

HT-15

UNIVERSIDADE EDUARDO MONDLANE
FACULDADE DE LETRAS

A CULTURA NO PROCESSO DE GOVERNAÇÃO
O CASO YAO (1960-1986)

"Dissertação apresentada em cumprimento parcial dos requisitos exigidos
para a obtenção do grau de licenciatura da Universidade Eduardo
Mondlane"

Augusto David Celestino

Maputo, Dezembro de 1995



39:32(679)
C392.C 24

F. LETRAS U.E.M.
R. E. 2.4732
DATA 18/ Janeiro/1996
ACQUIÇÃO eletrônica
COTA HT-15

DECLARAÇÃO

Declaro que esta dissertação nunca foi apresentada, na sua essência, para a obtenção de qualquer grau, e que ela constitui o resultado da minha investigação pessoal, estando indicadas no texto e na bibliografia as fontes que utilizei.

AGRADECIMENTOS

A presente dissertação é fruto de um exercício intelectual pessoal de há muitos anos. Contudo, só se torna realidade graças a contribuição de muitos entre eles individualidades, professores, amigos e colegas a quem os agradeço colectivamente.

Deste modo gostaria de expressar particularmente o meu profundo agradecimento:

Ao Dr. Armindo Atelela Ngunga - meu amigo da adolescência que de forma incómoda insistiu a despegar-me das "burocracias" e prosseguir os estudos;

Ao Senhor Luis Bernardo Honwana que no momento da minha incerteza, quando Ministro da Cultura, persuadiu e orientou-me carinhosamente a seguir o curso de História;

Aos professores Doutores Gerhard Liesegang, Carlos Machili e David Hedges pelo profundo e contínuo acompanhamento ao longo do meu curso;

A Maria Ângela Penicela Khan, colega do curso que do princípio ao fim do curso formamos grupo de estudo que muito contribuiu para superar inúmeras dificuldades;

Ao Prof. Doutor José Mateus Katupha, como académico e meu dirigente, apoiou, encorajou e compreendeu-me incomensuravelmente para que prosseguisse com o curso;

Ao Senhor Júlio Almoço N'chola pelo precioso apoio logístico que me proporcionou, quando Governador da Província do Niassa no meu trabalho de campo;

Aos meus guias senhores Martinho Daimoni Amoni e João Caunganha e todos os informantes, cuja lista consta como anexo deste trabalho;

Aos senhores Bernabé Amili, Paulino Azize N´dala, João Pedro Messenda, Bonifácio Justo e Ságida Carimo Cassamo que como amigos apoiaram de forma diversificada nos momentos de desalento;

Aos Doutor António Rafael da Conceição e Prof. Doutor Liesegang, meus Supervisores principais pelo empenho, na sábia orientação e encorajamento que permitiu levar a bom termo este trabalho.

A terminar agradeço de um modo especial:

Aos meus filhos Yole e Dino e a minha esposa Beatriz que com o vazio que lhes criei, vezes sem conta, assumiram e compreenderam o valor de ser da ESCOLA.

Aos meus pais que há mais de duas décadas não os tenho e aos meus filhos.

RESUMO

O presente trabalho estuda a comunidade yao em Moçambique e o papel da cultura no processo de governação. Fundamenta que, por falta de conhecimentos socio-antropológicos das comunidades, tem havido atritos entre estas e os agentes da administração pública.

Com efeito, o primeiro capítulo, analisa os diferentes factores históricos, desde o tempo colonial até o pós-independência, e mostra-se o seu impacto no que diz respeito às comunidades moçambicanas em geral, e à comunidade yao em particular.

O segundo capítulo discute a história da administração colonial no Niassa. Este ponto procura mostrar os pontos de discordia e concordia entre administração colonial portuguesa e a sociedade africana.

O capítulo terceiro retrata a importância de estudos antropológicos no processo de governação e chama a atenção para o facto de os conflitos havidos entre os agentes da administração e a comunidade resultarem da falta de conhecimentos das realidades socio-culturais desta.

Os dois últimos capítulos analisam a relação entre a autoridade "tradicional" e a autoridade "oficial". Mostra que, embora numa primeira fase tenha havido hostilização da autoridade "tradicional", imperativos económicos e políticos obrigaram as autoridades portuguesas a ceder um espaço de manobra a esta autoridade. O período pós-independência esse espaço viu-se severamente obstruído porque o novo regime não só marginalizou, como também hostilizou a autoridade "tradicional".

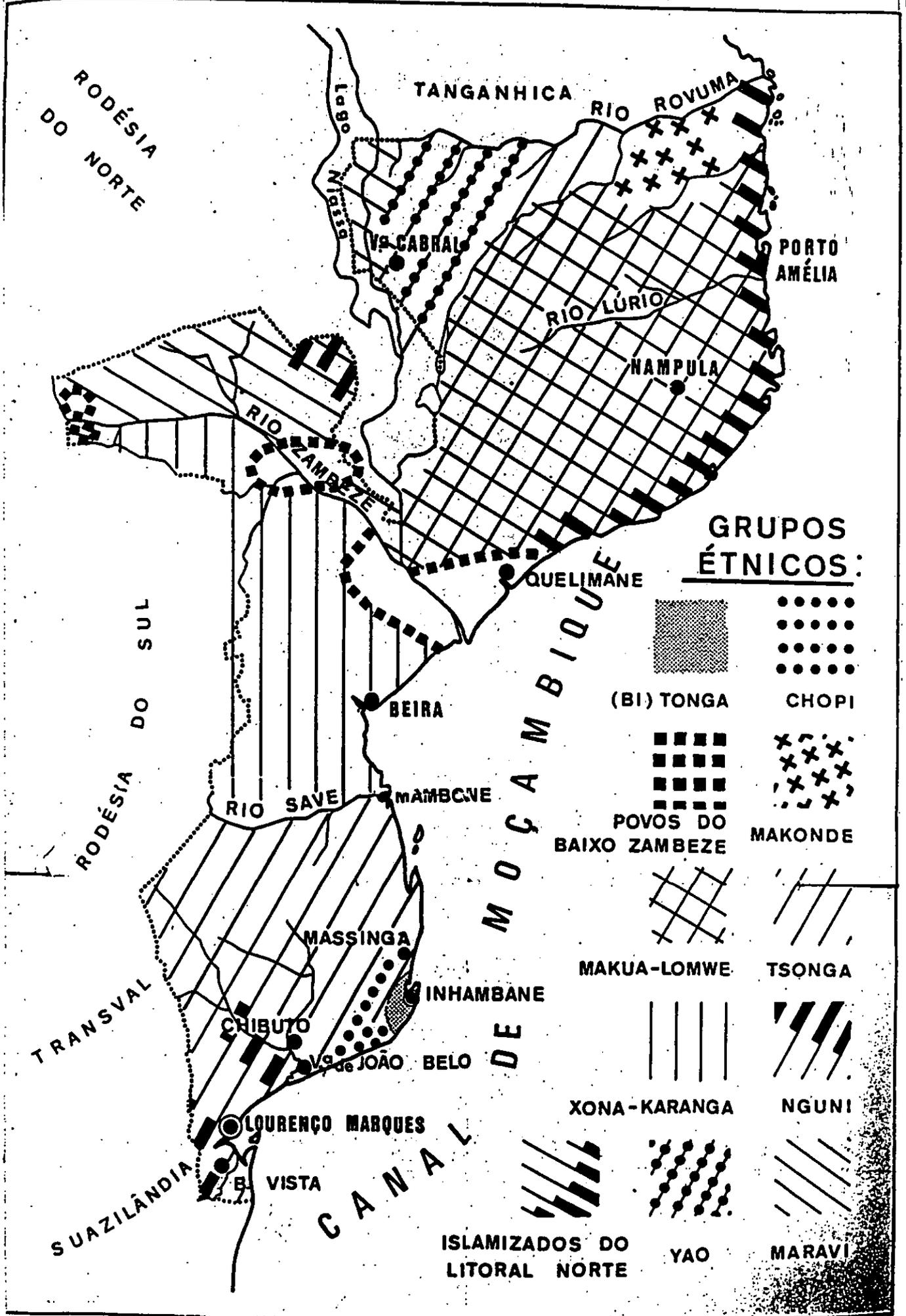
Conclui o presente estudo que o conhecimento da cultura no processo de governação é fundamental para o sucesso de qualquer política governamental, de contrário, esta será vulnerável a conflitos, pois, pode chocar com o "modus vivendi" das comunidades governadas.

ÍNDICE

I	INTRODUÇÃO	
I.1	Tema.....	1
I.2	METODOLOGIA	8
II.	BREVE PANORAMA HISTÓRICO.....	11.
III	HISTÓRIA DE ADMINISTRAÇÃO COLONIAL NO NIASSA: ALGUNS ASPECTOS RELEVANTES.....	16
III.1.	Contextualização histórica.....	16
III.2	Da presença e fixação europeia no Niassa: campanhas de pacificação.....	18
III.3	Da divisão administrativa.....	22
IV.	A IMPORTÂNCIA DO ESTUDO ANTROPOLÓGICO DAS COMUNIDADES ÉTNICAS NO PROCESSO DE GOVERNAÇÃO.....	26
IV.1	As principais práticas culturais da comunidade yao que definem o perfil étnico-cultural.....	27
IV.2	O alcance cultural dos agentes do Estado na condução das comu- nidades.....	28
IV.3	A necessidade de adequação da governação ao perfil étnico-cultural das diferentes comunidades.....	30
V.	O RELACIONAMENTO ENTRE O GOVERNO COLONIAL E A COMUNIDADE YAO NOS ANOS 1960-1974.....	35
V.1	A articulação entre o governo colonial e a autoridade "tradicional".....	36
V.2	Algumas reacções da comunidade yao face à actuação do governo colonial.....	44
V.3	O papel conciliatório da autoridade "tradicional".....	47
V.I	O PAPEL DA AUTORIDADE "TRADICIONAL" NA COMUNIDADE .YAO.....	51
VII	A DISCORDÂNCIA ENTRE A POLÍTICA GOVERNAMENTAL NO PERÍODO PÓS-COLONIAL E O <i>MODUS VIVENDI</i> DA COMUNIDADE YAO.....	58

VII.1 Alguns aspectos da actuação do governo.....	60
VII.2. A acção da autoridade "oficial" e as reacções da comunidade yao.....	63
VII.3. A incoerência da estratégia da Frelimo.....	71
VIII. CONCLUSÕES E SUGESTÕES.....	73
ANEXOS	
I. A dinastia dos Mataka entre 1876 a 1912.....	I
II. Quadros.....	VII
III. Lista de Governadores do Niassa.....	I
IV. Algumas entrevistas.....	XIV
V. Lista dos informantes.....	III
VI. Fotografias.....	III
VII. Bibliografia.....	IV

GRUPOS ÉTNICOS DE MOÇAMBIQUE



Fonte: António Rita Ferreira, Povos de Moçambique: História e Cultura - Porto - Afrontamento, 1975

I. INTRODUÇÃO

I.1. Tema

Niassa é uma província que se situa a norte do país e dista cerca de 2000 km da cidade de Maputo. Com uma superfície de 129.056km², a sua população é estimada em pouco mais de 600.000 habitantes. Niassa é a província mais extensa de Moçambique.

A situação geográfica do Niassa concorreu significativamente para que ela fosse relegada para o último plano na perspectiva do crescimento económico e sócio-cultural de Moçambique como um todo. Com efeito, mesmo com a independência do país, devido a circunstâncias históricas, políticas e económicas, a situação isolamento e abandono manteve-se inalterável.

Os esforços de desenvolvimento que existiram no período colonial, com maior incidência nos finais da década de 60 e princípios da década de 70 foram impulsionados pela guerra colonial.

No período pos-independência o governo lançou alguns projectos de dimensão nacional com o propósito de tirar o Niassa da letargia secular. Infelizmente, pesem ainda outros factores, há que referir que estes projectos contaram como principal mão de obra homens renegados pela sociedade nomeadamente os "reeducandos" (1975 a 1980) e os "improdutivos" (1983 a 1986), o que não poderia, obviamente, dispensar uma dinâmica e produtividade necessárias.

O estudo que aqui apresentamos, relativo aos yao da província do Niassa (entre 1960 e 1986), propõe-se analisar, em jeito comparativo, alguns problemas resultantes de dois sistemas políticos de governação: o sistema do período colonial português, compreendido entre 1960 e 1974, e o sistema político estabelecido no período pós-independência, mais concretamente entre 1975 a 1986.

O espaço cronológico que nos propomos apresentar, corresponde a dois momentos históricos protagonizados igualmente por duas administrações com ideologias distintas: uma, a administração do sistema colonial português, com um governo experiente porque há muitos anos que se confrontara com as autoridades tradicionais e que, por experiência própria, tinha encontrado uma plataforma de convivência; a outra, a administração resultante da conquista da independência nacional pela FRELIMO, com um governo nacional, mas frágil no seu quadro político-administrativo porque acabava de se constituir.

O presente trabalho vai privilegiar, na sua análise, o período pós-independência (dirigido pela Frelimo) para mostrar até que ponto houve um desfasamento entre a política do governo e o "modus vivendi" das comunidades étnicas moçambicanas em geral e da comunidade yao em particular. Nele defendemos que o hiato existente entre a acção do governo e o comportamento das comunidades étnicas pode ter contribuído, sobremaneira, para o insucesso e instabilidade política e sócio-económica do país.

No período anterior à independência (1960 à 1974) as fricções entre o governo colonial e a comunidade yao não eram tão evidentes, dado que, particularmente nas últimas décadas, os administradores coloniais estavam equipados de conhecimentos antropológicos que lhes permitiam conciliar as suas acções com as tradições desta comunidade. Por outro lado, os representantes desta, as autoridades "tradicionais", faziam parte do sistema "oficial" de governo, constituindo o escalão básico da hierarquia da administração colonial. Embora este esquema seja visto, naturalmente, como uma aliciação dos representantes da comunidade yao, numa perspectiva de "assimilação", ele correspondeu a um esforço de integração e atingiu, grosso modo, os objectivos preconizados pelo governo colonial no concernente à implementação do seus programas, tal como o cultivo do algodão, de entre outros. Obviamente que este arranjo se enquadra nas reformas da década de 30 in-

troduzidas pelo governo de Salazar, o que permitiu relativas melhorias nos métodos de administração colonial.

Paradoxalmente, o governo moçambicano logo após os primeiros momentos da independência, distanciou-se, dum modo geral, dos representantes das comunidades étnicas locais, em virtude de uma parte deles ter demonstrado assumir com convicção o poder administrativo que lhes era inerente.

Outro aspecto importante a assinalar foi o facto de o governo moçambicano, partindo duma experiência muito diminuta do ponto de vista histórico e geográfico (10 anos de luta e as zonas libertadas pela FRELIMO), ter generalizado o ostracismo de alguns mecanismos de controlo social, tais como, a proibição da prática dos ritos de iniciação, das práticas religiosas e das diversas cerimónias comunitárias. Assim, criou-se um fosso enorme não só, apenas, entre as duas entidades (a autoridade "tradicional" e a "oficial"), arrastando a primeira consigo toda a comunidade para uma atitude de apatia em relação aos programas de desenvolvimento, definidos e implementados pelo governo.

Ora, se tivermos em conta que, tem sido preocupação do homem, no desenvolvimento da antropologia, conhecer-se a si próprio, não do ponto de vista da sua estrutura física e espiritual, mas através do exame do resultado da interacção com a natureza- produto cultural, veremos que qualquer que seja o governo, este é chamado a incorporar, para a sua melhor eficácia, os valores culturais mais elementares das comunidades que administra.

Convém apresentarmos logo nas nossas primeiras páginas alguns conceitos sobre cultura e sobre o governo na perspectiva do presente trabalho. A cultura, segundo Niebuhr, "compreende a linguagem, os hábitos, as ideias, as crenças,

os costumes, a organização social, os produtos hereditários, os procedimentos técnicos, os valores"¹. Como se pode ver não se trata duma definição de um modelo mas sim duma descrição do conteúdo do conceito.

Kroeber define a cultura enumerando algumas características próprias de seus produtos:" a cultura é uma série de atributos e produtos das sociedades humanas, entanto do género humano, que são extra-somáticos e transmissíveis por meio de mecanismos diferentes da hereditariedade biológica"².

Para Bernard Lonergan, a cultura é "um conjunto de significados e valores que informam um modo comum de vida, pelo que existem tantas culturas quantos são os conjuntos desses significados e valores"³.

Mas Dawson entendia que,

"a cultura é a forma da sociedade. Uma sociedade sem cultura é uma sociedade sem forma- um ajuntamento ou colecção de indivíduos mantidos juntos por necessidades do momento; por outro lado, quanto mais forte é uma cultura tanto mais completamente enforma a sociedade e transforma os diversos materiais humanos, dos quais é composta"⁴.

Esta definição, devido a sua divagação e subjectividade é questionada em certos círculos académicos. Com efeito a cultura é caracterizada como o conjunto de padrões de comportamento peculiares de uma sociedade, isto é, a cultura como sendo aquilo que é comum e que identifica os membros duma sociedade.

Paralelamente, o termo governo foi empregue para definir a relação existente entre o Estado e os seus cidadãos. Progressivamente, foi-se am-

¹ In Battista Mondin, O homem, quem ele é? - Elementos de Antropologia Filosófica, 1980, 171.

² Ibid.

³ Ibid.

⁴ Ibid.

pliando o seu significado passando a indicar o exercício do controle social dentro das entidades privadas ou das relações entre estas. E quando os participantes da relação de governo formam um grupo estável e o exercício do controle é institucionalizado, define-se por "o processo ou actividade de estabelecer regras e torná-las obrigatórias para um grupo específico de pessoas."⁵

Existem vários pontos de vista para definir o governo:

1) "(...) órgão intermediário concebido para servir como meio de comunicação entre os súbditos e o soberano e encarregado da elaboração de leis e da manutenção da liberdade civil e política"⁶.

2) "(...) o conjunto dos órgãos administrativos que dirigem o país, e, especialmente órgão supremo que orienta todos os outros, subordinados" ⁷.

3) "(...) é a forma de uma comunidade política organizar o seu Poder (...) ou estabelecer a diferenciação entre governantes e governados"⁸.

Para se compreender os sistemas de governo há que distinguir, pelo menos, duas visões: a visão jurídica e a visão política. Na visão jurídica do sistema de governação, atende-se às normas constitucionais reguladoras dos órgãos governativos e das suas posições recíprocas; na visão política atende-se ao funcionamento, ao modo como na prática esses órgãos desenvolvem as suas actividades e se relacionam entre si⁹. Não vamos neste capítulo desenvolver estes conceitos mas concentrar a nossa atenção na relação entre governo e cultura ou seja entre os governantes e os governados.

⁵ Ibid

⁶ Dicionário das Ciências Sociais, 1986, 522.

⁷ Enciclopédia Barsa, 1964, 99.

⁸ Enciclopédia Verbo da Sociedade e do Estado, (1985), 76.

⁹ Ibid.

Com efeito, a história de governação tem a ver com a história de administração dos Estados. A estrutura administrativa de cada Estado, da qual fazem parte os governantes, adapta-se à estrutura geral dos Estados incorporando novas formas de acordo com as condições específicas e novos fins estatais¹⁰.

Daqui podemos depreender que não existiram sociedades sem governo, por mais simples que estivessem as suas estruturas e por mais repartida ou diluída que se encontrasse a sua autoridade, houve sempre um governo à medida da complexidade da sociedade, necessário para atingir os seus fins.

Foi o governo que aglutinou e fez convergir factores que, como determinantes e condicionantes, entraram na constituição de uma comunidade política: o território, a população, a riqueza, a organização social e o mundo das crenças fundamentais.

Apesar desta realidade, a nossa abordagem encontrará certas limitações devido à escassez de documentos que orientaram a política de marginalização por parte do governo, dos representantes "legítimos" das comunidades étnicas (os sultões) que são o guardião cultural das respectivas comunidades. Deste modo, nas condições em que trabalhamos, só nos foi possível usar como fontes, discursos de dirigentes e alguns textos políticos publicados em vários cadernos e revistas saídos desde os primeiros anos da independência nacional. Paralelamente, deve-se notar que o ano de 1986 que encerra este trabalho corresponde ao período em que se iniciam as reformas económicas e políticas em Moçambique que alteraram substancialmente o modo de rela-

¹⁰ Ibid.

cionamento político do governo com as populações moçambicanas em geral¹¹.

Visto que o tema são as relações entre os governos de Moçambique e a comunidade yao, foram excluídos os yao que habitam no Malawi e na Tanzania. Veremos mais adiante que, mesmo assim, o trabalho de campo não cobriu todas as regiões onde vivem yao, mas este elemento tem pouco peso se tivermos em conta os resultados das entrevistas e se atendermos o espaço geográfico de realização das entrevistas (área de Lichinga, zona de grande confluência populacional da província, por ser sua capital).

Ao analisar os dois momentos históricos podemos constatar que no período anterior à ocupação colonial, ainda houve chefes africanos bastante poderosos espalhados por Moçambique, incluindo no Niassa (1900-1915). No processo de penetração colonial alguns chefes africanos que resistiram foram substituídos por parentes, mas regra geral as chefaturas em si não foram abolidas. Reduziram-se os seus poderes e confiaram-se-lhes tarefas administrativas. Consequentemente, os administradores coloniais começaram a mostrar um certo interesse no estudo das populações sob sua administração. Já na década de 60, vai haver uma relativa coexistência [ainda que nalgumas vezes com certas reservas] entre os interesses coloniais e o *modus vivendi* das comunidades locais.

No caso dos yao esta "conciliação" de interesses manifestou-se na confiança depositada nos *mwenye* como estrutura de base da administração colonial. Neste sentido, os *mwenye* que unicamente eram representantes do poder linhageiro ou clânico, passaram a ser representantes do poder "oficial".

¹¹ Embora não tenha havido um discurso político de vira-volta, não há aldeias comunais compulsivas, os vários ritos praticam-se, há tolerância visível à prática religiosa e a expressão de outras formas culturais.

No período pós-independência, o governo teve uma política muito favorável ao seu povo nas áreas sociais como educação e saúde. Contudo, deve-se notar que esta filosofia não foi acompanhada de um estudo etnográfico das comunidades de modo a que as diferentes práticas culturais possam ser enquadradas no processo de governação.

É nesta perspectiva que ao longo deste estudo e numa análise comparativa dos dois períodos históricos, maior ênfase será dada ao período pós-independência, como já foi acima referido. Isso facilitará o aproveitamento por parte do governo dos valores culturais das comunidades locais.

1.2. Metodologia

A metodologia utilizada consistiu na identificação e selecção das fontes primárias e secundárias. A bibliografia que usamos para a elaboração deste trabalho resultou deste exercício de selecção do material que julgámos ser próprio para o tema escolhido. Deste modo, podemos dividir as fontes em duas categorias: fontes escritas e fontes orais.

As fontes escritas, constituídas basicamente por relatórios dos governadores e de inspectores administrativos, foram bastante úteis não apenas como suporte teórico como também para o confronto de alguns dados orais.

Temos a notar as dificuldades inesperadas que encontramos nas fontes escritas, porque a partir de 1962/4, tanto os relatórios dos Governadores como dos Inspectores a que fizemos referência abordaram apenas o ambiente político (guerra) que se vivia no Niassa. Contudo, há que realçar a importância particular que jogaram as obras de Yohanna Abdallah e Manuel Gama Amaral, respectivamente "Os Yao" e "O Povo Yao".

As fontes orais foram recolhidas na província do Niassa, por ser a única região de Moçambique onde habitam núcleos fortes de yao.

O plano inicial era de 60 dias no terreno para a observação e recolha do material. Este plano ficou reduzido para 35 dias em virtude da falta de en-

ergia eléctrica na cidade de Lichinga que permitisse a transcrição das entrevistas e o lançamento dos dados no microprocessador.

O trabalho das entrevistas cobriu 13 aldeias e bairros num raio de 50 kms de Lichinga, com excepção de três que realizámos no Distrito de Mandimba, na aldeia natal do autor. Note-se que, apesar de sentirmos que trabalhávamos nas periferias de Lichinga, como era nosso plano, essas aldeias pertencem administrativamente ao distrito e cidade de Lichinga, distritos de Mwembe e Sanga.

Auxiliados por uma ficha de inquérito realizamos 38 entrevistas com indivíduos de diferentes camadas sociais, a saber:

- . Indivíduos de idade e/ou influentes nas aldeias yao;
- . Antigos combatentes da Luta Armada de Libertação Nacional;
- . Personalidades da Cultura (missionários e professores).

O comportamento dos nossos entrevistados variou consoante o grupo social a que pertenciam e a aldeia a que se situavam. Por exemplo, nas aldeias distantes foi necessário um trabalho de pré-inquérito porque éramos estranhos. Aqui contactávamos o Secretário da Célula do Partido Frelimo e/ou Chefe da Terra, onde deixávamos bem claro os objectivos do nosso trabalho, distanciandomo-nos de qualquer grupo ou actividade política. Era frequente, quando no trabalho de pré-entrevistas tivéssemos falado com o chefe da Terra, encontrar as pessoas concentradas em forma de reunião. Nestes casos, tivemos de realizar entrevistas em grupos de enfoque por força de circunstância.

Outro facto foi a tendência de os nossos entrevistados fugirem ao tema ou objecto da entrevista para narrar as suas preocupações. Assim, os antigos combatentes tinham encontrado espaço para narrar as suas biografias enquanto para outros os encontros eram o momento para enaltecer as glórias da sua linhagem ou clã.

Para todos estes casos, tivemos de conciliar interesses, dando-lhes no fim a possibilidade de apresentarem as suas preocupações que ficaram gravadas em fita magnética.

II. BREVE PANORAMA HISTÓRICO

Yao é uma palavra que tem vários significados, entre os quais, a língua ciyao, a cultura e o povo. Embora não haja uma fronteira nítida entre o significado de um e do outro nível, o yao língua e cultura são património do povo yao - o que temos vindo sempre a tratar por comunidade yao-e de cuja cultura vamo-nos deter neste capítulo.

Os yao formam uma comunidade porque são um grupo de pessoas, culturalmente homogéneo devido a circunstacionalismos históricos e têm uma origem comum. Habitam o sul da Tanzania (distritos de Songea, Másasi e Tunduru), no Malawi (a região sul e parte da região centro deste país) e em Moçambique estão concentrados na província do Niassa.

Nesta província, a comunidade yao ocupa a região que se estende entre o rio Lugenda a leste e o Lago Niassa a oeste, excluindo uma estreita faixa ao longo do Lago Niassa. Em termos administrativos, a comunidade yao ocupa a cidade e distrito de Lichinga, os distritos de Sanga, Mwembe, Mavago, Mecula, Ngaúma. Nos distritos de Mandimba e Majune os yao coabitam com os makhuwa , enquanto que no distrito de Lago coabitam com os nyanja. Desde o fim do século passado, existem também, algumas bolsas de aldeias dos yao em Palma, Nangade e Mocímboa da Praia, distritos da província de Cabo Delgado.

Esta caracterização geográfica deve ser vista de forma dinâmica dado que, apesar de historicamente descrevermos como regiões habitadas pela comunidade yao, alterações de ordem política e económica mais recentes podem ter influenciado migrações de outras comunidades para estas regiões

ou vice-versa¹. Contudo, é comumente aceite que nos distritos de Lichinga, cidade do mesmo nome, distritos de Sanga, Mwembe, Mavago, Mecula, Ngaúma, Mandimba, Lago, Majune, Palma Nangade e Mocímboa da Praia, vive a comunidade étnica yao há um período muito maior que o do nosso estudo.

Apesar desta dispersão, e segundo fontes orais a que tivemos acesso, a comunidade yao encontra a sua origem precisamente no monte yao, cujo nome significa provém de uma vegetação caracterizada por arbustos e capim curto que se situa em Chiconono no distrito de Mwembe².

Cao,³ é etimologicamente o singular da palavra yao. Os habitantes desta região caracterizada por "cao" designam-se a si próprios por ayao. Tal como os "amakonde" se designam desta maneira por serem habitantes do planalto dos makonde, os "anyasa" são-no por serem das regiões banhadas pelo Lago Nyasa (lago Niassa em ciyao).

O problema que se levanta é o de sabermos qual é a proveniência do primeiro núcleo populacional que se fixou no monte Yao, e cujo nome passou a ostentar⁴. Esta questão fica em aberto neste trabalho à espera de futuros

¹ O movimento no contexto da "reeducação" (1974 à 1977) e as deslocações no âmbito da "operação produção" desencadeado pelo governo moçambicano (1983) e a guerra entre RENAMO e a Frelimo, provocaram deslocamentos de vários grupos étnicos moçambicanos para as aldeias da comunidade Yao e esta também se refugiou em regiões mais seguras pertencentes a outras comunidades étnicas.

² Ver as várias entrevistas em anexo conduzidas pelo autor e confirmadas pela obra de A.S.A. Ngunga, *Como ler e escrever Yao* (algumas sugestões), 1987 (não publicado depositado na Biblioteca pessoal do autor da obra).

³ Este termo lê-se chao, porque segundo a ortografia padronizada das línguas bantu, o som c lê-se ch.

⁴ O autor recolheu duas versões que relatam um período anterior anterior ao da fixação dos yao no monte do mesmo nome. Da maneira como nos foram transmitidas dão-nos a ideia de serem mais do tipo lendário que histórico. Se mencionamos nesta nota é porque a questão da origem dos yao não está no centro das nossas atenções. Por outro lado, estas questões relacionam-se com processos migratórios que devem ser analisados como tais. Na impossibilidade de realizarmos investigações sobre este ponto, optámos por mencionar estes dois pontos específicos, de modo a que trabalhos posteriores possam confirmar ou infirmar

trabalhos de investigação com objectivos específicos de retratar as origens dos yao.

Um outro aspecto que nos parece digno de menção é o facto de que, não obstante o consenso a que chegam alguns estudiosos sobre a origem dos yao, encontramos hoje aldeias dos yao cujos antepassados linhageiros ou clânicos são de origem "ngoni" ou makhuwa⁵ Esta situação pode ser justificada pelas guerras étnicas e incursões do século XIX nos territórios do Niassa em que os vencidos eram subjugados e deste modo se alargavam os seus domínios.

Há registos segundo os quais, no período compreendido entre 1845 e 1870, a região dos yao e a costa oriental do Lago Niassa foram alvos de ataques dos ngoni ou mazitu sob a chefia de Mputa, Chidiawonga, Chikusi e Kaindi⁶.

Cerca de 1850, Ce⁷ Nyambi, já tinha inaugurada a sua dinastia (Mataka I) como chefe importante dos yao e o seu poder alargou-se à custa dos seus vizinhos que foram sendo por ele (Mataka) atacados⁸. Segundo Liesegang, desde a segunda metade do século XIX, encontramos os yao subdivididos em pequenos estados, alguns dos quais eram etnicamente misturados, agrupando tanto yao como nyanja⁹.

Embora a presença portuguesa se fizesse sentir na costa desde o século XVI, este fenómeno manteve-se estacionário até cerca de 1890 constituindo apenas num posto alfandegário com trinta e sete soldados apenas na Ilha do

estas informações (entrevistas realizadas nos dias 23 e 24/02/94 a Armindo J. Saniúdia e Undi Aissa Muano).

⁵ A aldeia de Massenger é o exemplo típico deste fenómeno. Ela term como antepassado clânico um chefe ngoni que foi subjugado por um chefe yao, conforme nos foi relatado por Vítor Massenger, Ce Dulo N'dima e Assima Massenger nas entrevistas realizadas nos dias 4 e 11/02/94.

⁶ Gerhard Liesegang, *Guerras, Terras, e Tipos de Povoações: sobre uma "Tradição Urbanística" do Norte de Moçambique no Século XIX*, In: Revista Internacional de Estudos Africanos I:172.

⁷ Vide nota 3.

⁸ Liesegang, loc. cit.

⁹ G. Liesegang, op. cit., 171.

Ibo, com pequenos postos simbólicos em Palma, Mocímboa da Praia e Quissanga.

Tal como sabemos, a administração e gestão de todo o Extremo Norte, foi confiada, a 26 de Setembro de 1891, à Companhia do Nyassa,¹⁰ que só viria a tomar posse em 1894.

Nesta altura os yao habitavam, conforme foi por nós referido anteriormente, principalmente entre o rio Lugenda e o lago Niassa. Constituíam o ponto mais a sul da rede comercial de Zanzibar, transportando marfim e escravos para Kilwa, através do rio Rovuma e regressando pelo Lugenda com armas e tecidos. Para os yao, os últimos dois terços do século XIX foram uma época de grandes conflitos e transformações, com repetidos ataques dos makhuwa e incursões dos ngoni e a intensificação do tráfico de escravos. Como resposta a estas transformações, formaram-se grandes unidades políticas baseadas na predação e comércio, lideradas por chefes poderosos, tais como o Mataka de Mwembe, o Kalanje de Unango, Makanjila do Lago e Mtarika cujas povoações possuíam mais de mil palhotas. O mais poderoso dos chefes yao era Mataka.

Quando a Companhia do Nyassa se instalou na região, Ce Bonomali, o terceiro Mataka acabava de ascender ao poder. Foi considerado tanto pelos seus inimigos como pela sua população como o "mais feroz" dos Matakas¹¹. As relações entre si e a nível das diferentes unidades políticas tornavam um bloco inconstante de aliança e conflito¹².

¹⁰ René Pélissier, *História de Moçambique: formação e oposição (1854-1918)*. vol. I, Lisboa, 1987, p. 356.

¹¹ Cf. Khan, Maria Ângela, *A Companhia do Nyassa (1891-1929): esse gigante com pés de barro*, 3º ano - ano lectivo de 1991/92 [trabalho não publicado e depositado no Departamento de História da Faculdade de Letras da UEM].

¹² *Ibid.*

Daqui, a ameaça bélica dos yao não se circunscreveu apenas aos seus vizinhos "indígenas" nomeadamente makhuwas, makondes, nyanjas (ou cewas orientais) e ngoni¹³ comunidades que na altura habitavam no Extremo Norte, como também foi sentido pelos exploradores europeus que visitaram esta região.

Os chefes yao não empreenderam incursões interétnicas apenas, como também raziavam e guerreavam entre si.

Antes de proceder à história da conquista colonial vamos contextualizar as campanhas coloniais de "pacificação".

¹³ Ibid.

III. HISTÓRIA DA ADMINISTRAÇÃO COLONIAL NO NIASSA - ALGUNS ASPECTOS RELEVANTES.

III.1. Contextualização histórica.

Para se compreender a natureza do quadro administrativo montado no Niassa durante o período colonial e não só, é necessário fazer alguma revisão sobre os constrangimentos que Portugal encontrou no terreno. Por outras palavras, é preciso dar alguns subsídios sobre as formas de administração colonial nos diferentes momentos históricos.

O problema da administração colonial em Moçambique começa a colocar-se com bastante ênfase depois da Conferência de Berlim - 1884-1885. Paralelamente, colocava-se a questão da ocupação efectiva do território. Até então, a representação da coroa portuguesa em Moçambique só se fazia sentir em alguns pontos da costa, e ao longo do Zambeze.

Foi, portanto, a partir do último quartel do século passado que Portugal começa aplicar-se com afinco para ocupar efectivamente as suas colónias. Parece ter sido a pressão externa exercida pelas grandes potências da época (Inglaterra, Alemanha, França, Bélgica) que condicionaram este comportamento de Portugal. As linhas que se seguem procuram demonstrar este aspecto.

O ultimato de 1890 - que obrigou Portugal a renunciar o seu velho sonho do "Mapa cor de rosa" e o conseqüente tratado de delimitação de fronteiras de 1891, foram factores reveladores de que se Portugal quisesse manter as suas colónias algo mais tinha que fazer. Era evidente que a altura não era nem para evocar as velhas glórias do passado, nem para se apoiar em documentos antigos, como até então vinha fazendo. Era necessário fazer algo mais concreto para contrariar as pretensões de outras potências, nomeadamente, a Inglaterra e a Alemanha. Assim, a ocupação efectiva e administrativa de Moçambique por Portugal enquadra-se dentro destes factores.

Na verdade, durante a década de 1890, Portugal foi alternadamente ameaçado pela Inglaterra e pela Alemanha. A Inglaterra ambicionava anexar Lourenço Marques para fortalecer a sua posição no Transvaal, enquanto que a Alemanha pretendia ocupar metade de Angola e Moçambique obrigando Portugal a fazer avultados empréstimos, tendo as colónias como penhoras. Portugal conseguiu, discretamente, esquivar-se destas pretensões, em parte porque a Alemanha foi traída pela Inglaterra, por esta ter denunciado a cláusula secreta do Acordo assinado com a Alemanha. O pacto secreto de 1899¹ fortalecia ainda mais as relações luso-britânicas e a Inglaterra comprometia-se a defender as possessões portuguesas².

Já nas vésperas da Primeira Guerra Mundial, a Alemanha reactivou a sua intenção de anexar partes de Moçambique³.

Este quadro ajuda-nos a compreender as características do tipo de administração montada pelo Estado Colonial Português.

Assim, numa primeira fase, a estratégia da coroa portuguesa consistiu na concessão de partes do território de Moçambique sob tutela de administração de companhias majestáticas ou arrendatárias, tal é o caso da Companhia do Niassa. E, como a Coroa Portuguesa fosse economicamente débil, o uso da força coerciva foi uma constante para garantir o funcionamento dos diferentes serviços da Companhia do Niassa, já que não se podia pagar salários atractivos.

¹ A guerra anglo-boer, 1899-1902, parece ter pressionado a Inglaterra a assinar aquele pacto. Na verdade, neste pacto Portugal comprometia-se a proibir a importação de armas de fogo aos bóers a partir do seu território e permitir que a Inglaterra fizesse uso dos portos moçambicanos para o desembarque das suas tropas, cf. Pélissier, op. cit., p. 144.

² Em 1661 houve um tratado nesse sentido entre as duas potências. Contudo, o projecto falhou porque verificou-se um crescente envolvimento de outras potências, como foi o caso da Bélgica.

³ Lembre-se que uma parte do Sul do rio Rovuma esteve anexada pela Alemanha até ao fim da 1ª Guerra Mundial, (o triângulo de Quionga).

A colaboração dos chefes tradicionais, como mostramos mais adiante, teve diferentes facetas consoante o momento histórico. O primeiro momento caracterizou-se pela desintegração destes chefes e, o último momento, pela tentativa da sua integração na administrativa colonial.

Vamos passar para alguns aspectos específicos referentes ao território do Niassa, nomeadamente, da presença e fixação europeia e da administração territorial.

III.2. Da Presença e Fixação Europeia no Niassa: Campanhas de Pacificação

Duma maneira geral, a presença europeia e, em particular a portuguesa, fez-se sentir tardiamente no interior de Moçambique. No caso do Niassa, a primeira evidência da presença portuguesa parece apontar para o século XVII. Gaspar Bocarro é apontado como sendo o primeiro a pisar aquelas terras⁴.

Isto não quer dizer que as terras do Niassa tenham permanecido fechadas antes daquela data. Na verdade, os diferentes grupos populacionais que habitavam aqueles territórios, até século XVI, estabeleciam contactos comerciais com Kilwa, Zanzibar, Ibo e com a Ilha de Moçambique onde trocavam tabaco, artefactos de ferro, peles e marfim, por sal, tecidos e missangas⁵.

Embora se possa considerar verosímil que os portugueses tenham sido os primeiros a contactar as terras do Niassa, a sua fixação dá-se muito mais tarde. Além disso, a sua frequência foi bastante irregular até ao século XIX.

⁴ Relatório do Governo do Niassa, 1968 (?), p. 12, Arquivo do Conselho Municipal de Lichinga).

⁵ Departamento de História, História de Moçambique I, 2ª ed., Maputo, 1988, p. 124. Ver, também, Neil-Tomlinson, Barry, The Niassa Chartered Company: 1891-1929, In: Journal of African History (1977), vol. XVIII, p. 112.

Os britânicos foram os primeiros a frequentar com uma certa regularidade e a fixarem-se nos territórios do Niassa através de missão anglicana⁶. D. Livingstone teria chegado ao Lago Niassa por volta de 1859. Pode-se atribuir a ele o primeiro reconhecimento mais detalhado sobre aquelas zonas. Ele exerceu uma significativa influência sobre os anglicanos da primeira Missão das Universidades na Niassalândia (1861-1863), a Mission Universities to Central Africa⁷

Há notícias, segundo as quais, Steere teria chegado de Setembro-Dezembro de 1875 junto dos yao e visitou Mataka com quem negociou a possibilidade de implantação de uma missão anglicana⁸. Até 1880, fixaram-se na Niassalândia (hoje Malawi) europeus de origem britânica, incluindo uma mulher. Naquele mesmo ano, as estações missionárias britânicas atingiram a parte Oriental do Niassa, juntando-se, em 1882, as missões de Ilha de Likoma e de Messumba.

As incursões britânicas na África Central preocupavam a coroa portuguesa, sobretudo numa altura em que a partilha de África estava no centro das atenções. Assim, o Ministro Pinheiro Chagas, organizou, em 1884, três expedições a saber: a primeira de Hermenegildo de Brito Capello e Roberto Ivens, a segunda de Henrique de Carvalho e a terceira de Serpo Pinto e Augusto de Melo Pinto Cardoso. A primeira realizou a segunda função inter-oceânica dos Portugueses de Metrópole, partindo de Angola entre 1884-1885. A segunda, com base em Angola, partiu para Lunda. A terceira parece menos célebre nos anais de viagens. Contudo, é politicamente, ao que tudo indica, a mais importante. Por exemplo, foi na sequência desta viagem que, em 16 de

⁶ Um jovem alemão, A. Roscher, terá também alcançado o Lago Niassa mais ou menos no mesmo período. Cf Pelissier (1987) V.I. p. 345.

⁷ Op. cit. p.346.

⁸ Op. cit. p.347.

Dezembro de 1885, que Metarica prestou juramento de vassalagem à coroa portuguesa. Este chefe local foi, até a morte um fiel colaborador dos portugueses.

Nos finais da década de 1880 os portugueses procuravam fazer tudo o que estava ao seu alcance para deter a expansão britânica nas terras do Niassa. Com efeito, de 1888 a 1889 organizaram-se mais duas expedições portuguesas ao Lago Niassa e ao extremo norte. Contrariamente as expedições anteriores, estas já não tinham objectivo de "explorar", mas de aliciar os chefes com presentes, como resposta às incursões britânicas. Uma dessas expedições partia de Quelimane intitulada "Expedição Henrique de Macedo" e era comandada pelo tenente António Maria Cardoso. A sua missão estava dirigida fundamentalmente à região zambeziana e a actual do Malawi.

A segunda expedição tinha como objectivo a submissão dos yao de Mataka e era comandada pelo tenente Eduardo Prieto Valadim. Partiu de Quelimane a 6 de Outubro de 1889. Tinha 250 carregadores escoltados por 50 "landins". Valadim recebera do Governador Geral, João António de Biosa das Neves Ferreira, orientações segundo as quais a sua finalidade última era tornar vassalo Mataka.

Esta expedição teve um fim desastroso porque o próprio tenente e a maior parte da sua comitiva, foram mortos. Para o fracasso desta expedição parece terem concorridos três factores, nomeadamente:

- a tentativa de extorsão por parte de Mataka que quis apoderar-se das armas de Valadim e a recusa de qualquer tratado;
- a teimosia de Valadim que, apesar de oposição de Mataka, que o advertira de não pisar a capital dos yao, ali se dirigiu e pretendeu içar a bandeira portuguesa;

- o mau comportamento dos soldados portugueses que abusavam as mulheres yao⁹.

Houve uma outra tentativa de atacar Mataka em Agosto de 1890. Foi então nomeado para comandar a expedição João de Azevedo Coutino, pelo Governador Geral, Joaquim José Machado. Esta expedição, foi desviada para Barué, onde havia uma revolta.

Passados nove anos, as campanhas contra Mataka foram reatadas. Era necessário, em honra de Portugal, vingar a morte do tenente Valadim. Mas sobretudo, era indispensável salvaguardar os interesses nacionais seriamente ameaçados com o comportamento dos yao. Com efeito, os yao faziam as suas incursões contra a Niassalândia a partir de Moçambique. Este facto levou a que os britânicos pressionassem as autoridades portuguesas, chegando mesmo a propôr para intervirem eles próprios nos territórios do Niassa. Isso, a acontecer, deixava má imagem de Portugal na Comunidade Internacional. Por conseguinte, os portugueses iriam formar uma enorme expedição militar para devastar as terras de Mataka. Os dados numéricos, tirados em Pélissier, aqui apresentados, ilustram quão grande era a preocupação da coroa portuguesa em relação a Mataka. A fazer fé no autor já citado, era a seguinte a composição da expedição portuguesa: uma bateria de seis peças de artilharia de montanha com 61 artilheiros e 3 oficiais, um pelotão de 20 soldados com um oficial, uma companhia de infantaria (4 oficiais, 194 soldados dos quais 56 angolanos), um serviço de saúde com dois médicos, e um grande número de auxiliares africanos.¹⁰ Dirigia a expedição o major Manuel de Sousa Machado. A 19 de Outubro de 1899, depois de alguns combates anteriores, a expedição entrou em Mwembe, a capital de Mataka. Nessa altura, Mataka Ce

⁹ Op. cit. p.354.

¹⁰ Op. cit.

Bonomali e grande parte da sua população haviam abandonado a povoação, em direcção ao norte do rio Rovuma. Aquela povoação, com cerca de 4.873 palhotas que abrigavam entre 10000 a 15000 pessoas, foi queimada¹¹. Há notícias, segundo as quais, os cipaio dos portugueses recusaram-se a incendiar os túmulos dos Mataka. Quem o fez foi um dos dois médicos já citados. Uma outra expedição, conduzida pelo coronel Spilsbury viajou da costa até ao Lago Niassa, via Medo, Metarica, Luambala. Estas duas expedições asseguraram a submissão e esmagaram áreas de resistência, estabelecendo o forte D. Carlos I nas margens do Lago Amaramba.

Os últimos focos de resistência nas terras de Mataka aconteceram nos anos de 1912. De 1889 a 1912, para além do forte D. Carlos I, tantos outros foram erguidos, nomeadamente, Chirumba, Catur, Luangue, Metarica, Metangula, Unango, Macaloge, Luatize, Oizulu, entre outros. Estes fortes foram os primeiros focos da fixação de euro-portugueses no Niassa e permitiram uma ocupação efectiva naquela região. Pensa-se que Metangula terá sido o primeiro maior núcleo de povoamento português no Niassa.

III.3. Da Divisão Administrativa

Como nos referimos anteriormente, Portugal não dispunha de meios financeiros suficientes que lhe permitissem fazer uma administração eficiente das suas colónias durante os primeiros momentos da ocupação efectiva. Mas esta era uma condição imposta por outras potências, segundo a qual, qualquer que fosse a potência colonizadora tinha que ser capaz de ocupar e administrar eficazmente as suas colónias sob o risco de perdê-las em favor de outras potências com maiores capacidades.

¹¹Op. cit.

Ora, uma das estratégias adoptadas por Portugal foi, como já dissemos, a concessão de algumas partes do território moçambicano a companhias arrendatárias e/ou majestáticas. Com efeito, em 26 de Setembro de 1891, o Ministro das Colónias difundiu um decreto concedendo a firma BERNARDO DAUPIAS e C^a., os direitos majestáticos dos actuais territórios de Niassa e Cabo Delgado¹². Esta firma, por força do decreto de Março de 1893, passou a chamar-se por "Companhia do Nyassa".

Na perspectiva de exploração efectiva do vasto território que lhe concedera, a Companhia dividiu, de início, em nove conselhos, três dos quais - METARICA, AMARAMBA e LAGO - situavam-se na área do então Distrito do Niassa, tendo-se acrescido em 1904, o conselho do LÚRIO.

A Companhia era responsável por fazer a ocupação efectiva e promover o desenvolvimento dos territórios (Niassa e Cabo Delgado). Estes ficaram divididos em conselhos, postos administrativos ou mesmo postos militares que abrangiam os principais regulados ou sultanatos.

A autoridade máxima da Companhia do Niassa era a do Governador, embora sujeita à fiscalização do Governo Português, que se exercia directamente sobre os administradores do conselho¹³. Para uma boa ilustração, ver o mapa em anexo sobre reformas administrativas do Distrito do Niassa.

Como é que era administrado este vasto território? Um dos problemas senão o principal, que se colocava relacionava-se com a limitação de capitais. Isto condicionou todo o funcionamento do aparelho administrativo. Assim, a cobrança de imposto de palhota, a exportação de mão-de-obra para as minas da África do Sul, para a então Rodésia do Sul e para as minas de Katanga (Zaire), para os portos de Mombaça, para o Baixo Zambeze, etc., foi uma

¹² Relatório do Governo do Niassa, op.cit.p.13.

¹³ Ibid.

componente importante das actividades da Companhia. Outra alternativa a realçar foi a utilização do trabalho forçado, o monopólio das taxas aduaneiras de importação e exportação de comércio de armas de fogo, do fabrico e venda de bebidas alcoólicas. Este conjunto de medidas constituiu a principal forma de tentativa de acumulação de capital da "famosa" Companhia que viria a ser extinta a 20 de Abril de 1929¹⁴.

Uma das consequências deste tipo de administração, assente na acção coerciva, foi o despovoamento do Niassa. Grande parte da população fugiu ora para Tanganyika ora para Niassalândia.

As medidas adoptadas pela administração portuguesa durante os diferentes momentos históricos foram-se adaptando aos imperativos dos interesses coloniais de cada momento. Contudo, em todos os casos, a utilização do método de coerção foi uma constante. Tal facto deveu-se, grosso modo, a questão da incapacidade competitiva em relação ao pagamento de salários aos trabalhadores. Tanto na vigência da Companhia como depois dela, os salários dos trabalhadores praticados em Moçambique pelo regime colonial português eram extremamente baixos em comparação com as outras potências coloniais da região para onde os moçambicanos das terras do Niassa emigravam.

Para levar a cabo os serviços de administração, o Estado colonial português contava com a colaboração das autoridades tradicionais. Com efeito, eram os régulos e os chefes das povoações que organizavam o recrutamento da mão-de-obra para os serviços públicos - abertura de estradas, construção das escolas, hospitais, edifícios públicos e outras infra-estruturas (para uma infor-

¹⁴ Ibid.

mação mais detalhada sobre os régulos "mais importantes", ver o quadro 2, anexo 2).

É no quadro deste crescimento tardio e paulatino que se supõe tenha sido em 1932 a data do início do estabelecimento da autoridade administrativa portuguesa no planalto de Lichinga, com a instalação de uma diligência militar a comando dum oficial. Este planalto passou a chamar-se VILA CABRAL, em homenagem ao então Governador Geral, José Ricardo Pereira Cabral. Desde então, a divisão administrativa do Niassa foi conhecendo sucessivas alterações. Por exemplo, pelo decreto nº 24621, de 31 de Outubro de 1934, é extinto o distrito de Vila Cabral e integrado no distrito de moçambique; pela portaria nº 23, de 9 de Setembro de 1945, o antigo distrito do Niassa volta a chamar-se distrito de Vila Cabral, com circunscrições de Amaramba, Lago, Marrupa e Metónia.

Em 4 de Julho de 1946, o decreto nº 35733 ordena a designação do distrito de Vila Cabral para o distrito de Lago constituindo as circunscrições de Amaramba, Marrupa, Maniamba e Vila Cabral. Finalmente, em 28 de Outubro de 1954, pela força do decreto nº 39858 é extinto o distrito de Lago e cria-se novamente o distrito de Niassa com sede em Vila Cabral¹⁵.

Esta pequena cronologia da implantação do aparelho administrativo, concentrado sobretudo, na segunda metade do nosso Século (XX), pode ajudar-nos a compreender melhor a ausência de desenvolvimento do Niassa, pois, a instalação de infra-estruturas de produção esteve associada à presença colonial portuguesa, isto é, à montagem da máquina de administração colonial.

¹⁵ Modesto, José de Figueiredo, *Inspecção dos Serviços Administrativos: Relatório da inspecção ordinária à Câmara Municipal de Vila Cabral*, 1967, p. 6.

IV. A IMPORTÂNCIA DO ESTUDO ANTROPOLÓGICO DAS COMUNIDADES ÉTNICAS NO PROCESSO DE GOVERNAÇÃO.

A necessidade de um conhecimento mais sistematizado no domínio antropológico começou a desenvolver-se a partir do sec. XIX. A agressividade do expansionismo colonial esteve na origem desta necessidade. Na verdade, é inegável que a Antropologia tenha nascido para estudar o "outro"-o indígena. Assim, o colonizador servia-se de conhecimentos antropológicos para dominar e explorar o indígena. Deste modo a antropologia foi vista como ciência do colonizador.

Como consequência disso, já nas primeiras décadas do Séc. XX, todo o administrador colonial devia estar dotado de conhecimentos sobre Antropologia ou Etnologia. Só para dar um exemplo, pode-se destacar os estudos de Rita-Ferreira¹ a partir dos anos 50 e de Branquinho² nos anos 60. Esses estudos eram uma compilação de dados sobre estruturas políticas e formações históricas, fazendo referência a "usos e costumes dos indígenas". A importância desses estudos reside no facto de que a partir deles podiam-se traçar medidas administrativas mais realistas. Por outras palavras, esses estudos davam ao colonizador, instrumentos para manipular e explorar o indígena.

Talvez tenha sido essa a razão porque os estudos de carácter antropológico tenham sido marginalizados no nosso país depois da Independência.

¹ Rita - Ferreira, *Povos de Moçambique, história e cultura*. Porto; Afrontamento, 1975(ver as obras do autor citado neste trabalho).

² Branquinho, A. Gomes *Prospecção das forças tradicionais em Manica e Sofala. Serviços de centralização e coordenação de informação 1966* (Ver sobre Nampula nome do autor)

Com efeito, se é verdade que a Antropologia desenvolveu-se no século XX estudando o indígena e, por conseguinte, servir o colonialismo, não é menos verdade que, ao longo de muitos anos, principalmente a partir da década de 50, a Antropologia foi afirmando a sua autonomia científica dentro das ciências sociais, e tem tudo por despir toda a armadura etnocentrista que lhe era peculiar nos primeiros anos do seu nascimento. Esta mudança opera-se mesmo ao nível conceptual. Na verdade pode-se afirmar que hoje já se esteja abandonar a concepção de que a Antropologia é uma ciência das sociedades primitivas³ e conhece o estudo das instituições políticas nestas sociedades ditas primitivas.

Nos últimos anos, mesmo no nosso país começou-se a perceber que o facto de se terem marginalizado estudos deste género, criou um vazio cujas consequências são um relativo caos social.

É, pois, nossa intenção neste capítulo, mostrar a importância do estudo antropológico das comunidades étnicas no processo de governação.

IV.1. As Principais Práticas Culturais da Comunidade Yao que definem o seu Perfil Étnico - Cultural.

A comunidade yao pertence ao sistema linhageiro matrilinear. É importante salientar aqui, que o sistema linhageiro é uma forma (tipo) de organização política. Na verdade, quem detêm o poder político é sempre homem. Só que este homem pode ser tio, irmão ou filho da mulher. E mais: os critérios de sucessão e herança respeitassem a filhagem matrilinear.⁴

³ Copans, Jean. Antropologia política. In: Antropologia: Ciência das sociedades primitivas? Edições 70. Lisboa, 1971. p.91 - 139

⁴ Balandier, Georges. Antropologia política, editorial presença Lisboa, 1987

Como a maior parte das sociedades africanas, a comunidade yao tem uma concepção cosmológica bipartida; por um lado, o mundo dos mortos e, por outro lado, o dos vivos. Desta concepção resulta o culto aos mortos. Este culto é importante na medida em que ele é a forma "normal" de comunicação entre os vivos e os mortos, isto é, entre os vivos e os seus ancestrais.

Uma outra prática entre os yao são os ritos de iniciação, masculinos e femininos. A função de um e de outro rito é, iniciar o(a) visado(a) na vida adulta. Portanto, é uma espécie de escola de aprendizagem sobre vários aspectos da vida.

A comunidade yao é marcadamente influenciada pelo islamismo. Assim, muitos dos seus aspectos culturais são profundamente orientados por esta religião.

IV.2. O Alcance Cultural dos Agentes do Estado na Condução das Comunidades

Para se discutir este ponto, talvez fosse prudente primeiro definirmos as características do agente do Estado logo depois da independência.

Um dos fenómenos que se operou no aparelho administrativo logo após a independência foi o êxodo de muitos funcionários daquele aparelho. Não vamos discutir as razões deste fenómeno. Limitar-nos-emos a dizer que ele criou um fosso na estrutura burocrática. Isto pressupunha que o novo governo começasse então, a criar uma nova estrutura administrativa. Quem é que compunha esta nova estrutura? Em regra geral, eram combatentes da luta de libertação nacional e militantes da FRELIMO. Estes elementos estavam forjados de ideias nacionalistas que serviram de alavanca para a luta armada contra o colonialismo. Aliás, o projecto do governo era construir uma nação de Unidade Nacional. Entendia-se por Nação de Unidade Nacional uma uniformização de valores culturais.

Desta maneira, a postura dos agentes do Estado foi caracterizada por uma agressividade contra os valores culturais locais. Por outro lado, procurou-se introduzir algo de novo a partir de um modelo assente em bases diferentes dos localmente compreendidos como legítimos. É preciso notar, no entanto, que até então, não é a legitimidade do partido FRELIMO que está em causa, mas sim, a sua política em relação ao *modus vivendi* das populações, ou seja a sua atitude em relação as culturas locais (étnicas).

Os agentes do Estado eram simplesmente transmissores de novos valores culturais ao mesmo tempo que combatiam os velhos valores. Por exemplo, as cerimónias tradicionais como os ritos de iniciação e os cultos aos antepassados, eram vistos como supersticiosas e, por isso mesmo, deviam ser eliminadas.

A Luta de Libertação Nacional foi uma luta verdadeiramente popular, mas isso não significa que os seus intervenientes tivessem necessariamente os mesmos objectivos. Um aspecto que nos parece importante neste caso é estabelecer uma fronteira entre o nacionalismo e o colonialismo. Por outras palavras a luta contra o colonialismo não significou, necessariamente para todos os intervenientes, uma luta pelo nacionalismo. Com isto queremos dizer que, muito provavelmente as massas populares aderiram à luta de libertação nacional por razões circunstanciais tais como: vencer o colonialismo significava acabar com o trabalho forçado, com o imposto, com os aldeamentos. Essas são, certamente, as razões que estimularam o camponês a engajar-se na luta armada. Aqui compreende-se que tenha havido uma coesão dado o objectivo comum - de acabar com o colonialismo.

Quiçá a FRELIMO, inspirando-se no seu discurso mobilizador, acreditasse que a estratégia seguida ao longo da luta armada, podia ser bem sucedida no Moçambique independente. Isto não era possível porque a experiência da luta armada era a de um espaço geográfico limitado e tempo bem definidos, por um lado e, por outro, o projecto da construção de uma Nação

de Unidade Nacional não identificava todos os moçambicanos enquanto que uma sociedade. Mas esta contradição não surge só depois da independência. Podemos situá-la ao longo da luta armada; justamente os acontecimentos dos anos 68 à 69 são um indício disso. Na verdade, não se pode assegurar que aquela crise tenha sido totalmente ultrapassada nesse momento.

O que parece estranho é o facto seguinte: como é que a FRELIMO definiu uma política de uniformização de valores culturais, não obstante a estas contradições? Será que ela as ignorou? Será que as subestimou? Somos tentados a responder pela afirmativa a última questão. Na verdade, em muitos discursos da época fazia-se menção ao inimigo comum, aquele que nega o nascimento do Homem Novo. Portanto, a euforia revolucionária teria levado a FRELIMO a desprezar aqueles aspectos. É inegável que, a FRELIMO teve uma grande aceitação nas vésperas e logo depois da independência.

IV.3. A Necessidade de Adequação da Governação ao Perfil Étnico - Cultural das diferentes Comunidades

Existe uma grande necessidade de adequar a governação ao perfil cultural das diferentes comunidades, principalmente numa sociedade como Moçambique onde a pluralidade étnica e cultural é uma realidade evidente. Isto pressupõe um conhecimento profundo por parte dos agentes do Estado dos aspectos que constituem o substrato cultural de cada comunidade. É também necessário que os agentes de Estado não vejam as comunidades como meras receptoras de novos valores. Isto significa que qualquer que seja o sistema jurídico-administrativo, este deve, necessariamente, penetrar nas instituições sociais e na mentalidade das comunidades a que tal sistema se destina. No entanto, esta penetração será feita de uma forma biunívoca, onde cada parte ganha e perde certos valores enriquecendo e desenvolvendo a sociedade humana na sua totalidade.

Como dissemos, um dos problemas deste país é a tentativa de uniformização de valores culturais. Isto é muito negativo, sobretudo quando afecta o sistema de governação na medida em que as populações nunca se vão identificar com as orientações centralmente emanadas.

Primeiro, gostaríamos de comentar este ponto que, quanto à nós constitui um desfazamento com a realidade sócio-cultural apreciando alguns aspectos jurídicos. Um dos aspectos em que peca a legislação moçambicana é a universalização de conceitos fundamentais. Neste ponto, destacariamos, no contexto sócio-cultural o conceito de família⁵. Na verdade, o conceito de família não é universal. Por conseguinte, os povos que seguem a regra de filiação matrilinear têm no seu universo cultural um conceito da família que não é o mesmo dos povos que seguem a regra de filiação patrilinear. Por exemplo, no caso dos yao que são de filiação matrilinear, a mulher é o principal elo na sequência do poder. Deve-se notar, porém, que ela não detém o poder mas está muito próximo dele. Esta proximidade pode ser explicada por dois factores: por um lado, devido ao laço que ela tem com seu irmão que é uma figura hierarquicamente importante no seu papel como chefe de uma unidade sócio-política, e com o seu filho pelo facto de ser o sobrinho do primeiro e, por conseguinte, um potencial chefe. Por outro lado, esta proximidade está, também, relacionada com o facto de a mulher "casar-se em casa", isto é, o homem fixa residência na família da mulher, sendo a regra de residência, matri ou uxurilocal; ao contrário do seu irmão, ela está sempre no seu território. Este facto confere-lhe um certo posicionamento, uma vez que no caso do falecimento do chefe, quando o irmão ou o

⁵ Lundin, Irae B. Algumas considerações sobre a sociedade Amakhuwa: Aspectos básicos da sua organização social (trabalho não publicado, depositado na biblioteca pessoal do autor.) p.30

filho volta para desempenhar as funções de chefe, esta mulher é quem o vai enquadrar nos meandros do poder.

No entanto, a excessiva ocidentalização do conceito de família resulta, sem dúvidas, na desestabilização da ordem social local.

Lundin⁶ aponta duas razões prováveis que estão na origem desta universalização do conceito de família. Primeiro, porque no período pós-independência houve uma predominância na hierarquia, de pessoas da filiação patrilinial, segundo, e o mais provável na óptica da autora, o facto de o sistema ocidental ser também patrilinial. Então esta escolha reflecte parte do grande projecto de desenvolvimento baseado no modelo exterior. Para nós, as duas hipóteses parecem complementares uma da outra. Em todo o caso, o denominador comum nos dois sistemas, quer na matrilinearidade como na patrilinearidade, é que este conceito peca pela nuclearização. Por outro lado, a tentativa da uniformização do conceito de família tem implicações negativas nas regras de sucessão, herança, guarda e cuidado dos filhos regras de filiação, casamento e residência.

A tentativa de universalização de conceito de família tem outras implicações por exemplo, como aquelas que se podem notar no Estatuto Geral dos Funcionários do Estado. A este propósito, vejamos, o que nos diz o artigo 148 sobre as licenças por luto.

"(Licença por Luto)

1. Por motivo de luto será concedida licença até:

a) seis dias de calendário por motivo do falecimento do cônjuge, pais, filhos, irmãos e enteados.

⁶ Ibid. p.36.

b)- Dois dias de calendário em caso de falecimento de sogros, genros, noras, padraсто, madrasta, avós, netos e cunhado.

c)- Um dia por falecimento de tios, primos e sobrinhos do primeiro grau⁷.

Este artigo peca, primeiro, na tentativa que faz da nuclearização e univesalização do conceito da família na alínea a). O que se entende por pais e filhos? Não há dúvida que aqui os termos pais e filhos partem da realidade dos sistemas ocidentais, o que entra em choque com a nossa realidade. Na alínea b), concede uma licença de dois dias, por exemplo pelo falecimento do sogro. Isto não corresponde, de forma nenhuma, à realidade sócio-cultural das diferentes comunidades moçambicanas. Tomemos exemplo de uma mulher que se casa num sistema patrilinear. Será que esta mulher vai sair para o trabalho depois de dois dias após a morte do(a) sogro(a)? O mesmo se pode dizer de um homem no sistema matrilinear: este vai sair dois dias depois da morte da sogra ou do tio materno da sua esposa para ir trabalhar?

Mais ainda: o artigo 148 na sua alínea c) concede uma licença de um dia pela morte do tio do 1º grau. O que se entende por tio do 1º grau na realidade sócio-cultural das sociedades moçambicanas? O mais prudente aqui seria falar do tio materno ou paterno. Neste caso pretende-se que numa linhagem matrilinear, um sobrinho depois de um dia da morte do seu tio materno vá trabalhar. É preciso entender o lugar que assume o tio materno nestas sociedades matrilineares, da mesma maneira, que se entende em relação as linhagens patrilineares, no tocante ao tio paterno.

É necessário ter em conta a dimensão cultural dos mitos que envolvem a morte nestas sociedades. Por exemplo, nas comunidades rurais, quando al-

⁷ Decreto nº 14/87. Estatuto Geral dos Funcionários do Estado. Imprensa Nacional. Maputo, 1987, 7.

guém morre numa família, a população circunvizinha não faz trabalhos de machamba antes de passar uma semana. A família enlutada ficará muito mais tempo por causa de uma série de rituais que deve cumprir.

Este exemplo é também válido para a comunidade rural uma vez que esta ainda conserva muitos vínculos com o campo.

Mas este desfazamento cultural não tem só reflexos nos textos jurídicos. Na questão dos projectos de desenvolvimento social, também se passa o mesmo. Para ilustrar isto, bastaria aqui referir o projecto dos quatrocentos mil hectares implementado nas províncias de Cabo Delgado e Niassa. Este projecto procurou, entre outros, desenvolver gado suíno em Lichinga numa comunidade em que a religião predominante é muçulmana.

Até que ponto era viável aquele empreendimento naquele local, sabendo-se que de antemão, a maior parte da população professa religião muçulmana, contrária a domesticação e consumo de suínos?

Entende-se que o Estado, para a sua própria sobrevivência, não pode comprazer-se sempre com todas estas situações sobretudo quando se trate de projectos de dimensão nacional cujo benefício ultrapassa a interpretação de mitos e concepções locais. No entanto, é importante encontrar-se uma solução de compromisso sempre que possível, solução essa que reflecta a realidade sócio-cultural das comunidades, através de consultas, debates e reflexões com os representantes das comunidades.

Com este exemplo, pretendíamos apenas mostrar que a definição de projectos de desenvolvimento neste país não depende apenas do nível tecnológico ou da viabilidade económica, mas fundamentalmente da componente sócio-cultural. Por outro lado, a definição da política social não será nunca realista, se não tiver em conta a realidade sócio-cultural.

V. O RELACIONAMENTO ENTRE O GOVERNO COLONIAL E A COMUNIDADE YAO NOS ANOS 1960-1974.

No presente capítulo, pretendemos analisar o nível de relacionamento entre a comunidade yao e o governo colonial durante os anos 1960-1974. É nossa intenção mostrar que neste período, a autoridade "tradicional" tinha uma certa margem de manobra. Ao que nos parece, esse campo de manobra foi, em parte, criado pelo papel mais ou menos conciliatório que a autoridade "tradicional" jogava, quer junto do governo colonial, quer junto da própria comunidade. Com efeito, a autoridade "tradicional" servia de intermediário entre as duas partes: fazia chegar e cumprir os programas do governo pela população e servia de protectora da população, sobretudo quando o governo quisesse introduzir uma medida que fosse incompatível com a realidade sócio-cultural.

No primeiro ponto apresentamos uma retrospectiva histórica na qual procuramos mostrar a evolução do nível de relacionamento entre a autoridade "tradicional" e o governo colonial. Como dissemos atrás, este relacionamento não foi o mesmo durante todo o período colonial. A questão é procurar ver as motivações dessas mudanças. No segundo ponto, questionamos quais foram as reacções da comunidade face à diferentes tipos de actuações do governo. Aqui, o nosso pressuposto é de que nem todas as medidas administrativas estavam de acordo com a realidade sócio-cultural das comunidades. Como é normal, nestas circunstâncias as comunidades sempre reagiram. Em algumas situações as reacções foram mais abertas e noutras, foram subtís. É nosso propósito, portanto, ver que estratégias as comunidades desenvolviam para se defender da violência sócio-cultural de que eram vítimas. É no último ponto, que vamos analisar o papel conciliatório desempenhado pela autoridade "tradicional" entre a comunidade e o governo colonial.

V.1. A Articulação entre o Governo Colonial e a Autoridade "Tradicional"

O problema da articulação entre o governo colonial e autoridade "tradicional" começa a colocar-se com mais peso a partir do período da ocupação efectiva do território moçambicano. No período anterior à penetração mercantil, esta autoridade conseguia, não obstante os vários conflitos, fazer um certo controle desta penetração a seu favor. Na verdade, o comércio do marfim - no caso particular da comunidade yao, por exemplo - era monopólio exclusivo da aristocracia.

Este controle proporcionava à aristocracia o aumento dos seus privilégios e um crescente prestígio social. Isto explica-se pelo facto de os bens que se adquiriam com o comércio, uma vez dentro da comunidade, deixavam de ser mercadorias passando a sua circulação a ser ditada pela relação de parentesco e de poder. Este era um factor muito importante na formação de novas alianças sócio-políticas.

Ao nível da organização social, é esta autoridade "tradicional" que desempenhou as funções políticas, religiosas e jurídicas dentro das suas comunidades. Em relação à comunidade yao vimos que a base da sua organização político-administrativa era a aldeia dirigida por um *mwenye* e seus conselheiros. A aldeia estava dividida em vários *mbumba* sendo cada uma delas dirigida por um *asyene mbumba*.

Foi dentro deste contexto sócio-cultural que Portugal procurou montar o seu aparelho administrativo. Esta montagem, como é do conhecimento geral, implicou guerras de resistência por parte das chefaturas locais. A resistência de Mataka é um testemunho disso.

As campanhas ditas de pacificação podem ser classificadas como uma forma de transferência do poder das mãos de autoridade "tradicional" para a administração colonial. Isto significou um estrangulamento da autoridade "tradicional" uma vez que, na opinião de alguns pensadores, pela sua natureza, o negro não podia ser governado pelas mesmas leis que vigo-

ravam na metrópole¹. Isto punha em causa a ideologia de assimilação que até então Portugal advogava em relação às suas colónias.

Esta atitude radical de alguns pensadores portugueses da geração de 1890 reflecte os problemas que a nova administração encontrava naquela altura, sobretudo no tocante ao controle da mão-de-obra.

Nesta óptica, o Decreto Régio de 1875, que extinguiu a condição de liberto foi severamente criticado por estes pensadores, porque segundo eles, o mesmo significava para o indígena, "que ninguém tem a obrigação de trabalhar"². Em suma, o sistema político, cultural e económico do africano foi considerado "indigno para ser aceite pelo civilizado europeu"³.

Assim, sucessivas alterações político-administrativas foram sendo introduzidas nos finais do século passado e princípios do presente século. Alguns exemplos factuais podem ser dados nesse sentido. Já em 1894 se havia extinguido a pena de prisão aplicada do africano, tendo sido substituída pela pena do trabalho correcional, regulamentos policiais como o da companhia do Niassa distinguiam civilizados dos indígenas.

A reforma administrativa de 1907, dividia o território em Circunscrições e Conselhos. Na sequência desta reforma, é criada a Secretaria dos Negócios Indígenas e Emigração cujas funções eram:

- a organização do registo dos indígenas;
- a regulamentação dos deveres e direitos dos régulos e outras autoridades tradicionais;

¹ Departamento de História, História de Moçambique, Agressão Imperialista (1886-1930) Vol. II UEM 1983, 88 (citando: António Enes).

² Ibid, 89 (citando Cunha, Silva, Questões Ultramarinas e Internacionais).

³ António Enes (citado em Martins, J. E, Exploração Portuguesa em Moçambique - 1500-1973: Esboço histórico, Vol. I Lourenço Marques.

-o controlo da circulação e do fornecimento da força de trabalho indígena.

Como se pode ver, estas transformações vieram diminuir significativamente o prestígio da autoridade "tradicional", uma vez que havia-se-lhe retirado algumas bases da legitimação do poder, nomeadamente, o controlo económico que passou para a Secretaria dos Negócios Indígenas e algumas funções judiciais, que passaram para o administrador.

Por outro lado, os novos chefes tradicionais eram, algumas vezes, impostos e não pertenciam às antigas linhagens reais. Isso parecia viável para a administração porque, como argumentava um contemporâneo, "...era facilimo prevenir as possíveis complicações empregando no posto sipaios provenientes do local distanciado de 50 a 60 quilómetros"⁴.

A proclamação da República em 1910 e a criação do Ministério das Colónias no ano seguinte trouxeram uma nova organização administrativa, "descentralização administrativa ultramarina". A essência desta política era abandonar, como se dizia,

"tão arcaica ideologia de assimilação. A Administração do ultramar teria leis específicas que ainda podiam variar de uma província para outra tendo em conta as particularidades de cada uma"⁵.

Já a lei nº 277, que se estrutura em bases [artigos], da Orgânica de Administração Civil das Províncias Ultramarinas continha alguns princípios que deviam nortear as relações políticas das autoridades tradicionais, suas atribuições, direitos e deveres.

⁴ Relatório do Governador de Quelimane 1907, Imprensa Nacional Lourenço Marques, 1909.

⁵ Lobo, R.C.A. As autoridades tradicionais e a organização de regedorias de 1961, Lisboa, 1964, 42/44.

Segundo a base 16, atribuía-se ao governador a função de protector nato dos indígenas. O nº 2 desta base define ainda como função do governador a regulamentação do estatuto civil, político e criminal dos indígenas⁶.

Na sua base 18, a lei que temos vindo a citar dizia o seguinte:

"Na definição do estatuto civil, político e criminal observar-se-ão as seguintes regras:

1- Poderão ser objecto de medidas específicas nos seus actos e contratos especialmente nos que envolvem prestações de serviços, engagements e emigração para fora das terras em que habitualmente vivem.

2- As relações civis entre eles serão reguladas pelos usos e costumes privativos em tudo o que não for contrário aos direitos fundamentais da vida e da liberdade humana: as alterações desses usos e costumes, com o fim de os melhorar, só serão feitos gradualmente e de forma a serem cabalmente compreendidos e assimilados.

3- Não terão, em regra, direitos políticos em relação às instituições de carácter europeu. Sempre, porém, que os usos ou tradições da raça, tribo ou outro agrupamento indígena, subsistir a noção ou a prática de instituições próprias, embora rudimentares, tendentes a deliberar, em comum, ou a fazer intervir, por outra maneira, a opinião e a vontade da maioria dos indivíduos no governo do agrupamento ou na administração dos interesses colectivos, procurar-se-á manter e aperfeiçoar tais instituições orientando-as a bem do desenvolvimento do território"⁷.

Todas essas transformações criaram problemas em vários pontos do país. Os problemas que se levantavam relacionavam-se sobretudo com a legitimidade e ou ausência de uma autoridade "tradicional" que fosse capaz de manter a ordem social dentro das comunidades, facto que dificultava a administração territorial. Não poucas vezes, alguns administradores queix-

⁶ Boletim oficial, 1914, 734

⁷ Ibid, 734/735.

avam-se por causa disso. A esse respeito, em 1917, um administrador do Distrito de Moçambique dizia o seguinte:

"...não pior que a administração do litoral onde os régulos foram extintos ou perderam completamente toda a sua acção: mata-se, rouba-se descaradamente: fazer cumprir uma determinação é uma dificuldade: vadios autênticos são aos milhares"⁸.

Já em 1957, um outro administrador do mesmo Distrito escrevia:

"...e hoje, por vezes ainda, nos vastos territórios da província de Niassa aqui e além poluídos de instabilidade que, pacientemente investigados, encontra sistemática explicação na ilegitimidade de alguns chefes gentílicos"⁹.

A este período que podemos chamar de desintegração da autoridade "tradicional" no seu conjunto, que se estende até cerca de 1930, seguiu-se um outro período onde se procedeu a alguns arranjos com vista ao aproveitamento desta autoridade colocando-a ao serviço de administração. Assim, por exemplo, promulgou-se o decreto 1694, de 24 de Março de 1929 onde se estabeleciam as bases de administração colonial procurando regulamentar as atribuições, direitos e deveres de autoridade "tradicional".

A Reforma Administrativa Ultramarina (R.A.U) de 1933, parece ter sido mais consistente nesse sentido. No seu artigo 96, a R.A.U. consagrava que os regedores indígenas serão de sucessão hereditária directa ou colateral, segundo os usos e costumes locais. Porém, o mesmo artigo, reservava à administração colonial o direito de escolher entre os parentes mais próximos se o herdeiro não conviesse à administração.

Mas, como podemos constatar na própria R.A.U., esta autoridade bem como a comunidade não estavam livres na condução dos seus destinos.

⁸ Relatório do Distrito de Moçambique. Secretaria civil 1916-1917. s.p. (caligrafia actualizada).

⁹ Almeida, E. Ferreira. Relatório do Governador Geral de Moçambique. Vol. I. Lisboa, 1957, 74.

Os nº 1 e 2 do Artigo 97 daquela Reforma determinavam :

"1. Os chefes gentílicos depositos pela autoridade administrativa nunca poderão ser obedecidos pelas populações por elas integradas nas suas funções:

2. As populações não têm o direito de depôr os chefes gentílicos investidos pela autoridade portuguesa no exercício das suas funções".

No Artigo 98, a R.A.U. dizia:

"Os chefes gentílicos têm privilégios que os usos e costumes indígenas lhes conferem. Contudo, poderão ser-lhes recusados alguns deles sempre que isso convier à administração e a política indígena".

A partir do período em que Bettencourt esteve como Governador Geral, mais esforços foram feitos no sentido da integração da autoridade "tradicional" ao serviço de administração colonial.

Vejamos alguns exemplos factuais para ilustrar este esforço do Estado:

-A emissão de várias circulares, como por exemplo, a Circular 818/D7¹⁰ que fazia saber que todos os chefes de povoações e regedores deviam dar todas as informações sobre todas as pessoas sob a sua responsabilidade que não estivessem envolvidas em actividades produtivas.

-Em 1941, é proposto um bónus especial aos régulos que se revelassem maiores produtores de algodão como forma de estimulá-los.

-Através do Decreto 5639, de 29 de Julho de 1944, foi atribuído o estatuto de auxiliares administrativos aos chefes gentílicos¹¹.

As tendências deste período parecem mostrar que a administração colonial pretendia fazer a sua penetração ao nível da comunidade. Por outras palavras, a administração colonial pretendia legitimar-se junto das popu-

¹⁰ Bettencort, José Tristão, Relatório do Governador Geral de Moçambique Vol. II. Lisboa, 1945, 791/796.

¹¹ Boletim Oficial nº 31, I Série, Lourenço Marques, de 29/07/1944, 360.

lações através da autoridade "tradicional". O extracto seguinte, parece sugestivo neste sentido:

"Os chefes gentílicos procuram desempenhar as funções que lhes são incumbidas, respeitando tanto quanto possível os usos e costumes indígenas que não contrariam as disposições legais em vigor: à autoridade administrativa cumpre dirigí-los activamente por forma a que a sua acção benéfica que desenvolvem apareça às populações, em verdade, como resultado da intervenção superior portuguesa e aos regedores e chefes de povoações cabe a função de executores"¹².

O conhecimento do funcionamento das instituições passou também a ser uma grande preocupação. Assim, através do Decreto 35962 de 20 de Novembro de 1946, estabeleceu-se que a responsabilidade pelo estudo da política indígena relativa às regedorias, povoações e grupos de povoações, era da Inspeção Superior dos Negócios Indígenas. Esta função passaria para a Inspeção Superior Ultramarina, através do Decreto 41159 de 29 de Julho de 1957, para dois anos mais tarde, passar ao Gabinete dos Negócios Estrangeiros.

Tudo indica que surgia, por parte de administração portuguesa, uma preocupação na formação de uma elite local. Com efeito, o Decreto 36636, de 1948, instituíu a criação de escolas de preparação das autoridades tradicionais.

Estes ajustamentos que a administração colonial adoptou, criaram, de certa maneira, um campo de manobra para as autoridades tradicionais realizarem as suas funções. Neste período, alguns chefes parece terem recuperado o seu prestígio junto da sociedade. Isto não significa, porém, que ten-

¹² Boletim Oficial nº 30 I Série, Lourenço Marques, de 22/07/1944, 360.

ham sido eliminadas as contradições existentes entre a autoridade administrativa e as instituições tradicionais.

Mesmo neste período, como alguns agentes de administração o reconheciam, havia vivos conflitos. Isto porque, como se pode ler na legislação, as instituições que não conviessem à administração, deviam ser combatidas. Só que como dizia um administrador,

"Aos olhos das populações gentílicas a sua actividade é benéfica, louvável e altamente meritória. Por isso, a sua perseguição desenfreada a estes homens causa descontentamento, perturbações, mal-entendidos, estados de inquietação desfavoráveis aos agentes de administração pública"¹³.

A atitude que a administração colonial tomava estava condicionada, como vimos, pelas circunstâncias de cada época. Vimos que, no período anterior a 1930, Portugal teve muitas dificuldades em integrar com sucesso ou fazer ajustamentos com a autoridade "tradicional". O fracasso pode ser entendido como o resultando, por um lado, da fragilidade da própria estrutura administrativa montada dentro de um território onde predominava o capital internacional (companhias majestáticas e arrendatárias, com serviços de transporte virados para os países vizinhos e o trabalho migratório), e por outro lado, da resistência das instituições locais.

No período entre 1930-1960, em que se assistiu a emergência do Estado Novo, uma das preocupações era a nacionalização da economia, a situação passou a ser um pouco diferente. Com efeito, a burguesia nacional nascente, uma vez descapitalizada, precisou de encontrar formas de obter lucros e de acumular capitais. Uma forma de o fazer era a utilização da mão-de-obra barata. O recurso da autoridade "tradicional" era, pois, bastante importante

¹³ Almeida, E. Ferreira, op. cit, 88.

para que isso acontecesse. Até aqui vimos que as motivações da articulação autoridade administrativa/autoridade "tradicional" eram predominantemente económicas. Contudo, a partir de cerca de 1960, a situação tende a inverter-se. A razão disso explica-se pela cristalização do nacionalismo e o subsequente início da luta armada. Com efeito, neste período mais estudos são feitos sobre as instituições tradicionais pois, considera-se que com este conhecimento se pode prever a atitude das autoridades tradicionais ao serem pressionadas quer pela administração quer pela subversão¹⁴. Devia-se, neste capítulo procurar explorar as contradições exploráveis¹⁵. Esse estudo possibilitaria, por outras palavras, o conhecimento dos termos de relação entre os vários grupos étnicos o que permitiria a reactivação dos antagonismos entre eles¹⁶.

Vamos em seguida analisar o comportamento da população face à actuação da administração colonial e o papel exercido pela autoridade "tradicional" quer junto da comunidade que representava quer junto da administração colonial.

V.2. Algumas Reacções da Comunidade Yao face a Actuação do Governo Colonial

O processo colonial em Moçambique incidiu, se assim se pode dizer, em dois campos: por um lado, no campo económico, onde a utilização de mão-de-obra barata e do trabalho forçado era a característica principal. Por outro lado, no campo sócio-político cuja característica consistiu, na substituição, e em alguns casos em tentativa de encontrar formas de adaptação das

¹⁴ Branquinho, Alberto Gomes, Prospecção das forças Tradicionais da Distrito de Manica e Sofala, Serviços de Centralização e Coordenação de Informação, 1966, 2.

¹⁵ Ibid.

¹⁶ Ibid, 3/4.

estruturas sócio-políticas locais segundo as necessidades de administração em vigor. Por outras palavras: o processo de aculturação foi visto como sendo um útil instrumento para elevar a população "indígena" para um nível em que esta fosse servir a administração sem grandes atritos. A expansão da actividade missionária, em particular da Igreja Católica, a partir dos anos 30 e a subsequente assinatura da Concordata e dos Acordos Missionários, testemunham, em parte, esta preocupação. É nossa preocupação neste ponto, tentar analisar a reacção da comunidade yao perante esta dinâmica imprimida pelo processo colonial.

Um dos grandes problemas que a administração colonial teve na província do Niassa foi o recrutamento da mão-de-obra. Como é sobejamente conhecido, a administração colonial teve poucos recursos financeiros. Uma das formas de tornar a sua acção mais sensível sfoi a utilização da mão-de-obra barata. Porém, em consequência disso, o absentismo no trabalho veio a revelar-se num mal crónico.

A resposta colonial perante esta situação, foi a introdução de métodos de coerção para o trabalho. Essas formas podiam ser directas ou indirectas. No primeiro caso, tratava-se do recrutamento compulsivo da população para o trabalho de abertura de estradas, de construção, etc.,- sob a forma de "chibalo". No segundo caso introduziram-se algumas medidas administrativas, como por exemplo a obrigatoriedade para todo o "indígena" de pagar o imposto de palhota em dinheiro. Portanto, ele, o indígena, tinha de optar: ou tinha de ir prestar algum serviço para arranjar dinheiro para pagar imposto, ou corria o risco de ser submetido ao trabalho forçado sob pretexto de não ter pago o imposto de palhota.

Esta situação teve como implicações, em parte, o abandono pela população da província do Niassa.

Obviamente, grande parte da comunidade yao refugiou-se nos territórios vizinhos, nomeadamente, Zâmbia, Malawi e Tanzania. Estes dois úl-

timos países foram fontes de atracção dos yao nos anos de 1910 a 1925 que se empregaram nos serviços de carregamento de algodão para as estações de caminhos de ferro. Nas décadas 50 e 60 os yao procuraram emprego na então Rodésia do Sul e na África do Sul usando o Malawi como corredor. Esta opção explica-se, por duas razões: por um lado, a "proximidade cultural", no caso do Malawi e Tanzania, e, por outro, os salários atractivos que esses países pagavam.

A institucionalização do cultivo forçado de algumas culturas no quadro da produção familiar resultou, também num fracasso nas regiões com comunidades yao, não só pelas razões já expostas, mas também, porque não havia incentivos suficientes para esta produção. Podemos exemplificar apontando o caso do algodão.

A tentativa de institucionalização do cultivo forçado do algodão no quadro da produção familiar significou a redução do tempo que a população devia dedicar à produção de alimentos para a sua subsistência. Por outras palavras, esta tentativa constituiu um nó de estrangulamento da economia familiar¹⁷. Uma consequência disto foi que a comunidade yao mostrou uma certa apatia quando se tratou de participar neste programa, ao mesmo tempo que adoptava estratégias para dele se escapar. Há relatos segundo os quais algumas comunidades cozeram sementes do algodão antes de os lançar na terra como forma de convencer as autoridades administrativas que as terras não eram propícias para o cultivo do algodão.

A expansão das missões católicas constituiu também um outro foco de conflito entre a cultura yao e as intenções da administração colonial.

17. Ver a discussão que Isaacman faz sobre este assunto em: "régulos, diferenciação social e protesto rural. O regime do cultivo forçado do Algodão em Moçambique-1983/1961. In: Revista Internacional de Estudos Africanos nº 6/7, 1897, 37/82

Como é sabido, grande parte da comunidade yao é islâmica. Assim, o quotidiano nas missões católicas entrava em choque com a realidade sócio-cultural dos yao. Como devemos saber, nas missões católicas, consumia-se carne de porco o que constituía uma violência cultural para os yao educados segundo os princípios islâmicos. A reacção dos yao foi de evitar mandar os seus filhos para as missões católicas. Como consequência disso, constatamos que até os anos 50 existiam poucos yao "instruídos". Um aspecto que merece ser esclarecido aqui é que não se pode elevar este aspecto, o da pouca afluência dos yao nas escolas portuguesas, à dimensão do analfabetismo. Na verdade, uma grande parte da elite desta comunidade era, de facto, letrada. Escrevia e lia na sua língua, utilizando o alfabeto árabe.

Ao longo do nosso trabalho de pesquisa, não nos foi possível registar alguns casos, mesmo que esporádicos, de uma reacção abertamente agressiva por parte da comunidade yao. A não ocorrência ou a pouca frequência de casos desta natureza pode ser entendida, em parte, como o resultado da brutalidade com que foi vítima esta comunidade durante as campanhas militares e de pacificação que, depois de ter visto incendiada a sua "metrópole", a sede de Mataka em 1912, a comunidade yao evitou uma confrontação directa com os portugueses.

Não obstante, a comunidade yao foi encontrando outras formas de reacção, como vimos atrás, que lhes eram favoráveis no novo contexto de ocupação. Isto, permitiu em grande medida a persistência de alguns valores sócio-culturais próprios a esta comunidade.

V.3. O Papel Conciliatório da Autoridade "Tradicional"

Uma questão que se pode levantar para iniciarmos a discussão sobre o papel conciliatório da autoridade "tradicional" entre o governo colonial e a comunidade yao é: sabendo que, em muitos aspectos, os interesses da comunidade yao eram antagónicos aos da administração colonial, que tipo de es-

estratégias a autoridade "tradicional" adoptou para manter a sua legitimidade junto de uma e da outra parte?

Aqui, o problema pode ser visto em dois ângulos: por um lado, o papel de autoridade "tradicional" como intermediário entre o governo colonial e a comunidade yao e, por outro o papel desta autoridade como conciliadora na relação das duas partes.

No primeiro caso, o papel intermediário não significou tacitamente que tenha havido um jogo recíproco de interesses, onde a autoridade "tradicional" aparecesse como intermediária, mas que esta aparência, muitas vezes, como executora das ordens coloniais.

No segundo caso a autoridade "tradicional" terá de procurar conciliar os interesses das duas partes, ainda que não na mesma escala. Uma das estratégias desenvolvidas pela autoridade "tradicional" yao foi procurar identificar-se até certo ponto, simultaneamente, quer com os interesses da comunidade, quer com os do governo colonial. Mas, aqui, parece-nos que o mais importante era que esta autoridade tivesse maiores raízes, mais confiança com a sua comunidade, o governo colonial servia-se fundamentalmente deste aspecto.

"Se o *mwenye* não era bom para o povo também não o era para o governo. Mas se era da confiança da população, também o governo confiava-no porque este dava ordens e o outro por sua vez dava à população e esta obedecia, assim o governo ficava satisfeito"¹⁸.

Para a população, um bom *mwenye* era aquele que o protegia. Esta protecção passava pela defesa dos interesses desta junto da administração colonial. Ele tinha que ser capaz de discutir uma medida administrativa que entrasse em choque com a autoridade "oficial".

¹⁸ Aissa Muano, entrevista realizada aos 24/02/94 em Cimbonila.



"No tempo colonial, quando uma decisão não fosse do agrado da comunidade e a sua aplicação trouxesse alguma implicação, competia ao respectivo *mwenye* régulo pedir a rectificação junto das entidades governativas"¹⁹.

Na mesma óptica, um outro informante pronunciou-se:

"Naquela altura, a ordem do governo colonial chegava até a base através dos *mwenye*.

Quem tivesse dificuldades discutia lá mesmo e fazia as devidas alterações. (...)

E neste processo foram tentando conciliar os vários interesses até chegar a alguns acordos para o processo de governação"²⁰.

Através deste exercício, a autoridade "tradicional" foi encontrando algum espaço de manobra que lhe conferia não só autoridade como também um prestígio social. Entretanto, neste jogo, foram surgindo alguns atritos entre o governo colonial e a autoridade "tradicional". Isto começou a ser mais visível a partir dos anos de 60, sobretudo por causa da cristalização, como dissemos anteriormente, do movimento nacionalista e o consequente início da Luta Armada de Libertação Nacional. Isto porque os *mwenye* tiveram um papel activo neste processo.

Como afirmaram alguns dos nossos informantes²¹, com o início da guerra, ocorreram prisões ou destituições definitivas dos *mwenye*.

No entanto, o governo colonial tinha de ser cauteloso na tomada de medidas contra esta autoridade dado que, aquele governo estava consciente de que medidas demasiadamente repressivas podiam servir de estímulo para os *mwenye* se entregarem ao movimento da luta de libertação. Ao mesmo tempo, equivalia perder populações subordinadas a esses *mwenye*,

¹⁹ Salange Bisaia Mikossa, entrevista realizada aos 11/02/94 em Lutuesi.

²⁰ Assane Kasembe, entrevista realizada aos 16/02/94 em Lichinga.

²¹ Samuel Muhamadi, entrevista realizada aos 13/02/94 em Lutuesi.

uma vez que aqueles iriam influenciá-las. Neste contexto, era importante reter a colaboração dos *mwenye* para conter a expansão da Luta Armada de Libertação Nacional.

Esta constatação é importante na medida em que mostra as novas circunstâncias que marcaram o relacionamento entre autoridade "tradicional" e o governo colonial.

Como vimos, no período anterior a década de 60, as motivações que levaram o governo colonial a buscar um relacionamento com a autoridade "tradicional" foram fundamentalmente económicas, nomeadamente, a questão da rentabilização do trabalho através da redução dos custos de produção e onde imperava a utilização de mão-de-obra barata. É certo que já nesse período, o governo colonial tentava conseguir a sua representatividade política através de autoridade "tradicional", mas essa não era a preocupação fundamental.

O contexto histórico que se vive à partir de 1960 inverte os acontecimentos. Isto não significa que o papel económico desempenhado pela autoridade "tradicional" tivesse perdido lugar, mas mostra que, sob o ponto de vista político, era igualmente importante considerar o papel que a autoridade "tradicional" podia jogar.

VI. O PAPEL DA AUTORIDADE "TRADICIONAL" NA COMUNIDADE YAO

"Para quê estudar relações tradicionais se o projecto é construir o futuro?"¹

Antes de mais, convém explicar o conceito de autoridade "tradicional" como sendo uma instituição de poder, característica das comunidades linhageiras. A autoridade "tradicional" não pressupõe um carácter obsoleto, primitivo ou estático, mas sim, algo de típico, dinâmico, isto é, que evolui com o tempo.

A autoridade "oficial" é aquela que, sendo representada pelo Estado, dirige os destinos do país, como um todo. É o tipo de autoridade reconhecida nas esferas internacionais. É encabeçada pelo Chefe do Estado e compreende toda a máquina burocrática a ele sujeita.

A questão da autoridade "tradicional" não é recente na história de Moçambique. Já desde o século passado se colocava e são múltiplas as perspectivas em que é colocada. Sem pretendermos ser simplistas vamos sistematizar a polémica que esta questão levanta em dois sentidos. Por um lado, considera-se a autoridade "tradicional" como sendo prejudicial para a administração "oficial" e, por isso mesmo, inviabiliza o progresso devendo, deste modo, ser marginalizada e progressivamente eliminada. Por outro lado, considera-se que a autoridade "tradicional" devidamente explorada e enquadrada pode ser útil e conveniente para o sistema administrativo moderno. O primeiro tipo de abordagem foi dos finais do Sec. XIX² e no período

¹ Fialho, José. Alguns Dados sobre Antropologia em Moçambique. In: *Trabalhos de Arqueologia e Antropologia* 3 (1987) p. 13.

² Departamento de História. *História de Moçambique: Agressão Imperialista: 1886-1930* Vol. II. Maputo, 1983. Citando António Enes.

que se seguiu à independência. O último tipo pertence aos finais da década de 30 e princípios da década de 40³ e durante os anos de 60⁴.

Neste capítulo pretendemos mostrar o papel que a autoridade "tradicional" joga ao nível da vida comunitária. Pensamos que situando a problemática nesta óptica poder-se-á encontrar um ponto conciliatório entre aqueles dois tipos de abordagens. Com efeito, o conhecimento do conceito da autoridade "tradicional" e da sua função poderá, no nosso entender, permitir a tomada de medidas mais ajustadas por parte das estruturas governativas.

Aliás, como nos referimos no capítulo anterior, o insucesso de muitos projectos de desenvolvimento social poderá ser explicado como sendo o resultado da falta do conhecimento dos padrões culturais que norteiam as comunidades a que esses projectos são dirigidos. Quer dizer, muitas vezes, não é o projecto em si que é mau, mas é a falta de dimensão social clara na sua aplicação.

A autoridade "tradicional" está sempre presente na vida da comunidade yao. É pois, ela que garante a manutenção da coesão social ou o seu restabelecimento se esta, por qualquer razão, for rompida.

Na comunidade yao, e nas comunidades domésticas rurais em geral, uma análise razoável sobre a autoridade "tradicional" só traz resultados úteis se a mesma tiver em conta a sua micro-estrutura e macro-estrutura sociais.

Ao nível micro-estrutural, um elemento basilar que serve de referência entre os yao é a **mbumba**. **Mbumba** é o grupo sororal onde o poder é exer-

³ Bettencourt, José. Relatório do Governador Geral de Moçambique. Agência Geral das Colónias. Lisboa, 1945 (dois volumes).

⁴ Branquinho, A. Gomes. Prospecção das Forças Tradicionais nas Províncias de Manica e Sofala. Serviços de e Centralização e Coordenação de Informação, 1966 (vide também, sobre Nampula, do mesmo autor).

cido por um homem, geralmente o mais velho da família. Na sua morte este papel pode ser desempenhado pelo filho mais velho da irmã mais velha.

Tratando-se de linhagens matrilineares, os homens residem junto às matrilineagens das suas mulheres. Porém, os mais velhos gozam do privilégio que têm de residir juntos das suas irmãs para exercer a autoridade, prerrogativa essa que lhe é devida na sua qualidade de **asyene mbumba** (guardião do grupo sororal), quando para tal forem escolhidos. Podemos em suma situar da seguinte maneira algumas das funções de **asyene mbumba**:

- Manutenção de relações harmoniosas entre as mulheres do grupo sororal e entre estas e pessoas estranhas ao grupo;

- Responsabilização e pronunciamento sobre o matrimónio das mulheres da sua **mbumba**. É ele que responde pelo comportamento das suas parentes uterinas na vida conjugal;

- Adopção de medidas que garantam o bem estar físico dentro da **mbumba**. Essas medidas passam pela descoberta de feiticeiros que provocam doenças e outros males dentro da **mbumba** (recorre ao adivinho - **cisango**).

Uma outra função não menos importante é a de dirigir o ritual de purificação. Normalmente, o **asyene mbumba** deve estar sempre presente neste tipo de cerimónias. É o caso, por exemplo, do ritual de purificação que se realiza depois das cerimónias fúnebres. Esta cerimónia marca o distanciamento entre o morto e os vivos. Através dela, evita-se que o morto apareça em sonhos de alguns parentes. Poder-se-à dizer que tem também, por função, tranquilizar o morto.

Portanto, o **asyene mbumba** é o gestor dos diferentes assuntos com interesse no seio desta família (linhagem).

Ao nível macro-estrutural encontramos o chefe de aldeia. A aldeia neste caso é composta por diferentes **mbumba**.

Quais as funções deste chefe?

O Chefe coadjuvado pelos seus anciãos é, em primeiro lugar, o guardião da terra. Ele devia garantir a protecção entre os membros da sua aldeia.

Dentro da comunidade yao existem regras que servem de modelo de conduta da vida social. O não cumprimento dessas regras implica uma ruptura da ordem social dentro da comunidade. Assim, por exemplo, estão severamente proibidos os membros da aldeia de:

- Usar certas árvores considerados sagrados para combustível lenhoso;
- Transportar para a aldeia troncos de madeira ou lenha longos para serem despedaçados dentro da aldeia;
- Pilar, cortar com machado ou catana um tronco, assobiar durante a noite.

A não observância destas normas e regras de conduta numa determinada aldeia traz várias calamidades aos habitantes da aldeia. A aldeia é invadida por várias epidemias, ataque de animais ferozes (leões, cobras, hienas, etc.), as chuvas são irregulares, há más colheitas, etc., crê-se serem os espíritos malignos que se apoderam da aldeia pela desordem humana ali provocada⁵. Estes males só são combatidos com a intervenção do próprio chefe da aldeia que súplica os espíritos dos seus antepassados com certos rituais.

À pessoa que violasse uma destas regras era aplicada uma sanção -pagamento de uma multa, era submetida a um ritual que incluía o seu tratamento através de um medicamento.

⁵ Assane Kasembe. Entrevista nº 15, realizada aos 16 de 2 de 1994 em Ciulugo, Lichinga.

Em alguns casos, por que estas regras e outras de conduta entre os Yao, eram sistematicamente violadas, tornava-se necessário renovar completamente todo o sistema de protecção da aldeia.

Como é que era renovado este sistema de protecção?

Havia várias formas de renovação do sistema de protecção da aldeia entre elas a prática de apagar o fogo da aldeia. Fazia-se, então, um novo fogo através da fricção de dois paus, e as pessoas iam buscá-lo. Esta era uma função específica do *mwenye* - chefe da aldeia⁶.

Da mesma forma, se por alguma razão faltassem terras férteis, por exemplo, e se se entendesse mudar de um lugar para o outro, era também necessário instituir um sistema de protecção da nova aldeia. Nestas circunstâncias, a intervenção do *mwenye* era indispensável. Nesta ocasião, ele organizava uma cerimónia com batuques. Esta cerimónia servia de despedida aos ancestrais. Com efeito, os ancestrais são, para a comunidade yao e não só, o garante da protecção. Então, eles são invocados para assegurar a protecção da nova aldeia.

A outra fase da preparação da nova aldeia, no dizer de um dos nossos informantes, consistia no seguinte:

"Antes de qualquer pessoa ir habitar na nova aldeia, primeiro era o *mwenye* que ia lá preparar o fogo através do método de fricção de dois paus secos(...). Lá, o *mwenye* ia com a rainha (normalmente a esposa mais velha) e os seus anciãos. Esta tinha a tarefa de assegurar os instrumentos para a preparação do lume. Durante esta preparação o *mwenye* e a rainha ficavam ambos despidos ou semi-nus, enquanto que os anciãos ficavam a uma distância considerável de modo a que o ritual se realize a sós. Assim, o surgimento do fogo era uma das provas de que a aldeia estava protegida pelos ancestrais. Depois de atear o fogo, as pes-

⁶ Ibid.

soas estalavam as suas línguas em sinal de alegria e em seguida cada uma ia buscar o lume para ir utilizá-lo na nova aldeia. Enquanto isto acontecia, a maioria dos aldeões e crianças estava ainda na antiga aldeia, ficando apenas na nova aldeia os adultos durante um mês."⁷

O nosso informador acrescenta ainda:

"Para que a aldeia não seja invadida por animais ferozes como leões, cobras, escorpiões, arranjavam uma casca de árvores, o mwenye punha medicamentos num cruzamento. Começando pelo mwenye, e a rainha, os anciãos e todos os que vinham da antiga aldeia lavavam o rosto com a água desse medicamento antes de entrar na nova. Antes desta purificação, todos tinham que passar por uma espécie de cancela. Havia um fio de missangas vermelhas, onde, depois de a atravessar não se devia virar para traz(...)só mais tarde é que entravam na nova aldeia(...).

Depois disso, o mwenye e os anciãos iam deitar fora o medicamento. Em seguida, regressavam à antiga aldeia para apagar o fogo e, depois de todas as cerimónias estarem terminadas, informavam aos antepassados que estavam a mudar-se para lá onde os tinham acompanhado na produção do novo fogo e pediam que os seguissem para a nova aldeia onde passariam a viver. Nessa oração, o mwenye prometia aos seus antepassados que aqueles que ali estavam sepultados seriam visitados, as campas limpas e receberiam oferendas de comida."⁸

Queríamos, em jeito de um comentário preliminar, neste ritual que antecede a mudança de uma aldeia para outra, destacar o papel de três elementos: o mwenye, o fogo e os ancestrais.

Como vimos, o mwenye intervém decididamente em todos os momentos do ritual. Aliás, como já dissemos ele é o guardião da aldeia. Ele é dotado de capacidade de se comunicar com os ancestrais. Dentro do universo cultural yao a ausência desta entidade impossibilita o bem-estar entre as pes-

⁷ Armindo João Sanudia: entrevista nº 31 realizada aos 23 de 02 de 1994.

⁸ Ibid.

soas. Vamos mostrar, com mais detalhes este aspecto no subcapítulo seguinte.

Em relação ao fogo, este simboliza a vida em si. Sem fogo não há vida. O fogo transmite o calor, dá luz. A maior parte dos alimentos que comemos passa pelo fogo. A necessidade de renovar continuamente o fogo pode ser entendida como estando associada à ideia de utilização de um fogo puro. O fogo impuro contamina a comunidade, criando uma instabilidade social. Como vimos, a intervenção do *mwenye* no acto de purificação do fogo é indispensável.

No que toca aos ancestrais, vê-se que estes têm um papel importante na vida comunitária yao. É por isso que, a sua presença em todos os momentos da vida yao é também importante. Não admira, pois, que estes sejam sempre recordados em momentos de alegria e de tristeza. Quando se muda de uma aldeia para outra são convidados a acompanhar a comunidade.

VII. A DISCORDÂNCIA ENTRE A POLÍTICA GOVERNAMENTAL NO PERÍODO PÓS-COLONIAL E O MODUS VIVENDI DA COMUNIDADE YAO

Como nos referimos no capítulo II deste trabalho, uma das transformações que se deu depois da independência foi o estrangulamento de todo o aparelho administrativo colonial. Este acontecimento pode ser interpretado como sendo o resultado do êxodo de muitos funcionários nos postos administrativos e noutros sectores, mas sobretudo como parte da própria estratégia adoptada pelo Governo da Frelimo para a construção do Estado-Nação e da moçambicanidade. Este último aspecto é visível quando se tomar em consideração que o novo governo não só substituiu os agentes coloniais como também afastou os *mwenye* que, não obstante terem servido ao antigo governo, tinham raízes profundas dentro das comunidades rurais onde estavam inseridas.

A optar pela abolição de estrutura da autoridade "tradicional", a Frelimo via nisso uma maneira de construir de um Estado de Unidade Nacional. Com efeito, os agentes da autoridade "tradicional" eram considerados retrógrados, fomentadores do tribalismo e inadequados para a formação do Homem Novo. A Frelimo identificou os agentes de autoridade "tradicional" como sendo apenas o produto do colonialismo. Não se trata de negarmos que estes agentes tenham servido o Estado colonial, mas apenas vincar o aspecto de que eles tinham raízes profundas dentro das comunidades rurais. Mesmo na sua função de servidores de aparelho colonial, eles, de uma maneira geral, tentavam criar um espaço de manobra só para satisfazer no mínimo possível as exigências da administração colonial.

Neste capítulo pretendemos discutir alguns aspectos da discordância da política governamental no período pós-colonial e o comportamento da

comunidade yao. A nossa atenção estará virada para o projecto da construção do Estado-Nação e no exercício do poder popular.

Aqui, será necessário termos em conta a génese do governo da Frelimo que se forjou ao longo da luta armada. Neste período, a Frelimo ensaiou as primeiras formas de governação nas chamadas zonas libertadas através do exercício do poder popular. Os resultados desta forma do exercício do poder foram, de certa maneira, positivos. Talvez tenha sido por isso que no pós-independência a Frelimo terá optado por aquela forma do exercício do poder com resultados visíveis nalgumas regiões do país nos primeiros anos da independência.

Como nos referimos atrás, as razões do sucesso desta estratégia são de carácter circunstancial. Seja como for, o resultado desta estratégia foi a valorização da componente emblemática ou folclórica da cultura moçambicana em geral e da cultura yao em particular ignorando a componente espiritual dessas culturas.

Podem considerar-se dois factores que propiciaram a valorização daquela componente. Primeiro, porque no período da luta armada (1964/1974), nas zonas libertadas (debaixo de ataques, bombardeamentos e constantes movimentações populacionais) a parte folclórica da cultura, o canto e a dança, jogaram um papel importante na preparação combativa dos guerrilheiros. Os hinos revolucionários e as diferentes danças guerreiras fizeram parte do currículo combativo tornando-os mais aguerridos e corajosos. Enquanto o segundo factor, choca com o carácter filosófico do marxismo-leninismo, doutrina assumida pela Frelimo nesse período, que defende o materialismo histórico e dialéctico como base do desenvolvimento social. Esta doutrina não se coaduna com as crenças das comunidades linhageiras para as quais a força que move o desenvolvimento são os antepassados.

Vamos discutir, em primeiro lugar, alguns aspectos da actuação do governo no período pós-colonial numa tentativa de mostrar de que forma

esta nova administração foi criando novos focos de conflitos com as comunidades. Isto porque esta forma de actuação não tinha em consideração a realidade sócio-cultural das comunidades. No ponto seguinte analisamos a resposta da comunidade yao face à violência cultural de que foi vítima no pós-independência.

VII.1. Alguns aspectos da actuação do Governo

O governo da Frelimo ascendeu ao poder em 1975, com a independência do país. Este definiu projectos de desenvolvimento multifacetado durante a sua governação que passava pela construção de Estado-Nação e a consolidação do poder popular. É sobre estes dois pontos que vamos incidir a nossa análise por constituir em um dos principais pontos de desencontro entre a política governamental e a realidade sócio-cultural das comunidades.

Uma das características do projecto de Estado-Nação da Frelimo foi que o mesmo privilegiava a uniformização de valores culturais. Isto significa, por outras palavras, que para que a Frelimo levasse a cabo este projecto tinha de eliminar muitos valores sócio-culturais das comunidades. Esta estratégia não surpreende muito se tivermos em conta o conceito de Estado-Nação segundo o modelo ocidental onde as componentes de identidade nacional e étnica aparecem como factores indicadores a partir dos quais se pode falar de uma nação¹. Portanto, para o governo da Frelimo parece que era uma necessidade imperiosa para o sucesso do projecto, encontrar uma estratégia que consistisse na eliminação das diferenças de valores culturais. Por isso mesmo, o discurso da Frelimo e logo durante o governo de

¹ Abrahamsson, H. e Nilsson, A. Moçambique em Transição: Um Estudo da História de Desenvolvimento durante o período 1974/1992, Maputo, 1994. Os autores apresentam uma discussão teórica sobre o conceito do Estado-Nação em África. ver, em especial, 249/253.

Transição e nos primeiros anos da independência era contra o tribalismo, regionalismo e outras formas de identidade cultural aceites fortemente pelas comunidades. Era importante a formação do Homem Novo. A formação do Homem Novo significou a destribalização o desenraizamento de valores sócio-culturais sobre os quais se assentava a organização sócio-económica das comunidades. A adopção da língua portuguesa como língua de unidade nacional e, paradoxalmente, a não definição do estatuto das línguas moçambicanas na vida nacional, fazia parte desta estratégia. Assim, nas escolas e nos centros de alfabetização, era proibido o uso de línguas nacionais, pois eram vistas como retrógradas.

Em resultado disso, foi que o projecto de construção do Homem Novo teve como consequência a distorção sócio-cultural. Paralelamente, retirou-se do aspecto sócio ideológico algo que tinha suporte e bases locais vistas como legítimas pela população e tentou-se colocar algo que a população não via como legítimo. Como dissemos inicialmente, não foi posta em causa a legitimidade da FRELIMO, mas as suas acções foram minando o seu principal suporte. Isto, numa primeira fase foi manifestado por uma certa apatia no sector produtivo, mas que mais tarde, teve o efeito de uma desestabilização total a que se assiste no passado recente.

Em paralelo com estas políticas, algumas mudanças estruturais ao nível da base iam tendo lugar. Uma das estratégias neste sentido era a colocação de administradores distritais oriundos de outros pontos do país como uma forma de eliminar as tendências regionalistas e tribalistas. Esta estratégia, aparentemente viável sob o ponto de vista político, teve implicações bastante negativas no nível de relacionamento entre as autoridades administrativas e as comunidades locais. Com efeito, estes administradores, porque não

falavam a língua local, dificilmente se entendiam com as comunidades e eram pouco flexíveis para se adaptar à realidade sócio-cultural². Este facto criou algumas tensões entre as comunidades locais e a autoridade administrativa e, conseqüentemente, a legitimidade desta ficou minada.

Por outro lado, ao nível da aldeia, os Grupos Dinamizadores vieram substituir a autoridade "tradicional". A escolha para postos políticos nesta nova estrutura não obedecia os critérios culturalmente aceites, os quais assentavam, em princípio, na linha de sucessão, quer se trate das comunidades matrilineares quer seja patrilineares. Esses elementos apareciam como estranhos aos olhos da população, sobretudo porque não eram capazes de compreender e aceitar determinadas práticas culturais e muito menos resolver os problemas existenciais da comunidade.

A criação do poder popular não significou apenas a transformação dos órgãos do poder colonial mas também uma mudança radical na maneira de pensar das comunidades e nas formas de relacionamento entre elas. Esta era a essência da formação do Homem Novo, com uma postura de moçambicanidade a partir da qual iria definir-se o estado-nação moçambicano.

Ora, uma transformação deste género requeria um processo histórico muito lento cujos resultados são em larga medida (ou até certo ponto) imprevisíveis. A agressividade com que o projecto foi implementado, aliado ao facto de estar desprovido de um sustentáculo sócio-cultural (este aparecia como que suspenso no ar) terá sido, certamente, um dos factores que contribuíram para o fracasso deste programa.

As novas estruturas, nomeadamente, os Grupos Dinamizadores, tinham de desempenhar as funções jurídico-administrativas e serviam do elo

² Ibid, 254.

de ligação entre a base e as estruturas centrais. Mas estes Grupos Dinamizadores, como vimos, não tinham nenhuma legitimidade e, por isso mesmo, a sua autoridade não era aceite pelas comunidades. Se bem que a confrontação não fosse tão directa, a apatia com que a população se apresentava em certos programas do governo e de forma como reagia a certas ordens administrativas, pode ser visto como um sintoma de uma resposta negativa em relação a este projecto. Por isso, podemos dizer, com uma certa dose de segurança, que existia um vazio entre as autoridades centrais e a base. Este vazio fertilizou o terreno para conflitos entre os dois níveis. Como mostramos nos pontos anteriores, estes conflitos foram, em alguns pontos do país usados pela RENAMO - Resistência Nacional de Moçambique, movimento que se rebelou militarmente contra o governo para buscar a sua base social ³.

VII.2. A Acção da Autoridade "Oficial" e as Reacções da Comunidade Yao no Moçambique Independente

Como dissemos quando iniciámos o estudo deste capítulo, depois da independência a autoridade "tradicional" foi em larga medida marginalizada. Nessa altura, o projecto era a construção do Homem Novo, o qual devia estar despido de ideias velhas, supersticiosas, como se dizia. Essa construção do Homem Novo passava pela socialização do campo.

Estas poderão, em parte, ser consideradas as razões mais transparentes que ditaram a marginalização da autoridade "tradicional" enquanto pedra angular da comunidade rural.

³ Cf. Geffray, C. A Causa das Armas, Edições Afrontamento, Porto, 1991 e Roesch, Otto. Is Renamo a Popular movement in Mozambique? 1990

A nossa finalidade é explicar os efeitos que tal medida produziu. Na verdade, seria muito difícil explicar as razões daquela medida, uma vez que a Frelimo não foi hostil, logo à nascença, à autoridade "tradicional". Aliás, na zona norte do país, o papel desta autoridade foi bastante activo no processo da Luta de Libertação Nacional.

Os nossos informantes referiram-se por várias vezes ao facto de os *mwenye* terem sido marginalizados quando tiveram um papel importante no processo da luta armada.

Vamos deixar extractos de algumas entrevistas para ilustrar tais afirmações.

"... fugi dos brancos para estar com a FRELIMO no mato. A FRELIMO veio ter comigo dizendo que deveríamos expulsar os portugueses. Era de facto, bom expulsá-los e vivermos entre nós pretos. Mas parece que me expulsei a mim próprio!"⁴ afirma-nos lamentando um *mwenye*.

"...saímos do Cabo e travámos combate em Metangula, onde fomos derrotados. Quando voltamos para o Cabo, disseram-nos que estávamos a proceder mal, devíamos contactar os *mwenye*. Assim iríamos encontrar a população e, por conseguinte, apanhámos os portugueses. Quando viemos contactar os *mwenye* conseguimos apanhar os portugueses, porque a população, que colaborava sob a égide dos seus *mwenye*, informava-nos onde os brancos estavam, e sobre os cuidados a ter para não cairmos nas malhas deles"⁵ Diz-nos um dos primeiros guerrilheiros que teve a missão de reconhecimento.

⁴ Aissa Muano (conhecido por Ce Undi) entrevista n° 32 realizada em Cimbonila, em 24/02/1994. Um velho profundamente conhecedor da história da origem Yao, todo o seu relato estava escrito com letra árabe por ele próprio.

⁵ Henriques T. Fundi. Entrevista realizada aos 10/02/94.

"Os *mwenye* participaram activamente no processo da guerra. Organizavam as contribuições de comida e enviavam para as bases da FRELIMO que não estavam muito longe das aldeias. O envio de produtos era feito através dos *chairmens*"⁶.

A esta lista, podia-se acrescentar mais depoimentos deste género, mas julgamos que os aqui expostos afastam qualquer sombra de dúvidas sobre a participação activa e diversificada da autoridade "tradicional" em algumas zonas do norte do país, no processo da luta armada.

Como já nos referimos, depois da independência os *mwenye* são marginalizados e substituídos por Grupos Dinamizadores. Os elementos dos Grupos Dinamizadores nada tinham que os identificasse nem com os interesses da comunidade, nem com a árvore genealógica daquelas comunidades linhageiras. Na verdade, durante o estudo realizado, constatou-se haver casos em que um "simples" jovem que se deslocou da sua aldeia para outra para contrair casamento, foi escolhido para secretário do Grupo Dinamizador, nesta última aldeia, sob forte influência das autoridades político-administrativas. Tal acontecia porque ou o jovem era razoavelmente escolarizado (com 4ª ou 6ª classe) e ou simplesmente porque era um indivíduo que assumira rapidamente a política da Frelimo. Isto significa que com a marginalização da autoridade "tradicional" ficou um hiato social, uma vez que a nova instituição não foi capaz de garantir a ordem social porque lhe faltava a fonte de inspiração para as orações de culto dentro da comunidade. Com efeito, todas as regras e normas que serviam de modelo de conduta para esta comunidade foram destituídas do seu conteúdo. Na verdade, os

⁶ Alaica Aissa. Entrevista nº 14 realizada em Mechenga, Lichinga em 15/02/1994. O termo *chairmen* foi empregue durante a luta armada, nas zonas libertadas para designar os responsáveis pela organização da população civil, numa determinada região. Depois foi sendo usado até para identificar o chefe da mesa de uma reunião. No caso vertente o termo foi empregue com o primeiro sentido.

secretários dos Grupos Dinamizadores eram, muitas das vezes, elementos estranhos à comunidade, e como tal, não estavam à altura de fazer face as orientações do poder "oficial" contrárias ao *modus vivendi* daquela comunidade. Esta incapacidade pode ser julgada por um lado, pelo facto de os secretários, eles próprios, não encarnarem a vivência cultural da "sua" comunidade (já que não possuíam uma base de conhecimentos antropológicos), por outro lado, porque à partida não representavam efectivamente aquela comunidade e a sua autoridade só era sustentada através de emanações superiores pelas quais se legitimavam e não lhes convinha entrar em choque com a autoridade "oficial" que estava igualmente distanciada da comunidade.

Por exemplo, quando se concebeu a organização e construção de aldeias comunais onde simplesmente a autoridade administrativa e os Grupos Dinamizadores são os orientadores é natural que a comunidade se sentisse insegura uma vez que tem um modelo sócio-cultural do que deve ser uma aldeia que não sendo antagónico ao "oficial" é, no entanto, diferente, mas seguro, útil e indispensável para a vida rural na aldeia comunal.

Vimos no ponto anterior, o papel da autoridade "tradicional" na manutenção ou renovação da protecção dentro da aldeia. Ora, esse papel é insubstituível. Se, por ventura tiver que ser substituído, a sua substituição efectua-se obedecendo a normas e regras comumente aceites pelo universo cultural yao.

Um outro aspecto digno de nota é a violência cultural que a comunidade yao sofreu pelo desrespeito do poder "oficial" aos seus princípios religiosos. Como se sabe, esta comunidade tem uma elevada tradição islâmica e a prática de criação de porcos é contra os seus princípios corânicos. Mas apesar do conhecimento cultural mínimo que as autoridades administrativas detêm desta comunidade, estas aprovaram e montaram ao longo da estrada

que liga Lichinga a Metangula, uma pocilga a escassos metros da aldeia Messenger (Yao) no quadro do projecto dos 400 mil hectares.

Se nesta decisão política, o estudo da viabilidade económica(?) preteriu sobre a componente cultural, o certo é que, muito antes do próprio projecto falir, já era visível a improdutividade daquele mini-complexo agro-pecuário por falta da participação comunitária.

Como se pode ver, os moldes em que foi implementado o projecto do Estado-Nação e o exercício do poder popular em nada reflectiam a realidade sócio-cultural das comunidades. Antes pelo contrário, estes programas chocavam com os interesses destas, ao procurar uniformizar valores culturais.

Uma das medidas tomadas nesse sentido foi a proibição de práticas de cultos religiosos dentro das aldeias. Igualmente, muitos aspectos ligados a práticas religiosas tradicionais foram considerados obscurantistas ou supersticiosos, e como tal, proibidos. Outras práticas tradicionais com uma função sócio-cultural importante para o modelo social das comunidades foram desprezadas e destituídas do seu conteúdo social. No caso da comunidade yao, a proibição da prática dos ritos de iniciação é um exemplo flagrante. Refira-se que, em 1976/7, o então Governador do Niassa, Senhor Aurélio Manave, ordenara queimar acampamentos dos ritos de iniciação masculinos nas aldeias periféricas do distrito de Lichinga sob pretexto de privarem as crianças em idade escolar do ciclo das aulas escolares. Este facto, não só irritou as populações como também, estas desafiaram a autoridade tendo marchado até a sede do Comité provincial do Partido Frelimo para pedir explicações deste procedimento. De facto, desde que o regime escolar mudou em Moçambique, no ano de 1975, de início do mês de Setembro para Fevereiro de cada ano, muitas das manifestações culturais dos yao realizam-se no período escolar. Os yao formam uma sociedade essencialmente agrícola cujo regime é mais ou menos de Setembro a Maio. Reservam os meses de Junho a

meses de Junho a Agosto, depois das colheitas e, por conseguinte, de abundância para a realização das suas cerimónias e ritos colectivos.

Deste modo, novos modelos de organização socio-económica foram introduzidos, nomeadamente, aldeias comunais, machambas estatais, cooperativas, etc.

Não se pretende neste estudo pôr em causa a validade destas formas de organização social que poderiam, de certa maneira, ter resultados continuamente positivos em algumas regiões do país. O princípio segundo o qual uma determinada medida pode ter a sua razão de ser num tempo e espaço determinados, aplica-se neste caso vertente. Este colectivismo é, obviamente o alargamento da vida das zonas libertadas a que fizemos menção.

Que atitudes tomava a comunidade yao face a estes desajustamentos? A resposta não foi única. Variava de lugar para lugar. Por exemplo, em relação a proibição dos ritos de iniciação, a comunidade de Lichinga manifestou-se pública e violentemente (de forma verbal), como nos referimos em capítulo anterior, exigindo do então Governador do Niassa, uma explicação sobre de que maneira contrariavam a "linha política da Frelimo" os ritos de iniciação, enquanto a comunidade das zonas fronteiriças optou por atravessar para outro lado do Malawi onde faziam todas as cerimónias dos ritos de iniciação tanto masculinos como femininos.

A reacção mais significativa, talvez com graves consequências, foi a apatia em relação a muitos projectos de desenvolvimento traçados ao nível central, por falta de atenção à componente cultural.

Uma outra consequência, desta feita política, não com menor repercussão, é a facilidade com que o movimento de guerrilha (a RENAMO), vai encontrar terreno fértil para o despoletar de uma reacção generalizada, como

resultado do descontentamento dos *mwenye* em algumas comunidades yao, como sugere a seguinte passagem.

"...Se se perguntar quais os motivos que contribuíram para a tomada e ocupação pela Renamo do distrito de Mavago (distrito modelo da Frelimo) a resposta é: no lugar onde não se respeitam os antepassados e chega um hóspede que o faz e que, depois, passa a cumprir com as regras da casa, é lógico que o anterior ocupante cairá em azar, com o risco de perder a credibilidade, como aconteceu neste caso. (...) A culpa é da Frelimo!"⁷

Essas novas transformações pouco tinham a ver com o *modus vivendi* dos yao e, quando tivessem, precisavam de ser bem assumidas. Com efeito, a eliminação dos ritos de iniciação significava a destruição de uma base de socialização do Homem. Na verdade, os ritos de iniciação, não obstante alguns acertos e reparos que sempre mereceram por parte das autoridades administrativas, desde o tempo colonial, constituíam uma escola de aprendizagem para o yao adolescente. É durante este processo que a criança aprendia um conjunto de valores culturais, valores que por causa da hierarquia social patente na comunidade yao não são desvendados na família. Assim, a criança yao começava a descobrir-se a si própria e as vicissitudes da vida a partir dos ritos de iniciação.

As novas formas de organização sócio-económica preconizadas pelo governo da Frelimo não eram vistas com bons olhos pela comunidade yao. Qual é o significado de uma aldeia comunal, machamba estatal ou cooperativa agrícola para a comunidade yao sob o ponto de vista sócio-económico?

Para respondermos a esta questão temos que considerar dois vectores que imprimem a dinâmica da vida da comunidade yao; por um lado os an-

⁷ Salange Bisaia Mikossa. entrevista realizada aos 13/02/1994, em Lutuesi, no distrito de Mwembe.

tepassados e, por outro, a autoridade "tradicional", que serve de intermediária entre os antepassados e a comunidade.

Uma outra questão pode ser formulada da seguinte maneira: até que ponto estas transformações sócio-económicas se articulavam com estes vectores?

Como vimos, os responsáveis pela condução e implementação desta nova organização sócio-política ao nível comunitário eram os Grupos Dinamizadores. Os membros dos Grupos Dinamizadores eram escolhidos arbitrariamente ou então obedecendo a critérios que não tinham nada a ver com os critérios de escolha de um *mwenye*, por exemplo. Por isso, a sua actuação vai entrar em choque com as necessidades da comunidade.

Sobre este ponto, a autoridade tradicional como guardião da comunidade yao, vimos que uma das funções do *mwenye* era comunicar aos antepassados o estado de saúde da aldeia, as principais preocupações da aldeia e proceder à purificação da mesma. Ora, a construção de aldeias comunais não obedecia a estes princípios. Na óptica desta comunidade, estas aldeias estavam desprovidas de qualquer protecção e, por isso mesmo, eram vulneráveis às doenças e facilmente caíam num certo caos social.

Que estratégias a comunidade yao adoptou para sair desta problemática que punha em causa a sua sobrevivência social?

A reacção da comunidade yao deve ser entendida no contexto da sua realidade geo-política. Com efeito, a comunidade yao não só se encontra em Moçambique. Ela estende-se ao Malawi e à Tanzânia.

As fronteiras dos estados modernos não impedem uma convivência entre estas comunidades⁸. Por isso mesmo, as migrações destas comunidades

⁸ Abrahamsson, *op. cit.*, 250, fazem uma discussão sobre a delimitação de fronteiras em África e, tendo em que esta não obedeceu a nenhuma realidade sócio-cultural, levantam a

para aqueles países vizinhos têm sido uma face da sua reacção. Essas migrações podem ser temporárias como permanentes. Vimos, por exemplo, quando se proibia a prática dos ritos de iniciação dentro do país, a comunidade mandava as suas crianças para o outro lado da fronteira durante o período dos ritos de iniciação, normalmente de Junho a Agosto, depois das colheitas porque é um período de abundância. Só depois destas cerimónias regressavam a Moçambique.

Não obstante a marginalização da autoridade "tradicional", esta não chegou a perder por completo o seu prestígio social. Na verdade, a população ainda nutre respeito por esta autoridade, ainda que este respeito não seja da mesma dimensão que o do tempo anterior à independência.

Este facto pode ser justificado como sendo o resultado da inadequação da nova estrutura na resolução de muitos dos problemas sociais. Em muitos casos, os *mwene* eram consultados mesmo durante o período da sua marginalização, para resolver alguns problemas como a falta de chuvas ou alguns fenómenos estranhos, etc. Portanto, a população sabia a quem procurar, assim que tivesse problemas cuja solução passava pela imprescindível intervenção do *mwene*.

VII.3. A Incoerência da Estratégia da Frelimo

Mostramos acima como a estratégia do projecto da construção do Estado-Nação e o exercício do poder popular falharam. Neste resumo pretendemos apresentar dois pontos de vista. Por um lado, a incompatibilidade entre a implementação das formas de organização económica que foram objecto de experiência nas zonas libertadas e, por outro, as limitantes criadas pelo critério da escolha de novas elites para o exercício do poder.

hipótese de o reajustamento de fronteiras internas e internacionais ser uma solução para diminuir os conflitos étnicos em África.

Em relação ao primeiro ponto, já dissemos que a experiência das zonas libertadas representa um espaço-temporal muito curto e visava resolver problemas existenciais daquele momento. A população que estava nas zonas libertadas tinha problemas com o colonialismo por causa dos aldeamentos, a memória do cultivo forçado de algodão e outras práticas coloniais e, com o decorrer da guerra, com os ataques que era vítima. Com a saída dos "brancos" (Governo Colonial) a população esperava recuperar todos os seus valores sócio-culturais. Por isso, o projecto de Estado-Nação, baseado na uniformização de valores culturais e na eliminação de muitas práticas tradicionais, constituía um paradoxo para os anseios da população.

Em relação ao segundo ponto, o III Congresso da Frelimo ao introduzir critérios para a selecção dos seus membros- quem servira a administração colonial, os polígamos, os religiosos, não podiam ser nem membros do partido, nem deputados das Assembleias do Povo - afastou, por completo a possibilidade de as estruturas que tinham uma inserção social participar no exercício do poder e, por isso mesmo, este exercício, não só não se inseriu socialmente ao nível das comunidades, como foi um ponto de fricção.

Estes e outros factores, mostram-nos quão é importante o conhecimento da cultura no processo da governação.

Chama-se atenção para o facto de que não pretendemos aqui criticar o projecto da construção de um Estado-Nação em si, mas a forma da sua implementação. Talvez se este projecto tivesse assentado numa realidade sócio-cultural das comunidades lograsse outra sorte. Mais ainda, que não pretendemos atribuir a razão do fracasso do projecto de Estado-Nação e do exercício do poder popular como sendo unicamente a razão inadequação cultural deste projecto. Como é sabido, a conjuntura regional teve o seu peso. Não analisamos este ponto por razões óbvios, o nosso interesse é ver o papel da cultura no processo de governação e não o fracasso do projecto do Estado-Nação.

VIII. CONCLUSÕES E SUGESTÕES.

O presente trabalho procurou levantar e discutir alguns aspectos relacionados com a articulação entre a autoridade "tradicional" e autoridade colonial, por um lado e, por outro, aquela primeira e o governo instituído após independência. O mesmo mostrou que esta articulação pode ser caracterizada pelas diferentes tendências, quer no período colonial, quer no pós-independência. Em relação ao período colonial destacam-se duas tendências opostas a saber:

- Uma tendência inicial em que a autoridade "tradicional" foi considerada incompatível para com a nova administração e por conseguinte, devia ser eliminada. Esta foi conhecida como uma nova fase de colonização e podemos chamar a esta tendência como sendo a de desmembramento da autoridade "tradicional". Neste período, que compreendeu a época da ocupação efectiva (1885-1920), figuras como António Enes notabilizaram-se significativamente na materialização desta nova ideologia.

- Uma segunda tendência foi a de coabitação e ou instrumentalização de autoridade "tradicional". Esta tendência é o resultado do insucesso da estratégia anterior, onde factores como imperativos económicos - a necessidade de uma maior utilização de mão-de-obra barata, depois de introdução do cultivo forçado de certas culturas como o algodão - bem como factores políticos tiveram maior peso, sobretudo depois do início da luta armada, em que Niassa foi um dos palcos.

- Em relação ao período pós-independência há a considerar uma primeira tendência caracterizada pela hostilização de autoridade tradicional e uma segunda onde há uma tentativa da sua integração na vida sócio-política e económica das comunidades.

- Uma constatação geral que o trabalho mostra é que desde a introdução de certos valores sócio-culturais exógenos, tais como o processo de evangelização, a política de aldeamentos, o processo de socialização do

campo, houve uma tentativa do combate ou marginalização de certos valores sócio-culturais locais. O presente estudo mostrou que, em parte, esta hostilização deveu-se ao facto de falta de conhecimento destas realidades sócio-culturais das diferentes comunidades, assim como o papel social dos diferentes agentes de autoridade "tradicional".

- O caso yao aqui tratado ilustra que, de facto, há uma grande necessidade de se abraçar o processo de governação com um conhecimento profundo das diferentes realidades sócio-culturais. Isto é comprovado pelo facto de muitos projectos de desenvolvimento terem resultado num fracasso. Na verdade, a tentativa de pôr estas autoridades à margem da tomada de decisões provocou uma reacção, ainda que latente. Isto porque a legitimidade que é atribuída à autoridade "tradicional" confere-lhe o direito de fazer parte das esferas do poder de decisão e implementação de várias medidas.

- A política de hostilização às autoridades "tradicionais", adoptada depois da independência contribuiu, grosso modo, para diminuir a legitimidade da Frelimo. Como é sabido, durante a luta armada e logo depois da independência, a Frelimo gozou de uma grande popularidade. No presente trabalho ficou evidente que muitos *mwenye* tiveram uma acção activa no processo da luta armada. Isto porque a Frelimo conseguiu de certo modo, identificar os seus interesses com as expectativas da população. Para esta, o fim do colonialismo significava o fim dos aldeamentos coercivos, do trabalho forçado e um retorno e valorização dos seus valores sócio-culturais. Ora, como pudemos, demonstrar a política seguida depois da independência não só desiludiu as expectativas da população, como também violentou mais o *modus vivendi* das comunidades. Para além disso, esta política adoptada depois da independência, significou a marginalização radical da autoridade "tradicional", se tomarmos em conta que, condicionalismos políticos e económicos tinham forçado o governo colonial a ceder um espaço a autori-

dade tradicional - reguladora destes valores sócio-culturais - para decidir sobre alguns aspectos da vida comunitária.

- Pensamos, pois, termos ilustrado a principal hipótese do nosso trabalho ao demonstrar que a falta de conhecimentos de carácter histórico e sócio-anropológico dos agentes de administração pública cria um fosso de conflitos entre as autoridades administrativas e a comunidade, por um lado, e por outro lado, mina a legitimidade daquelas. Por conseguinte é importante que estudos deste género sejam aprofundados a fim de se obter um conhecimento real sobre a diversidade do mosaico sócio-cultural deste País. Uma das chamadas de atenção seria que estes estudos não deverão servir para instrumentalização destas comunidades, mas para levá-las a participar em todos os processos de desenvolvimento, numa forma racional e para o benefício próprio e da sociedade em geral.

As conclusões apresentadas neste trabalho não são acabadas. Contudo, esperamos ter contribuído com matéria para reflexão desta problemática, e assim, termos fornecido algumas pistas para aprofundamento de estudos ulteriores.

Anexo 1

Dinastia dos Mataka entre 1876 a 1912

- 1- Ce Nyambi, Mataka I
- 2- Ce Nyenje, Mataka II
- 3- Ce Bonomali, Mataka III
- 4- Ce Mkwepu, Mataka IV
- 5- Ce Cisonga, Mataka V
- 6- Ce Salanje, Mataka VI

Fonte: Yohanne B. Abdallah

Anexo 2
Quadros

Quadro 1

REFORMAS ADMINISTRATIVAS DO DISTRITO DO NIASSA				
LEGISLAÇÃO	DIVISÃO PROVINCIAL OU DISTRITAL	CIRCUNSCRI- ÇÕES OU CONSELHOS	SEDES	POSTOS ADMINISTRA TIVOS
Ordens de serviço da Camp ^a 322, de 28 de Maio de 1901, e n ^o 699, de 9 de Janeiro de 1904	TERRITÓRIO DA COMPANHIA DO NIASSA	METARICA	Forte D. Luis Filipe	-M LULUCA; MAZIÚA; NAAGUAR; UNDI; METARICA; CATUR; LUATIZE.
		AMARAMBA	Cuamba	- LAGO AMARAMBA; ANGURUS; MATIAS; MECANHE LAS; MAÚA; LOLEIO.
		LAGO	Metangula	-METÓNIA; CÓBUÉ; MITOMÓNI; UNANGO; LIPUCHE; MANDIMBA.

Diploma Legislativo nº 182, de 14 de Setembro de 1929	TERRITÓRIO DO NIASSA DISTRITO DO NIASSA	LAGO METARICA METÓNIA AMARAMBA	Metangula Litunde Mandimba Cuamba	-UNANGO; CÓBUÉ; MACALOGÉ. -MWEMBE; MECULA; LUCIUGE. -METÓNIA; CATUR; -MAÚA; MECANHELAS
Diploma Legislativo de 31 de Dezembro de 1929	DISTRITO DE VILA CABRAL	Conselho de 2ª classe da METÓNIA LAGO METARICA AMARAMBA	S. Lichinga Maniamba Mecula Cuamba	-METÓNIA; CATUR. -UNANGO; CÓBUÉ; MACALOGÉ. -MECULA; MUEMBE; LUCINGE; MAÚA. - MECANHELAS
Diploma Legislativo de Novembro de 1932	DISTRITO DE VILA CABRAL	MANDIMBA LAGO METARICA AMARAMBA	Mandimba Metangula Lugenda Cuamba	-METÓNIA, CATUR. -UNANGO; CÓBUÉ; MACALOGÉ. -MwEMBE; MECULA; LUCINGE. -MAÚA, MECANHELAS

Decreto nº 24623 de 31 de Outubro de 1934	DISTRITO DE MOÇAMBIQUE	AMARAMBA	Cuamba	-MAÚA; MECANHE LAS; LUCINGE.
	PROVINCIA DO NIASSA	METARICA	Litunde	-MUEMBE; MECULA.
		METÓNIA	Vila Cabral	-MANDIMBA; CATUR.
		LAGO	Maniamba	-UNANGO; CÓBUÉ; MACALOGÉ; METANGULA.
Portaria nº 4941 de 12 de Dezembro de 1942	DISTRITO DE NAMPULA	LAGO	Maniamba	-UNANGO; CÓBUÉ; MACALOGÉ METANGULA.
	Província do Niassa	MARRUPA	Lucinge	-MAÚA; MECULA; NUNGO.
		METÓNIA	Litunde	-MUEMBE;LI- TUNDE.
		AMARAMBA	Cuamba	-MANDIMBA; MECANHE LAS.
Portaria ministerial nº 23, de 9 de Setembro de 1945	DISTRITO DE VILA CABRAL	Conselho de 3ª classe de Vila Cabral	Vila cabral	-CATUR; MUEMBE; LITUNDE; VALADIM.
		AMARAMBA	Cuamba	-MANDIMBA; MECANHE LAS.
		MANIAMBA	Maniamba	-CÓBUÉ; UNANGO; METANGULA;
		MARRUPA	Marrupa	MACALOGÉ. -MAÚA; MECULA; NUNGO.

Decreto nº 35733, de 4 de Julho de 1946	DISTRITO DO LAGO Província de Niassa	AMARAMBA METÓNIA METARICA LAGO	Vila Cabral Cuamba Litunde Maniamba	-CATUR; MANDIMBA. -MECANHE- LAS; LUCINGE; MAÚA. -MECULA; MEUMBE. -METANGU- LA; UNANGO; CÓBUÉ, VALADIM.
Decreto nº 39858, de 20 de Outubro de 1954	DISTRITO DO NIASSA	Conselho de 3ª classe de VILA CABRAL AMARAMBA MANIAMBA MARRUPA	Vila Cabral NFreixo Maniamba Marrupa	-CATUR; MUEMBE; LITUNDE; VALADIM. -MANDIMBA; MECANHE- LAS. -CÓBUÉ; MACALOGÉ; METANGULA; UNANGO. -MAÚA; MECULA; NUNGO.

Portaria nº 13608, de 21 de Dezembro de 1959	DISTRITO DO NIASSA	Conselho de 3º classe de VILA CABRAL	Vila Cabral	-CATUR; MUEMBE; LITUNDE; VALADIM.
		AMARAMBA	NFreixo	-MANDIMBA; MECANHE LAS.
		MANIAMBÁ	Maniamba	-CÓBUÉ; MACALOGÉ; METANGULA, UNANGO, OLIVENÇA.
		MARRUPA	Marrupa	-MAÚA; MECULA; NUNGO; NANTUEGO; CHAMBA.

Portaria nº 17320, de 21 de Dezembro de 1963	DISTRITO DO NIASSA	Conselho de 3º classe de VILA CABRAL MANDIMBA	Vila Cabral Mandimba NFreixo	-LITUNDE. -CATUR; BELÉM. -MECANE- LAS; METARICA; CHIUTA.
		AMARAMBA	Maniamba	-METANGULA; CÓBUÉ; OLIVENÇA.
			Marrupa	-MAÚA; REVA, NIPEPE; NUNGO.
		LAGO	Mecula	-CHAMBA; NANTUEGO.
		MARRUPA MECULA SANGA VALADIM	Macaloge Valadim	-MAZOCO -MUEMBE; MILEPA.

Fonte: do Relatório do Governo Distrital do Niassa, de 1968

Quadro 2

Régulos mais importantes e sua localização

Circunscrição	Areas Administrativas	Nomes dos Régulos	Nº de Súbditos	Tribo Predominante
LAGO	Maniamba	Maniamba	3.146	Ajaua
	Metengula	Massanje	3.293	Nianja
	Unango	Namaluesso	3.107	Ajaua
	Unango	Calanje	6.019	Ajaua
	Cóbué	Mataca	2.319	Nianja (a)
METARICA	Litunde	Míputa	2.701	Macua
	Litunde	Naurevia	3.407	Macua
	Litunde	Matola	12.241	Ajaua
	Muembe	Metamira	5.135	Ajaua
METONIA	Vila Cabral	Chiwaula	22.820	? (a)
	Vila Cabral	Meponda	5.407	?(a)
	Catur	Catur	10.509	?(a)
AMARAMBA	Cuamba	Cuamba	10.875	Lomué
	Cuamba	Matias	6.149	Macua
	Cuamba	Metarica	7.183	Macua
	Cuamba	Muicuna	3.502	Lomué
	Cuamba	Vatiua	3.240	Lomué
	Mecanhelas	Mecanhelas	7.696	Nianja
	Mecanhelas	Messossomera	4.431	Nianja
	Mecanhelas	Chamba	12.005	Lomué
	Lusinge	Namura	3.372	Macua
	Lusinge	Mataprata	3.003	Macua
	Lusinge	Telua	3.188	Macua
	Maúa	Maúa	3.553	Macua
	Maúa	Vatihua	7.914	Lomué
	Maúa	Necuto	3.037	Macua
Maúa	Amela	5.898	Lomué	

Fonte: Censo populacional de 1940. Manuel S. Alberto, Os Negros de Moçambique: censo etnográfico. L.Marques. 1942, 72.

a) Do estudo que o autor realiza neste trabalho, conclui-se que estes regulados são dos Yao.

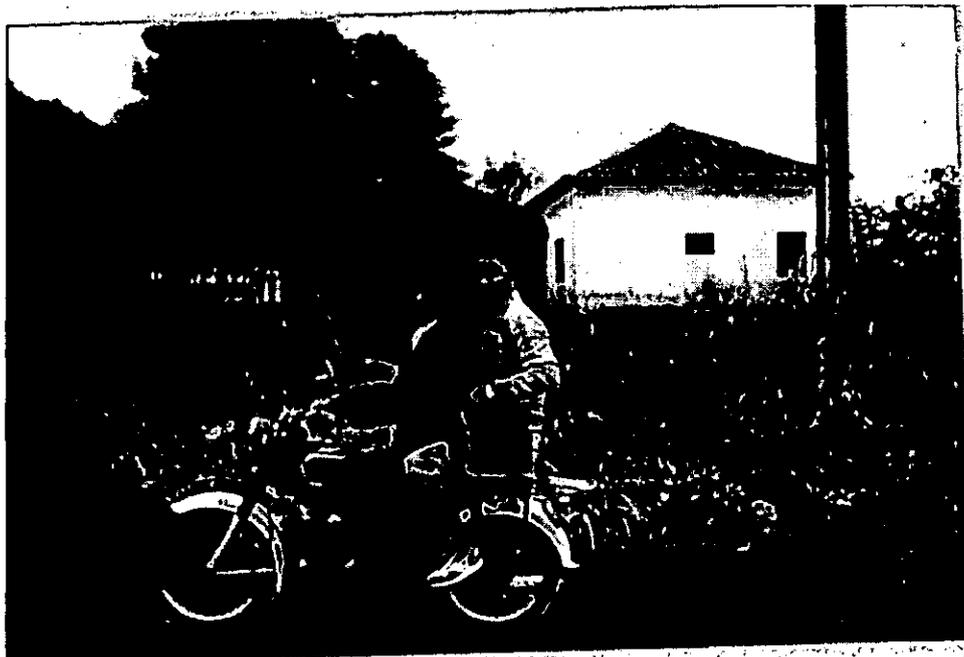
ANEXO 3

LISTA DE GOVERNADORES DO NIASSA

1º Coronel João Barbosa Casqueiro	1.1.1935
2º Capitão Augusto Vaz Spencer	30.11.1955 - 20.5.1958
3º Intendente de Distrito Duarte Carlos Pires veloso	30.5.1958 - 22.5.1962
4º Major do C.E.M. Carlos Augusto P. da Costa Matos	6.6.1962 - 4.5.1966
5º Coronel do C.E.M. Nuno Viriato de Melo Egídio	7.5.1966 - 1973
6º Coronel João Guardado Moreira	1973 a 1974.
7º Coronel Aurélio Benete Manave	1976 a 1983
8º Coronel Sérgio Vieira	1983 a 1984
9º Major General Mariano de Araújo Matsinha	1984 a 1986
10º Júlio Almoço Nchola	1987 a 1995
11º dr Aires Bonifácio Aly	1995

Fonte: Estes dados foram fornecidos pelo senhor David Francisco Xadrequé,
professor de História da Escola Secundária Nzinje - Lichinga

Anexo IV
Algumas entrevistas



O autor partindo para o trabalho de campo transportado numa motorizada



Entrevistando o professor Eugénio Maria Combe, Mbemba-Sanga em 17.02.94



Entrevista com Assima Mussenger (em cima) e Mussenger aquecendo-se na fogueira com panela de feijão, na Aldeia de Massenger em 11.02.94 (em baixo)





N'tamba N'dala, prestando informações ao autor na Aldeia
de Matenda - Sanga em 17.02.94

Anexo IV

Tradição Yao contada por Ce Undi

Autor: Augusto D. Celestino

Nº de Entrevista: 32

Data: 24/02/94

Identificação do entrevistado:

Nome: Aissa Muano (Ce Undi)

Localidade: Cimbonila-Lichinga

Idade: ± 90 anos

Estado civil: Casado

Aspectos Gerais:

Nasceu antes da "guerra alemã", 1ª Guerra Mundial. Teve 16 filhos, metade dos quais morreram. Teve na vida 6 mulheres com as quais teve os filhos. Algumas foram para Mwembe e outras morreram. Agora ficou com apenas duas mulheres. A principal (a de maior confiança) chama-se Alaita Biti Mainuka.

Narração dos factos

Vou utilizar duas linguas: todos os yaos saíram do Egipto. Dizem que isso situa-se no poente onde ficam os poços de petróleo. Antigamente, lá no Egipto, nós éramos conhecidos por Amuela. Quando chegamos aqui no Yao é onde começamos a ser chamados wayao. No território do régulo Ntamila é onde era conhecido por kuyao porque é colina sem árvores, uma espécie de deserto, por isso é chamado kuyao. Quando as pessoas chegaram chamaram kuyao porque "chegamos no território yao" e as pessoas wayao. Isso é o que os nossos antepassados nos contaram. Lá no Egipto, o régulo era Kanyade o qual travou uma guerra de sete anos contra os brancos que não queriam que

os negros detivessem e controlassem poços de petróleo, mas sim brancos -Árabes.

Quando o régulo kanyade foi derrotado e como não queria ser subjugado pelos árabes, preferiu fugir e emigrar para outras terras. Chamou os seus súbditos e informou o seguinte: - eu vou emigrar para não ser vassalo destes brancos, porque não quero ser submisso deles. - Quando perguntaram-lhe onde iria disse: - hei-de saber onde ir, onde não existam estes brancos. Assim chegaram nos actuais territórios do Niassa. Quando estes chegaram no território yao eram chamados acinewele-clã de acinewele. Chamou-se Ce Ndauka, agora esse clã é conhecido por Acingualu. Este clã é aquele que deu origem a esses Ce Ntamila, agora conhecidos por acinyambia.

Ce Matando agora conhecidos por Acimatando;

Ce Nunji agora conhecidos por Acinunji;

Ce Maleka agora conhecidos por Acimaleka;

Ce Susu agora conhecidos por Acinsusu

Ce Ntenga agora conhecidos por Acintenga;

Ce Digema agora conhecidos por Acidigema;

Ce Ntagu agora conhecidos por Acintagu;

Estes eram os clãs. O régulo que emigrou do Egipto chamou-se, como disse, Kanyade acompanhado por esses clãs. O régulo Kanyade tinha três sobrinhos e três sobrinhas. O primeiro filho da sua irmã era Ce Undi filho de Akukopolo. Costuma-se ouvir falar no território do régulo Ntamila, o nome de Kukopolo, não mentem. Era a mãe do Ce Undi irmã do Ce Kanyale. Akukopolo seu marido era Acanganao pai de Ce Undi; Undi filho de Canganao; Adinda Canganao Madija filho de Canganao; Mualuka filho de Canganao; Cikoko filho de Canganao; Tugulugua filha de Canganao. Undi e Adinda nasceram gêmeos; Madija nasceu gêmeo da Mualuka; Chipote nasceu gêmeo da Tugulugua. Quando quizeram emigrar todos esses foram

chamados para casa do Ce Kanyale onde tiraram kaondo kanjesya-(um pano feito de casca de árvore) e vestira a Adinda; ela de pé deram-na um prato de farinha de milho com feijão. Ce Undi foi atado um pedaço de pano na cabeça, deram pegar uma lança, (esta lança ainda existe lá no Amayasi) e chamaram todos os outros régulos para evocar o nome do Ce Undi. Assim o fizeram. Mualuka também foi vestida de kaondo, foi dada farinha de mapira e feijão fino e pôs na cabeça. Em seguida foi chamado o irmão e em pé ao lado da irmã foi também atado um pedaço de pano na cabeça, deram-no uma lança. O mesmo fizeram para o último par de gêmeos. Portanto, três sobrinhos foram investidos a comandantes. Depois Kanyale, na presença da sua irmã disse a Ce Undi: - pronto, ide lá onde o destino vos permitir. Podem andar 10 ou 20 anos até lá onde terminarem. -Assim começaram a andar a partir do Egito até chegar no território de Bagamoyo, andaram até ao território de Arusha, andaram até ao território de Tanga, andaram até Tunduru e lá em Songueia atravessaram o rio Rovuma. Isto tudo não foi num ano. Tiveram que andar durante muito tempo, comendo porcos e outros animais. Depois de atravessar o rio Rovuma, encontraram o rio Lugenda onde ouviu-se uma voz a dizer: - daqui não se pode ir mais adiante, saímos há muito tempo! - Isto dito por um dos comandantes da viagem enquanto o rei seguia atrás deles. Portanto em Lugenda pernoitaram, isto é, na foz entre o rio Lugenda, Rovuma e o mar. Neste território até Metangula eles se instalaram a procura de mel para se alimentarem. Assim começaram a semear milho, mapira vindos do Egito. Depois o régulo chamou toda a gente e disse:

-O território é este. Temos que percorrê-lo, e ver onde existe gente e onde não há. Ce Undi vai onde se põe o sol até ver onde a terra e o céu se unem. O que encontrar na terra, rios, montes, tem que anotar e, onde encontrar gente terá igualmente que registrar. Madija vai ao nascente do sol e chegue até onde o sol nasce e onde a terra e o céu se unem e faça o mesmo

que o seu irmão. Enquanto isso Ce Cipote vai ainda onde não chegamos e tudo quanto vir venha me dizer. -

Assim empenharam-se na nova missão. E quando o primeiro chegou à Metangula o sol desapareceu num vale, e interrogou-se sobre o que fazer, ao que conveceu-se que era esse o ponto onde o céu e a terra se uniam. Voltou para informar ao rei sobre o seu percurso sem ter encontrado gente. Quando prosseguiu a missão no sentido oposto chegou até Dindua (Dondo), onde encontrou Macusse (Manicusse). Conversou com ele, perguntou donde este vinha ao que disse que vinha do Lago lá em cima, e retorquiu o visitante: e vocês donde vem?

- Eu venho da foz do rio Lugenda e estou de visita neste território, estou com muita gente. - Dalí andou até chegar em Lichinga, alí em Lipombwe onde encontrou o régulo Nantula, conhecido por régulo Kuidilo e hoje chamado Aciuinga. Assim Ce Lai como aquele primeiro é o actual Ciwaula. que vem do Dindua. Dali saíram de regresso a foz onde estava o rei onde recebeu indicação de esperar por Madija (...). Assim, depois de receber informações dos seus três comandantes sobrinhos, o rei reuniu toda a gente, inclusive os que vinham do Egipto e disse: gente, vamo-nos separar para sermos muitos, porque se continuarmos juntos não nos multiplicaremos. Assim juntaram algumas pessoas e distribuiu-as dizendo que cada um fosse com aqueles grupos onde tinham ido (...)

Eles partiram e a mãe deles ficou no território dos yao e, num monte chamado Ciconono. Ce Undi foi à terra dos ametos. todos eles sabiam que eram oriundos do território yao e tiveram de fazer kuyao como seu meca (santuário). Nessa altura a lingua que se falava era cimuela, porque vieram de kumuela (no norte). Quem os ensinou ciyao foi Ce Lusonji. Todos aqueles que se recordam sabem que são do territorio yao. Quem não é daqui é Ciwaula; aqui Lichinga chegamos quando éramos crescidos vindos do yao.

Os yao quando vieram começaram a praticar a circuncisão e depois comiam animais degolados (sem o corte do pescoço acompanhado do ritual muçulmano). O primeiro método de circuncisão era upanda para homens e chiputo para mulheres. No princípio todos comiam ratos, mas com a circuncisão porque veio através da religião Islâmica deixaram de comer certas coisas.

Relação entre as Autoridades Administrativas e os régulos:

A ordem dos brancos era transmitida da seguinte maneira: -que venha o tal régulo! -Então lá ia o régulo e o branco do Administrador ordenava: na tua aldeia devem pagar imposto tantas pessoas. Vá dizer aos teus homens para virem trabalhar no palácio, e pagar imposto. Era essa a ordem dos brancos. Claro o régulo na altura tinha prestígio: era uma autoridade que data de antes da chegada dos brancos. A aldeia tinha peso e mesmo com a chegada dos brancos manteve-se esse peso. Os brancos confiavam as tarefas no régulo, porque já tinham explorado a forma de organização como nós vivíamos. o régulo era dos brancos. e a população era do régulo; porque o branco dava ordens ao régulo e este à população.

O régulo era escolhido pela população da aldeia: nesta aldeia queremos que este seja régulo.

Se o régulo não é bom para o povo também não é bom para o governo, mas se é da confiança da população, também o governo confiava porque o governo dava ordens e este por sua vez dava à população e esta obedecia, assim o governo ficava contente.

Desde que os brancos vieram confiaram no régulo porque eles sabiam que para eles terem a população tinham que se entender com o régulo.

Agora o régulo só voltou a ser respeitado e a ter o prestígio com a chegada de Dhlakama, por que a Frelimo tinha proibido tal respeito, e a população não respeitava o régulo, se não o secretário do Grupo Dinamizador.

Mas quando houvesse uma calamidade ia ter com o régulo. Só que eu, como chefe deste povo não me zangava porque sabia que isso era passageiro. Porque a Frelimo já me levou ao mato durante 3 anos onde disse-me que "se nós conseguirmos expulsar os brancos e ganharmos, vamos abolir o regulado, mas que tu não deves complicar; tens que ficar quieto, se falares havemos de te tramar".

Quem assim falou é o Mabote *; Comíamos ambos no mesmo prato lá no mato. Mesmo no Lago vivemos juntos, mas eu fugi para Malawi. Mais tarde os brancos chamaram-me e voltei.

Eu já fui julgado por um secretário do Grupo Dinamizador, não por erros por mim cometidos, mas pelos meus filhos e eles decidiram o que entenderam...

Os brancos ajudaram -me muito. Se fugi dos brancos é porque estive com a Frelimo. Vinha ter comigo e dizia que já cheguei, queremos expulsar os portugueses, é melhor expulsar e vivermos entre nós pretos, mas parece que expulsei-me (...).

* Sebastião Marcos Mabote

Tradição yao contada por Ce Dulo N'dima

Autor: Augusto D. Celestino

Entrevista nº 7

Data: 11/02/94

Identificação do entrevistado:

Nome: Ce Dulo N'dima

Localidade: Massenger

Idade: 100 aproximadamente

Estado Civil: Casado

Aspectos Gerais:

Nasceu no período da chegada do Tenente Valadim no território de Mwembe (período de ocupação efectiva do Niassa).

Quando surge a primeira Guerra Mundial ele já era jovem. É nesta altura que um dos irmãos -o régulo da aldeia, foge e fixa-se no Malawi.

Narração dos factos:

(...) Todos os yao se acham com a mesma raiz e consideram o monte yao como o seu berço, o seu ponto de origem.

As disputas para a governação, incluindo até, entre chefes de família (guardião da linhagem) ou a *asyene mbumba*, as desinteligências com os principais chefes, terão sido, de entre outras, as causas principais que deram origem a migrações, dirigindo-se uns para o Malawi e outros para a Tanzania.

As características básicas do ser Yao são principalmente duas:

A prática das cerimónias de ritos de iniciação, a circuncisão para os rapazes e N'sondo para meninas o que marca a transição de uma criança (jovem) para a vida de um adulto.

Nos ritos de iniciação, os iniciandos são submetidos a um juramento feito através de recitação de uma das passagens do alcorão. A partir daí, adquire o estatuto de muçulmano.

Portanto todo aquele que, sendo Yao, e não tenha sido submetido a ritos de iniciação e convertido ao islamismo, está a caminhar à margem da sua etnia. O desvio dessas bases tem consequências graves. O individuo torna-se num elemento rejeitado e isolado e este isolamento é mais grave ainda quando morre, porque o defunto fica automaticamente privado do culto religioso segundo os mandamentos da religião muçulmana é enterrado como se fosse um animal irracional. Será Yao apenas porque é falante.

No momento em que o Estado introduz medidas que lesem as bases culturais da sociedade Yao, ou quando as tais acções são praticadas na comunidade Yao por individuos que tenham protecção junto do governo como é o caso do projecto da criação de porcos em Massenger. Nós povo não temos meios adequados e suficientes para uma confrontação directa mas apenas o sentimento de tristeza nos nossos corações.

O pior de tudo isto, é que neste momento não existe nenhum régulo com autoridade capaz de defender os nossos interesses junto do governo, em discutir com o administrador sobre o caso que preocupa o Povo. A ausência do régulo criou um vazio grande : è como se numa aldeia tivessem ficado apenas mulheres que esperam de homens que regressem duma viagem para decidirem de um assunto delicado.

Ausência do régulo para nós (povo), compara-se, com manadas de bois sem guia ou pastor. Porque nos tempos passados o régulo marcava presença pela voz da sua autoridade em defesa do seu povo até com riscos de ser preso como foi com o régulo Chiwaula que foi deportado para Nametil- (Nampula). Você acha que estes jovens do Grupo Dinamizador vão discutir isso? Nem sequer alguns são daqui, porque vão defender-nos! até comem juntos esses porcos!...

Só servem para trazerem ordens para nós cumprirmos.

Depois da independência, sem motivos fortes os régulos desapareceram. Como passa muito tempo, muitos jovens não sentiram o peso de um régulo. Mesmo para os adultos agora vão se esquecendo do respeito particular dispensado ao régulo, daí que a falta de consideração para com o régulo, já não é só atitude do governo, mas também da própria sociedade. Esta por entender que aquela figura não existe, portanto morreu e não houve uma substituição desse espaço.

Há cerimónias tradicionais que geralmente eram dirigidas pelo régulo, a sua prática não pode ser substituída por um indivíduo qualquer. Não é um



um homem qualquer que orienta a cerimónia de pedido de chuvas, protecção da aldeia, inauguração das colheitas. Mesmo em casos de qualquer calamidade, é o régulo quem pede ao espírito dos nossos antepassados para afugentar estes sofrimentos, em lugares próprios, como junto de algumas árvores sagradas e que por natureza são lugares com tradição para a prática desses rituais.

Estamos verificando porém, nestes últimos anos uma certa mudança em relação ao régulo.

O certo é que, embora nos tenham privado do régulo, houve alguma coisa de positivo, a abundância dos produtos da primeira necessidade. E se pudessem afastar a pocilga para bem longe, se permitissem a prática da religião e se tornasse realidade a existência do régulo, estaríamos muito satisfeitos.

Veja que mesmo o Estado colonial não respeitava lá tanto o régulo. Se assim o fazia tinha em vista a necessidade de este garantir a cobertura de estradas ou assegurar o cultivo de algodão. O régulo tinha o controlo geral e particular da aldeia. Sabia localizar os jovens e defendia os idosos (...).

Tradição yao Contada por Assima Messenger

Autor: Augusto D. Celestino

Nº de Entrevista: 8

Data: 11/02/94

Identificação do entrevistado:

Nome: Assima Messenger

Localidade: Messenger - Lichinga

Idade: ± 83 anos

Estado civil: Casado

Aspectos Gerais:

Nasceu na época da implantação da igreja Anglicana na zona de Messenger pelos ingleses que coincide com a ocupação do território Yao na região de Mwembe.

Narração dos factos

(...) A Sociedade Yao tem como sua origem na região de Mwembe onde se situa uma pequena montanha chamada de yao. O território era do régulo Mataka sendo Ce Nyambi o primeiro a ascender ao trono da dinastia e passou a ser conhecido por Mataka.

O nome Mwembe significa mangueira trazida pelos comerciantes yao que faziam longas caravanas e atingiam a costa oriental da África (Kumbwani - no oceano) e foi desenvolvida pela primeira vez naquela região, tendo resultado daí a actual designação de "Mwembe". A palavra em si é da origem swahili.

O outro aspecto saliente é que perto da aldeia principal ou "capital" Mwembe é percorrido um pequeno rio de nome N'konde, daí a razão das tatuagens dos makondes porque tiveram a sua origem no yao próximo do rio N'konde.

As magias do Mataka, as disputas pelo poder e as contradições entre chefes das linhagens terá sido a razão fundamental que provocou a dispersão de vários grupos yao, dando azo às actuais ramificações.

De vez em quando o Mataka punha sobre os seus ombros um dos seus irmãos e por intermédio do irmão fazia uma colheita (roubo) de milho numa machamba alheia. Quando o dono da machamba descobria através de pegadas dos pés, o Mataka recusava-se redondamente de ter sido autor do roubo naquela machamba. E o problema era resolvido levando o Mataka a uma magia.

Perante o homem da magia o Mataka aplicava o seguinte truque em forma de aposta, dizendo: "se eu com estas minhas mão peguei o milho da tua machamba que este liquido me mate." Em seguida engolia o liquido e nada acontecia porque na verdade não tinham sido directamente as suas mãos a colher o produto.

E o outro que esteve sobre os ombros também dizia: " se as minhas pernas pisaram a tua machamba que este liquido me mate". Também ingeria o liquido e nada acontecia por ter entrado na machamba sobre os ombros do irmão. No final desta cerimónia ficava não provado o crime deles e pelos danos causados à família Mataka eram muito bem indemnizados por vezes com escravos.

Terão sido estas artimanhas que dividiram os yao provocando migrações para diferentes direcções.

No tempo que passou o yao vivia só, nessa altura havia educação, respeito e identidade próprios. Hoje há de facto muitas misturas étnicas. São cristãos que se casam com muçulmanos. No meio dessas uniões, são yaos que geram crianças que não se sabe se são cristãs ou muçulmanas. Torna-se muito difícil procurar a sua identidade, porque a religião muçulmana já faz parte de nós yao.

A partir desta base, perderam-se muitos outros pormenores e procedimentos que eram típicos do yao. Como consequência até nas nossas aldeias temos criadores de porcos!

Por falta de respeito, a não observância de algumas regras de conduta, surgem constantemente crises sociais que abalam as pessoas todas. Mas ninguém sabia como combater ou como evitar o surgimento dessas calamidades. Hoje, a prática de relações sexuais no mato, é tida como acto normal, no meio desses abusos, muitos fenómenos estranhos surgem. Mas nem com isso alguém presta a devida atenção e com muita antecipação chama atenção as populações ou realiza algumas cerimónias nos cruzamentos de caminhos. Os praticantes desses actos nos tempos lá idos, quando fossem apanhados eram repreendidos em público e depois castigados.

Nós aqui nesta aldeia vivemos com os nyanjas e makhuwas, grande parte deles são praticantes da religião cristã. O nosso relacionamento está mais virado ou seja, é mais próximo nos momentos de morte. Fora deste ambiente o convívio é reduzido por causa de diferenças culturais.

A relação entre a autoridade colonial e a base era feita com base no sistema de mensageiro (sipaio) e em outras circunstâncias era convocado o próprio régulo que servia de elo de ligação povo-governo. De lá trazia as ordens do governo e de cá levava as preocupações do povo.

No tempo colonial o régulo tinha autoridade e era respeitado. Sabia expressar e representar as vontades do povo e por sua vez conhecia e cumpria as ordens do governo.

Durante o domínio colonial havia uma espécie de "unidade" entre a autoridade colonial e o régulo. O governo colonial nunca procurava contactar com as populações sem prévia consulta ao régulo, porque este era o timoneiro. É nesta base que era conduzido o trabalho. E este contacto era um acto muito frequente e permanente.

No passado, o régulo era autoridade respeitável. Este perde o prestígio e a autoridade depois da independência nacional. A falta do régulo causou e alastrou esta guerra.

Não sei porque é que a Frelimo marginalizou os régulos. Só que agora ela já compreendeu a necessidade da existência do régulo.

Nessa altura, o régulo era escolhido no seio de povo. Em frente desta escolha estavam as mulheres que conheciam os homens com maior atenção à família e com respeito, considerando porém, sempre a raiz da família "dominante".

Talvez a própria Frelimo seja capaz de dizer as causas que levaram ao desprezo do régulo.

Aquele reconhecimento e o respeito efectivos a que se dispensa a um régulo, ainda não existem porque este tempo que ficamos sem ele, muitos actos se perderam. Vamos ter que esperar até que lhe seja dado todo poder, e este saia da família do clã genuíno.

Neste momento quem tem o poder na aldeia é o Secretário do Grupo Dinamizador.

A construção de uma pocilga nos nossos arredores é contra a nossa moral. Mas nada se pode fazer tendo em conta a estas misturas todas que contei. Por outro lado, não há conselhos de velhos que possam ser analisados nesses casos e serem discutidos nos devidos lugares e encaminhar as nossas posições ao governo.

Surgem neste momento régulos jovens, eu penso que há razão para isso. Se no núcleo ou raiz dominante não existe nenhum velho e só existem jovens, é lógico que se escolha um desses jovens. Porque o problema não é existir muitos velhos na aldeia. Estes são muitos, mas não são da linhagem de governação.

Com todos os males apontados e que foram cometidos pela Frelimo, um dos aspectos importantes deste governo da Frelimo é a exigência

constante que faz às pessoas para que se lancem na produção agrícola. Como consequência disto é toda a cidade de Lichinga que se levanta para produzir porque é na produção que está a nossa riqueza. E por outro é fácil o processo de intercâmbio entre cidade e campo na troca de produtos de parte a parte.

Anexo V
Lista de informantes

LISTA DOS INFORMANTES E AS RESPECTIVAS ALDEIAS

- Marcos Lenadi Tapaça — Bairro da Estação dos CFM-Norte, Lichinga.
Entrevista realizada em 1-02-94.
- Victor Messenger — Bairro Chissano, Lichinga. Entrevista realizada em 4-02-94.
- António Cosme Kunjenje — Bairro 2, Lichinga. Entrevista realizada em 5-02-94.
- António Alves Colombo — Aldeia de Mbemba, Sanga. Entrevista realizada em 6-02-94.
- Basílio Farahane — Bairro Sanzala, Lichinga. Entrevista realizada em 9-02-94.
- Henriques Tobias Fundi — Bairro 1, Lichinga. Entrevista realizada em 10-02-94.
- Ce Dulo N'dima — Aldeia Messenger, Lichinga. Entrevista realizada em 11-02-94.
- Assima Messenger — Aldeia Messenger. Entrevista realizada em 11-02-94.
- Ce Salanje Bisaia Mikossa — Aldeia Lutuese, Mwembe. Entrevista realizada em 13-02-4.
- Samuel Muhamad — Aldeia Lutuesi, Mwembe. Entrevista realizada em 13-02-94
- David Salimo — Aldeia Lutuesi, Mwembe. Entrevista realizada em 13-02-94.
- Luis Wegher (Padre Wegher).— Bairro 1, Lichinga. Entrevista realizada em 13-02-94.
- Ali Saíde — Bairro Micenga, Lichinga. Entrevista realizada em 15-02-94
- Alaika Aissa — Bairro Micenga, Lichinga. Entrevista realizada em 15-02-94.

- Assane Kazembe — Aldeia Chiulugo, Lichinga. Entrevista realizada em 16-02-94.
- Ce Ndala Taússe — Aldeia Chiulugo, Lichinga. Entrevista realizada em 16-02-94.
- Jorge M'buana — Aldeia Matenda, Sanga. Entrevista realizada em 17-02-94.
- N'tamba N'dala (Ce N'tamba) — Aldeia Matenda, Sanga. Entrevista realizada em 17-02-94.
- Eugénio Maria Kombe — Aldeia Mbemba, Sanga. Entrevista realizada em 17-02-94.
- Zuber Mamudo Pete — Bairro Micenga, Lichinga. Entrevista realizada em 19-02-94.
- Acimo Ajissa (Apiri -Piri) — Bairro Lulimile, Lichinga. Entrevista realizada em 18-02-94.
- Nsepo Buanar — Nzinje, Lichinga. Entrevista realizada em 19-02-94.
- Caibo Tambuli — Nzinje, Lichinga. Entrevista realizada em 19-02-94.
- Andepela Saide (esposa do falecido régulo Ciwawula) — Aldeia Macemba, Lichinga. Entrevista realizada em 20-02-94.
- Mbia Omar — Aldeia Macemba, Lichinga. Entrevista realizada em 20-02-94.
- Carlos Richard e Akungwesa Ingalo — Aldeia Macemba, Lichinga. Entrevista realizada em 20-02-94.
- Acemba Muedini — Aldeia Macemba, Lichinga. Entrevista realizada em 20-02-94.
- Kassimo Aly Maniamba — Lichinga. Entrevista realizada em 23-02-94.
- Jone Ausse Assane — Lichinga. Entrevista realizada em 23-02-94.
- Armindo João Sanudia — Bairro da Estação dos CFM, Lichinga. Entrevista realizada em 23-02-94.

Undí Aissa Muano (Ceundi) — Cimbunila, Lichinga. Entrevista realizada em 24-02-94.

Imedi Muhamad Makola — Aldeia Malika, Lichinga. Entrevista realizada em 25-02-94.

Omar Salange — Aldeia Malika, Lichinga. Entrevista realizada em 25-02-94.

Saide Salange — Aldeia Malika, Lichinga. Entrevista realizada em 25-02-94.

Imedi Mbila — Aldeia Malika, Lichinga. Entrevista realizada em 25-02-94.

Asambuka Muhamad e Atigani Muhamad — Aldeia Mitende (Nangapoci), Mandimba. Entrevista realizada em 4.03.94.

Ajuso Amana (Kumangamba) e Cisimile Citemue (Kumaganga) — Aldeia Mitende (Nangapoci), Mandimba. Entrevista realizada em 4-03-94.

Anexo VI
Fotografias

BIBLIOGRAFIA

AMARAL, Manuel Gama/ O povo yao : subsídios para o estudo de um povo do noroeste de Moçambique. - Lisboa: I.I. C.T, 1990.

ABDALLAH, Yohanna B. /Chikala cha Wayao . - London: Frank Cass, 1973.

ALBERTO, Manuel Simões./Os Negros de Moçambique: Censo Etnográfico. (A. H. M.). - L.Marques, 1942 (dactilografado).

<< A ideia de Deus entre os negros de Moçambique >>. In : Revista do Gabinete de Estudos Ultramarinos.-(9-10).- Lisboa, 1953.- pp. 48-53.

ABRAHAMSSON, H. e NILSSON./Moçambique em transição: um estudo da história do desenvolvimento durante o período 1974-1992, Maputo: 1994.

ALMEIDA, E. Ferreira./Relatório do Governador Geral de Moçambique. vol. I.- Lisboa, 1957.

AAVV./Moçambique: cultura e história de um país.- Coimbra: Instituto de Antropologia, 1988.

BOTELHO, José J. Teixeira./História militar e política dos portugueses em Moçambique. Vol. II - Lisboa: Centro Tipográfico Colonial, 1934.

BETTENCOURT, J. Tristão./Relatório do Governador Geral de Moçambique. vol. II. Lisboa, 1945.

BRANQUINHO, A. Gomes./Prospecção das forças tradicionais em Manica e Sofala.- Serviços de Centralização e Coordenação de Informação, 1966.

BALANDIER, G./ Antropologia política.- Lisboa: Editorial Presença,

BOLETIM OFICIAL de 1914.

BOLETIM OFICIAL de 27 de Julho de 1944.

BOLETIM OFICIAL de 29 de Julho de 1944

- CONSELHO DE MINISTROS./ Decreto nº 14/87 : Estatuto geral dos funcionários do Estado.- Maputo: Imprensa Nacional de Moçambique, 1987.
- COPANS, Jean. e outros./ Antropologia política.- In: Antropologia, ciência das sociedades primitivas?.- Lisboa: Edições 70, 1971.- pp. 91-139.
- COTA, J. Gonçalves./ Mitologia e direito consuetudinário dos indígenas de Moçambique.- Lourenço Marques: Imprensa Nacional, 1945.
- ./ Projecto definitivo do código penal dos indígenas da colónia de Moçambique.- Lourenço Marques: Imprensa Nacional, 1946.
- DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA. História de Moçambique. vol. I e II. Maputo, 1988 e 1983.
- DUFFY, James./ Portugal em África. Renquim, 1963.
- ECO, Humberto./ Como se faz uma tese em ciências sociais.- Lisboa: Editorial Presença, 1991.
- ENCICLOPÉDIA BARSA.- Rio de Janeiro, 1964
- EVANS-PRITCHARD, Edward E./ História do pensamento antropológico .- Lisboa: Edições 70, 1981.
- FIALHO, J. ./ Alguns dados sobre antropologia.- In: Trabalhos de Arqueologia e Antropologia nº 3.- Maputo, 1987.
- GEFFRAY, C./ A Causa das Armas.- Porto: Edições Afrontamento, 1991.
- GOVERNO DE NIASSA ./ Relatório do Governo do Niassa.- Vila Cabral: Governo Distrital do Niassa, 1968.
- GOVERNO DE QUELIMANE ./ Relatório do Governo de Quelimane de 1907 - Lourenço Marques: Imprensa Nacional, 1909.
- GOVERNO DO DISTRITO DE MOÇAMBIQUE ./ Relatório do Distrito de Moçambique.- Secretaria Civil, 1916-1917.
- ISAACMAN, A. A. ./ Régulos, diferenciação social e protesto rural: o regime do cultivo forçado do algodão em Moçambique.- In: Revista Internacional de Estudos Africanos nºs 6 e 7; 1987 p. 37 a 82.

KHAN, Maria Ângela. / A Companhia do Niassa: esse gigante com pés de barro.- 3º Ano.- Ano Lectivo de 1991/92.- (trabalho não publicado depositado no Departamento de História da Faculdade de Letras da UEM).

LEVI-STRAUSS, Claude. / Mito e significado.- Lisboa: Edições 70, 1989.

LOBATO, Sousa A. ./ <<Monografia etnográfica original sobre o povo ajaua>>.- In: Boletim da Sociedade de Estudos de Moçambique.- 19.- 63.- pp. 7-17.

LIESEGANG, G. ./ << Guerras, terras e tipo de povoações: sobre uma tradição urbanística do norte de Moçambique no século XIX>>.- In: Revista Internacional de Estudos Africanos.- 2.- 1984.pp 169-184.

LOBO, R. ./ Autoridades tradicionais e organização das regedorias de 1961.- Lisboa:1964.

LUNDIN, Iraê B. ./ Algumas considerações sobre a sociedade amakhwua: aspectos básicos da sua organização social.- comunicação apresentada no Seminário sobre a Reforma Administrativa (trabalho não publicado).- 1992.

MARTINS, J. E. ./ Exploração portuguesa em Moçambique: 1500 a 1973: esboço histórico.- vol. I e II.- Lourenço Marques, 1974.

MACDONALD, Duff ./ << Yao and Nyanja tales>>.- In: Bantu Studies.- 12 -(4). - London, 1938 - pp. 251-285.

MITCHELL, J.Clyde, ./ The Yao village: a study in social structure of a Nyasaland tribe.- Manchester: Manchester University Press, 1966.

MODESTO, José de Figueiredo/ Inspeção dos serviços administrativos: Relatório da inspeção ordinária à Câmara Municipal de Vila Cabral, 1967

MONDIN, Baptista ./ O homem: quem é ele?: elementos de antropologia filosófica. - 7ª ed. - Lisboa: Edições Paulista, 1980.

NGUNGA, Armindo S.A. ./ Como ler e escrever ciyao: algumas sugestões.- Maputo, 1988(trabalho não publicado depositado na biblioteca do autor da obra.

PÉLISSIER, R. / História de Moçambique: formação e oposição (1854-1918).- vol. I e II.- Lisboa, 1987.

RADCLIFFE-BROWN, A.R. / Estrutura e função nas sociedades primitivas.- Lisboa: Edições 70, 1981.

RITA-FERREIRA, A. / Povos de Moçambique: história e cultura.- Porto: Afrontamento, 1975

SERVIÇOS DISTRITAIS DE ADMINISTRAÇÃO DE TETE: Actas de Reunião, 1968.

SHETH, D.L.;Estado, nação e etnicidade: a experiência dos países do Terceiro Mundo.- In:texto de apoio do DAA- UEM. -Maputo, 1991.

SILVEIRA, Carlos Henriques Jonas da./Inspeção dos Serviços Administrativos e dos Negócios Indígenas: Relatório e documentos referentes à inspeção ordinária feita na província do Niassa - 2ª parte 1944.

PEIRONE, Frederico José ./ A tribo ajaua do Alto Niassa - Moçambique e alguns aspectos da sua problemática neoislâmica.- Lisboa: J.I.U., 1967.