar. Os abalos sísmicos provocados pela gestão Amurane, que desacomodaram a velha composição da política local, parecem ter passado. Segundo informações locais, algumas pessoas dizem parecer que o governo do Amurane nunca existiu. As obras e reestruturações dos mercados estagnaram-se de tal modo que a insalubridade dos mercados da cidade são matéria de capa nos jornais. O transporte municipal, com os novos machimbombos, acabou. Fontes locais disseram-me que os ônibus foram dilapidados para fins privados, por funcionários públicos e pessoas que não se sabe quem são. Além do mais, os empréstimos feitos na administração de Amurane para a compra dos ônibus, que deveriam ser pagos por meio de uma equilibrada gestão, tornaram-se uma dívida milionária para o município. A arrecadação fiscal vinda do comércio caiu vertiginosamente, segundo me informaram. Além do mais, muitas críticas são feitas à gestão de Vahanle, pela sua inépcia em gerir e pela sua paralisia administrativa, inclusive com críticas de “apadrinhamento político” como a nomeação de um filho de dirigente da Renamo.²⁴⁴ Ao completar um ano da sua gestão, Paulo Vahanle justifica a sua inércia no governo com a velha desculpa da oposição, de que a culpa para tal é da Frelimo. Diz que seu governo está a ser sabotado pela Frelimo devido ao não repasse de verbas dos Fundos Autárquicos.²⁴⁵ Não é que a Frelimo não faça essas “sabotagens” a qualquer governo de oposição.

²⁴⁴ Conferir:

<https://www.dw.com/pt-002/mo%C3%A7ambique-paulo-vahanle-criticado-por-nomear-filho-de-l%C3%ADder-da-renamo/a-47784637> Acesso em: 20/06/2020.

²⁴⁵ Conferir: <https://www.dw.com/pt-002/paulo-vahanle-justifica-sua-inoper%C3%A2ncia-em-nampula-e-culpa-governo-da-frelimo/a-48735255> Acesso em: 20/06/2020.

Mas, principalmente após a gestão de Amurane, ficou provado que, mesmo com tais empecilhos, é possível gerir um município de forma equilibrada, desde que haja compromisso e competência para tal. Por outro lado, Amurane também provou o quão difícil, duro e custoso pode ser o sacrifício a se pagar para combater a corrupção e a incompetência administrativa inerentes à estagnação política.

15.1. “Necropolítica”: a política da morte como linguagem de poder

“A deposição de um chefe proclamado era praticamente impossível; a nomeação valia para toda a vida; a partir da sua entronização, ele passava a pertencer à classe dos anciãos (*ashulupale*). Mas isso não significava que um *mwene* demasiado tirano ou incapaz não pudesse ser eliminado fisicamente”.

(Eduardo Medeiros, 2007: 109)

“O colonizado é um perseguido que sonha permanentemente em se tornar perseguidor. Os símbolos sociais – gendarmes, cornetas soando nos quartéis, desfiles militares e a bandeira arvorada – são ao mesmo tempo inibitivos e excitantes”.

(Frantz Fanon, “Os condenados da terra”, 1968: 40)

“Mas sob quais condições práticas se exerce o poder de matar, deixar viver ou expor à morte? (...) A guerra, afinal, é tanto um meio de alcançar a soberania como uma forma de exercer o direito de matar. Se consideramos a política uma forma de guerra, devemos perguntar: que lugar é dado à vida, à morte e ao corpo humano (em especial o corpo ferido ou massacrado)? Como eles estão inscritos na ordem do poder”?

(Achille Mbembe, “Necropolítica”, 2018: 6 e 7)

A morte de Amurane está longe de ser um fato isolado, ou atípico, na “vida” política de Moçambique. Apesar de Amurane ter sido o primeiro presidente de uma das autarquias a ser assassinado, a morte (seja de opositores políticos, ou de dissidentes, ou mesmo dos grandes heróis nacionais), em vários níveis da sociedade civil, é uma prática política recorrente no país. Para além dessa recorrência das ameaças de morte, dos atentados contra a vida e dos assassinatos executados existe uma espécie de “banalização” destes graves acontecimentos, que é, em certo sentido, perpetrada pelo próprio Estado. Isto se dá na medida em que esses crimes raramente são elucidados e seus executores e mandantes excepcionalmente são descobertos para que sejam, ao menos, levados à júri. O que, de certa forma, dá a entender que estes crimes graves contra a vida façam parte de uma peculiar expressão da vivência política em Moçambique. Deste modo, se existe uma “política da morte” e se, assim como Mbembe propõe, passamos a considerar que a política possa ser uma forma de guerra, precisamos estabelecer em que medida, em Moçambique, a morte se tornou uma expressão de poder político; e também em que circunstância a guerra, como uma

linguagem de poder, não deixa de ser uma expressão de “poder de convencimento” dentro do campo político.

Segundo Mbembe (2019: 236 e 237), a correlação entre a política e a guerra na África Austral é fruto de uma apropriação ideológica do colonialismo. No entanto, a guerra, como uma linguagem de poder, é anterior ao colonialismo em Moçambique. Como vimos no capítulo 1 desta tese, a composição da política no país se deu também a partir de invasões estrangeiras e da formação de chefaturas e Estados, anteriores ao colonialismo, onde a guerra era uma das suas principais prerrogativas de domínio, poder e apropriação. A própria instituição da chefia, em seu passado, estava associada à guerra como sendo uma das incumbências legítimas e esperadas de um grande chefe, na sua figura de guerreiro e de estrategista de conflitos.

Porém, este dado, por si só, não se interpõe à proposição de Mbembe, que estabelece no colonialismo uma identificação direta entre a política e a guerra. Pois a guerra pré-moderna tem seus vínculos em outras instâncias políticas, que estão para além da fundamentação do Estado. Contudo, a vinculação imanente do Estado ao controle da guerra, assim como todo o seu aparato existencial, é estabelecida na África por meio do arcabouço colonial. Neste sentido, a concepção moderna do que seja a guerra (com um forte matiz hobbesiano), e sobre os meios e valores pelos quais ela se justifica e se impõe, foi de fato um empréstimo da ideologia colonial. A extensão do conflito armado para a prática política, na África de hoje, se dá por meio da ideia de que, tanto a independência política, como também o controle do Estado, dependeram da guerra, da luta armada, como condição de possibilidade de uma “política (moderna) africana”. No caso específico de Moçambique, a consequência disso foi a guerra como forma inicial de se derrotar o próprio colonialismo. Contudo, após estabelecer-se um governo nacional, com um Estado composto de pessoas majoritariamente negras e uma nova classe dominante negra, seguiu-se uma longa guerra civil onde negros combatiam negros em função do domínio e do poder político sobre o novo Estado nacional. Essa extensão e continuação da guerra como política transmutou-se, na atual fase da democracia, em uma política de Estado razoavelmente estável, mas cuja base fundamental de sua existência não deixa de ser oriunda do braço armado. Não é casual que Moçambique seja o único país do mundo a ter como um dos símbolos de sua bandeira nacional um fuzil AK-47, a arma mais comum das guerrilhas (socialistas ou não) pelo mundo afora e um dos símbolos da luta armada no país.

De outro modo, Mbembe, como um bom cientista político, não deixa de colocar em relevo esta correlação que existe na base do pensamento político moderno entre o Estado e a guerra. Como foucaultiano, a sua análise do biopoder é molecular e não vincula de modo

necessário o poder ao Estado (MBEMBE, 2018). No entanto, ele também não deixa de pensar a guerra como algo associado, em determinadas instâncias basilares, às questões e dilemas teórico-analíticos sobre a fundamentação do Estado. Como Leirner (2007: 57) aponta, a respeito do modo específico e, talvez, até mesmo involuntário, com que principalmente a sociologia e a ciência política tratam do entendimento da guerra como correlacionada ao Estado:

“De certa maneira, há uma espécie de consenso involuntariamente construído que liga a sociogênese do Estado ao controle da guerra, isso tanto numa perspectiva traçada a partir de uma linhagem weberiana que entende o Estado como ‘monopólio legítimo da violência’, quanto de uma linhagem mais especializada da ciência política que entende a guerra como ‘o prolongamento da política por outros meios’, conforme a acepção de Clausewitz. Tais visões também não são contraditórias, e é possível combiná-las” (LEIRNER, 2007: 57).

A análise que Mbembe empreende em seu pequeno e poderoso ensaio, “Necropolítica”, é bem mais sofisticada do que a referência acima possa dar a entender. No entanto, o próprio Mbembe diz que a resposta ao objetivo do ensaio está baseada na exploração da relação do conceito de biopoder com as noções, caras ao pensamento político moderno, de soberania e de estado de exceção (2018: 7).

Isto posto, e dada esta correlação em que a política possa ser uma forma de guerra, será preciso discernir em que medida a guerra participa da prática política em Moçambique, sendo também mobilizada como uma linguagem de poder. Neste sentido, a linguagem de poder da guerra continua presente em meio a um contexto que formalmente se apresenta como democrático. Contudo, essa maneira específica de se usar da linguagem da guerra para fazer política acaba por operar, em Moçambique, uma espécie de inversão do postulado de Clausewitz, ao produzir *a política como um prolongamento da guerra por outros meios* (FOUCAULT, 2012).

Em primeiro lugar, essa inversão está na base de formação da política pós-colonial no país onde um movimento armado de luta anticolonial se tornou o partido no poder. Porém, logo em seguida, surge uma dissidência armada de oposição, que foi a RENAMO, para mergulhar o país em uma sangrenta e longa guerra civil. Após o Acordo de Paz de 1992, esses dois grupos opositores se configuraram nos dois principais partidos políticos. Dois partidos que, apesar de cumprirem, na medida do possível, os rituais próprios de um regime político democrático, continuam a sua guerra por outros meios. A Frelimo, como partido no poder desde a independência colonial, tem a prerrogativa de se servir do aparelho de guerra do Estado para seus fins políticos. Contudo, a Renamo, apesar de ser um partido político, nunca depôs as suas armas, justamente por alegar que a Frelimo continuaria a combatê-la. Esta situação de relativo conflito armado em meio a um ambiente político de contornos democráticos leva a um quadro de constante possibilidade de

“estado de exceção”. O que faz da democracia uma linguagem realmente *estranha* em meio a um ambiente político onde a guerra sempre esteve presente, de algum modo. Uma situação que piorou bastante dado o contexto de intensificação de conflitos e de mudanças drásticas ocorridas no intervalo entre as duas últimas eleições nacionais, a de 2014 e a de 2019.

As eleições de 2014 marcaram a primeira vitória de Filipe Nyusi (então candidato da Frelimo) como presidente do país. Naquele contexto, a Renamo recusou aceitar os resultados e alegou fraude eleitoral. Lembremos que esta circunstância se insere também naquele momento em que a Renamo havia se retirado da cena política oficial, sendo que a única coisa que alcançou com essa atitude foi uma grande perda de seu capital político e partidário, ao abrir caminho para que o MDM se firmasse como a segunda maior força política do país à época. Lembremos que foi também nesta conjuntura que Amurane ganhou as eleições em Nampula.

Logo após essa recusa da Renamo em aceitar os resultados da eleição presidencial, Afonso Dhlakama, então líder do partido, se refugiou em sua conhecida base militar na serra da Gorongosa, no centro do país. A justificativa de Dhlakama para o seu refúgio se deu pelo fato de ter sobrevivido a dois ataques de emboscada, feitos por homens armados que nunca foram pegos ou descobertos. As suas residências pessoais (uma em Nampula e outra em Beira) foram cercadas por forças armadas do exército, que estavam em seu encalço. Houve de fato uma intensificação de ações militares do exército nacional contra Dhlakama. Por sua vez, isso justificava a necessidade da Renamo colocar em ação o seu braço armado, a reativar as investidas dos seus milicianos na região central do país, em Sofala, a impor um novo cerco armado à região da Gorongosa e infligir ataques armados esporádicos em estradas nacionais na região central e em pequenos vilarejos. Neste período também ocorreram assassinatos de membros da Renamo em Nampula e em outras regiões no norte do país.

Segundo Muhale (2018: 15), a intensificação dos ataques do exército nacional ao líder da Renamo trouxe grande preocupação na sociedade civil, pois tais investidas foram defendidas por membros históricos e emblemáticos da Frelimo, como o coronel reformado Sérgio Vieira que, segundo o citado autor, defendia a ideia de “*savimbização*”²⁴⁶ de Dhlakama como forma de resolução dos problemas de conflito político em Moçambique. Para Muhale, “a mera enunciação, por vezes ligadas ao governo, da possibilidade de ‘*savimbizar*’ ou liquidar sistemática e violentamente o líder da oposição como condição de paz, o simples fato dessa enunciação, instala

²⁴⁶ Segundo a explicação oferecida por Muhale (2018: 15), o termo “*savimbização*” é uma alusão ao modo como deram fim ao líder da oposição (a UNITA) em Angola, Jonas Savimbi, executado pelo exército angolano em 2002. Após a sua morte violenta, abriu-se caminho para a assinatura do acordo de paz, em 4 de abril daquele mesmo ano.

um estado de exceção, criando a possibilidade de constituição de enclave de violência na medida em que propicia uma atmosfera na qual a oposição precisa se reorganizar militarmente para responder à ameaça de seu líder (...)” (MUHALE, 2018: 15 e 16).

Contudo, os acontecimentos que se deram em 2018 e em 2019 são a prova de que eliminar a vida de Dhlakama não teria, talvez, o mesmo efeito que se teve em Angola, caso este fosse de fato o objetivo ao se aventar o assassinato do líder da oposição em Moçambique. Em três de maio de 2018, Afonso Dhlakama morreu com um infarto cardíaco, quando ainda se encontrava semi-sitiado na Gorongosa. Com a morte do seu líder, a Renamo dividiu-se em duas facções. Para o lugar oficial de Dhlakama foi escolhido o então deputado nacional e velho tenente-general filiado à Renamo, Ossufo Momade. A sua escolha agradou àqueles que acreditam que o desígnio da Renamo é seguir como partido político subordinado aos trâmites legais da política partidária e aos ritos da democracia. No entanto, para aqueles que defendem a manutenção das tensões e do braço armado do partido como garantia efetiva contra possíveis ataques e manipulações da Frelimo, a escolha de Momade para o cargo foi uma afronta. Assim pensa o atual dissidente e líder da autoproclamada Junta Militar da RENAMO, Mariano Nhongo.²⁴⁷ A sua milícia é acusada de protagonizar ataques armados na região central do país, trazendo um novo estado de exceção para aquela região.

Nhongo rejeitou abertamente o novo Acordo de Paz que foi assinado entre o Governo e a Renamo no dia primeiro de agosto de 2019, pouco antes das eleições nacionais no país.²⁴⁸ Este novo acordo, que foi assinado na serra da Gorongosa, veio para repactuar o primeiro acordo, assinado em Roma em 1992. Neste novo ato simbólico, Filipe Nyusi e Ossufo Momade se comprometeram a pacificar os conflitos bélicos entre os dois partidos, em benefício da população civil e da estabilidade do país. Este acordo já estava em desenvolvimento entre Nyusi e Dhlakama. Contudo, a assinatura de tal acordo é vista por muitos como um grande fracasso. Após os resultados da eleição presidencial de 2019, onde Nyusi se reelegeu presidente em mais uma eleição com fortes suspeitas de manipulação e fraudes eleitorais, a proximidade aparente entre o presidente do país e o líder oficial da Renamo parece ter se arrefecido.

²⁴⁷ A ala militar da RENAMO ameaçou matar o líder do próprio partido, Ossufo Momade. Conferir: <https://www.dw.com/pt-002/guerrilheiros-da-renamo-amea%C3%A7am-matar-l%C3%ADder-do-partido-caso-n%C3%A3o-renuncie-ao-cargo/a-49167596> Acesso em: 28/06/2020.

²⁴⁸ Sobre a assinatura do novo Acordo de Paz, conferir: <https://www.dw.com/pt-002/nyusi-acordo-de-paz-com-a-renamo-ser%C3%A1-assinado-esta-quinta-feira/a-49828101> Acesso em: 26/06/2020.

No mais, a divisão interna da Renamo mergulhou não apenas o partido em uma profunda crise, mas também, de certa forma, o país. Constantes ataques armados em Sofala, infligidos pelos militares sob o comando de Nhongo, têm trazido pânico e fuga da população, além de impedir o acesso normal às estradas que interligam o sul ao norte do país. Para piorar ainda mais esta situação de conflitos armados distribuídos pelo centro e norte do território nacional, a província de Cabo Delgado, ao norte de Nampula, tem estado (desde 2017) sob intensos e violentos ataques de grupos radicais que alegam pertencer ao Estado Islâmico, que têm atacado vilas e provocado um novo êxodo regional.²⁴⁹ A situação em Cabo Delgado tem sido mascarada pelo Governo. Jornalistas que tentam cobrir os conflitos são presos, ameaçados e impedidos de cumprir o seu ofício. Para muitos especialistas, a situação em Cabo Delgado é muito grave e coloca a região sob verdadeiro estado de exceção e representa um grande agravo à soberania de Moçambique.

De outro modo, para além dessa situação em que a guerra e a política se relacionam intimamente, existe uma outra convergência de conflitos e abusos, advinda do modo como certas lideranças do país, determinados membros do funcionalismo público e as redes a eles ligadas, tomam para si o poder que passa pelo Estado. É preciso, pois, fazer também este discernimento entre uma política exercida como guerra e o estado geral de corrupção (entendida como abuso generalizado de poder) que, de certo modo, advém atrelado a esta forma de “solucionar” conflitos a partir da instauração do “convencimento” por meio da ameaça à vida. A produção dessa *necropolítica* se faz tanto a partir do estabelecimento de uma política de conflito armado, como também se faz pela criação de um contexto de constantes abusos de poder voltados para a realização de interesses egoístas. Neste caso, especificamente em Moçambique, mas não apenas, existe um outro campo de produção de conflitos, mas com determinados objetivos de captura de poder distintos daqueles objetivos propriamente determinados pela “política armada”, e que se insere também no uso que se faz da “política da morte” como forma de obtenção de resultados específicos de controle, que venha a ser propriamente aquilo que Sardan nomeou como “complexo da corrupção”. Esta rede de abusos de poder e de ilegalidades, que cerceia o Estado e suas bordas de ação, é também uma das camadas sedimentadas em Moçambique por meio da “política como guerra”, pois ambas são formas de se servir do Estado e compõem o terreno fértil para a “velha política” do conflito pela busca de poder.

²⁴⁹ Sobre a condição dos deslocados de Cabo Delgado, conferir:

<https://www.dw.com/pt-002/ong-critica-condi%C3%A7%C3%B5es-em-que-vivem-deslocados-de-cabo-delgado/a-53920792> Acesso em: 28/06/2020.

Toda luta (armada ou não) em função da obtenção pura e simples do poder do Estado encontra seu ponto de “pacificação” no terreno do “complexo da corrupção”. O “pacto” feito entre os mandantes da “velha política”, quando estes encontram-se na efetividade do poder de Estado, é justamente este: não importa qual seja o partido político, ao se estar no poder, o direito auto outorgado de se servir dele deve anteceder a qualquer outra diretriz política. De outra forma, o convencimento que traz as garantias de manutenção deste “pacto de abusos do poder” se dá pela *necropolítica*. É exatamente neste sentido que a morte, mobilizada como forma de política, se torna também uma linguagem de poder na medida em que a ameaça à vida, ao corpo humano, e a consumação efetiva da morte, são levadas em consideração como formas aceitas para a “resolução” de conflitos e para a manutenção de garantias de continuidade dos abusos de poder.

Na *necropolítica* produzida no norte de Moçambique, a morte e a ameaça à vida são formas de “resolução de conflitos” e de constrangimento da legitimidade do poder de outros, como se fossem um meio de dar *reset* em determinadas situações onde existam impasses, conflitos, ou impedimentos, dentro do jogo de interesses presente na composição da política. De modo que, ao eliminar a vida de determinados atuantes políticos, torna-se possível “reiniciar” uma nova rodada de ações com vistas à manutenção de determinadas condições de vantagem no uso indevido de poder, cuja forma derradeira e constante de se impor passa pelo exercício da violência.

Dada esta situação em que a possibilidade e a efetividade do estado de exceção sejam uma constante na realidade oscilatória da política nacional, estabelece-se que a “política como guerra”, assim como também o “complexo da corrupção”, sejam ambas formas de mobilização para a captura de poder exercida pela “velha política”. Deste modo, a partir do exercício da violência e do abuso instituído do poder é que o “aparelho de guerra” e o “complexo da corrupção” capturam e engolem o Estado moderno, a democracia, mas, também, a “tradição”. Pois, o fato da “tradição” oferecer linguagens de poder *domésticas* – que por sua vez permitem traduções que possibilitam dar sentido e compreensão à política e ao conflito por outros meios, e que contribuem também para a produção de valores não modernos a respeito do poder – não significa que haja propriamente uma “relação de família” entre todos os valores nativos (produzidos pelas suas “tradições”) e a corrupção, como Sardan (2018), ao seu modo, propôs.

Para além do processo existencial da política proposto pela democracia e pelos seus valores intrínsecos, o pressuposto de que o poder deve ser inteiramente “di-gerido” pelas *figuras de autoridade* implica, de certo modo, na manutenção das pequenas elites moçambicanas. Por sua vez, a captura de poder feita pelas elites do país, tanto por meio das linguagens políticas do Estado democrático, como da “tradição”, demonstra que a “tradição”, por si, não é impeditiva e

contraposta aos anseios de uma “modernidade da política”. Como vimos, apesar de existir de fato uma incomensurabilidade existencial, conforme os diferentes valores políticos produzidos pela “tradição” e pela democracia liberal, para além de uma impossibilidade de reduzir um determinado campo de produção de valores a outro e que fundamentalmente se distinguem como diferentes modos de existência e de produção de distintas políticas, em função da diferença metafísica sobre o que venha a ser o poder, o exemplo advindo da governação de Amurane nos apresenta duas vias comunicacionais possíveis para a administração do poder entre mundos distintos.

Infelizmente, a incomunicabilidade de poder entre o governo de Amurane e a “velha política” fez com que o conflito e a disrupção entre a democracia e a “tradição” prevalecessem de forma brutal. No entanto, não podemos esquecer que a morte de Amurane ocorreu como um meio de interromper os êxitos que sua governação alcançou. Este sucesso se deu não apenas porque Amurane soube administrar a máquina pública, ou porque ele tenha efetivamente começado a romper alguns dos fios de sustentação do “complexo da corrupção”. Mas porque, sobretudo, houve uma prova de que entre a democracia (como uma linguagem de poder ainda *estrangeira*) e as linguagens de poder da “tradição”, surgiu uma relação de “complementaridade positiva”. O fato de Amurane ter se comprometido com valores democráticos, e de ter tentado, a partir do agenciamento destes valores, afastar do Estado a forma feiticeira como os praticantes da “velha política” tinham se apropriado das linguagens de poder “tradicionais” (como a sua tentativa de banir a “política da barriga” e a reprodução mimética dos quadros de sustentação de uma “chefia clânica” dentro do Estado), fez com que a democracia desse firmes passos para além do seu formalismo discursivo, algo inaceitável em um ambiente onde praticamente nenhum político consegue ir além do campo discursivo sobre suas “pretensões democráticas”. De outro modo, essa espécie de “luta modernizante” de Amurane contra a “velha política” foi justamente o elemento interpretado por uma grande parcela da população macua de Nampula como sendo a ação de um “chefe responsável”, cabível a um grande “feiticeiro de construção”. Este fato tem em si o poder de *atualizar* a democracia, com o seu discurso da transparência política, dentro de uma lógica discursiva da feitiçaria.

Pela primeira vez na municipalidade de Nampula houve um momento em que a democracia pôde ser traduzida positivamente para os termos de uma linguagem de poder *doméstica*. Essa possibilidade, de que as linguagens de poder da modernidade possam ser, em certa medida, traduzidas e convertidas em linguagens de poder domésticas, de forma a tornar-se uma proposição construtiva de poder voltada para uma coletividade inclusiva, e não exclusiva, é o que de fato não pôde ser suportado por aqueles que viam em Amurane uma figura de autoridade a ser

combatida e, em última instância, dado o seu relativo sucesso, a ser eliminada. É neste quadro em que o assassinato absurdo de uma liderança responsável e construtiva é executado como forma de interromper um conflito entre uma “boa governança” e o “complexo da corrupção” que podemos entender, em termos *domésticos*, que a corrupção é uma forma terrível de feitiçaria, que destrói a coletividade, avilta as riquezas a serem redistribuídas ao coletivo, captura o Estado, a democracia, a “tradição” e, em última instância, captura e cerceia a vida e o corpo humano.

No momento em que escrevo estas palavras, após mais de dois anos da morte de Amurane, o crime do seu assassinato segue sem solução. E é quase certo, assim como os demais crimes de execução semelhantes ocorridos em Moçambique, que nunca venhamos a saber quem matou Amurane e a mando de quem. Em uma matéria jornalística apresentada um dia após a sua morte, pergunta-se “a quem suja” e interessa a morte do presidente de Nampula. As desconfianças genéricas e não pessoais recaíam sobre o MDM, a Frelimo e o empresariado local, que sabidamente sempre teve seus negócios envolvidos no complexo da corrupção. Isso traz mais problemas ainda sobre uma devida investigação acerca do homicídio de Amurane, pois havia muitos interessados, se não muitos beneficiados, com a morte, tanto de Amurane, como da sua política (até então) exitosa.²⁵⁰

A morte de Amurane, assim, expõe uma *necropolítica* que oferece os meios pelos quais o Estado, a democracia e a “tradição” são capturados por determinados membros de uma pequena elite local e nacional, por determinados funcionários públicos e por políticos e empresários, cujos interesses egoístas se sobrepõem constantemente aos interesses coletivos, e que dão corpo a um grande “complexo da corrupção”. Desta maneira, a corrupção, entendida e performada como uma linguagem de poder feiticeira, cujos abusos do poder não são nem banalizados, e muito menos, tolerados, empreende uma captura nefasta que se amplia sobre todos os modos de existência presentes em Moçambique. Seja a “tradição”, seja a “modernidade”, ambas são mobilizadas como formas, linguagens e subsídios de poder que, nas mãos dos “corruptos” (entendidos como feiticeiros de destruição) aumentam suas riquezas e seu poder individual em detrimento de toda uma população pauperizada e apartada do acesso às condições básicas de sobrevivência. Enquanto a “política como guerra” e o “complexo da corrupção” imperar em Moçambique como linguagens de poder, com a sua produção de uma *feitiçaria necropolítica*, não

²⁵⁰ Sobre os interesses políticos e econômicos na morte de Amurane e sobre a ausência de solução acerca do seu homicídio, conferir respectivamente:
<https://www.dw.com/pt-002/mo%C3%A7ambique-a-quem-suja-e-interessa-o-assassinato-de-amurane/a-40819609>
<https://www.dw.com/pt-002/assassinato-de-amurane-h%C3%A1-dois-anos-continua-por-esclarecer/a-50695674>
Acesso em: 28/06/2020.

será possível ao país “sair da sua grande noite” e escapar dessa tenebrosa continuação do colonialismo por outros meios.

Conclusão

Quando escolhi um modelo narrativo para a tese, a ideia inicial era desenvolver um eixo narrativo dividido em três ou quatro partes que deveriam dar sentido aos capítulos, que seriam em maior quantidade, mas deveriam ser menores e tematicamente independentes um do outro. Isso porque, apesar do tema central ser a política e as relações de poder, percebi que muitos campos distintos de análise estavam presentes no ambiente político de Nampula.

Mas apenas a partir da segunda parte em diante consegui enxergar na forma narrativa que se desenhava uma estrutura que privilegia uma abordagem simultaneamente independente e correlacionada dos seus temas, de parte a parte e de capítulo em capítulo. Isto permitiu seguir uma apreciação dos assuntos analisados de modo que cada uma das três divisões temáticas da etnografia (compostas por camadas de assuntos diferentes entre si, mas interligados pela composição abrangente do campo político) pudesse incluir e abarcar a sua parte anterior. Sendo assim, a primeira parte da tese enfatiza os modos como a composição da política assenta suas camadas, a partir das diferentes maneiras de ordenamento do campo político, que se dão por meio dos sedimentos das formas anteriores de organização. Por sua vez, a segunda parte enfatiza o “fluido”, o veículo por meio do qual a composição da política se efetiva a partir de uma economia das relações de poder mobilizada como *linguagens de poder*. Deste modo, a segunda parte aborda, especificamente, o tema das relações de poder ao mesmo tempo em que ela dá continuidade, em uma outra espiral, ao tema anterior da composição da política. De outro modo, a terceira parte agrega a temática do conflito e da corrupção aos temas anteriores, sem deixar de também incluí-los em seu bojo. Este desenho sistemático de compartimentos distintos, interdependentes e, de certo modo, redundantes, me fez lembrar a forma de uma *matrioska*. Assim, cada uma das partes da tese apresenta seus capítulos em temáticas independentes, porém, cada uma das três partes gerais também engloba, de forma inclusiva, a seção anterior, a formar um todo simultaneamente diferente em suas escalas, mas redundante em seus contornos, compondo assim um corpo temático coeso, apesar de ser disposto em várias camadas de assuntos independentes.

No que diz respeito ao arcabouço analítico da tese creio que o argumento central e suas proposições secundárias foram apresentados demonstrando de que maneira o cerne argumentativo de cada uma das três partes da etnografia, e de cada um dos capítulos, corrobora a proposição geral enunciada na tese. Deste modo, vimos que o argumento central se baseia na defesa da proposição geral de que o colonialismo em Moçambique criou uma profunda cisão existencial entre o mundo dos colonos (branco, urbano, “civilizado”, moderno) e o mundo dos “indígenas” (negro, rural, não

moderno, tradicional). Com o fim do colonialismo institucional e o estabelecimento de um governo nacional independente, o dilema do abismo existencial entre “o mundo da tradição” e o “mundo moderno” *atualizou-se* no período pós-colonial. Apesar da governamentalidade colonial, estruturada no racismo, ter sido desmontada institucionalmente, a pequena elite política e econômica que assumiu o poder deu continuidade à cisão existencial, por meio do gerenciamento político dos grandes divisores gerados pela modernidade colonial (MAMDANI, 1996; CABAÇO, 2009). Desta maneira, tanto a clivagem, como a coexistência entre a “tradição” e a “modernidade”, tornaram-se imanentes ao campo político. Assim, existem divergentes modos de produzir a política através da copresença entre diferentes *modos de existência* (LATOUR, 2013), que por sua vez oferecem distintas lógicas de ação que se encontram disponíveis aos atuantes políticos.

No caso específico de Nampula, a política é produzida tanto a partir do Estado moderno e do atual discurso da democracia, como é produzida também a partir da “tradição” e da presença do discurso da feitiçaria na política. Esta ambiguidade e esta dualidade entre diferentes lógicas de ação presentes no campo político são constantemente mobilizadas em função das ações dos seus atuantes na busca por capturas de poder, de autoridade e de legitimidade política.

Por sua vez, a *copresença* entre o Estado e a “tradição” na composição da política faz com que as relações de poder sejam expressas por meio de diferentes metafísicas, que estabelecem a presença de realidades distintas para o poder. Tal divergência sobre o estabelecimento de diferentes “naturezas” do poder é cerceada pela produção de valores ontologicamente distintos acerca do que seja o poder e a respeito do modo como este deve ser “di-gerido” em função da relação assimétrica entre as *figuras de autoridade* e as diferentes conformações possíveis de coletividade.

De outra maneira, duas proposições decorrentes seguem-se a esta proposição geral da tese. A primeira delas aponta para a exposição de que a formação da atual pequena elite do país se deu em função desta cisão existencial entre o “mundo da tradição” e a “modernidade”. Por sua vez, é por meio deste evento que se dá a caracterização principal do poder dessa elite, na aptidão que seus atuantes têm para transitar entre diferentes modos de existência e de possuírem a capacidade de lidar com linguagens de poder consideradas *estranhas (estrangeiras)* para a maior parte da população do país. Neste contexto em que a luta pelo poder e pela sua redistribuição passa pela instauração de diferentes *linguagens de poder*, uma segunda proposição aponta para a afirmação de que o discurso da democracia prefigura, hoje, como uma *linguagem de poder*

estrangeira, que se coloca em uma arena de possíveis conflitos com outras formas distintas de expressão do poder (WEST, 2008; 2009).

Esta argumentação geral perpassa toda a tese e serve como um fio condutor que correlaciona as camadas dos temas analisados. Em função deste critério de ordenamento, as três partes que compõem a etnografia apresentam assuntos e temáticas distintas, mas cujos argumentos parciais desenvolvidos relacionam e corroboram que, para compreender o funcionamento da política em Nampula, é preciso reconhecer também que a produção e a organização do campo político se dá como um efeito decorrente do cisma existencial entre “tradição” e “modernidade”, que se prefigura na presença ambígua e conflituosa de modos de existência concorrentes, mas que oferecem o substrato no qual a composição da política é formada através dos agenciamentos de seus atuantes em torno da aquisição de poder.

Deste modo, a primeira parte da tese explana sobre as consequências da cisão existencial entre a “tradição” e a modernidade para o surgimento de um ambiente político, onde a composição da política, em Nampula, se formou e se organizou em função do assentamento de camadas sedimentares inerentes à formação processual do seu campo político específico. A partir das ações de seus atuantes e das mobilizações políticas operadas em conformidade com as diferentes formas de governo, que prefiguram no decorrer da sua história, percebemos como a política se organiza por meio da *presentificação* de instituições e de elementos constituintes que, no decorrer do seu tempo próprio, sedimentaram-se no presente à revelia do lugar relacional de onde se originaram. Devido a isto é que, por exemplo, tanto o Estado moderno colonial, como a chefia, o socialismo e o nacionalismo, deixou sedimentos que estão presentes dentro do Estado democrático atual formando o substrato da composição política.

Na segunda parte, o que vincula o argumento central da tese ao tema específico das distintas mobilizações possíveis para uma economia moral das relações de poder é a explicitação de que as formas variáveis que as linguagens de poder assumem emanam de distintos modos de existência, que por sua vez, as dispõem em linguagens *domésticas* (pertencentes à “tradição”) e em linguagens *estrangeiras* (que no contexto específico da nossa análise se originam de modos de existência modernos). Essas distintas linguagens de poder permitem a percepção de que, na política de Nampula, existem concepções díspares sobre o que venha a ser o poder. De maneira consequente, cada modo distinto de conceber “naturezas” específicas para o poder permite a expressão de diferentes “sistemas de valores” que incidem sobre as formas como o poder deve ser administrado por aqueles que o “engolem”. Esses diferentes sistemas de valores dizem respeito às condutas dos agentes e interferem na sua ação. Sendo assim, os modos de existência presentes no

ambiente político local, e que são efetivados em função da clivagem existencial entre “tradição” e “modernidade”, expressam contextos diversos de moral, a gerar distintas possibilidades de escolhas onde diferentes (e, por vezes, divergentes) expectativas éticas se cruzam em um mesmo campo relacional.

E por fim, na terceira parte, o conflito político e a corrupção são abordados como sendo uma consequência imanente aos modos como a elite política, no norte de Moçambique, mobiliza e agencia a relação assimétrica entre as linguagens domésticas da “tradição” e as linguagens mantidas como estrangeiras, que são advindas da “modernidade”. Neste sentido, os conflitos políticos e o “complexo da corrupção” são motivados e “administrados”, em parte, em função das divergências entre sistemas de valores conflitantes criados a partir das considerações concorrentes a respeito do modo como o poder deve ser administrado pelas *figuras de autoridade*. Na medida em que o cisma existencial entre a “tradição” e a “modernidade” determina os termos das diferenças e das apropriações possíveis das linguagens de poder (que, por sua vez, alimentam os conflitos políticos e o “abuso de poder”), os membros da pequena elite também lutam entre si, na busca pelo alcance de prestígio e de poder e por meio das capacidades que possuem para capturar as distintas linguagens de poder que são disponibilizadas pela “tradição” ou pelas formas “modernas” de agregação de valores, de poderes e de distinção social.

De maneira semelhante, cada um dos capítulos da tese desdobra em camadas os modos relacionais que compõem o campo político, na intenção de demonstrar as diferentes formas como a política é produzida e como seus atuantes operam em relação aos seus funcionamentos. Assim, a argumentação de cada capítulo contribui para a corroboração e o aprofundamento analítico do argumento central da tese.

Deste modo, ainda na introdução, na parte intitulada *A “tradição” em Moçambique* (que poderia ser considerada um capítulo à parte), o argumento apresentado pretendeu demonstrar que, apesar da criação de uma ruptura existencial entre um “mundo da tradição” e um “mundo moderno”, impelida pelo colonialismo como seu construto basilar de governamentalidade, a *tradição* dos modernos foi apropriada pela população nativa e assumiu a forma domesticada da “tradição”, tornando-se um poderoso operador de agência, ao assegurar o controle de sua coetaneidade. Apesar da cisão existencial entre “tradição” e “modernidade” ter se *atualizado* no período pós-colonial, a “tradição” tem seus próprios agenciamentos que são independentes dos agenciamentos modernos. Assim, o par “tradição” e “modernidade” se apresenta como efeito de diferentes modos de existência e é mobilizado sob o espectro de produção de outros modos de existência que se correlacionam (como o Estado moderno e a chefia, a democracia e a feitiçaria).

De outra maneira, o gerenciamento desta assimetria existencial, assim como as tentativas de controlar os seus efeitos de forma favorável às *figuras de autoridade*, permite que a pequena elite governante obtenha uma acumulação também assimétrica de autoridade e de poderes.

O argumento do capítulo 1 enfatiza que a segunda fase colonial (o colonialismo em sua forma mais efetiva) teria sido única, em comparação com as demais interferências estrangeiras anteriores, ao criar um aparato de governamentalidade que impôs uma política de dominação aos nativos, com vistas a controlar e distinguir os modos de existência já estabelecidos em Moçambique pelas culturas locais, dos novos modos de existência impostos, a princípio, pela empresa colonial. Uma vez que esta separação se tornou imanente ao campo político e ao campo existencial, ela foi absorvida e mantida pela pequena elite nacional no período pós-colonial. Uma das consequências centrais da manutenção desta cisão é que o Estado moderno, indiferente às suas distintas formas de governo, continuou a ser *estrangeiro* para a maior parte da população do país devido ao bloqueio do acesso às formas de assimilação e de apropriação em relação aos valores e aos meios de produção modernos.

O capítulo 2 delinea os efeitos da manutenção da cisão existencial para a produção de uma política das identidades. A partir do surgimento do nacionalismo no pós-colonialismo houve o reagrupamento das identidades regionais, que foram demarcadas pela administração territorial do colonialismo, entre sul, centro e norte do país. As clivagens políticas marcadas por estas identidades regionalistas acabaram por realinhar as anteriores clivagens de cunho étnico, a reordena-las em função dos conflitos políticos atuais, colocando-as à disposição das lutas partidárias em âmbito nacional, regional e local.

No capítulo 3, as disputas entre o governo da Frelimo e a oposição também levam à luta pelo controle das narrativas históricas da política. As narrativas sobre os eventos políticos, tanto em referência ao passado, como na apresentação desses eventos em suas formas *atualizadas*, tendem a possuir versões variadas que são dispostas em forma de litígio perante diferentes mobilizações de verificação. Os atuantes políticos imbuídos pelas historicidades produzidas, tanto a partir das linguagens modernas, como por meio das linguagens da “tradição”, empenham-se no controle e na posse de narrativas que sejam reconhecidas como fidedignas para o alcance de legitimação, de autoridade e de poder dando capacidade de determinação da história política do país.

No capítulo 4 apresentamos a trajetória e o lugar relacional dos três interlocutores políticos centrais para a etnografia. Vimos que para Amurane, a política era entendida como o

reflexo dos valores, das normas e das técnicas de governo conforme o modo de existência do Estado liberal e democrático. Vimos também, por meio da sua governação, o quanto estes agenciamentos específicos são *estrangeiros* para a maior parte da população no norte de Moçambique e para muitos dos próprios membros do Estado. De outro modo, para Chale Ossufo, a política deve ser mobilizada conforme as diretrizes da Frelimo. Neste sentido, o gerenciamento das práticas e das ações políticas devem cumprir com as linhas de continuidade e de mudança estabelecidas pelo partido no poder, em consonância com a sua longa trajetória de governo. Na atualidade, essa política se produz a partir do formalismo democrático, da abertura ao mercado, do apego à narrativa do “desenvolvimento” e à narrativa do “retorno da tradição” como forma de buscar legitimidade perante os coletivos locais. De outra forma, para Saide Aly, a política opera por meio de negociações fluidas entre o Estado, o mercado e o mundo invisível. Do ponto de vista relacional em que Saide opera, a mobilização da política se faz a partir da “tradição” e do acúmulo de “riquezas”. Como uma típica *figura de autoridade* do norte do país, ele transita entre a política do mundo visível e a política do reino invisível, no cumprimento de suas obrigações como “homem grande” e para a manutenção do seu estatuto de autoridade e de poder.

No capítulo 5 acompanhamos o processo que deu origem a uma nova política de identidades em Moçambique, a partir da chamada “política de assimilação”. Por meio deste mecanismo colonial vislumbramos o soerguimento dos *assimilados* (e de seus filhos) à condição de uma micro-elite moderna nacional, que domina o país desde o fim do colonialismo até os dias atuais.

E no encerramento da parte 1, o capítulo 6 apresenta o processo histórico e relacional no qual a instituição da chefia sofreu profundas transformações, a partir do colonialismo, para alcançar a sua *localização atual* na política do norte de Moçambique. Vimos que a sua forma *atualizada* da “chefia distribuída” se encontra presente nas tramas micropolíticas do Estado e está não apenas à disposição das *figuras de autoridade*, mas opera também uma agência própria sobre os atuantes políticos. A chefia não está necessariamente vinculada às chamadas *autoridades tradicionais*. Mas encontra-se, de outro modo, disponível àqueles que possuem as condições práticas e efetivas de serem reconhecidos como “chefes grandes”.

No capítulo 7, ao levarmos em consideração o discurso da feitiçaria como linguagem de poder, acompanhamos o processo no qual a *cosmopolítica* entre o *mundo visível* e o *reino invisível* encontra-se imanente ao campo político, tanto no Estado, como para além dele. Se as linguagens de poder se apresentam como modos de ação refletidos como efeito de determinada concepção de poder, uma compreensão da feitiçaria exige que esta seja entendida como

inseparável de uma determinação “tradicional” do que venha a ser o poder. De outro modo, independente das intencionalidades dos atuantes políticos, a linguagem da feitiçaria exerce uma agência própria sobre o campo político.

No capítulo 8 apresentamos a noção moderna de *transparência política* como um valor típico da democracia, a operar como linguagem de poder estrangeira. Destaca-se a questão da tradução entre a *transparência* como *feitiçaria de construção* do Estado moderno e a *corrupção* como uma forma de *feitiçaria de destruição*. Este capítulo coloca ainda a questão da diversidade dos valores que incidem sobre a distribuição do poder e apresenta diferentes quadros de sentidos a respeito do que possa ser uma “boa governança”, tanto da perspectiva liberal do Estado, como para uma perspectiva “tradicional”. De outro modo, demonstra também que para aqueles que usam de determinadas linguagens da “tradição” em função de interesses particulares na aquisição de poder, os efeitos da democracia como linguagem de poder são *estranhos* ao ponto de não ser possível torná-los *apropriados* à “tradição”.

O capítulo 9 enfatiza que apesar da diferença entre a linguagem da acumulação capitalista e a linguagem da acumulação “tradicional”, ambas estão à disposição das figuras de autoridade na sua busca por riqueza, autoridade e poder. No entanto, apesar da diferença ontológica entre as linguagens da acumulação, existe uma possibilidade de tradução entre acumulação de riquezas, feitiçaria e poder. A equação entre os efeitos possíveis e os resultados esperados em meio a esta economia das relações de poder perfazem propriamente a produção da política por meio das linguagens de poder da acumulação. Assim é que as linguagens da acumulação mobilizam também uma teoria da aquisição de poder através das formas possíveis de aquisição de riqueza. O acesso ao oculto opera como mecanismo de explicação para o acúmulo de riquezas. Por sua vez, a acumulação apresenta-se como forma de verificação da intensidade e da qualidade do acesso ao *mundo invisível*. Deste ponto de vista, mais riqueza significa mais acesso ao *invisível*, o que indicaria maior poder. De outro modo, de um ponto de vista *ético* para a “tradição”, não importa exatamente por quais meios se alcança a riqueza, desde que haja uma redistribuição esperada de poder/riqueza. Deste modo, o capitalismo, como linguagem estrangeira, pode ser apropriado e, assim, pode ser também interpretado por meio da linguagem da acumulação “tradicional”. O “problema” da forma de acumulação capitalista, de uma perspectiva contextual e moral para a “tradição”, é que seus “valores”, condutas e modos de ação são também, por excelência, índices de feitiçaria que são esperados como condutas relacionais intrínsecas às práticas de *feitiçaria de destruição*, pois, a lógica da acumulação capitalista atende, por princípio, à desígnios individualistas e são movidos por interesses egoístas. De outra maneira, a acumulação

“tradicional” apenas é indicativa de predação feiticeira quando a redistribuição de riquezas não ocorre na medida do esperado pelo coletivo.

Ao fim da parte 2, no capítulo 10, apresentamos como a linguagem dos apetites opera “equivalências” de sentidos mediante as desigualdades esperadas nas relações de poder. A linguagem dos apetites cria parâmetros que guiam a observância da redistribuição do poder, tanto para o que se espera das *figuras de autoridade*, como para o que é esperado das “pessoas comuns”. De outro modo, apesar da linguagem dos apetites operar como uma maneira de se comunicar o “abuso de poder” (como na sua mobilização enquanto “política da barriga”), ela também atua como condição de se avaliar e denunciar o abuso de poder quando este é cometido pelas *figuras de autoridade*, que deveriam zelar do bem-estar da coletividade. Assim, a linguagem dos apetites se apresenta como uma lógica nativa por meio da qual pode-se avaliar e apresentar “julgamentos morais” sobre os atos de abuso de poder. De outro modo, dentro de um contexto onde “abusos de poder” são cometidos por figuras de autoridade política (como nos casos de corrupção), mesmo que este tipo de abuso seja entendido como um fenômeno típico do ambiente político moderno, as práticas de corrupção também poderiam ser avaliadas e “julgadas” a partir de um regime de valores pertencentes aos modos de existência “tradicionais”.

Já na parte 3, onde enfatizamos o tema do conflito político e da corrupção, o capítulo 11 apresenta uma cena etnográfica onde se performou um enfrentamento da “política da barriga” por meio de um banquete oferecido a um grupo de determinados vereadores do MDM, até então, o partido de Amurane. O objetivo deste jantar – onde se “ritualiza” a comensalidade e a predação nos termos mobilizados pela linguagem dos apetites – foi apresentar uma mensagem de poder do presidente municipal, ao dizer aos membros do seu partido que a “política da barriga” não seria compartilhada como uma conduta de poder “aceita”, inclusive por ser apresentada nos termos de uma “linguagem doméstica”. Mas, de outro modo, qualquer petição para “alimentar-se” do Estado de modo privado seria interpretada como corrupção, segundo os termos de uma *ética* da governança pública para o Estado moderno.

O capítulo 12 apresenta a moradia oficial do presidente municipal como um “lugar relacional” onde *atualiza-se* uma semântica específica que é dada em sua “arquitetura política” na forma de “palácio municipal”. A forma-palácio agrega em si agenciamentos outros que destoam da agência purificadora do Estado moderno e implica na modelação das relações de poder de modo a deslocá-las do formalismo da política de Estado, apesar de ser uma representação oficial de soberania e de poder. No norte de Moçambique, a política é produzida tanto por meio do Estado, como por meio das relações conflituosas que envolvem o mundo visível e o reino invisível. Essas

distintas dinâmicas existenciais se aglutinam em uma espécie de arena de conflitos palacianos e explicitam um ambiente micropolítico que expõe os atuantes políticos, e as pessoas que compartilham do convívio da moradia oficial, aos afetos das disputas e das lutas cotidianas pela manutenção do poder.

No capítulo 13, o ambiente do comércio e dos mercados populares de Nampula serviu de palco para analisarmos os efeitos de uma luta entre o avanço da governamentalidade liberal da administração municipal sobre o campo do “livre comércio”, onde o complexo da corrupção se arvorara. Através das disputas do campo político em torno do alcance de influência e de poder sobre a economia local, pudemos perceber o modo como a cisão e a ambiguidade entre os modos de existência da “tradição” e da “modernidade” são agenciados por meio da criação de narrativas políticas de controle e por meio da “modelação” de tecnologias conceituais advindas das mobilizações dualistas modernas, assim como, também, das manipulações das formas “tradicionais” de operar com o comércio. De outro modo, vislumbramos a posição relacional e a ação de parte da população macua frente ao comércio popular e frente às condições de assujeitamento impostas aos comerciantes informais, tanto pelo Estado, como pela exploração advinda do empresariado local.

No capítulo 14, o evento político do rompimento entre Amurane e o partido MDM serviu-nos de pretexto para analisar o modo como os partidos políticos se segmentam em “novos” partidos, ao mesmo tempo em que os partidos, ao chegarem no poder, mobilizam para si as redes de influência e agregação de poderes que passam pelo Estado e se estendem na direção do “complexo da corrupção”. Na medida em que os partidos no poder usufruem do Estado para seus fins particulares fica exposto um “pacto político”, que é a expressão de linhas de continuidade com o *modus operandi* de uma “velha política” que, por sua vez, caracteriza-se pela manutenção do elitismo e das desigualdades por meio de manobras que envolvem o gerenciamento das linguagens de poder “modernas” e a absorção das linguagens domésticas da “tradição”. Deste modo, o que se disputa, dentre outras coisas, é a condição de alcançar individualmente (em um sentido pessoal e/ou partidário), tanto o poder da legitimidade política, como os bens e as riquezas coletivas expropriadas do Estado.

No capítulo 15, o evento trágico do assassinato de Amurane permitiu a percepção da existência de uma *política da morte* à serviço da manutenção do abuso de poder. De outro modo, a existência dessa *necropolítica* exprime também o modo como a cisão existencial entre “modernidade” e “tradição” se dispõe aos propósitos de uma pequena elite que, por meio da linguagem de poder da guerra e da corrupção, captura o Estado, a democracia e a “tradição”. Ao

performar como uma abrangente forma de *feiticeira de destruição*, a corrupção (entendida como o abuso de poder em geral) alia-se à linguagem de poder da “política como guerra” e impulsiona uma necropolítica feiticeira, de modo a permitir que outras formas de colonização continuem a ser cultivadas em Moçambique.

Por fim, espero que tenha sido satisfatório trilharmos este percurso no objetivo de investigar como a política produzida em Nampula funciona. Neste intuito procurei estabelecer um contexto de análise, cujo recorte de pesquisa respeitasse a amplitude necessária e a complexidade exigida para a compreensão dos acontecimentos e dos efeitos políticos, a partir de um mergulho em um momento singular do ambiente político municipal, que foi o período da governação de Mahamudo Amurane. Para além da sua finalidade acadêmica, desejo que esta etnografia possa ser apreciada como um testemunho e como um retrato de um momento político que demonstrou como a democracia tem sido colocada à prova em Moçambique. E, para além das rupturas existenciais ainda presentes, espero que, um dia, as *figuras de autoridade* e as “pessoas comuns” de Moçambique possam expressar linguagens mútuas e inteligíveis uns aos outros, em busca de um equilíbrio de condições de existência e de bem-estar, como os valores da “tradição”, assim como os valores da democracia, expressam como objetivo comum a ser perseguido.

De outro modo, de um ponto de vista pessoal, lembro do dia em que procurei Amurane para lhe pedir permissão para escrever sobre aquilo que eu presenciei a respeito da política local e da sua intimidade familiar, a partir do nosso convívio. Ele olhou para mim diretamente nos olhos e disse que eu poderia falar e escrever sobre tudo o que eu quisesse, desde que fosse verdade. Neste sentido, no decorrer de todo o processo de produção desta etnografia procurei ser coerente com “a verdade da nossa relação”. Eu lamento muito que Amurane não possa apreciar o resultado da hospitalidade que ele e sua família me deram.

Fotografia 44: Amurane, Patrick e Daniel



Fonte: fotografia de Patrick Arley (2016)

Referência bibliográfica

ABBOTT, Jason. Neo-structuralism and African political economy. Review of international political economy, ed. Taylor & Francis Ltd., vol. 2, n. 2, pp. 357 - 363, (spring), 1995.

ALELUIA, Aníbal. Mbelele e outros contos. Maputo: ed. Associação dos Escritores Moçambicanos, 1987.

ALFREDO, Agostinho; ANTONIO, Calisto. “9 - A Conversar com Agostinho Alfredo e Calisto Antonio (Corredor de Nacala)” [fev. 2015]. Entrevistadores: Ana Luísa Jorge Martins, Patrick Arley de Rezende e Raul Lansky de Oliveira. LACS - UFMG e Muitxs Outrxs*. Youtube, Canal Corredor de Nacala, 2018 (01:14:30 hrs.). Disponível em <https://youtu.be/XBQJ6Fv7Y14>

ALFREDO, Agostinho. “11 - A Conversar com Agostinho Alfredo (Corredor de Nacala)” [fev. 2015]. Entrevistadores: Ana Luísa Jorge Martins, Helena Santos Assunção, Patrick Arley de Rezende e Raul Lansky de Oliveira. LACS - UFMG e Muitxs Outrxs*. Youtube, Canal Corredor de Nacala, 2018 (36:51 min.). Disponível em <https://youtu.be/9KtTNjKj6lM>

ALIDE, Ancha Buana. “54 - A Conversar com Ancha Buana Alide (Corredor de Nacala)” [mar. 2018]. Entrevistador: Eduardo Vargas. LACS - UFMG e Muitxs Outrxs*. Youtube, Canal Corredor de Nacala, 2018 (33:35 min.). Disponível em <https://youtu.be/5kLJr9IYsqc>

ALMOND, Gabriel A.; VERBA, Sidney. The civic culture: political attitudes and democracy in five nations. California: ed. Sage Publications, 1989 [1963].

AMSELLE, Jean-Loup. *Mestizo* logics: anthropology of identity in Africa and elsewhere. Stanford: ed. Stanford University Press, 1998.

AMSELLE, Jean-Loup; M'BOKOLO, Elikia (orgs.). No centro da etnia: etnias, tribalismo e Estado na África. Petrópolis: ed. Vozes, 2017.

AMURANE, Mahamudo. “42 - A Conversar com Mahamudo Amurane (Corredor de Nacala)” [dez. 2016]. Entrevistadores: Daniel A. de Jesus Figueiredo, Eduardo Vargas e Patrick Arley de Rezende. LACS - UFMG e Muitxs Outrxs*. Youtube, Canal Corredor de Nacala, 2018 (59:47 min.). Disponível em <https://youtu.be/b9mO7-v9oZc>

ANDERSON, Benedict. Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo. São Paulo: ed. Companhia das Letras, 2019 [1983].

ANDREIEV, Leonid. “Lázaro”. In: BLANK, Claudio (org.). Avantesmas: 13 histórias clássicas de fantasmas. Belo Horizonte: ed. Autêntica, 2014, pp. 142 - 156.

ANTUNES, Luís Frederico Dias. “Os mercadores baneanes guzerates no comércio e a navegação da costa oriental africana (século XVIII)”. In: Actas do seminário - Moçambique: navegações, comércio e técnicas. Maputo: ed. Comissão nacional para as comemorações dos descobrimentos portugueses, 1998, pp. 67 - 93.

ASSUNÇÃO, Helena; MARTINS, Ana Luisa; OLIVEIRA, Raul Lansky de. O muro e a linha: notas etnográficas em torno de uma controvérsia sociotécnica no norte de Moçambique. Revista Três Pontos, dossiê Conexões Africanas, vol. 12, n. 1, pp. 35 - 46, 2015.

- ATLAS DE MOÇAMBIQUE. Maputo: ed. Editora Nacional de Moçambique, 2013.
- BAKHTIN, Mikhail. Os gêneros do discurso. São Paulo: ed. 34, 2016.
- BAKHTIN, Mikhail. Teoria do romance II: as formas do tempo e do cronotopo. São Paulo: ed. 34, 2018.
- BATESON, Gregory. Steps to an ecology of mind. Chicago - Londres: ed. The University of Chicago Press, 2000 [1972].
- BATESON, Gregory. “Uma teoria sobre brincadeira e fantasia”. In: RIBEIRO, Branca Telles; GARCEZ, Pedro M. (orgs.). Sociolinguística interacional. 2ª ed. São Paulo: ed. Edições Loyola, 2013, pp. 85 - 105.
- BAYART, Jean-François. The State in Africa: the politics of the belly. Nova Iorque: ed. Longman Publishing, 1993.
- BAYART, Jean-François. Les études postcoloniales, un carnaval académique. Paris: ed. Karthala, 2010.
- BAYART, Jean-François. África en el espejo: colonización, criminalidad y Estado. Edição eletrônica. México (D. F.): ed. Fondo de Cultura Económica, 2012.
- BAYART, François; MBEMBE, Achille; TOULABOR, Comi. Le politique par le bas en Afrique noire. Paris: ed. Karthala, 2007 [1992].
- BINFORD, M. Stalemate: a study of cultural dynamics. Tese de doutoramento em antropologia, 1971. In: HONWANA, Alcinda Manuel. Espíritos vivos, tradições modernas: possessão de espíritos e reintegração social pós-guerra no sul de Moçambique. Moçambique: ed. Promédia, 2002, p. 281.
- BONATE, Liazzat. The use of arabic script in Northern Mozambique. Tydskrif vir Letterkunde. Department of afrikaans, University of Pretoria, n. 45 (1), pp. 120 - 128, (março), 2008.
- CABAÇO, José Luís. Moçambique: identidade, colonialismo e libertação. São Paulo: ed. Unesp, 2009.
- CAHEN, Michel. Luta de emancipação anti-colonial ou movimento de libertação nacional? Processo histórico e discurso ideológico – o caso das colónias portuguesas e de Moçambique em particular. Africana Studia, ed. Faculdade de Letras da Universidade do Porto, n. 8, pp. 39 - 67, 2005.
- CAPELA, José. O imposto de palhota e a introdução do modo de produção capitalista nas colónias: as ideias coloniais de Marcelo Caetano: legislação do trabalho nas colónias nos anos 60. Porto: ed. Edições Afrontamento, 1977.
- CAPELA, José. O tráfico da escravatura nas Costas de Moçambique, em 1902. Arquivo, Boletim do Arquivo Histórico de Moçambique, Maputo: n. 3, pp. 5 - 11, (abril), 1988.
- CAPELA, José. O escravismo colonial em Moçambique. Porto: ed. Edições Afrontamento, 1993.

CAPELA, José. “O *Ultimatum* na perspectiva de Moçambique”. In: Actas do seminário - Moçambique: navegações, comércio e técnicas. Maputo: ed. Comissão nacional para as comemorações dos descobrimentos portugueses, 1998, pp. 261 - 279.

CAPELA, José. Moçambique pela sua história. Portugal: ed. Edições Humus, 2001.

CARDOSO, Justino. “5 - A Conversar com Justino Cardoso (Corredor de Nacala)” [fev. 2015]. Entrevistadores: Ana Luísa Jorge Martins, Helena Santos Assunção e Patrick Arley de Rezende. LACS - UFMG e Muitxs Outrxs*. Youtube, Canal Corredor de Nacala, 2018 (01:11:51 hrs.). Disponível em <https://youtu.be/VfysDTFW2bE>

CHAMBE, Zacarias Milisse. Entre “vientes” e nativos: perspectivas cruzadas entre mineração, mobilidade e construção social do outro em Montepuez, Moçambique. 31ª Reunião Brasileira de Antropologia. GT 33 - Estudos em contextos africanos: desafios, limites e perspectivas. (paper). Brasília, 2018. Disponível: [http://www.evento.abant.org.br/rba/31RBA/files/1541445799_ARQUIVO_EntreVientesenativos\(ZacariasChambe-31ReuniaodaABA2018\).pdf](http://www.evento.abant.org.br/rba/31RBA/files/1541445799_ARQUIVO_EntreVientesenativos(ZacariasChambe-31ReuniaodaABA2018).pdf) Acesso em: 18/09/2020.

CHAPO, Daniel. “15 - A Conversar com Daniel Chapo (O Corredor de Nacala)” [abr. 2015]. Entrevistadores: Ana Luísa Jorge Martins, Helena Santos Assunção, Justino Cardoso, Patrick Arley de Resende e Raul Lansky de Oliveira. LACS / UFMG e Muitxs Outrxs*. Youtube, Canal Corredor de Nacala, 2018 (02:09:42 hrs.). Disponível em <https://youtu.be/V3Qbe9iRmLU>

CHILUNDO, Arlindo Gonçalo. Os camponeses e os caminhos de ferro e estradas em Nampula (1900 - 1961). Moçambique: ed. Promédia, 2001.

CHIVANGUE, Andes. Mukhero em Maputo: análise das lógicas e práticas do comércio informal. Revista Angolana de Sociologia (RAS), n. 14, pp. 113 - 131, 2014.

CHIZIANE, Paulina. O sétimo juramento. 3ª ed. Portugal: ed. Editorial Caminho, 2000.

CLAPHAM, Christopher. The *longue durée* of the african state. African Affairs, vol. 93, n. 372, pp. 433 - 439, (july), 1994.

COMAROFF, Jean; COMAROFF, John L. Occult economies and the violence abstraction: notes from the South African postcolony. American Ethnologist, vol. 26, n. 2, pp. 279 - 303, (may), 1999.

COMAROFF, Jean; COMAROFF, John L. “Millennial capitalism: first thoughts on a second coming”. In: COMAROFF, Jean; COMAROFF, John L. (orgs.). Millennial capitalism and the culture of neoliberalism. Durham: ed. Duke University Press, 2001, pp. 1 - 56.

COOPER, Frederick. Histórias de África. Capitalismo, modernidade e globalização. Lisboa: ed. Edições 70, 2016.

COUTO, Fernando Amado Leite. “39 - A Conversar com Fernando Amado Leite Couto (Corredor de Nacala)” [jul. 2016]. Entrevistador: Eduardo Vargas. LACS - UFMG e Muitxs Outrxs*. Youtube, Canal Corredor de Nacala, 2018 (1:09:18 hrs.). Disponível em <https://youtu.be/QTdaxY7pGu8>

DASTON, Lorraine. “Os valores da ciência”. In: FASSIN, Didier; LÉZÉ, Samuel (orgs.). A questão moral: uma antologia crítica. Campinas: ed. Unicamp, 2018 [1995], pp. 320 - 335.

- DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. Dialogue. Paris: ed. Minuit, 1977.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia. vol. 3. São Paulo: ed. 34, 2008.
- EVANS-PRITCHARD, Edward Evan. Bruxaria, oráculos e magia entre os azande. Rio de Janeiro: ed. Jorge Zahar Editor, 2005 [1976].
- FABIAN, Johannes. O tempo e o Outro: como a antropologia estabelece seu objeto. Petrópolis: ed. Vozes, 2013 [1983].
- FANON, Frantz. Os condenados da terra. Rio de Janeiro: ed. Civilização Brasileira, 1968.
- FANON, Frantz. Pele negra, máscaras brancas. Salvador: ed. Edufba, 2008 [1952].
- FASSIN, Didier; LÉZÉ, Samuel (orgs.). A questão moral: uma antologia crítica. Campinas: ed. Unicamp, 2018.
- FAURÉ, Yves-A.; RODRIGUES, Cristina Udelsmann (orgs.). Descentralização e desenvolvimento local em Angola e Moçambique: processos, terrenos e atores. Coimbra: ed. Almedina, 2011.
- FAYE, Jean-Pierre. Introdução às linguagens totalitárias: teoria e transformação do relato. São Paulo: ed. Perspectiva, 2009.
- FELICIANO, José Fialho. “Comércio e acumulação nas sociedades moçambicanas”. In: Actas do seminário - Moçambique: navegações, comércio e técnicas. Maputo: ed. Comissão nacional para as comemorações dos descobrimentos portugueses, 1998, pp. 351 - 361.
- FERGUSON, James. Global shadows: Africa and the neoliberal order. Durham: ed. Duke University Press, 2006.
- FLORÊNCIO, Fernando. Identidade étnica e práticas políticas entre os vaNdau de Moçambique. Cadernos de Estudos Africanos. Problemáticas políticas em África, n. 3, pp. 39 - 63, 2002.
- FORTES, Meyer; EVANS-PRITCHARD, Edward Evan (orgs.). Sistemas políticos africanos. Lisboa: ed. Fundação Calouste Gulbenkian, 1981 [1940].
- FORTUNA, Carlos. O fio da meada. O algodão de Moçambique, Portugal e a economia-mundo (1860 - 1960). Porto: ed. Edições Afrontamento, 1993.
- FOUCAULT, Michel. Microfísica do poder. 9ª edição. Rio de Janeiro: ed. Edições Graal, 1990.
- FOUCAULT, Michel. A ordem do discurso. São Paulo: ed. Edições Loyola, 1996.
- FOUCAULT, Michel. Em defesa da sociedade. 2ª edição. São Paulo: ed. WMF - Martins Fontes, 2012.
- FOUCAULT, Michel. Do governo dos vivos. São Paulo: ed. WMF - Martins Fontes, 2014.
- FOURSHEY, Catherine Cymone; GONZALES, Rhonda M.; SAIDI, Christine. África Bantu: de 3.500 a.C. até o presente. Petrópolis: ed. Vozes, 2019.

FREI, Vanito. “49 - A Conversar com Vanito Frei (O Corredor de Nacala)” [set. 2017] Entrevistadores: Eduardo Vargas e Iago Avelar. LACS - UFMG e Muitxs Outrxs*. Youtube, Canal Corredor de Nacala, 2018 (42:11 min.). Disponível em https://youtu.be/O_AKQtKss5s

GEARY, Patrick J. O mito das nações: a invenção do nacionalismo. São Paulo: ed. Conrad Livros, 2005.

GEERTZ, Clifford. Obras e vidas. O antropólogo como autor. 4ª ed. Rio de Janeiro: ed. UFRJ, 2018.

GEFFRAY, Christian. A causa das armas: antropologia da guerra contemporânea em Moçambique. Porto: ed. Edições Afrontamento, 1991.

GEFFRAY, Christian. Nem pai nem mãe. Crítica do parentesco: o caso macua. Lisboa: ed. Editorial Caminho, 2000.

GELL, Alfred. Arte e agência: uma teoria antropológica. São Paulo: ed. Ubu Editora, 2018.

GESCHIERE, Peter. The modernity of witchcraft: politics and the occult in postcolonial Africa. Charlottesville: ed. University of Virginia Press, 1997.

GESCHIERE, Peter. Feitiçaria e modernidade nos Camarões: alguns pensamentos sobre uma estranha cumplicidade. Revista Afro-Ásia, Universidade Federal da Bahia, n. 34, pp. 9 - 38, 2006.

GESCHIERE, Peter. Política de la pertenencia: brujería, autoctonía e intimidad. Edição eletrônica. México (D. F.): ed. Fondo de Cultura Económica, 2013.

GOLDMAN, Marcio. Como funciona a democracia: uma teoria etnográfica da política. Rio de Janeiro: ed. 7 Letras, 2006.

GRANJO, Paulo. O *lobolo* do meu amigo Jaime: um velho idioma para novas vivências conjugais. Travessias. Revista de ciências sociais e humanas em língua portuguesa, n. 4/5, pp. 47 - 78, 2004.

GREGORY, Chris A. Gifts and commodities. 1ª edição. Londres - Nova York: ed. Academic Press, 1982.

GUILLENGE, Frederic. Eleições moçambicanas em 2013: o final dos movimentos de libertação? Pambazuka News - voices for freedom and justice. 27/02/2014. Disponível: <https://www.pambazuka.org/pt/governance/elei%C3%A7%C3%B5es-mo%C3%A7ambicanas-em-2013-o-final-dos-movimentos-de-libera%C3%A7%C3%A3o-frederic-guilenge>

HALL, Gwendolyn Midlo. Escravidão e etnias africanas nas Américas: restaurando os elos. Petrópolis: ed. Vozes, 2017.

HANSEN, Karen Tranberg. *Salaula*: the world of secondhand clothing and Zambia. Chicago: ed. The University of Chicago Press, 2000.

HEURTIN, Jean-Philippe. L'espace public parlementaire: essai sur les raisons du législateur. Paris: ed. Presses Universitaires de France (PUF), 1999.

HOBSBAWM, Eric; RANGER, Terence (orgs.). A invenção das tradições. 12ª edição. Rio de Janeiro - São Paulo: ed. Paz e Terra, 2018 [1983].

- HOLLANDA, Cristina Buarque de. Teoria das elites. Rio de Janeiro: ed. Zahar, 2011.
- HONWANA, Alcinda Manuel. Espíritos vivos, tradições modernas: possessão de espíritos e reintegração social pós-guerra no sul de Moçambique. Moçambique: ed. Promédia, 2002.
- HORTON, Robin. Patterns of thought in Africa and the West. Cambridge: ed. Cambridge University Press, 1993.
- IESE (Instituto de Estudos Sociais e Económicos). Barómetro da Governação Municipal 2017: relatório de dados quantitativos, 2018. Disponível em: www.iese.ac.mz/wp-content/uploads/2018/08/Barómetro-Municipal-2017.pdf Acesso em: 20/09/2020.
- JOSSIAS, Elísio Manuel Fernando. O primeiro a chegar é o dono da terra: pertença e posse da terra na região do lago Niassa. Tese (doutorado em antropologia). Universidade de Lisboa, Instituto de Ciências Sociais. Lisboa, 2016.
- KHAMBANE, Chitlango [MONDLANE, Eduardo]; CLERC, André-Daniel. Chitlango, filho de chefe. Moçambique: ed. Cadernos Tempo, 1990.
- KOPYTOFF, Igor. “A biografia cultural das coisas: a mercantilização como processo”. In: APPADURAI, Arjun. A vida social das coisas: as mercadorias sob uma perspectiva cultural. Niterói: ed. Editora da Universidade Federal Fluminense (EdUFF), 2008, pp. 89 - 121.
- KUSCHNIR, Karina. Antropologia e política. Revista Brasileira de Ciências Sociais (RBCS), São Paulo, vol. 22, n. 64, pp. 163 - 167, (junho), 2007.
- LATOUR, Bruno. Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica. São Paulo: ed. 34, 2000.
- LATOUR, Bruno. Políticas da natureza: como fazer ciência na democracia. Bauru – São Paulo: ed. Edusc, 2004.
- LATOUR, Bruno. Reagregando o social: uma introdução à teoria do ator-rede. Salvador - Bauru: eds. Eufba/Edusc, 2012.
- LATOUR, Bruno. Investigación sobre los modos de existencia: una antropología de los modernos. Buenos Aires: ed. Paidós, 2013.
- LEIRNER, Piero C. “Sobre o Estado da guerra: perspectivas socioantropológicas”. In: MARQUES, Ana Claudia (org.). Conflitos, política e relações pessoais. Campinas: ed. Pontes Editores, 2007, pp. 57 - 80.
- LOURENÇO, Vitor Alexandre. Estado, autoridades tradicionais e *transição democrática* em Moçambique: questões teóricas, dinâmicas sociais e estratégias políticas. Cadernos de Estudos Africanos. Autoridades tradicionais em África: um universo em mudança, n. 16/17, pp. 115 - 138, 2009.
- LUNDIN, Iraê. “Relatório de trabalho de campo nas províncias de Sofala e Manica. A autoridade/poder tradicional e suas bases de legitimidade”. Maputo: MAE, 1992.

- LUNDIN, Iraê. “A pesquisa piloto sobre a autoridade/poder tradicional em Moçambique: um somatório comentado e analisado”. In: LUNDIN, Iraê; MACHAVA, Francisco (orgs.). Poder e autoridade tradicional. I. Maputo, MAE/NDA, 1995.
- LUNDIN, Iraê; MACHAVA, Francisco (orgs.). Poder e autoridade tradicional. I. Maputo, MAE/NDA, 1995.
- MACAIRE, Pierre. L’Héritage makhuwa au Mozambique. Paris: ed. Éditions L’Harmattan, 1996.
- MACAGNO, Lorenzo. Outros muçulmanos. Islão e narrativas coloniais. Lisboa: ed. Imprensa de Ciências Sociais (ICS), 2006.
- MACAGNO, Lorenzo. Fragmentos de uma imaginação nacional. Revista Brasileira de Ciências Sociais (RBCS), vol. 24, n. 70, São Paulo, pp. 17 - 35, (junho), 2009.
- MACHADO, Roberto. “Introdução”. In: FOUCAULT, Michel. Microfísica do poder. 9ª edição. Rio de Janeiro: ed. Graal, 1990, pp. vii - xxiii.
- MAMDANI, Mahmood. Citizen and subject: contemporary Africa and the legacy of late colonialism. Princeton: ed. Princeton University Press, 1996.
- MAMDANI, Mahmood. Ciudadano y súbdito. África contemporánea y el legado del colonialismo tardío. México: ed. Siglo XXI Editores, 1998.
- MARQUES, Ana Claudia (org.). Conflitos, política e relações pessoais. Campinas: ed. Pontes Editores, 2007.
- MARQUES, Ana Claudia; COMERFORD, John; CHAVES, Christine de Alencar. “Traições, intrigas, fofocas, vinganças: notas para uma abordagem etnográfica do conflito”. In: MARQUES, Ana Claudia (org.). Conflitos, política e relações pessoais. Campinas: ed. Pontes Editores, 2007, pp. 27 - 55.
- MATTOS, Regiane Augusto de. Entre suaílis e macuas, mujojos e muzungos: o norte de Moçambique como complexo de interconexões. Estudos Ibero-Americanos, vol. 44, n. 3, pp. 457 - 469, 2018.
- MBEMBE, Achille. On the postcolony. Studies on the history of society and culture. Berkeley - Los Angeles: ed. University of California Press, 2001a.
- MBEMBE, Achille. As formas africanas de auto-inscrição. Estudos Afro-Asiáticos, ano 23, n. 1, pp. 171 - 209, 2001b.
- MBEMBE, Achille. Sair da grande noite. Ensaio sobre a África descolonizada. Luanda - Angola: ed. Edições Mulemba, 2014.
- MBEMBE, Achille. Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte. São Paulo: ed. n-1 Edições, 2018.
- MBEMBE, Achille. Sair da grande noite: ensaio sobre a África descolonizada. Petrópolis: ed. Vozes, 2019.
- MÉDARD, Jean-François. L’État néo-patrimonial en Afrique noire. Paris: ed. Karthala, 1991.

MEDEIROS, Eduardo. Os senhores da floresta: ritos de iniciação dos rapazes macuas e lómuès. Porto: ed. Campos das Letras, 2007.

MENDONÇA, Fátima. “Palavras (des)necessárias”. (Prefácio). In: HONWANA, Luís Bernardo. Nós matámos o cão-tinioso. Maputo: ed. Alcance Editores, 2014, (pp. 3 - 18).

MINTZ, Sidney W. Sweetness and power: the place of sugar in modern history. Nova York: ed. Penguin Books, 1986.

MUDIMBE, Valentin-Yves. A invenção da África: gnose, filosofia e a ordem do conhecimento. Lisboa - Portugal: ed. Mangualde, Luanda - Angola: ed. Edições Pedagogo/Edições Mulemba, 2013.

MUHALE, Miguel Joaquim Justino. “Como funciona a democracia em Moçambique? Um estudo etnográfico do funcionamento da democracia em Moçambique a partir das deserções dos membros dos partidos políticos”. 42º Encontro Anual da ANPOCS, GT 3 - circuitos transnacionais e pesquisas em África: desafios, dilemas e perspectivas, (paper), 2018. Disponível: <https://www.anpocs.com/index.php/papers-40-encontro-3/gt-31/gt03-17/11136-como-funciona-a-democracia-em-mocambique-um-estudo-etnografico-do-funcionamento-da-democracia-em-mocambique-a-partir-das-desercoes-dos-membros-dos-partidos-politicos/file>

MUITXS OUTRXS*. Corredor de Nacala: comboio, carvão e gente no norte de Moçambique. (Exposição fotográfica). Forumdoc.BH.2017 - 21º Festival do filme documentário e etnográfico fórum de antropologia e cinema. (Catálogo), pp. 262 - 271, 2017. Disponível: http://www.forumdoc.org.br/catalogos/catalogo_forumdoc_2017.pdf

MUIUANE, Armando Pedro. Datas e documentos históricos da FRELIMO: de 1960 a 1975 - ano da independência de Moçambique. 3ª edição (revista, melhorada e ampliada). Maputo: ed. Armando Pedro Muiuane Júnior, 2006.

NAHLA, Danilo. “35 - A Conversar com Danilo Nahla (Corredor de Nacala)” [jul. 2016]. Entrevistador: Eduardo Vargas. LACS - UFMG e Muitxs Outrxs*. Youtube, Canal Corredor de Nacala, 2018 (35:14 min.). Disponível em <https://youtu.be/nRpgVjgj8os>

NCOMO, Barnabé Lucas. Uria Simango: um homem, uma causa. 3ª edição. Edição eletrônica. Maputo: ed. Edições Novafrika, 2003.

NHAMIRE, Borges. “37 - A Conversar com Borges Nhamire (Corredor de Nacala)” [jul. 2016]. Entrevistador: Eduardo Vargas. LACS - UFMG e Muitxs Outrxs*. Youtube, Canal Corredor de Nacala, 2018 (54:08 min.). Disponível em <https://youtu.be/TW4lie1E0Lg>

NHAPULO, Telésfero. Atlas histórico de Moçambique. Maputo: ed. Plural Editores, 2012.

ORRE, Aslak. Fantoches e cavalos de Tróia? Instrumentalização das autoridades tradicionais em Angola e Moçambique. Cadernos de Estudos Africanos, Autoridades tradicionais em África: um universo em mudança, n. 16/17, pp. 139 - 178, 2009.

OSSUFO, Chale. “48 - A Conversar com Chale Ossufo (Corredor de Nacala)” [dez. 2016]. Entrevistadores: Daniel A. de Jesus Figueiredo e Patrick Arley de Resende. LACS / UFMG e Muitxs Outrxs*. Youtube, Canal Corredor de Nacala, 2020 (01:59:54 hrs.). Disponível em <https://youtu.be/hvCkupgw3JU>

PALMEIRA, Moacir; BARREIRA, César (orgs.). Política no Brasil: visões de antropólogos. Rio de Janeiro: ed. Relume Dumará/NuAP, 2006.

PALMEIRA, Moacir; HEREDIA, Beatriz. Política ambígua. Rio de Janeiro: ed. Relume Dumará/NuAP, 2010.

PAULINO, Julio. “45 - A Conversar com Julio Paulino (Corredor de Nacala)” [dez. 2016] Entrevistadores: Daniel A. de Jesus Figueiredo, Eduardo Vargas e Patrick Arley. LACS - UFMG e Muitxs Outrxs*. Youtube, Canal Corredor de Nacala, 2018 (01:24:43 hrs.). Disponível em <https://youtu.be/OPe4dMvQXZM>

PAUNDE, Paulo Sérgio. “41 - A Conversar com Paulo Sérgio Paunde (Corredor de Nacala)” [dez. 2016]. Entrevistadores: Daniel A. de Jesus Figueiredo, Eduardo Vargas e Patrick Arley. LACS - UFMG e Muitxs Outrxs*. Youtube, Canal Corredor de Nacala, 2018 (35:12 min.). Disponível em <https://youtu.be/bcHcaqyryhk>

PEIRANO, Mariza. A favor da etnografia. Rio de Janeiro: ed. Relume-Dumará, 1995.

PIMENTA, Fernando Tavares. “Os nacionalismos no Império: Angola e Moçambique. In: JERÓNIMO, Miguel Bandeira (org.). O império colonial em questão (sécs. XIX-XX): poderes, saberes e instituições. Lisboa: ed. Edições 70, 2012, pp. 59 - 117.

PINHO, Osmundo. A antropologia na África e o *lobolo* no sul de Moçambique. Revista Afro-Ásia, Universidade Federal da Bahia, n. 43, pp. 9 - 41, 2011.

READ, Kenneth. The High Valley. Edição revista. Nova Iorque: ed. Columbia University Press, 1980 [1965].

READ, Kenneth. “A pessoa moral em seu contexto”. In: FASSIN, Didier; LÉZÉ, Samuel. A questão moral: uma antologia crítica. Campinas: ed. Unicamp, 2018 [1955], pp. 236 - 248.

REINHARDT, Bruno. Poder, história e coetaneidade: os lugares do colonialismo na antropologia sobre a África. Revista de antropologia. São Paulo: Usp, vol. 57, n. 2, pp. 329 - 375, 2014.

RIBEIRO, Branca Telles; GARCEZ, Pedro M. (orgs.). Sociolinguística interacional. 2ª ed. São Paulo: ed. Edições Loyola, 2013.

ROCHA, José António Oliveira; ZAVALÉ, Gonçalves Jonas Bernardo. O desenvolvimento do poder local em África: o caso dos municípios em Moçambique. Cadernos de Estudos Africanos, n. 30, pp. 105 - 133, 2015.

SAHLINS, Marshall. “Homem pobre, homem rico, grande-homem, chefe: tipos políticos na Melanésia e na Polinésia”. In: SAHLINS, Marshall. Cultura na prática. Rio de Janeiro: ed. UFRJ, 2007, (pp. 79 - 103).

SAID, Edward W. Cultura e imperialismo. São Paulo: ed. Companhia das Letras, 2011.

SARDAN, Jean-Pierre Olivier de. “Lógicas da corrupção”. In: FASSIN, Didier; LÉZÉ, Samuel (orgs.). A questão moral: uma antologia crítica. Campinas: ed. Unicamp, 2018 [1996], pp. 309 - 319.

SCOTT, David. Aquele evento, esta memória: notas sobre a antropologia das diásporas africanas no Novo Mundo. Tradução: Rogério Pires e Júlia Sauma. Revista Ilha, vol. 19, n. 2, pp. 277 - 312, 2017.

STENGERS, Isabelle. O preço do progresso: conversa com Isabelle Stengers. Revista DR, dossiê magia e reprodução, revista eletrônica, 2017. Disponível: <http://revistadr.com.br/posts/o-preco-do-progresso-conversa-com-isabelle-stengers/>

STENGERS, Isabelle. A proposição cosmopolítica. Revista do Instituto de Estudos Brasileiros, Brasil, n. 69, pp. 442 - 464, (abril), 2018.

STENGERS, Isabelle; PIGNARRE, Philippe. La sorcellerie capitaliste: pratiques de désenvoûtement. Paris: ed. La Découverte, 2005.

STRATHERN, Marilyn. “Sujeito ou objeto? As mulheres e a circulação de bens de valor nas Terras Altas da Nova Guiné”. In: STRATHERN, Marilyn. O efeito etnográfico e outros ensaios. São Paulo: ed. Cosac Naify, 2014, pp. 109 - 132.

TARDE, Gabriel. Monadologia e sociologia e outros ensaios. São Paulo: ed. Cosac Naify, 2007.

TAUSSIG, Michael T. O diabo e o fetichismo da mercadoria na América do Sul. São Paulo: ed. Unesp, 2010 [1980].

TEIXEIRA, José Pimentel. “Ma-tuga no mato: os ‘portugueses’ em discursos rurais moçambicanos”. In: CARVALHO, Clara; CABRAL, João de Pina (orgs.). A persistência da história: passado e contemporaneidade em África. Edição eletrônica. Lisboa: ed. Imprensa de Ciências Sociais (ICS), 2004, (posição 7073 - 7918, formato digital MOBI, para uso em e-reader Kindle).

THOMAZ, Omar Ribeiro. “Relações raciais em Moçambique: histórias sobre autóctones e forasteiros”. In: PEIXOTO, Fernanda Arêas; PONTES, Heloisa; SCHWARCZ, Lilia Moritz (orgs.). Antropologias, histórias, experiências. Belo Horizonte: ed. UFMG, 2004, pp. 189 - 220.

THOMAZ, Omar Ribeiro. “Raça”, nação e status: histórias de guerra e “relações raciais” em Moçambique. Revista USP, São Paulo, n. 68, pp. 252 - 268, (dezembro/fevereiro), 2005 - 2006.

THOMAZ, Omar Ribeiro. “*Lobolo* e trabalho migratório: reprodução familiar e aventura no sul de Moçambique”. In: TRAJANO FILHO, Wilson (org.). Travessias antropológicas: estudos em contextos africanos. Brasília: ed. ABA Publicações, 2012, pp. 221 - 240.

THOMPSON, Edward Palmer. “Economia moral da multidão”. In: FASSIN, Didier; LÉZÉ, Samuel (orgs.). A questão moral: uma antologia crítica. Campinas: ed. Unicamp, 2018 [1971], pp. 291 - 296.

TODOROV, Tzvetan. Mikhail Bakhtin: the dialogical principle. Minneapolis: ed. University of Minnesota Press, 1984.

TRENTINI, Daria. “The night war of Nampula”: vulnerable children, social change and spiritual insecurity in northern Mozambique. International African Institute (IAI), ed. Cambridge University Press, vol. 86, n. 3, pp. 528 - 551, (august), 2016.

UEXKÜLL, Jakob von. *Dos animais e dos homens: digressões pelos seus próprios mundos*. Lisboa: ed. Livros do Brasil, 1982.

VARGAS, Eduardo. "Gabriel Tarde e a diferença infinitesimal". In: TARDE, Gabriel. *Monadologia e sociologia e outros ensaios*. São Paulo: ed. Cosac Naify, 2007, pp. 7 - 50.

VARGAS, Eduardo. *Olhos passageiros*. (Ensaio fotográfico). *Revista Cadernos de Campo*, São Paulo, vol. 27, n. 1, pp. 201 - 211, 2018.

VILA, Marcelino. "8 - A Conversar com Marcelino Vila (Corredor de Nacala)" [mar. 2015]. Entrevistadores: Helena Santos Assunção e Raul Lansky de Oliveira. LACS - UFMG e Muitxs Outrxs*. Youtube, Canal Corredor de Nacala, 2018 (36:59 min.). Disponível em <https://youtu.be/QNEib8PNwEI>

VILLELA, Jorge Mattar; VIEIRA, Suzane de Alencar (orgs.). *Insurgências, ecologias dissidentes e antropologia modal*. Edição eletrônica. Goiânia: ed. Editora da Imprensa Universitária, 2020.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. "The gift and the given: three nano-essays on kinship and magic". In: BAMFORD, Sandra; LEACH, James (orgs.). *Kinship and beyond: the genealogical model reconsidered*. Nova York - Oxford: ed. Berghahn Books, 2009, 237 - 267.

WAGNER, Roy. *A invenção da cultura*. São Paulo: ed. Cosac Naify, 2010.

WAGNER, Roy. *Símbolos que representam a si mesmos*. São Paulo: ed. Unesp, 2017.

WEBER, Max. *Ensaio de sociologia*. 5ª edição. Rio de Janeiro: ed. Zahar Editores, 1982.

WEST, Harry G. "Governem-se vocês mesmos!". *Democracia e carnificina no norte de Moçambique*. *Análise Social*, vol. XLIII, n. 2, pp. 347 - 368, 2008.

WEST, Harry G. *Kupilikula: o poder e o invisível em Mueda, Moçambique*. Lisboa: ed. Imprensa de Ciências Sociais (ICS), 2009.

WHITE, Luise. *Speaking with vampires: rumor and history in colonial Africa*. Berkeley: ed. University of California Press, 2000.

WILLIAMS, Eric. *Capitalismo e escravidão*. São Paulo: ed. Companhia das Letras, 2016 [1944].

YOUNG, Robert J. C. *Bayart's broken kettle*. *Public Culture*. Durham: ed. Duke University Press, vol. 23, n. 1, pp. 167 - 175, 2011.

ZAMPARONI, Valdemir. *De escravo a cozinheiro: colonialismo e racismo em Moçambique*. 2ª edição. Salvador: ed. Edufba/CEAO, 2012.

Anexo: Fotos**Fotografia 45: Comércio nos apeadeiros - Caminho de ferro do Norte**

Fonte: fotografia de Eduardo Vargas

Fotografia 46: Comércio nos apeadeiros - Caminho de ferro do Norte



Fonte: fotografia de Eduardo Vargas

Fotografia 47: Comércio de rua - xicalmidade - Praça Samora Machel, Nampula 3



Fonte: fotografia de Eduardo Vargas (2015)

Fotografia 48: Mercado Waresta

Fonte: fotografia de Eduardo Vargas (2015)

Fotografia 49: Comerciantes ambulantes - Mercado Padaria Nampula

Fonte: fotografia de Patrick Arley (2017)

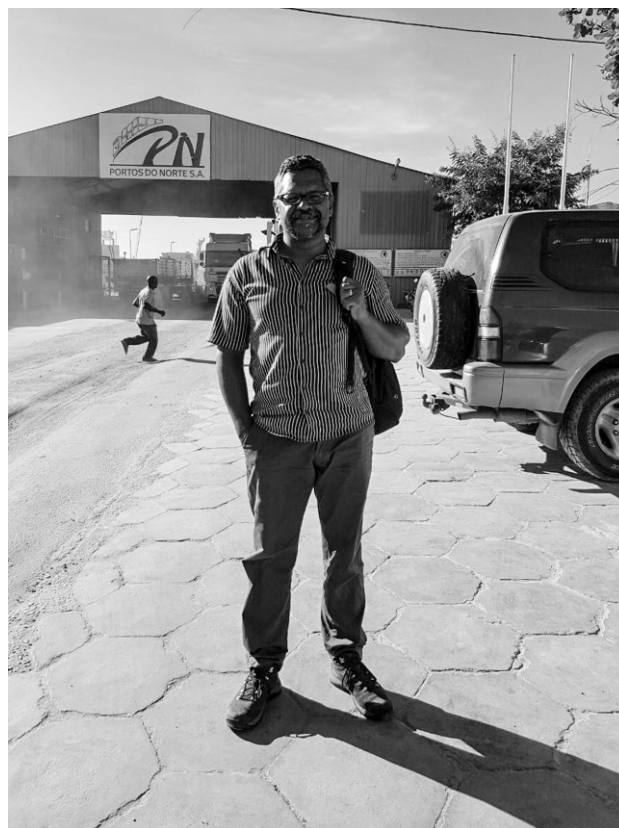
Fotografia 50: Mercado Padaria Nampula

Fonte: fotografia de Eduardo Vargas (2018)

Fotografia 51: Mercado Padaria Nampula

Fonte: fotografia de Eduardo Vargas (2018)

Fotografia 52: Entrada do porto comercial (Portos do Norte) – Nacala-Porto



Fonte: Daniel Figueiredo (2016)

Fotografia 53: Miguel (parceiro, guia, tradutor, motorista, amigo), em Nacala-Porto



Fonte: fotografia de Eduardo Vargas (2016)

Fotografia 54: Banca de Peixe (arraia fumada e peixe seco) - Mercado Metalbox, Angoche



Fonte: fotografia de Daniel Figueiredo (2017)

Fotografia 55: Banca de caramujos do mar - Mercado Metalbox, Angoche



Fonte: fotografia de Daniel Figueiredo (2017)

Fotografia 56: Banca de peixe - Mercado Metalbox, Angoche



Fonte: fotografia de Daniel Figueiredo (2017)

Fotografia 57: Ilha de Moçambique - ponte de acesso vista do continente



Fonte: fotografia de Daniel Figueiredo (2017)

Fotografia 58: Mercado do peixe, Ilha de Moçambique



Fonte: fotografia de Eduardo Vargas

Fotografia 59: Entrada do Mercado Municipal, Ilha de Moçambique



Fonte: fotografia de Eduardo Vargas

Fotografia 60: Feira dominical do Lumbo, parte continental, Ilha de Moçambique



Fonte: fotografia de Eduardo Vargas

Fotografia 61: Daniel e Justino, na varanda do Café Atlântico, Nampula



Fonte: fotografia de Patrick Arley (2016)

Fotografia 62: Confraternização entre amigos na casa do Helder: Aunício (na extrema esquerda) e Helder (na extrema direita)



Fonte: fotografia de Eduardo Vargas