

ATO 06

2002



UNIVERSIDADE EDUARDO MONDLANE  
UNIDADE DE FORMAÇÃO E INVESTIGAÇÃO EM CIÊNCIAS  
SOCIAIS (UFICS)



Autor: José Laimone Adalima

Relação entre o Direito Formal e os Direitos Costumeiros: representações  
e práticas do casamento entre os Tongas do Distrito de Guro

Projecto de investigação apresentado em cumprimento parcial dos requisitos  
exigidos para a obtenção do Grau de Licenciatura em Antropologia na  
Universidade Eduardo Mondlane

Supervisor: Prof. Doutor António Rafael Fernandes da Conceição

Maputo, Maio de 2001

U.E.M. - UFICS
R. E. 4417
DATA 12 / 07 / 05
AQUISIÇÃO <i>oferta</i>
COTA ATO - 06

UNIVERSIDADE EDUARDO MONDLANE  
UNIDADE DE FORMAÇÃO E INVESTIGAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS.

(UFICS)

Autor: José Laimone Adalima

Relação entre o Direito Formal e os Direitos Costumeiros: representações e práticas do casamento entre os Tongas do Distrito de Guro

Projecto de investigação apresentado em cumprimento parcial dos requisitos exigidos para a obtenção do Grau de Licenciatura em Antropologia na Universidade Eduardo Mondlane

Supervisor: Prof. Doutor António Rafael Fernandes da Conceição

Maputo, Maio de 2001

DECLARAÇÃO

Declaro que este projecto de investigação nunca foi apresentado, na sua essência, para a obtenção de qualquer grau, e que ele constitui o resultado da minha investigação pessoal, estando indicadas no texto e na bibliografia as fontes que utilizei.

José Carlos Adelino

## AGRADECIMENTOS

Quero em primeiro lugar agradecer ao meu supervisor Prof. Doutor Rafael da Conceição pela orientação metodológica e técnica sem a qual não teria sido possível a efectivação deste trabalho.

Aos Directores de Educação (de Guro e Mungari) pelas condições de trabalho criadas a quando do trabalho de campo.

Quero deixar expresso os meus agradecimentos a todos os meus professores e aos CTA's da UFICS a quem devo a minha formação, em especial ao Prof. Doutor Eduardo Medeiro, por ter-me iniciado na área antropológica; ao Prof. Doutor Rafael da Conceição, por toda a orientação antropológica ao longo de todo o curso; Prof. Doutor Severino Ngoenha, pelas discussões iniciais que deram corpo a este trabalho; aos Prof. Doutores Luís de Brito, Ana Loforte.

Ao Dr. Cristiano Matsinhe (director do curso) pela sua simplicidade na resolução dos problemas que foram surgindo ao longo da efectivação deste projecto de investigação.

Ao dr. Paulo Beirão pela revisão linguística do projecto de investigação, o meu obrigado.

À todos os meus colegas, em especial ao Momad Saide, Gimo Sanhantamba, Daniel Amade, Aurélio Miambo, Emídio Gune, Belmiro Mauae, Célia Lituri e aos drs. Francisco da Conceição, Adriano Biza e Alex Nhambire que me ajudaram nesta reflexão, o meu muito obrigado.

Finalmente, não quero deixar de agradecer a todos aqueles que directa ou indirectamente contribuíram para que a realização deste trabalho fosse possível, mas que aqui não foram mencionados, o meu muito obrigado



## DEDICATÓRIA

Dedico este trabalho a todos aqueles que, no decurso da minha formação apoiaram-me moral e materialmente.

Aos meus avós.

Aos meus pais biológicos, Virgílio e Dorica, por me terem nascido e criado.

Aos meus pais sociais, Neves e Gina (meus tios), por me terem criado.

Aos meus irmãos e primos.

## RESUMO

O presente estudo debruça-se sobre a Antropologia jurídica, especificamente a relação que se estabelece entre os vários direitos, sabido que a diversidade sociológica corresponde à pluralidade jurídica.

Apesar de historicamente, muitos países terem adoptado leis e Constituições estrangeiras para regular as relações intra-estatais, isso não coibiu que dentro destes contextos permanecessem ainda vivos e vigorosos os sistemas de direito locais.

Aos fazermos esta digressão pelas várias produções feitas neste domínio, confrontamos a coexistência de vários direitos em Moçambique e, a partir da análise da prática do casamento Tonga, mostramos que existe uma descontinuidade entre os ideais do Direito positivo e os do Direito costumeiro.

Por fim, anotamos que à diversidade cultural deveria corresponder o reconhecimento da diferença no espaço público e que é esta a dinâmica da vida social. Assim, o pluralismo jurídico é um facto e uma realidade.



## ABREVIATURAS E ACRÓNIMOS

AHM – Arquivo Histórico de Moçambique.

ARPAC – Arquivo do Património Cultural.

CEA – Centro de Estudos Africanos.

CEP – Centro de Estudos da População.

DEMEG – Departamento de Estudos da Mulher e Género.

INLD – Instituto Nacional do livro e do Disco.

NET – Núcleo de Estudo de Terra.

PIDE – Polícia de Investigação e Defesa do Estado.

UFICS – Unidade de Formação e Investigação em Ciências Sociais.

WLSA - Woman and Law in Southern Africa.

## ÍNDICE

<b>1. INTRODUÇÃO</b> .....	<b>1</b>
<b>2. OBJECTIVOS</b> .....	<b>4</b>
<b>3. REVISÃO BIBLIOGRÁFICA</b> .....	<b>4</b>
<b>4. SOBRE O DIREITO EM MOÇAMBIQUE</b> .....	<b>10</b>
<b>5. CONSTRUÇÃO DA PROBLEMÁTICA</b> .....	<b>15</b>
<b>6. QUADRO TEÓRICO</b> .....	<b>20</b>
6.1. Direito.....	22
6.2. Estado.....	24
6.3. Costume.....	26
<b>7. METODOLOGIA</b> .....	<b>27</b>
7.1. Método de recolha e tratamento de dados.....	27
7.2. Hipóteses de trabalho.....	29
<b>8. ANÁLISE E TRATAMENTO DE DADOS</b> .....	<b>31</b>
8.1. Caracterização preliminar do local do estudo.....	31
8.2. Quem são os Tongas: uma caracterização histórico-cultural.....	33
8.3. Organização social.....	35
8.4. O casamento entre os tonga de guro.....	37
8.5. Descrição do casamento.....	38
<b>9. RELAÇÃO ENTRE A IDEOLOGIA OFICIAL DO CASAMENTO CIVIL E A PRÁTICA LOCAL DO CASAMENTO ENTRE OS TONGA</b> .....	<b>44</b>
9.1. Reconhecimento /Idade de casamento.....	46
9.2. Legitimidade.....	48
9.3. Escolha dos cônjuges.....	49
9.4. Herança e sucessão.....	50
9.5. Os mecanismos de resolução de conflitos familiares (casamento).....	52
<b>10. CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	<b>54</b>
<b>11. REFERÊNCIAS BIBLIOGRAFICAS</b> .....	<b>57</b>

ANEXO

## 1. INTRODUÇÃO

Ao fazermos uma incursão pela área do Direito, pretendemos produzir reflexões do discurso antropológico e seu papel na compreensão dos fenómenos jurídicos. É um facto, que o Direito existe e existiu em todas as sociedades, como bem coloca Telles (1990) citando um ditado romano: "ubi homo, ibi societas; ubi societas, ibi jus", que traduzido quer dizer; onde há Homem, há sociedade; onde há sociedade, há Direito; concluindo: "ubi homo, ibi jus", que quer dizer onde existirem homens haverá Direito.

Por um lado, diz Telles (1990) a tese do estado da natureza de Hobbes (1991)<sup>1</sup>, não é admissível, pois o estado natural do homem é o estado social. Posição idêntica é assumida por de Vico citado por Ngoenha (1992 a:39) quando afirma que "o homem abandonado a si mesmo e tiranizado pelo egoísmo, voltado simplesmente para a sua utilidade pessoal, acabaria por destruir toda a vida social e histórica e com isso o homem mesmo". Estas constatações vão de encontro ao que Platão já tinha referido na sua célebre expressão, segundo a qual o homem é naturalmente político, o que supunha.

Mesmo assim, testemunhamos através da literatura, que em uma dada época histórica o Direito era visto como apanágio ou prerrogativa das nações ditas "civilizadas", sempre em oposição às sociedades ditas "primitivas". A história da própria Antropologia atesta de maneira eloquente essa disposição ideológica, pois, o discurso antropológico, nas suas origens, é um discurso do homem ocidental sobre o outro, o bárbaro, o primitivo.

---

<sup>1</sup> Estado de guerra de todos contra todos visando atingir as vontades individuais. Hobbes (1991) diz que o Direito natural se funda no desejo, e cada homem tem um Direito natural sobre tudo o que ele deseja, a confrontar-se com o seu semelhante e, a ausência de regras comuns, conduz ao afrontamento de todos contra todos. Propõe ele, que a solução para refrear essa propensão do homem para a confrontação, um contrato entre dirigentes e dirigidos. Este ponto foi também rebatido por Rousseau, no seu "Contrato social".

De acordo com Ngoenha (1993:19) "(...) a Antropologia, que se pretende ciência do homem, nasceu de uma visão particular, que uma cultura específica (cultura ocidental) lançou sobre as outras".

Ao contrário, se considerarmos o Direito como um conjunto de normas de conduta social, cuja função repousa na regulação da vida social, então ele existe em todas as sociedades, mesmo naquelas sociedades consideradas mais simples, onde são necessários alguns sistemas de normas para governar a conduta social dos seus membros. As normas são indispensáveis, não só para reger a vida familiar, social e económica, mas também, para prevenir ou sancionar actos considerados anti-sociais; são, pois, as normas determinadas pelo Direito, mas baseadas na cultura que tornam possível a vida em comum sem violência ou com níveis de violência mais ou menos controlados.

No entanto, Durkheim (1995:31)<sup>2</sup> sublinha que "de facto, a vida social, onde quer que exista de maneira duradoura, tende inevitavelmente a tomar uma forma definida e a se organizar, e o Direito nada mais é do que essa organização no que ela tem de mais estável e de mais preciso".

Davis (1973:10) mostra de forma elucidativa que existe entre os antropólogos um acordo em algumas proposições de base sobre o Direito, que ele enuncia como se segue:

*"(a) em toda a sociedade existe um corpo de categorias culturais, de regras ou códigos que definem os Direitos e deveres legais entre os homens; (b) em toda sociedade disputas e conflitos surgem quando essas regras são rompidas; (c) em toda a sociedade existem meios institucionalizados através dos quais esses conflitos são resolvidos e através dos quais as regras jurídicas são reafirmadas e/ou redefinidas".*

Deste modo, inferimos que o Direito, em todos os espaços e em qualquer época, reflecte valores, necessidades e ideais históricos das formações sociais que estão na origem das normas. Nesta perspectiva, este estudo, visa compreender por um lado, como é que na sociedade moçambicana os vários discursos, práticas e representações do Direito contribuem para o seu funcionamento e por outro, lança-se na compreensão das regras do comportamento jurídico e a sua forma de interacção nos diferentes direitos coexistentes no espaço moçambicano.

---

<sup>2</sup> Tradução brasileira da obra original: Durkheim, Émile (1930) *De la division du travail social*, Paris, Presses Universitaires de France.

Enquanto discurso baseado na cultura, e porque todas as sociedades são pluriculturais, o discurso antropológico jurídico tenderá para à descoberta de formas diferentes, de alteridade jurídica, de interpretação e compreensão do fenómeno jurídico.

Este estudo visa essencialmente propôr alguns pontos possíveis de diálogo entre os diferentes discursos jurídicos no contexto moçambicano, particularmente, nas práticas e representações do casamento, no grupo etno-linguístico Tonga. Pretendemos analisar a ideologia do Direito positivo e, mostrar as suas incongruências na sua pretensa supremacia em relação aos Direitos costumeiros locais e, ademais, evidenciar que o discurso jurídico ocidental, que identifica o Direito com um conjunto de normas escritas, codificadas e explícitas, é apenas mais um, numa amálgama de discursos.

Sendo o Direito um dos elementos do sistema cultural e social global e a cultura objecto por excelência da Antropologia, fica deste modo justificado o nosso interesse de compreensão do funcionamento do Direito na nossa sociedade.

O trabalho está estruturado em 2 partes distintas, mas complementares. Na primeira parte, basicamente teórica, fazemos uma breve introdução ao Direito enquanto mecanismo de regulação social, precisando a sua pertinência enquanto objecto que nos propomos estudar, no que designamos problemática geral do estudo, dámo-nos a obrigatoriedade de levantar um conjunto de interrogações relacionadas com o Direito e constitucionalismo moçambicanos; de seguida apresentamos a metodologia usada na qual apresentamos os objectivos orientadores do trabalho, bem como, as principais hipóteses; mais adiante, iniciamos com a discussão das principais obras produzidas, em termos globais, na revisão bibliográfica; de seguida, fazemos o mesmo exercício em relação a alguma produção bibliográfica específica do contexto moçambicano.

Na segunda parte, que resulta do trabalho de campo, apresentamos de forma sucinta algumas das representações locais do casamento. Porém, é preciso reter

que apesar desta divisão, cada uma das partes é complementar a outra na compreensão do tema.

## 2. OBJECTIVOS

O presente trabalho pretende identificar os possíveis pontos de conflitos, bem como, de articulação e/ou de diálogo entre os direitos positivo e costumeiro. Obviamente que isto passa pela possibilidade de, tanto um como outro indagar os fundamentos últimos e suas influências na vida concreta das pessoas, buscando o que pode ser considerado de positivo, tanto num como no outro, e sua efectividade na vida das diferentes comunidades nacionais.

Em última instância, trata-se de confrontar dois tipos de valores (global e particular), conjugá-los na procura de respostas às interrogações dos diferentes grupos que compõem a nação moçambicana.

De igual modo, tentaremos analisar os fundamentos, valores e as lógicas subjacentes ao funcionamento dos direitos estatal e costumeiros, contudo, não deixando de questionar o papel das estruturas vocacionadas para a resolução de conflitos, no contexto das mudanças sócio-económicas que ocorrem no país.

Embora nos tenhamos alargado no levantamento dos vários pontos de discontinuidades entre o Direito formal e os Direitos costumeiros, a nossa incidência neste trabalho, recairá sobre as práticas e representações do casamento entre os Tonga do Distrito de Guro. Será sobre este objecto que nos propomos a confrontar as duas lógicas de Direito em questão.

## 3. RÉVISÃO BIBLIOGRÁFICA

Para um melhor enquadramento do nosso objecto, tornou-se importante rever o que a literatura diz sobre esta temática. Parece-nos ser uma área pouco estudada entre nós, razão pela qual, são poucas ou quase inexistentes as obras que versam sobre a problemática da Antropologia Jurídica. Contudo, a história da própria Antropologia fornece-nos os instrumentos para a análise e compreensão

do jurídico nos diferentes espaços. Assim, em ordem cronológica de publicação fazemos o levantamento das principais contribuições dos diferentes autores no campo da Antropologia jurídica.

Neste contexto, começamos pelos primeiros trabalhos ligados à antropologia jurídica que são basicamente comparativos, e são da escola de jurisprudência comparativa. A abertura para a Antropologia jurídica parece ter sido feita por Maine, segundo (Rouland, 1988), através da sua obra "Ancient Law" em 1861 e, mais tarde com a obra intitulada "The early history of institutions" em 1875. Usando o método histórico comparativo<sup>3</sup>, este autor nas suas investigações pretendia ver como é que a lei chegou a atingir a forma que tem na modernidade. Mais do que ter uma incidência pela lei, interessava-se pela análise das instituições legais e das suas origens, o que lhe levou a estudar a história do Direito criminal. Acreditava ele, que a origem do Direito repousava na transição das sociedades onde a lei era dominada pelo estatuto, para um estado em que a lei seria dominada pelo contrato.

Esta transição, do estatuto ao contrato, partia da sua teoria da evolução do Direito que compreendia três fases: a primeira, na qual os homens pensam que o Direito e as leis provêm de Deus; a segunda, identificando o Direito aos costumes; a terceira caracterizada pela confusão entre o Direito e a lei.<sup>4</sup>

Bachofen, referido por Rouland (op.cit.), ao estudar o parentesco e as relações entre parentes, sobretudo os Direitos e deveres entre os membros de determinados grupos, situa-se nos primórdios do estudo do jurídico enquanto componente fundamental da análise social. A sua maior contribuição foi a de estabelecer que o matriarcado teria precedido o patriarcado e que as relações se desenvolviam pela via uterina. Como todos os trabalhos de Antropologia desta época histórica, o evolucionismo é a marca predominante.

---

<sup>3</sup> Este método caracteriza-se pelo levantamento exaustivo das instituições desde as origens até às fases presentes de modo a comparar a evolução ou desenvolvimento das instituições nas diferentes épocas históricas.

<sup>4</sup> Esta ideia é também retomada por Durkheim. Ver página seguinte.

Descendentes destas ideias evolucionistas, Marx e Engels, pretendem voltar às origens (aos primórdios da "sociedade primitiva") para determinar o sentido da história em relação ao conceito de luta de classes. Recusando a ideia do Direito natural clássico, afirmam que o Direito pertence à super-estrutura e este muda em função das condições materiais, tendo um conteúdo variável entanto que produto histórico da vida sócio-económica. Por conseguinte, o Direito não consiste necessariamente em normas explícitas e codificadas. A sua abordagem direcciona o âmbito da Antropologia para um novo campo: o da relação entre o Direito e o Estado.

Deixaram bem claro a sua proposição chamando a atenção para a não confusão entre estes dois conceitos, pois, segundo eles, tanto o Estado como o Direito pode existir independentemente um do outro, apesar de o Direito estar ligado a uma autoridade pública. Nesta perspectiva está implícita a aceitação da existência do Direito em todas as sociedades bem como da presença de formas de organização política que não se esgotam na noção de Estado.

Malinowski (1926), antropólogo pioneiro da observação participante, considerado o fundador da Antropologia moderna, ao estudar as questões do Direito vai influenciar a Antropologia jurídica em dois aspectos importantes, a saber: por um lado, a sua insistência na necessidade do terreno, como forma de aproximar o Direito à realidade, pois, conforme diz Malinowski, o Direito não consiste somente em princípios abstractos, mas também em fenómenos concretos que podem ser analisados/percebidos pela observação directa; por outro, ele concebe a sociedade como um sistema cultural, em virtude de, todas as partes do social estarem ligadas entre si. O Direito deve ser definido pela sua função e não pela modalidade das suas manifestações, portanto, é na reciprocidade<sup>5</sup>, que se funda o Direito: a força que liga os indivíduos e os grupos, e permite a vida em sociedade resulta de relações recíprocas de obrigações; é a reciprocidade destas

---

<sup>5</sup> Analisou como os habitantes do interior da ilha trocavam produtos agrícolas (vegetais) por peixe, com as pessoas da costa num quadro de parcerias e, a despeito do lado comercial, ele evidencia o lado legal dessas transações- um sistema de obrigações mútuas que obriga os pescadores a retribuir quando ele tenha recebido um presente dos seus parceiros no hinterland, e vice-versa.

obrigações que assegura a coerência da sociedade, e não uma obrigação exercida por uma autoridade central ou estado. Dito de outro modo, o comportamento de um indivíduo é mais modelado pelas relações sociais que pelas normas e instituições.

Mais adiante, Malinowski (op.cit.:58,59) conclui: "*civil law, the positive law governing all the phases of tribal society, consists then of a body of binding, obligations, regarded as right to one party and acknowledged as a duty by the other, kept in force by specific mechanism of reciprocity and publicity inherent in the structure of their society "law" dwells not in a special system of decrees, which foresee and define possible forms of non-fulfillment and provide appropriate barriers and obligations, which make it possible for the native to shirk his responsibility without suffering for it in the future*".

Não podemos estar completamente de acordo com esta visão, pois, é nosso entendimento que, apesar de todo o Direito repousar sobre o substracto cultural, uma vez as normas adoptadas e/ou legitimadas estas têm força reguladora e, por esse facto, estabelecem o quadro geral onde as relações sociais, quaisquer que elas sejam, tomam e ganham corpo. Caso contrário, como seria possível garantir o bem comum sem infringir danos a uma das partes, em caso duma conflitualidade no seio dessas mesmas relações ? Veja-se que relações sociais interagem com as normas de maneira complementar na efectivação do Direito.

Gluckman (1971) ao demarcar o campo de análise da sua obra, orientando-se para a luta política e ordem, lei e controle social, estabilidade e mudança em sociedades tribais, trouxe algumas contribuições novas para o estudo da Antropologia jurídica. Estudou o âmbito da autoridade entre os "Anuak" e concluiu que

"(...)in other tribes, often neighbor to the former type (Tonga) and dwelling environment, there exists chieftainship endowed traditionally with authoritative power to judge in dispute, to execute judgement and other decisions, and to mobilize labor and armies under sanction of punishment. When we move to consider political systems in which this authority exists we are dealing with more straightforward methods of maintaining public order (...)" (Gluckman, 1971:123).

A ordem nesta sociedade está ligada à presença dum chefe que representa a fonte da unidade dos vários segmentos, no sentido em que os diferentes segmentos se unificam para indicar um membro do seu grupo para assumir a chefatura. Neste sentido, e como ilustra Gluckman, a chefatura não é vista como uma instituição a destruir. Uma das grandes conclusões que aquele autor traz

refere-se à tomada de atenção ao contexto onde ocorrem as relações sociais, sobretudo, em que operam os tribunais ou os mecanismos de resolução de conflitos. Assim, através do método de estudo de caso, que parte de uma situação particular, examina-se a sua estrutura interna em termos de interdependência de papéis dos participantes.

Ao reunir na sua obra ensaios de grandes antropólogos contemporâneos como são os casos de Gluckman, Bohannan, Leach, Arensberg e Kimbal<sup>6</sup>, Davis (1973), está interessado na discussão do Direito enquanto categoria, regra e código. Define "a Antropologia do Direito como uma investigação comparada da definição de regras jurídicas, da expressão de conflitos sociais e de modos através dos quais tais conflitos são institucionalmente resolvidos" (Davis, op.cit.:10).

Dando continuidade do seu pensamento, defende que a Antropologia do Direito não se esgota nos procedimentos jurídicos e nas leis e, não coincide necessariamente com códigos legais escritos, tribunais de justiça formais, uma profissão especializada de advogados e legisladores, polícia e autoridade militar; o Direito é uma forma específica de ideologia social e, é sobretudo, uma linguagem pela qual as sociedades expressam culturalmente as noções de Direitos e deveres legais entre homens e mulheres. Por esse facto, diz ele que, por um lado, o Direito nas sociedades com Estado é apenas uma, e não única, ainda que importante, das manifestações da Antropologia jurídica; por outro, aponta o constrangimento de uma investigação antropológica sobre o Direito devido ao facto, de muita da bagagem analítica, isto é, os conceitos, métodos, teorias e lógicas que os antropólogos têm tradicionalmente utilizado no estudo do Direito provirem de um certo tipo de discurso cultural desenvolvido na Europa Ocidental<sup>7</sup>.

---

<sup>6</sup> Cada um destes autores desenvolveu seu estudo em terrenos específico de modo a ver como a dívida e o contrato eram vistos nesses contextos outros. Nessa ordem, Gluckman fez seu estudo sobre os Barotse da Rodésia; Bohannan sobre os Tiv da Nigéria; Leach sobre os Kachir; Arensberg e Kimbal sobre a Irlanda rural.

<sup>7</sup> Este constrangimento atinge todo o processo da construção do conhecimento na pós-modernidade, questão bastante discutida a nível da epistemologia, ligada ao valor e à validade do conhecimento científico que, como se sabe, teve o seu berço na Europa Ocidental.

Com Durkheim (1995), a distinção entre sociedades tradicionais e modernas é equacionada com a discussão da divisão do trabalho social, a qual visa elucidar o Direito das sociedades tradicionais. Pretende ele, analisar como é que as sociedades passam do primitivismo à modernidade, através da colocação de dois tipos de solidariedade: mecânica ligada às sociedades ditas primitivas e; orgânica às sociedades ditas modernas. A sua grande conclusão estabelece que à solidariedade mecânica corresponde um Direito repressivo e penal, que não reconhece a divisão do trabalho e, é basicamente caracterizada pela intensificação da consciência colectiva<sup>8</sup> enquanto que à solidariedade orgânica corresponde o Direito restitutivo, pois, a sociedade aqui se interessa pelo restabelecimento do equilíbrio perturbado.

Rouland (op.cit) enquadra esta posição na corrente evolucionista e aponta para as suas insuficiências na separação do Direito repressivo e restitutivo. Porque para ele, todas as sociedades possuem simultaneamente o Direito repressivo e restitutivo, por isso, é pertinente falar do Direito num contexto plural, ou seja todas as sociedades (as ditas "atrasadas" e "modernas") são caracterizadas pelo pluralismo jurídico.

Depois dos estudos da Antropologia jurídica terem sido dominados pelas correntes clássicas da Antropologia, atingem, nos anos 70, uma outra dimensão e adoptam uma nova metodologia, entrando na era fortemente marcada pelo pluralismo jurídico, da qual participam entre outros Rouland.

A obra de Rouland já citada pode ser considerada uma síntese de grande parte das produções em Antropologia jurídica. Em primeiro lugar contextualiza o surgimento da Antropologia e a influência desta na formação da análise dos estudos do jurídico desde as suas origens até à actualidade. Confronta diversas tendências analíticas, apontando para as dificuldades e insuficiências das

---

<sup>8</sup> Acredita Durkheim (1995), que na sociedade dita primitiva, o indivíduo é completamente dominado pelo grupo, e que, por esse imperativo ele obedece cegamente aos comandos da sua comunidade sem questionar, por isso, a violação da norma jurídica é vista aqui como afectando a ordem social inteira. Veremos mais adiante a crítica que Malinowski faz a esta visão, a que ele chama de falaciosa e baseada em suposições sem fundamentos resultantes de insuficiência de dados de campo.

abordagens comparativista, evolucionista e funcionalista, criticando as definições clássicas do jurídico pela sua maior ênfase na sanção do Estado, pois, segundo ele, definir o Direito pela sua sanção equivale a definir a saúde pela doença, recusando deste modo a definição do Direito em função da presença ou ausência do Estado.

Identificar o Direito ao Estado não é mais que assumir uma postura que caracteriza o etnocentrismo-jurídico ocidental, manifestada também pelo conservadorismo dos juristas na sua pretensão de manutenção da ordem e estabilidade pública em detrimento do conflito, o que leva a confundir o Direito com um conjunto de normas estáveis e explícitas.

#### 4. SOBRE O DIREITO EM MOÇAMBIQUE

Para a análise daquilo que pode ser considerado o Direito moçambicano é imperioso, segundo Isaacman (1982), recuar até aos primórdios da organização administrativa colonial de Moçambique, em 1752, na qual os marcos mais importantes são a desvinculação de Moçambique da sua tutela de Goa e o conjunto de disposições legais promulgadas nesse contexto<sup>9</sup>.

É preciso notar, alerta Isaacman (1982:288), que por volta destas alturas, "tinha-se estabelecido um sistema legal dual e separado: um, para os "europeus civilizados" regulado por um código legal metropolitano e, o outro, para as "populações nativas primitivas" que deveriam continuar a viver segundo as regras do seu sistema tradicional, directamente controlado pelas autoridades coloniais com o apoio de algumas chefias tradicionais (locais), no sentido de manter a reprodução do sistema".

É dentro deste contexto que são levadas a efeito sucessivas reformas administrativas, das quais merece menção especial a reforma de 1891, que fixou as fronteiras e estabeleceu o regime das Companhias Magestáticas acentuando

esse dualismo, pois, ao passarem-se algumas regiões do país ao domínio das Companhias Majestáticas ou Concessionárias, possuindo estas o monopólio legal total e da autoridade judiciária, não só se acentuou esse dualismo, como também tornou-se mais complexo e aprofundou-se<sup>10</sup>.

Julgamos que, com a entrada em cena das companhias, existiu um duplo dualismo. Por um lado, um sistema das companhias, independente da administração portuguesa, e, por outro, o sistema da administração composto de duas partes: uma para os "europeus" e a outra para as "populações nativas".

Ora, não só se estabeleceu esse dualismo, como também se hierarquizara e subordinara o Direito tradicional ou costumeiro ao Direito Formal (colonial). O que fazia com que todas as reformas, alterações e decisões fossem tomadas em Lisboa, ficando o papel simbólico de ratificação para às assembleias locais.

Christie (1989) preocupada com a situação da mulher no âmbito do Direito, analisa o contexto geral em que se relacionam o Direito formal (positivo) e o Direito tradicional. Não deixa de fazer menção à dualidade jurídica, já apontada por Isaacman (1982), na qual a administração tolerava os vários sistemas jurídicos tradicionais africanos como meio de manter a estabilidade e ordem social. Sublinha ela, que a independência trouxera novos desafios ao novo Estado, um dos quais se ligava à montagem de um novo sistema judiciário o que à partida pressupunha o desmantelamento do anterior sistema.

Ao apontar para a importância da necessidade da montagem de um novo sistema legal, destaca a opção do novo Governo independente na constituição de um sistema legal unitário<sup>11</sup>, estratificado do topo a base (do Tribunal Popular

---

<sup>9</sup> O ano de 1752, é o ponto de partida para esta discussão porque ele marca o momento em que a colónia de Moçambique é desligada da Índia constituindo-se num governo próprio sob a forma da Capitania Geral.

<sup>10</sup> Numerosas obras dão-nos conta, de que foram vários os dispositivos legais que foram sendo promulgados, sempre dentro da mesma lógica dual. Com o Código de Assistência Nativa de 1921 é formalizada a separação legal de estatutos entre indígenas e cidadãos portugueses de pleno Direito, incluindo os assimilados. Em 1954 é promulgado o Estatuto dos Indígenas Portugueses das Províncias. Ver para mais detalhes Coissoro, Narana (1984) "African customary law in the former portuguese territories (1954-1974)" in *Journal of african law*, vol. 28.

<sup>11</sup> Assegura Christie que a unificação legal era um imperativo da preservação da unidade nacional, na visão dos líderes da revolução, cujo pressuposto repousava na ideia de que o reconhecimento do pluralismo jurídico representaria ou contribuiria para o fomento do "tribalismo", a divisão,

Supremo, ao tribunal popular da comunidade), sobre o qual ao nível da prática e do discurso proferidos, dava-se um maior destaque à luta contra os cultos tradicionais, pela negação de tudo o que se considerava "tradicional", como os ritos de iniciação, as práticas de compensação matrimonial (por exemplo o lobolo), o culto dos antepassados, a poligamia, práticas religiosas entre outros. O artigo 4 da Constituição da República Popular de Moçambique é bem elucidativo destes factos, quando estipula que, tanto a tradição enunciada no texto como obscurantismo tradicional, quanto à herança colonial deviam ser tratadas da mesma maneira: como entidades a eliminar.

Neste contexto e de acordo Isaacman (op.cit.) cinco dias depois da proclamação da Independência de Moçambique, o Comité Central da Frelimo aprovou a nova constituição a qual automaticamente revogou todas as leis coloniais que entrassem em conflito, quer com os objectivos fundamentais do novo Estado, quer com os princípios socialistas no seu todo.

Christie (1989), percorre as diferentes fases da construção do novo sistema através de uma minuciosa análise e levantamento da legislação produzida ao longo dos catorze anos (1978-1992) que abarcam o seu estudo e desemboca, enfim, no processo de reformas sócio-políticas, particularmente da organização judiciária de 1992<sup>12</sup>, que de entre outros aspectos, atribui grande ênfase e valor à diversidade cultural e das práticas tradicionais, passando-se ao reconhecimento do Direito costumeiro, que a despeito da tentativa de o ignorar, em dada época histórica<sup>13</sup>, ele continuou, muito presente, na vida da maior parte da população.

Sachs e Welch (1990) ao se referirem à construção da justiça moçambicana no período pós- independência, recordam as características fundamentais do sistema legal moçambicano do tempo da colonização portuguesa, considerando

---

pondo em causa a unidade. Foi nessa perspectiva que foram abolidas as autoridades tradicionais. Ora, esta opção contrasta com a dos restantes países da África Austral que assumiram e reconheceram as instâncias comunitárias de justiça e por consequência o pluralismo jurídico.

<sup>12</sup> A partir desta reforma são excluídos os tribunais populares da comunidade da hierarquia dos sistema judiciário passando a ser regidos pela lei 4/92 que cria os tribunais comunitários.

<sup>13</sup> Esta tendência foi tão forte no período imediatamente depois da independência de Moçambique até meados da década de 80, coincidindo com o período de forte influência revolucionária das elites política (partidárias) que eram simultaneamente elites governamentais.

três dos seus principais aspectos: a sua conotação *fascista*, porque dominada por cerca de quarenta anos pela PIDE (Polícia de Investigação e Defesa do Estado), instituição que determinava em última instância a aplicação e administração da justiça; *colonial*, porque toda a legislação em vigor em Moçambique, incluindo os actores da justiça eram completamente dominados pela leis portuguesas; e *elitista*, porque concebido para servir os interesses de uma facção rica e poderosa em detrimento da maioria pobre incluindo uma parte portuguesa.

Assim, segundo (Sachs e Welch, 1990), A tarefa da constituição de um novo sistema de justiça devia incidir na destruição destas três características para a criação de um novo sistema popular, moçambicano, e democrático.

Já o DEMEG<sup>14</sup> (1992:1) indica, que em Moçambique "*coexistem três sistemas legais*", nomeadamente "*a lei estatutária, baseada na legislação vigente reconhecida pelo estado, normas costumeiras, com muitas características específicas e variações locais, incluindo também a lei islâmica por quem professa a fé islâmica*". Por outro lado, aponta a opção da unicidade do sistema judicial.

Ngoenha (1992) preocupa-se com a participação do homem moçambicano como sujeito e não objecto da história. Tenta esboçar, o sentido da história, enquanto escolha consciente dos indivíduos no sentido da sua vida. Por isso, ele recua, até ao período pré-colonial, mostrando que o moçambicano, muito antes da colonização é presente na história enquanto sujeito histórico consciente.

Faz algumas reflexões em volta do Estado e da nação moçambicana, como caminho para a discussão da articulação dos sistemas políticos tradicionais dentro das fronteiras nacionais e sua contribuição para a formação do Estado Moçambicano. Em relação ao Direito, a sua tese é clara: todo o Direito deve basear-se na cultura, nos sistemas de valores, na história de cada grupo.

*" Eis porque, se é importante conhecer a história do Direito nas suas múltiplas formas, é ainda mais importante conhecer as diferentes formas de culturas dos povos de Moçambique, as suas leis de funcionamento para poder atingir aqueles princípios de justiça que o Direito estabelece como sua finalidade" (Ngoenha, op.cit.:95). Assim, ele sugere a inclusão da tradição no debate sobre as reformas jurídicas e institucionais, pois, e de facto, diz Ngoenha (op.cit.:90): "a história nos ensina que as leis que governam uma sociedade não são nada se não têm o suporte da tradição. Revalorizar os costumes significa reconhecer a sua alta dimensão moral e o seu lugar na conduta e no idealismo humano"*

---

<sup>14</sup> Departamento de Estudos da Mulher e Género da UEM.

Santos (op.cit.) fazem uma radiografia dos diferentes sistemas de justiça de Moçambique, começando por distinguir o Direito estatal do Direito costumeiro. Para de seguida distinguirem o Direito estatal do Direito costumeiro. Para eles o Direito estatal é caracterizado pela presença de três elementos fundamentais, entendidos como formas de comunicação e estratégias de decisão que assentam: para a retórica, na persuasão e convencimento; para à burocracia, numa imposição autoritária por meio da mobilização do potencial administrativo; e, para a violência, na ameaça da força física. Enquanto que, o Direito costumeiro é aquele que está para além do oficial, e que compreende os tribunais comunitários e as autoridades tradicionais.

Ora, isto remete-nos para o pluralismo do Direito. Para eles, o pluralismo jurídico no caso moçambicano, não se manifesta, apenas, pela presença de um Direito formal e vários Direitos costumeiros, mas, e também, dentro do próprio Estado e Direito positivo temos uma diversidade de culturas político-jurídicas que são o resultado de processos diversos, dos quais a globalização parece ser o desencadeador<sup>15</sup>.

Todavia, Santos (op.cit.:4) colocam a sua análise três níveis: local, estatal e global: *"esta pluralidade de ordens jurídicas em circulação na sociedade é hoje mais complexa que nunca. Hoje, ao lado das ordens jurídicas locais e nacionais, estão a emergir ordens jurídicas supra-nacionais que interferem de múltiplas formas com as anteriores"*.

Para tal, como não deixaria de ser, eles recuam no tempo tentando estabelecer as bases de discussão que marcam a justiça na actualidade. O ponto de demarcação são as mudanças e/ou rupturas que acompanharam o percurso do Estado moçambicano, estabelecendo a seguinte periodização:

- de 1974 -1975- a fase do governo de transição
- de 1975 -1978 - da Independência até a aprovação da primeira lei de organização judiciária
- de 1978 - 1992 - a fase da "construção das bases políticas, económicas, sociais e culturais do socialismo" e da chamada justiça popular
- de 1992 - 2000 - do Acordo Geral de Paz aos nossos dias".

---

<sup>15</sup> Ao pluralismo jurídico dentro do Estado eles atribuem o nome de pluralismo jurídico interno.

Estes autores, atacam a concepção da teoria política liberal, que liga a Nação, o Estado e o Direito, porque demasiado restritiva para dar conta das dinâmicas do pluralismo jurídico<sup>16</sup>.

Santos et al (op.cit.) concluem que em Moçambique estamos em presença de uma hibridação jurídica, ou seja, *interlegalidade*, em virtude das diferentes articulações de lógicas e organização do funcionamento da administração e da política. Dito de outro modo: as fronteiras entre as diferentes ordens jurídicas nacionais é ténue.

## 5. CONSTRUÇÃO DA PROBLEMÁTICA

Se é ponto assente, que o Direito está intrínsecamente ligado à cultura, então o Direito que Moçambique herdou ou adoptou de Portugal, é um Direito exógeno que não tem nada a ver com a sua realidade.<sup>17</sup> A tentativa de incorporar alguns elementos das culturas locais resultou numa ambiguidade jurídica, pois, o Direito daí resultante nem é o Português nem reflecte as cosmogonias nacionais.

Criou-se, deste modo, uma descontinuidade entre o Direito adoptado e os vários Direitos locais, o que deu corpo a uma situação de duplicidade jurídica. Os contornos desse constrangimento podem ser compreendidos pela trajectória do Estado moçambicano, que não só manteve em vigor algumas leis do tempo colonial, como também, tentou inibir os Direitos Costumeiros de intervirem no processo de resolução de conflitos, dando resultado a um processo de interacção desarticulada entre dois tipos de forças sociais.

Segundo Magode e Khan (1996:43), por um lado "as comunidades doméstico-rurais, ou microsociedades, que estando sob um regime sócio-cultural matri/patrilinial, possuem os seus domínios territoriais, os seus sistemas de reprodução social assentes em regimes de economia, organização e sistema religiosos próprios (...)", por outro lado, "as chamadas elites modernas ou grupos sociais que resultam da interacção, limitada, das culturas locais e europeia,

---

<sup>16</sup> Este debate já foi abordado dentro deste trabalho em páginas anteriores.

desempenham uma importantíssima função no sistema político "moderno", ao se afirmarem como sujeitos do discurso político-ideológico da modernidade, de processos de desenvolvimento alicerçados num nacionalismo sem nação".

Num país onde a maioria da população é analfabeta e vive maioritariamente no campo, com insuficiência de quadros a nível do aparelho administrativo só com a articulação com outras instâncias de Direito, pode ser possível alcançar a diversidade da população espalhada pelo território. Aliás, como bem ilustra Santos et Al (op.cit.) isso é o resultado de vários factores que caracterizam o Estado heterogéneo<sup>18</sup>, pois, a disjunção do controle político e controle administrativo condiciona a politização do administrativo, levando a que:

*"nos países que sofreram guerras civis, o frágil aparelho administrativo quase colapsou e foram as autoridades tradicionais que durante esse período, por vezes muito longo, asseguraram, a nível comunitário, a ordem social e estabilização das expectativas individuais e grupos sociais"*, (Santos op.cit.:42)

Em muitas culturas temos relatos de existência de conselhos de anciãos com funções de manutenção da ordem e estabilidade dos grupos, por via do mandato dos grupos em que estão enquadrados. A questão que se coloca é de saber como levar estas estruturas a trabalhar para o bem-estar geral das suas comunidades. Isto passa pela clarificação e aceitação dos próprios valores que as pessoas atribuem à quaisquer que seja a normas. Em que lugar, as diferentes comunidades colocam o Direito costumeiro? E o Direito positivo? Que possíveis pontos de conflitos existem entre as normas costumeiras e as ditas positivas?

Ao discurso da inclusão das autoridades tradicionais na gestão de conflitos, corresponderá uma necessidade de preencher lacunas nesse âmbito, ou se trata simplesmente de um exercício puramente retórico?

Que papel se reserva ao Estado e as comunidades locais na solução dos problemas nos níveis e local ou comunitário? Como, ao nível dos casamentos,

---

<sup>17</sup>Blyden, citado por Ngoenha (1992), dizia: temos que ver que o Estado e o constitucionalismo europeus são respostas a questões sociais, históricos e culturais particulares desses povos.

<sup>18</sup> Segundo Santos et Al (2000) o Estado heterogéneo caracteriza-se pela presença plural de culturas político-jurídicas. No caso moçambicano, por exemplo, identificam-se a cultura eurocêntrica colonial; a cultura eurocêntrica socialista; cultura revolucionária; cultura eurocêntrica

fazer conviver dois tipos de normas diferentes, em que, por um lado, o Estado, que reconhece somente as uniões registadas e, por outro, as uniões de facto reconhecidas pelas comunidades, sabendo-se que, como Sachs e Welch (op.cit.), dão-nos a conhecer que aproximadamente 90% dos casamentos em Moçambique não são registados, ou seja, não são oficiais?<sup>19</sup>

Como fazer com que sejam accionados mecanismos locais de resolução de conflitos, que gozem de uma maior legitimidade entre as populações locais, de modo a que possam ser reconhecidos e capitalizados pelas autoridades oficiais? E como estas normas podem penetrar no local produzindo aí resultados que não são contestados a esse nível? Sabendo-se que, tal como anota Santos (op.cit.), a incapacidade administrativa do Estado e a perda da sua legitimidade, são dois factores de contribuem para que as autoridades tenham maior legitimidade a nível local.

Estas disfunções e descontinuidades estão em quase toda a legislação em vigor na República de Moçambique. Por exemplo, para Bastos (1996), reactivamente ao casamento, a lei portuguesa estabelece que são casados os indivíduos que tenham oficializado pelo registo a sua relação para a constituição da família.

No Código Civil<sup>20</sup> em uso em Moçambique, só se reconhece uma modalidade de casamento: o casamento civil. Quer isso dizer que as outras formas de união matrimonial não são legalmente reconhecidas.

Isto é também válido nas questões da educação. A educação oficial (formal) nos seus programas e conteúdos está orientada para a transmissão dos valores ideológicos do Estado e do próprio conhecimento científico, ao contrário da

---

capitalista; e, as culturas tradicionais e comunitárias. Estas culturas interac tuam de forma dinâmica provocando rupturas e continuidades em cada momento histórico.

<sup>19</sup> Sachs e Welch (op.cit.) constatam que depois de um pequeno aumento de casamentos registados, no período imediatamente após a proclamação da independência de Moçambique, o número de casamentos registados começou a decrescer acentuadamente, de modo que aproximadamente, menos de 10% de todas as novas uniões são registadas.

<sup>20</sup> O Código Civil Português de 1966 continua ainda em vigência em Moçambique.

educação não formal, que se baseia na transmissão e perpetuação dos valores das cosmologias locais da transmissão dum saber virado para a prática do dia-dia<sup>21</sup>.

A regulamentação da terra, inicialmente promulgada através da lei 6/79 e sucessivamente revista na lei 1/86, reconhecia a existência de duas formas distintas do uso e aproveitamento da terra: uma estatal e outras costumeiras, sendo a primeira considerada a melhor e a mais eficaz. As reformas que foram sendo feitas, a partir de 1995, passaram não só a reconhecer, mas também a incorporar elementos das tradições locais por se ter concluído que as formas de organização local eram eficientes nestas questões<sup>22</sup>. Como podemos constatar na letra da Resolução nº 10/95 de 17 de Outubro que aprova a política nacional de terras e as respectivas estratégias de implementação. Esta resolução no seu artigo 19 estabelece que "A política nacional de terras considera como beneficiários vários sistemas (ou grupos socio-económicos) que exercem os direitos sobre a terra, ou que têm na terra a sua principal actividade económica". E no nº 20, em relação ao uso agrário da terra, diz que "a principal decisão de política de terras em relação a este sistema é o reconhecimento, por parte da Lei de Terras, dos direitos consuetudinários em relação ao acesso e gestão de terras".

Estão incluídos neste contexto os vários sistemas de Direitos, de transferência e de herança, bem como o papel dos líderes locais na prevenção e resolução de conflitos, na legitimação e legalização da ocupação de uma determinada área. No nº 21 diz: "estes sistemas consuetudinários já são um recurso inquestionável, e oferecem um serviço "público" a um custo quase zero para o Orçamento Geral do Estado, na administração e gestão de terras nas zonas rurais".

---

<sup>21</sup> Segundo o Casas at al (1998), a educação no Direito consuetudinário agencia através dos ritos e das cerimónias o destino de cada um dos membros da comunidade, tendo uma função integradora e identitária.

<sup>22</sup> Na opinião de Santos (op.cit.) essa incorporação dos sistemas consuetudinários no direito formal (sua codificação) para aplicação em qualquer tribunal é um dos primeiros sintomas de ruptura epistemológica da ciência jurídica em Moçambique. A ideia subjacente a esta enunciação, repousa na dificuldade dos paradigmas Ocidentais dominantes de darem conta a situação de hibridação jurídica que caracteriza o contexto político-jurídico moçambicano.

Temos estado a assistir, nos anos recentes, a um movimento sem precedentes de reformas jurídicas numa tentativa de acomodar elementos das culturas locais nos dispositivos legais e constitucionais<sup>23</sup>. Esta tomada de consciência, que se visualiza basicamente por via dessas reformas, põe a descoberto a não identificação da maioria da população com parte substancial das normas em vigência. Isso leva-nos a uma interrogação de carácter mais geral: que função terá o Direito formal (positivo), se este não tem em conta os valores das culturas locais? Ou, posto de outro modo, como identificar os Direitos locais e o Direito estatal de modo a resolver concretamente os problemas das populações?.

Que valor vinculativo pode ter o Direito que não abarca parte substancial da população, nem é reconhecido ou, mais grosseiramente, não tem legitimidade nas comunidades locais, constituindo estas a maior parte da população?

Não é nossa intenção nem pretensão criticar e atacar nem o Direito positivo nem os direitos costumeiros, trata-se somente, de encontrar e/ou propôr formas de articulação entre estas entidades plurais do Direito de modo a atingir as expectativas da população em termos de recurso a justiça, seja ela estatal ou costumeira.

De facto, *"verifica-se, em muitos aspectos, um dualismo ou mesmo uma contradição entre o Direito positivo e o Direito costumeiro, sendo difícil um "diálogo" entre os dois sistemas para garantir, por um lado, que os mecanismos tradicionais não coloquem obstáculos às conquistas feitas pela legislação para melhorar as condições de vida de homens e mulheres, e, por outro, que a legislação (...) não crie condições que conduzam à perda de mecanismos e princípios da tradição que protegeram as comunidades desde tempos imemoriais"* (Casas, op.cit.:88).

Estas constatações, levam-nos à enunciação da existência de discontinuidades mais ou menos acentuadas entre valores do Direito estatal e os do Direito costumeiro.

---

<sup>23</sup> Alguns estudiosos, como é o caso de Rouland (1988), pensam que a crise das ideologias estatais, a inquietação dos juristas face ao aumento da produção das normas e a rapidez relativa das suas mutações, o declínio da escrita nos nossos sistemas de comunicação estão na origem dessas reformas.

## 6. QUADRO TEÓRICO

A Antropologia jurídica apresenta não só diferenças como também semelhanças com disciplinas adjacentes, mas é à Antropologia social que ela vai buscar o seu quadro conceptual. Neste sentido a Antropologia jurídica acompanhou e incorporou os desenvolvimentos teóricos das diferentes tendências antropológicas<sup>24</sup>.

Num primeiro momento vai adoptar a orientação evolucionista<sup>25</sup> sobre a qual se erige a pretensão de construção de uma teoria geral da evolução do Direito baseada na dicotomia entre sociedades primitivas e sociedades modernas. Isto baseava-se no pressuposto segundo o qual existiam sociedades com Direito e outras sem Direito ou, com um Direito pouco desenvolvido, e que, por um processo de complexificação se passaria dum ao outro.

Com Boas (1858-1942), entra em cena, o relativismo cultural enquanto crítica ao evolucionismo com a aceção de que as sociedades são diversas, o que remete-nos para a diversidade do Direito.

No âmbito da Antropologia jurídica o evolucionismo jurídico manifesta-se pela recusa de leis universais da história aplicadas ao desenvolvimento jurídico.

Nos primeiros anos do século 20, surge uma outra tendência na Antropologia, cujas figuras de destaque são Bronislaw Malinowski e Alfred Radcliffe - Brown: o funcionalismo. Até aqui era dominante a análise normativa do Direito.

Malinowski (1926), ao sugerir uma alternativa à análise normativa<sup>26</sup>, recusa-se de maneira resoluta, à ligar o Direito à existência duma sanção emanada dum poder central, pois, diz ele, o Direito não consiste somente em princípios abstractos, mas também em fenómenos concretos que podem ser aferidos e compreendidos pela observação directa.

---

<sup>24</sup> Desde o evolucionismo, difusionismo, funcionalismo, estruturalismo até ao pós-estruturalismo.

<sup>25</sup> Pressupunham, os defensores desta orientação, que o evolucionismo era sinónimo de complexificação, ou seja, que toda a sociedade passa por estados idênticos no desenvolvimento das suas formas de organização económica, social e jurídica.

<sup>26</sup> Corresponde à concepção do Direito enquanto um conjunto de normas explícitas e escritas.

Com esta enunciação, ficam em vigência, na Antropologia jurídica, dois paradigmas de análise do Direito. Um normativista, que corresponde a concepção do Direito da tradição civil, consistindo num conjunto de normas explícitas e escritas: outro, processual, sobre o qual Malinowski desenvolve os seus esforços, que repousa mais sobre os procedimentos judiciais do que sobre o Direito codificado.

Partindo do que Comaroff e Roberts (1981) sugerem, da necessidade de romper com a abordagem dualista normativismo/processualismo, para uma abordagem sintética que englobe as duas orientações e, com a enunciação de Griffith (1986) segundo a qual existe uma correlação entre o pluralismo sociológico e jurídico e, que o pluralismo do Direito é uma consequência do pluralismo sociológico<sup>27</sup>, estabelece-se uma nova forma de abordagem jurídica.

Nesta base, e porque o nosso foco de análise é a interacção dos Direitos estatal e costumeiro, usaremos uma abordagem pluralista do Direito<sup>28</sup> segundo a qual, todas as sociedades possuem mais do que um Direito coexistindo no mesmo espaço e que cada Direito deve ser analisado dentro do seu próprio contexto.

Todavia, e como o nosso objecto são as práticas e representações do casamento no grupo etnolinguístico (Tonga) resgataremos a noção de "habitus" de Bourdieu (1976), concebida como um conjunto de predisposições enculcadas na mente dos indivíduos de maneira inconsciente pelas circunstâncias da vida, negando a ideia defendida por muitos autores que vêm as práticas sociais, no geral, e as práticas do casamento em particular, como resultado de normas fixas.

Vemos uma certa identidade entre o pluralismo jurídico e a ideia de "habitus", pois, este remete-nos à diversidade e pluralidade de práticas sócio-económicas, das quais interessa-nos a relação jurídica do casamento, que nos

---

<sup>27</sup> Dá-se um salto metodológico importante no estudo das questões jurídicas na Antropologia, ultrapassando-se todo um percurso de diferentes tendências desde do evolucionismo ao funcionalismo. Esta ruptura, tem uma consequência importante, porque atinge o âmago do próprio etno-centrismo jurídico ocidental, baseado na definição do jurídico por referência ao Estado e a lei, ignorando por essa via todas as outras realidades de manifestação do jurídico presentes em sociedades não estatais.

permite não só articular as duas noções como também ajuda-nos a compreender melhor o nosso objecto.

De seguida apresentamos os principais conceitos usados ao longo do trabalho.

### 6.1. O Direito

Segundo Hegel, referido em Chatelet et Al (1993:448), "o Direito positivo expõe e estuda regras - leis - que regem o comportamento dos indivíduos e dos grupos no âmbito de tal ou tal nação. De certa maneira essas leis são dadas, assim como o são as leis da natureza. Em resumo, o Direito, que tem por finalidades regular as vontades dentro do quadro de existência colectiva, é um produto histórico e, como tal, é objecto de explicação. Não deixa também de ser objecto de aprovação, e isso enquanto oferece, à vontade, em geral, os "bons" ou "maus" fins.

O Direito seria então conotado com a presença de uma autoridade política que garante o cumprimento dos dispositivos normativos, restando o Direito natural característico de cada indivíduo, como bem ilustra a citação que se segue, extraída de Tinland (1988:10) "os homens vivem em conjunto, coexistem na sociedade no seio da qual um poder comum impõe a todos o respeito das regras que ele dita. Este poder comum dispõe para esse facto, a força pública para obrigar os sujeitos a respeitar as leis da cidade".

Ao se debruçar sobre a etnologia do aparelho jurídico, Poirier (1968), vê o Direito como um facto social que releva da etnologia na medida em que ele se encontra embricado em fenómenos de ordem comunitária. Para ele, o facto jurídico define-se pela natureza da sanção aplicável à transgressão; é na aplicação ou ameaça da aplicação da força, por uma autoridade política centralizada (o Estado) que situa a origem do Direito, uma vez que esta, instala um aparelho regulador de relações sociais, que pode ser legítima; quando não existe, reforça

---

<sup>28</sup> O pluralismo jurídico, surge, segundo Sousa et Al (2000), como reacção à redução do Direito, ao Direito estatal, no âmbito da filosofia europeia antipositivista do Direito entre os finais do

Poirier (op.cit.), uma organização política ligada ao aparelho jurídico, como são os casos em que o chefe de uma linhagem ou as grandes famílias em geral assumem a ordem, estamos muitas vezes no âmbito do pé-direito. Por conseguinte, "O Direito propriamente dito nasce com a organização de um poder político notadamente diferenciado das hierarquias ligadas ao parentesco", (Poirier, 1968:1093)<sup>29</sup>.

Sem fugir ao formalismo que caracteriza os autores anteriores, Fernandes (1983) considera o Direito como sendo um conjunto de normas reguladoras da conduta social garantidas pela coerção.

Segundo Verdier, citado por Rouland (op.cit.) "o Direito é mais que uma sanção, é uma troca que consiste num sistema de comunicação e troca de valores instauradores de relações simbólicas entre os membros (indivíduos e grupos) duma mesma unidade política ou de diferentes unidades pertencentes a um agrupamento político mais vasto"

Telles (1990:23) afirma que "o Direito traduz-se em regras de conduta social, preceitos que ordenam e regulam a convivência dos homens em sociedades mediante a imposição de acções e de abstenções. O Direito diz o que se deve fazer e o que não se deve fazer; e consequentemente por exclusão de partes, o que se deve praticar".

Neste trabalho o Direito é definido enquanto fenómeno ou conjunto de regras reguladoras da vida social bem como de processos de resolução de conflitos. Ele está presente em todas sociedades. Logo, o nosso propósito de estudar a relação entre os diferentes direitos moçambicanos ganha ainda maior pertinência, pois, é possível enquadrar tanto o Direito estatal como os Direitos costumeiros.

---

século XIX e princípios do século XX.

<sup>29</sup> Tivemos a ocasião de apontar para as insuficiências deste tipo de definição neste trabalho seria fortuito repeti-lo neste estágio do trabalho

## 6.2. O Estado

A conceptualização de Estado não é uma questão nova, ela remonta à antiguidade e resultou em teorizações filosóficas diversas. Miranda (1988) agrupa as grandes correntes que se debruçam sobre o Estado a partir das contraposições das seguintes correntes: idealistas e realistas; objectivistas e subjectivistas; nominalistas e organicistas; contratualistas e institucionalistas; monistas e dualistas; normativistas e não normativistas.

É dentro desse quadro que se circunscreve a noção de Estado desenvolvida por Hobbes (1991) pela qual ele estabelecia que pelo contrato social transfere-se o Direito natural absoluto (caracterizado pela ausência de regras e presença de guerra de todos contra todos) que cada um possui sobre todas as coisas a um príncipe ou a uma assembleia. Ainda segundo mesmo autor, a submissão à uma autoridade política (a soberania) resulta dum contrato entre o povo e o soberanos através da delegação do Direito natural dos indivíduos para essa autoridade. Com o contrato social passamos do Direito natural ao Direito civil (que é produto da invenção humana). É nesses termos que se forma e estabelece o Estado e a sujeição dos indivíduos a este.

Dentro do mesmo espírito contratual, Rousseau (1963) vê o contrato social como uma alienação do indivíduo ao grupo. Existe um compromisso entre o particular e o público. De todo o modo, estes dois autores têm de comum, que o Estado resulta do contrato que se estabelece entre as diferentes vontades representadas em cada espaço.

Com Marx e Engels (1968:579 e seg.)<sup>30</sup>, o Estado assume outra significação: "o Estado é produto da sociedade com antagonismos de classes irreconciliáveis e máquina de domínio de uma classe sobre as outras. O Estado é o resumo, o ponto de condensação das contradições da sociedade. E a Constituição Política de um Estado condensará ou procurará, a nível jurídico, os processos intencionalmente políticos que se desenvolvem no seio de uma sociedade não

---

<sup>30</sup> A tradução é nossa.

homogênea, antes dominada por clivagens ideológicas, derivadas de antagonismos político-sociais e económicos".

Para eles o Estado é uma forma transitória de poder, pois, da mesma forma que existe, desaparecerá um dia, logo, o Estado seria então uma variação da noção mais ampla de autoridade pública.

Enquanto que para a escola normativista de Viena, de que Kelsen (1987) é o expoente máximo, o Estado aparece identificado com o Direito, como ordem jurídica relativamente centralizada. O Estado constitui uma ordem normativa de comportamentos humanos e só através desta forma se torna possível conhecê-lo no âmbito da teoria geral do Estado.

Weber (1973), diz que o Estado é a comunidade humana que dentro dum território (elemento definidor), reclama (com êxito) para si o monopólio da violência física legítima.

Ao se reportar ao Estado, Krader (1970), afirma que a investigação sobre a natureza e as origens do Estado tem sido uma das preocupações tradicionais da Antropologia cultural, na formulação da problemática do Estado que incide no confronto de duas ideias opostas quanto à presença e/ou ausência do Estado. Por um lado, os defensores da universalidade deste (Estado) e, por outro, os que consideram o Estado ser apenas uma das manifestações do poder político e que, por esse condicionalismo ele só é encontrado em algumas sociedades<sup>31</sup>.

É assim que Lowie (1961) aponta para a *associação dos indivíduos* como fundamento da gênese do Estado, pois, para ele, da associação chega-se ao Estado através da complexificação da vida associativa, e que, apesar da tendência à associação ser característica da mentalidade da espécie humana existem diferenças na maneira de a expressar. Portanto, o Estado não se encontra em todos os lugares de maneira desenvolvida. O Estado refere-se a uma ordem política sobre um território com limites fixos.

---

<sup>31</sup> É bem antiga a dicotomia entre sociedades primitivas e modernas, atravessando toda a produção científica da modernidade. Não iremos discutir essa questão por a considerarmos já discutida (ou mencionada) algures neste trabalho

Com MacIver, diz Krader (1970), dá-se continuidade a ideia do Estado ligado a ordem política sobre um determinado território e distinguindo o conceito de Estado do de comunidade. Pois, considera ele o Estado como um órgão da comunidade mas não semelhante a ela. Trata-se, antes de mais, de definir o Estado enquanto comunidade (política) formada de muitas associações, tais como as guildas de comerciantes, as igrejas, corporações de negócio, os sindicatos, os partidos políticos entre outros; das quais, assinala MacIver, o Estado é o mais poderoso, o mais permanente, sendo o elemento vitorioso no todo social.

Depois de muitos debates e de muitos estudos de terreno, na sua obra conjunta, Meyer Fortes e Evans-Pritchard (1940), a partir do estudo sobre oito sociedades africanas - Zulu, Ngwato, Bemba, Ankole, Kede, Logoli, Tallensi e Nuer - definiram o Estado como sendo um tipo de sistema político com autoridade centralizada, equipamento administrativo e instituições judiciárias, ou seja, como uma forma explícita de Governo.

Porém, longe de se oporem os vários autores, concordam na referência ao Estado enquanto autoridade política central com função reguladora da sociedade, mantendo a sua autoridade política dentro de limites territoriais fixos, caracterizado na sua acção, pela presença de um aparelho governamental dividido em agências com funções próprias.

É, sob esse prisma que definiremos o Direito estatal (positivo), visto como um conjunto de normas jurídicas ditadas pela autoridade política central, por via de uma das suas agências especializadas - o poder legislativo e o judicial, mantida nos limites de um território para manter, obrigatória e coativamente, a ordem.

### 6.3. Costume

"Custom" in the concise Oxford dictionary is given as both "usual practice" as established usage having the force of law, aside from meaning duty on imports, Gluckman (1971: ?).

Segundo Vargas (1986), o costume (do latim *consuetudine*) significa uso, hábito ou prática geralmente observada, particularidade, característica; jurisprudência baseada no uso e não na lei escrita.

O costume é conotado, quase sempre, como norma constante (a prática de uma forma de conduta, repetida de maneira uniforme e constante pelos membros de uma comunidade); não-escrita e obrigatória; que se forma espontaneamente, cuja força reside na ameaça efectiva de ostracismo pela comunidade.

Contudo, Goody (1986), afirma que, primitivamente, o Direito assumiu a forma do costume. Com a evolução da escrita e dos meios de comunicação a legislação passou a conquistar primazia. "Na Europa, a distinção entre Direito positivo e Direito consuetudinário está, em última análise, baseado no que foi escrito e no que não o foi. Codificar o costume é estabelecê-lo por escrito antes de o proclamar como lei" (Goody, *op.cit.*:151).

O Direito costumeiro, será então, reportado na perspectiva de Santos (*op.cit.*), para quem o Direito Costumeiro é aquilo que está para além do oficial, e que, compreende os tribunais comunitários e as justiças comunitárias multiculturais e pluriétnicas: as autoridades tradicionais. A característica fundamental deste Direito é a reciprocidade.

Neste contexto, o Direito Costumeiro refere-se a um de conjunto normas e/ou regras de conduta social, normalmente não escritas, que diferentes grupos sociais desenvolvem para regular a sua vida social, materializadas em práticas e costumes enraizados na história de cada grupo.

## **7. METODOLOGIA**

### **7.1. Método de recolha e tratamento de dados do pré-inquérito**

O nosso trabalho foi efectuado em três momentos fundamentais distintos e, interligados, a saber: na primeira etapa, cingimo-nos a pesquisa documental da bibliografia nas principais bibliotecas da cidade de Maputo, principalmente nas

bibliotecas da UEM, nomeadamente da UFICS (Unidade de Formação e Investigação em Ciências Sociais), da faculdade de Letras, da faculdade de Direito, do CEA (Centro de Estudos Africanos), AHM (Arquivo Histórico de Moçambique), ARPAC (Arquivo do Património Cultural); do NET (Núcleo de Estudos de Terra/UEM), e do CEP (Centro de Estudos da População/UEM).

Já na província de Manica tivemos a oportunidade de consultar a monografia do distrito de Guro, e tivemos acesso fontes orais com as quais fizemos um cruzamento com as fontes escritas, de modo a obter informações mais próximas da realidade do nosso objecto de pesquisa.

Na segunda etapa, realizamos um inquérito sobre o terreno e a recolha de dados, accionamos a observação não participante<sup>32</sup> combinada com entrevistas não estruturadas e conversas informais, pois, sabemos que a observação etnográfica não se limita apenas aos discursos, mas também às práticas sociais.

O trabalho de campo foi realizado em 15 dias, em 3 locais, a saber: Posto administrativo de Mungari (40 Km da sede do distrito), Distrito de Guro (230 km da cidade de Chimoio), e na cidade de Chiomio. Neste processo, entrevistamos cerca de 25 indivíduos de ambos os sexos e de todas as faixas etárias, nomeadamente ao jovens, adultos e idosos. Usamos entrevistas semi-estruturadas (individuais e colectivas), conversas formais e informais com personalidades do distrito e do posto: Director Distrital da Educação; Chefe de Posto, Director de Educação, juiz comunitário do Posto Administrativo de Mungari.

Usamos nesta fase do trabalho, o método da análise social, que pode ser definido, segundo Holland e Peter (1980), como uma tentativa de obter a mais completa imagem da situação social, explorando as relações estruturais e históricas da realidade social nas suas várias dimensões (histórica; estrutural; estratificação social e dos níveis de problemas), com a finalidade última de focalizar o sistema social global nos seus níveis de grupos primários,

---

<sup>32</sup> Existe uma diferença substancial entre observação participante e não participante. A primeira pressupõe que o investigador se integra e participa activamente nos afazeres do quotidiano do grupo como se fosse membro deste; a segunda implica a presença do investigador em algumas ocasiões e contacto com o grupo, mas sempre como um visitante, sendo, também assim tratado.

comunidades locais, estados - nação entre outros. Assim, a realidade social é vista em termos de análise histórica (temporal) e análise estrutural (espaço), cuja descrição permite-nos identificar a evolução das estruturas-chaves, actores, conceitos.

Finalmente, na terceira e última fase do nosso trabalho, fizemos a análise e interpretação dos dados e sua confrontação com as fontes bibliográficas, privilegiando a análise qualitativa dos dados, através da descrição e interpretação da informação provenientes das entrevistas e da literatura consultada.

## 7.2. Hipóteses de trabalho

Para alcançar os objectivos já mencionados, propomos as seguintes hipóteses: **Questão de partida:** "que tipo de interacção existe, no caso moçambicano, entre o Direito Positivo (estatal) e os direitos Costumeiros, ou seja, como interagem os Direitos estatal e costumeiro em Moçambique?".

Partimos de dois pressuposto, o primeiro dos quais assinala a existência de descontinuidade e, até mesmo, uma discrepância entre o Direito estatal (Positivo) e os Direitos costumeiros; o segundo que aponta para o facto de uma ambiguidade jurídica resultante da incorporação de elementos das culturas locais nos dispositivos legais sem o seu reconhecimento real.

De facto, e como tivemos ocasião de levantar com alguma exaustão na problemática do trabalho, isto cria uma situação de hibridação jurídica que remete-nos para uma dupla ambiguidade, em que o Direito formal não reconhecendo os direitos costumeiros busca neles dispositivos para a resolução de alguns diferendos que surgem a nível local.

Para nós, em Moçambique, mais do que numa ambiguidade jurídica, estamos em presença duma duplicidade jurídica, pois, por um lado, ao nível do discurso e da legislação está estabelecido o reconhecimento do valor vinculativo das normas costumeiras na resolução dos problemas das populações a nível local. A lei 4/92 de 6 de Maio (cria os tribunais comunitários), diz no preâmbulo que "impõe pois, a criação de órgãos que permitam aos cidadãos resolver pequenos

### Relação entre o Direito estatal e os Direitos costumeiros

diferendos no seio da comunidade, contribuam para a harmonização das diversas práticas de justiça e para o enriquecimento das regras, usos e costumes e conduzam à síntese criadora do direito moçambicano"; e o Decreto, nº 15/2000 de 20 de Junho<sup>33</sup>, o governo, uma vez mais coloca as justiças comunitárias no centro da sua atenção, ao estabelecer no art. 1 que: "para os efeitos do presente decreto são autoridades comunitárias os chefes tradicionais, os secretários de bairro ou da aldeia e outros líderes legitimados como tais, pelas respectivas comunidades.

Estas duas normas de entre várias, exemplos de declaração de intenção a este respeito, contudo, e pelo contrário assiste-se a uma subalternização dos conhecimentos e práticas já acumulados pelos diferentes grupos culturais, na verdade, é dado pouco espaço de actuação a estas instâncias de Direito.



---

<sup>33</sup> Decreto sobre as autoridades comunitárias.

## 8. ANÁLISE E TRATAMENTO DE DADOS

### 8.1. Caracterização preliminar do local do estudo.

Por insuficiência de dados escritos sobre a região, tivemos que recorrer, quase que exclusivamente, a monografia do distrito disponível na administração local.

O distrito de Guro localiza-se na região norte da província de Manica entre os paralelos 16° 21' (na confluência dos rios Luenha e Zambeze) e 17° 25' (Guro-Sede) de latitude sul e entre os meridianos 33° 91' e 33° 5' de longitude Este. A Norte e Oeste, faz fronteiras com os Distritos de Changara e Moatize (Província de Tete); a Sul com os distritos de Macossa e Bárue e; a Este com o distrito de Tambara, (Administração do Distrito, 1999).

O distrito compreende quatro postos administrativos e oito localidades a saber: Guro-Sede (Sanga e Bunga), Mungari (Chitondo ou Bamba e Chivuli); Nhamassonge (Thanda, Nhacaduzuduzu) e; Mandie (Massangano e Demaufe). Vivem no Distrito oitenta e oito comunidades, (Administração do Distrito, idem)

Segundo a Administração do Distrito (1999), habitam na região três grupos étnicos nomeadamente os Atongas (Tonga), Bárue e os Nhungué. Porém, sabe-se que historicamente os Tonga são originários de Mungari.

Assim, em Mungari, temos a sede do Posto Administrativo, o postos de saúde ( nomeadamente na Sede, em Bunga e Chivuli), encontram-se representadas a Polícia da República de Moçambique e a Direcção de Educação. Das 28 escolas do Distrito, que leccionam até a 5ª classe<sup>34</sup>, três (3) estão sediadas em Mungari, uma na sede do posto; outra em Chivuli e uma outra em Bamba; destas, uma (1) é do ensino primário completo, para uma população em idade escolar de 2.083

---

<sup>34</sup> A única escola que lecciona até a 7ª classe, funciona na sede do distrito - Guro, o que faz com que concluída a 5ª classe, os alunos desloquem-se a Sede do distrito para a continuação dos estudos.

habitantes<sup>35</sup>. Efectivamente tem acesso apenas 1.107, (Direcção distrital de Educação: dados de 1998).

Como complemento dos órgãos locais do Estado, estão as autoridades tradicionais<sup>36</sup>. Assim, em Mungari, coexistem no mesmo espaço geográfico, por um lado, a Administração do posto que superintende toda a região e por outro, vários regulados que se localizam de maneira dispersa pelo Posto. É interessante notar que o local onde funciona a sede do Posto é da responsabilidade de um régulo que reside a 5 km daquele local. Existem actualmente 12 regulados, sendo cada um deles, autónomo.

O sector comercial é quase inexistente, exceptuando a presença de algumas barracas em número de 5, localizadas ao longo da única estrada do posto, que faz ligação entre o Distrito e os restante postos administrativos.

Contrariamente à sede do posto administrativo de Mungari, onde existe uma grande concentração populacional, as localidades são caracterizadas por uma população relativamente dispersa<sup>37</sup>. A população total do distrito é de 45,680 habitantes distribuídas por uma área de 6,970 Km.

Em Mungari existem 22 povoações, sendo a população global de 9.069 habitantes. Destes 4,269 habitantes são maiores de 16 anos (INE, 1999).

Mungari é predominantemente rural, sendo a actividade económica principal a agricultura familiar de subsistência. Constituem principais culturas cultivadas o milho, a mapira, a mexoeira, amendoim, feijões nhemba e manteiga, girassol e mandioca. Destas culturas, o girassol e o amendoim são culturas de

---

<sup>35</sup> Refira-se que, exceptuando-se a escola da sede dos posto que tem 4 salas de aulas, as restante possuem 3 salas cada uma.

<sup>36</sup> Ver pag. 17.

<sup>37</sup> Têm-se atribuído a guerra dos dezasseis anos a grande dispersão populacional, pois, parte desta ou se refugiou nos países vizinhos ou morreu vítima da Guerra. Por esse facto uma parte significativa da população do Distrito é constituída por mulheres e crianças visto que nesta zona as grandes vítimas da guerra foram os Homens, segundo relatos dos entrevistados. É interessante notar que nos últimos 40 anos a população tem decrescido se compararmos com a evolução da população dos outros distritos. Segundo os dados do INE de um total de 50.502 habitantes em 1960 a população baixou para 50.886 em 1980 e; para 45.680 em 1999. Logo, julgamos que para além da guerra, as calamidades naturais, especificamente a seca é também vista como um dos factores que contribuem para a fraca densidade populacional da localidades do distrito. A migração para a cidade a procura de melhores condições de vida e de emprego tem sido outro factor desta redução populacional.

rendimento. Como actividades subsidiárias, existem a criação de gado principalmente ovino e suíno e a caça.

Como já havíamos feito referência, a actividade comercial é quase inexistente. Todavia esta população mantém contactos e trocas comerciais com os outros postos administrativos, com a sede do distrito bem como com a capital provincial. Segundo os nossos entrevistados, a comercialização dos excedente, atinge valores altos (montantes acima de um milhão de Meticais).

## 8.2. Quem são os Tonga: uma caracterização histórico - cultural

Tongas ou Atongas (Tonga) são um dos três grupos que habitam no distrito de Guro, porém, em resultado das migrações devido a vários factores actualmente existe uma grande miscegenação étnica nesta zona.

É um facto, que os povos que habitam a província de Manica tiveram fortes influências da cultura shona, mas não é clara a referência a sua origem, pelo menos na literatura sobre os grupos etno-linguísticos de Moçambique.

Como afiança Rita-Ferreira (1975), quando naquela região, o segundo Mambo Rozwi (Mwene Mutapa) lançou-se num processo de expansão territorial e conquistas militares, os Tonga e os Tauaras já ai estavam estabelecidos, tanto mais, que estes apelidaram-no de "senhor da Pilhagem".

Contudo, Rita-Ferreira (1982:256) não hesita em afirmar que *"tanto quanto sabemos, os Tonga não foram objecto de qualquer estudo antropológico de carácter genérico, sistemático e intensivo. Apenas Sousa e Silva, H. Philipe Junod e F. W. T. Posselt forneceram alguns apontamentos etnográficos."*

Assim, vários foram os autores que tentaram precisar a identidade do grupo Tonga. Cabral (1925), por exemplo, afirma que os Mocarango ou Atongas, fazem parte dos Tauaras e são uma sub-raça dos indígenas de Moçambique, os Ba-Senga. Enquanto que Rita-Ferreira (1975) enquadra os Tonga na categoria dos povos do baixo Zambeze que compreende entre outros povos, os Chicundas, Chuabos, Nhungues, Podzo, Senas, Tauaras, Demas, Atandes, Govas e Pimbas. Por sua vez, Kuper, citada por Rita-Ferreira (1982), integra os povos do baixo

Zambeze no conjunto Shona, unindo a sul a maior parte da Rodésia do sul (actual Zimbabwe) e a África Oriental Portuguesa compreendendo ainda os Karangas, Zezuros, Korekore.

David Beach, referido por Rita-Ferreira (op.cit.:78) aprofunda mais a questão e argumenta que os Tongas, podem ser divididos em dois grupos principais:

" a) Os Tonga meridionais, dominados por uma dinastia chona-caranga e vieram a formar o reino de Bárue; esta utilizou uma série de alianças matrimoniais com os conquistados, combinadas com a nomeação de um conselheiro-mor, o mucomoaxa, do clã tembo, cujo cargo era hereditário e que durante os interregnos servia de regente.

b) Os Tonga que continuaram enquadrados pelos seus chefes tradicionais e que resistiram aos Mutapas em 1550, à expedição de Francisco Barreto, em 1572, a Gatsi Rusere em 1608, a Diogo Simões Madeira em 1613, aos senhores Prazos nas décadas de 1630 e 1660 e aos invasores angonis depois de 1830.

O autor acrescenta, um terceiro grupo: os que foram "destribilizados" e absorvidos pela sociedade dos Prazos, vindo a participar na formação de etnias heterogéneas como Nhungués, Senas e Chicunda".

De todo o modo, parece poder-se situar a origem deste grupo no complexo Mutapa-Rozwi, como sugerem as hipóteses de P. S. Garlake em Rita-Ferreira (1975) segundo as quais "(...) o Grande Zimbabwé constituía o centro nuclear duma unidade cultural cuja extensão coincide com a mancha de granito que se espalha por grande parte da actual Rodésia e por uma parcela do nosso distrito de Vila Pery<sup>38</sup>. (...) Segundo a tradição, vinham comandados por uma personagem mítica denominada Ne-Mbire".

Quando questionados sobre as origens dos Tongas, Os nossos entrevistados, foram peremptórios em afirmar que vinham de um lugar chamado Mbire (parte norte da actual República do Zimbabwé). Alias, H. Kampine de 80 anos, nosso entrevistado, não tem dúvidas quanto à proveniência deste grupo: *os Tongas vieram de Naluia (Zimbabwé).*

Todavia, damos crédito e subscrevemos a conclusão de Newitt (1997:49) ao precisar que:

"os Tongas, uma ramificação do Shona, habitam a região de Manica e, são descendentes das comunidades de caçadores e criadores de gado fixados nesta região a partir do sec. V (A.D), que outrora, fundaram duas culturas na região sul do Zambeze. A cultura de Leopardo (perto de

---

<sup>38</sup> Actual Chimoio.

*Bulawayo*) e o grande Zimbabwe (perto de *Victória/Masvingo*)"<sup>39</sup>, uma vez que se confirma o que se tem dito a respeito este grupo.

Sabe-se que este povo era de uma grande veia guerreira, por isso "(...) nunca foram completamente assimilados pelos Mutapa e frequentes vezes contra eles se revoltaram" Rita-Ferreira (1982:79).

### 8.3. Organização social

Os Tongas são um grupo patrilinear. Quanto ao casamento são virilocais. Praticam a compensação matrimonial designada "mphete na phaza" (lobolo), paga em dinheiro e prestação de trabalho aos pais da noiva. A descendência patrilinear, a par do casamento, permanece a chave da organização social. A herança e sucessão transmitem-se por linha paterna e a residência pós-matrimónio é no território do esposo. Praticam a exogamia, proibindo qualquer tipo de relações matrimoniais dentro do mesmo "mutupo" (clã).

O fundamento para isso já foi bastante explorado e repousa sobre a ideia de que um homem só se abstém das mulheres do mesmo "mutupo", mas obriga-se a cedê-las a outros homens e em contrapartida a reivindicar para si as mulheres que os outros proibem. Sendo assim, a regra da exogamia, ao proibir o casamento endogâmico, introduz e prescreve o casamento entre indivíduos de dois grupos diferentes resultando num benefício social entre os grupos em presença.

A virgindade é atribuída grande importância simbólica, e tem sido o factor de uma relevância extrema na negociação matrimonial. Por isso, as relações sexuais pré-maritais são vistas como uma violação e são punidas com o pagamento de pesadas multas pelo violador. Os pais controlam e manipulam a sexualidade dos seus filhos para garantir a reprodução social do seu grupo

---

<sup>39</sup> A cultura de Leopardo, tinha como actividades económicas principais a pecuária, a extracção do ouro, comércio à longa distância do cobre, ouro, sal. Usava pedras na construção das suas casas; a do Zimbabwe. Esta cultura identificou-se mais com comércio a longa distância e a extracção do ouro entre o sec. XIII-XV.

Podemos, então, adiantar a hipótese de que essas duas culturas emigraram para a região sul do Zambeze, tendo aí participado na formação das chefaturas Tongas, através de alianças políticas e matrimoniais que mais tarde constituíram a base dos vários Estados.

doméstico. Isso, vai ao encontro do que diz Bourdieu (1976), ao considerar que o casamento obedece a estratégias que os grupos usam para manter, reproduzir e perpetuar o património material, cultural e simbólico. Assim, torna-se óbvio que a proibição das relações sexuais pré-maritais visa essencialmente, como um dos nossos entrevistados afirmou, garantir a preservação da virgindade, exigindo uma compensação elevada em caso de violação deste preceito. A esse respeito, D. Xiole, 40 anos desabafou:

*Aqui as crianças entram todas para a escola até um certo ponto. Normalmente até atingirem a 5ª classe (a última classe ao nível do Posto) depois disso, são os próprios pais que retiram as filhas da escola argumentando que aí vão aprender malandrice. Para não ficarem grávidas antes do casamento.*

Assim, estão organizados de modo a controlar e acompanhar a sexualidade dos filhos, o que é facilitado pela forma como vivem, distribuídos em povoações, de palhotas assentes numa grande plataforma circular, agrupadas no interior de uma vedação familiar. Apesar de a administração local estar presente, a gestão da vida diária é feita em articulação com as autoridades tradicionais. Porém, neste contexto, não é clara a sua organização, pois, assiste-se a uma certa confusão de posições e funções da hierarquia tradicional, aliás, segundo a Administração do distrito (1999), existem conflitos entre os Induna, Mfumu e Nhakawa "régulo"<sup>40</sup>.

É difícil dissociar as actividades políticas das outras actividades em sociedades que se organizam com base no parentesco, pois, existe uma imbricação de tarefas e funções no exercício das práticas sociais. Por esse imperativo, não constitui surpresa a presença de uma forte estratificação social separando o clã real (representado pelo Mambo, seus directos colaboradores: Fumos, Administradores e mensageiros) do resto da população. A esse respeito, Copans (1971) é claro ao afirmar que as relações de parentesco definem a posição política do indivíduo dentro da comunidade.

---

<sup>40</sup> O "Nhakwawa" (régulo) é a autoridade máxima do regulado, seguida do Mfumo terminando no Induna, que é representante Mfumo. No passado, os regulados ocupavam áreas extensas que ultrapassavam a divisão administrativa oficial. Em Mungari, ficaram reminiscências dessa época, por exemplo os régulos Calua e Cabremunde, de Nhamassonge, tem sob sua jurisdição populações que são parte do Posto Administrativo de Mungari.

As famílias alargadas na sociedade Tonga são a unidade básica de produção económica vivendo em regimes de auto-subsistência e fundamentalmente orientadas para a produção para o consumo, porém, em caso de existência excedentes fazem-se trocas com outras famílias que vivem mais distantes. Actualmente, verifica-se uma tendência ainda que pequena de produção para fins comerciais.

Ao nível das práticas religiosas, entre os Tongas, como em todas as sociedades Shonas, vigora o princípio da veneração do espírito dos antepassados "Pondoro" (quer dizer leão). Acreditam na imortalidade da alma, de tal sorte que veneram o espírito do "pondoro", considerado fonte da fertilidade da terra, propiciador da chuva, protector das colheitas. Em suma, guardião e protector das povoações. Todavia, a protecção do "pondoro" não é automática, porque dependente da realização de alguns rituais.

Em tempos mais recuados, a intervenção dos espíritos do "pondoro", fazia-se sentir na escolha de nubentes, chefes e nos cultos de carácter religioso em geral.

#### 8.4. O casamento entre os Tonga de Guro<sup>41</sup>

Faremos uma breve descrição daquilo que é a prática do casamento entre os Tonga, para de seguida estabelecermos a relação entre esta e a ideologia oficial do casamento civil, pois, como muito bem enuncia Bernardi (1997:263) "do ponto de vista antropológico, é difícil dar uma definição de casamento. Trata-se de incluir todas as formas institucionalizadas para a procriação e a enculturação dos filhos". Assim visto, o casamento é então não apenas a união de dois indivíduos mas é sobretudo, o contrato que garante o nascimento das crianças.

Por conseguinte, limitarmo-nos-emos a descrever as práticas, para depois precisarmos a noção de casamento em ambos os contextos.

---

<sup>41</sup> Devido a grande miscigenação etno-linguística existente entre os Tonga, Bárué e Nhungué tende-se a usar palavras ou expressões que embora pertençam a uma das três línguas possuem a mesma significação. Ou seja existe quase sempre uma raiz comum dos nomes referentes aos

### 8.5. Descrição do casamento<sup>42</sup>

Na adolescência os jovens com idades compreendidas entre os 13 e 14 anos, vivem separadamente em residências de grupos de idade que tomam as designações locais de "nthanga" (residência feminina) e "guero" (residência masculina). No caso das raparigas, é com o aparecimento dos seios e sobretudo da primeira menstruação que se inicia o processo da sua integração na vida adulta.

Ela é antecipadamente aconselhada pela mãe a dirigir-se a uma madrinha - "Sankulo"-, que geralmente é uma mulher adulta de bom comportamento e respeitada na comunidade para acompanhar e ensinar a rapariga a lavar-se todos os dias e a respeitar os mais velhos; a respeitar, servir e subordinar-se ao homem (marido) . É sobre esta senhora que recai a responsabilidade de informar aos pais da rapariga sobre a sua maturidade biológica.

Porém, as raparigas passam a andar com o peito descoberto mostrando os seios, o que simboliza o seu estado de adolescência e de virgindade. Enquanto que aos rapazes ensina-se a respeitar as regras de boa educação<sup>43</sup>, como seja, o respeito aos mais velhos, a predisposição para o trabalho e a consciencialização da necessidade de constituir habitação.

O namoro, começa depois de havida uma autorização dos pais, que em geral são os responsáveis das escolhas dos noivos para os seus filhos, dado que geralmente só se pode casar com uma rapariga ou um rapaz que seja de uma família de certa reputação, respeitável e sobretudo trabalhadeira.

---

rituais cerimoniais. Por isso, é possível que se usem termos do Nhungué e Bárue, de forma indistinta.

<sup>42</sup> A pedido dos entrevistados não são aqui apresentados os seus nomes. Para ultrapassar essa dificuldade, atribuímos aos indivíduos nomes fictícios.

<sup>43</sup> Em tempos, quando os costumes eram bastante respeitados estavam interditas as relações amorosas na adolescência, como forma de preservação da virgindade. Actualmente, e essa é a grande reclamação dos mais velhos, existe uma tendência do namoro e das relações que lhe estão adjacente acontecerem não só mais cedo como, sobretudo, sem a autorização dos pais. H. Kampine de 80 anos, desabafa:

*Vemos que o modo de vida de hoje está a contrariar os nossos filhos. Nos dias de hoje os jovens não seguem os costumes; os pais só descobrem que a filha já está grávida e só depois é que o rapaz aparece.*

É interessante notar que a intervenção dos pais visava, em última instância, como bem concluiu Bourdieu (1976) a realização de um bom casamento materializado pela preservação e multiplicação do património. B. Nhantsica de 14 anos, expõe assim a sua experiência:

*"há 3 anos atrás, quando eu tinha 11 anos de idade, namorei com um rapaz, às escondidas e fomos descobertos. Exigiram ao meu namorado que pagasse multa por ter começado a namorar sem a sua autorização. Como ele não tivesse desapareceu e eu fiquei".*

Com efeito, quando um rapaz pretende namorar uma rapariga este entrega-a o "maluphato" (significa pegar) em dinheiro podendo o montante variar de acordo com os indivíduos. Contudo, a sua função é simbólica. Note-se, que esse montante pertence exclusivamente à rapariga e não entra na contabilidade geral do lobolo.

A rapariga deve levar este dinheiro à mãe e esta ao pai daquela, somente para efeitos de apresentação da intenção do rapaz. Este por sua vez convoca a filha e questiona-a se está interessada no rapaz. Se sim, o pai recomenda a filha no sentido de informar ao rapaz para que se prepare para a apresentação.

Tomado o conhecimento, o rapaz deve fazer as "démarches" necessárias para a escolha de um "Sankulo" (padrinho), indivíduo encarregue de levar à casa dos pais da noiva o montante do lobolo "mphete-na-phaza" (mphete=anel) que segundo Martins (1992:254), é uma "pequena soma de dinheiro que o noivo dá aos sogros, e que é o sinal mais importante do acordo entre as duas famílias para o casamento (essa quantia pode ser entregue juntamente com os panos, se não tinham vindo antes, e dá direito a dormir com a noiva)". C. Canhama<sup>44</sup>, sintetiza assim o lobolo:

*"Paguei 50 mil Meticais de lobolo. Foram adicionadas todas as despesas feitas anteriormente. Tanto eu, como os meus sogros, fazemos o registo das despesas totais, apurando-se o montante gasto nas cerimónias, de modo que sirva, no futuro, para o reembolso ao genro em caso de divórcio. Quando o sogro não possui os bens e/ou o montante recebido por ocasião do casamento da filha e se esta for ainda nova, deve ser lobolada e o dinheiro e bens provenientes dessa transação reverterem a favor do homem. Ou ainda, pode-se recorrer ao lobolo pago a uma das outras filhas para restituir ao antigo genro".*

---

<sup>44</sup> Nosso entrevistado, de 22 anos de idade recém casado, por via do lobolo

Parece-nos que pela implicação de retorno do lobolo, é difícil acontecer o divórcio de uma mulher crescida, porque em princípio ela já procriou e nesses casos o lobolo não é devolvido. Mas quando ela não conseguiu ter nenhum filho do casamento, pelo divórcio ela fica marginalizada e sem possibilidades de contrair novos matrimónios, pois, como se sabe, o que está em questão no lobolo é a capacidade reprodutiva da mulher. Porém, quando acontece o divórcio, tem-se atribuído ao adultério da mulher a causa principal do divórcio. Porque se trata de uma sociedade patrilinear onde ao homem é permitido ter mais do que uma parceira, logo a questão do adultério por parte do esposo não se coloca.

Chegados a casa dos pais da noiva, entregam a roupa da noiva e o lobolo, recebendo do pai desta o pedido da realização do " li thangata ou mathangata" (ajuda gratuita) ou "kuphata thangata" (ajudar sem pagamento)<sup>45</sup>. Porém, A. Malula de 42 anos afirma:

*"Esta prestação assume formas de exploração do próprio genro, pois, torna-se um privilégio para qualquer trabalho pesado e difícil a solicitação do genro".*

Convirá salientar, que o noivo permanece em casa dos pais da noiva durante alguns dias, aproximadamente 7 dias, e durante esse período a noiva deve servi-lo sem contudo dormir com ele na mesma cabana, pois, é proibido fazê-lo antes do término do acordo definitivo. Assim, ele dorme numa casa disponibilizada para esse efeito.

Findo este período, no regresso à sua casa onde também deve permanecer aproximadamente 7 dias, antes de levar definitivamente a noiva, os sogros matam uma galinha e confeccionam para o genro da qual ele retira um pedaço devolvendo o resto aos sogros, levando a restante parte para o seu padrinho que

---

<sup>45</sup> trabalho prestado ao sogro tanto na sua Machamba como em casa deste antes de levar consigo a rapariga. Para a realização destas actividades o padrinho do rapaz (noivo) deveria levar consigo uma galinha como sinal de pedido de autorização para o início dos trabalhos. Ressalve-se que nos casos em que o pretendente não possui recursos para pagar o lobolo, nem uma mulher da sua família para dar em troca da noiva, poderá contudo, conseguir casar-se, prestando-se a servir, perpetuamente os sogros. A esta modalidade de casamento designa-se "kugarira".

retira uma perna ou uma asa, seguindo finalmente para a casa de seus pais onde apresentando a carne de galinha trazida da casa dos pais da noiva<sup>46</sup>.

No caso da rapariga ser virgem seus pais cobrado um valor denominado "chantombwé"<sup>47</sup> pela preservação da virgindade. Assim, a virgindade é um factor crucial na negociação matrimonial e simboliza o reforço do prestígio dos pais pela educação dos filhos. Quando se descobre que a rapariga teve relações sexuais antes do casamento, o responsável por esse facto é obrigado a pagar a multa ao pretendente mais recente o que em língua local designa-se "kubwezera" (restituir)<sup>48</sup>.

Feito isso, o padrinho regressa à proveniência esperando que o rapaz termine o seu trabalho. Findo o trabalho, o rapaz pode exigir aos sogros a entrega da sua noiva pela enunciação "na mphepo" (significa, estou com frio) numa clara alusão a necessidade de ter a sua esposa junto de si.

Contudo, mesmo que o montante do lobolo acordado não tenha sido pago na totalidade, a mulher pode ir vivendo com o marido mas este está sujeito à vontade dos pais desta, pois, em caso de necessidade podem solicitá-lo a prestar serviços e, no caso de já terem filhos este são pertença do grupo familiar da mulher.

---

<sup>46</sup> O trazer a carne da sograria para os seus pais tem importância enquanto meio de certificação de que seu filho é casado, ou seja, que negociação matrimonial foi concluída com êxito. Contrariamente, à prática do lobolo de outros contextos, nomeadamente do sul de Moçambique na qual a vaca constitui o animal preferido nas trocas matrimoniais, entre os Tongas é a galinha que é considerada animal sagrado para todo tipo de cerimónias. Oijamos o que diz-nos E. Nhakanda de 70 anos de idade:

*"A galinha é o animal de respeito em todo o lado. Simboliza, no caso do casamento, o filho ou a filha. A galinha é Deus".*

<sup>47</sup> Valor relativo a compensação dos pais pela preservação da virgindade da rapariga (noiva), ou seja, é o pagamento pelo estado de virgindade da noiva.

<sup>48</sup> Actualmente o valor cobrado e/ou pago pelo atentado à virgindade das raparigas é bastante alto, podendo atingir valores acima de um milhão de Meticais de acordo com os nossos entrevistados. A virgindade continua a ser vista, dentro deste grupo, como um valor e um recurso que impõe um controlo sistemático às raparigas de forma a garantir a efectivação de um bom casamento para os pais.

Em geral, os recém-casados vão habitar em casa dos pais do noivo até à sua saída, por meio de um ritual designado "Ku panduka ou kupanduciwa" (autonomia ou independência)<sup>49</sup>.

Após o nascimento dos filhos (entre 3 ou 4) o genro tem a obrigação de pagar aos pais da noiva, o "cuma"<sup>50</sup> significa (riqueza, bens, colares). O pagamento do "tchuma" é feito por via do seu "Sankulo" (padrinho) como forma de garantir a posse legítima da descendência pelo homem tanto em vida como depois da sua morte, ou seja, o não pagamento deste montante dá direitos de legitimidade sobre os filhos ao grupo da mulher<sup>51</sup>.

A nível dos direitos adquiridos pela aliança matrimonial vai uma distância entre o casamento civil e o lobolo Tonga, em relação à paternidade, pois, pelo casamento civil estão assegurados os direitos de paternidade, contrariamente ao caso dos Tongas, no qual apenas estão assegurados os direitos sobre a sexualidade da mulher, permanecendo a progenitura sujeita à compensação designada "cuma" como ficou evidente nas linhas precedentes.

As mesmas fases são seguidas para a aquisição de outras mulheres, pois, entre estes grupo a poligenia, localmente designada "ku-palika", é permitida e é motivo de grande honra na medida em que possuir um grande número de mulheres fecundas é uma fonte de riqueza para o homem, pois, os mantimentos do trabalho delas e o que elas possuem são pertença daquele. X. Canhama de 22 anos, perguntado sobre a razão de ele ter 2 mulheres respondeu:

*"Aqui no campo é uma regra ter muitas mulheres, pois, a situação obriga. Repare que esta minha mulher está doente e tenho aqui crianças fica difícil eu ter que tomar conta das crianças, ir a busca de água, cozinhar. Por isso, quando são muitas elas podem se distribuir as tarefas da casa e da machamba".*

---

<sup>49</sup> Durante todo o período que residem em casa dos pais do noivo eles se alimentam e usam os utensílios dos pais. A mulher recém chegada não tem nenhuma autonomia de cozinhar nem cultivar sua própria Machamba, sujeitando-se totalmente a sogra. Este período pode ser extenso dependendo da flexibilidade do jovem na organização de condições que garantam a sua independência.

<sup>50</sup> o "c" tem sempre o som "tch"

<sup>51</sup> Casos há, em que os próprios filhos quando crescidos podem pagar o "cuma" que o pai não conseguiu pagar, desobrigando-se da tutela do grupo materno. Entregam-se ao trabalho até conseguir o montante exigido como forma de comprar a sua liberdade. Em caso de entre os filhos existir uma rapariga, ela é lobolada e o montante recebido serve para pagar o "cuma" de todos os filhos.

O depoimento de Z. Chigombe de 52 anos, em relação à prática da poligamia "ku-palika" (ter mais do que uma mulher) e do poder da mulher mais velha, é elucidativo da prática poligénica:

*"Tenho 4 mulheres. Quando me casei com a 1ª mulher eu tinha 25 anos e ela tinha 15. Paguei 20 escudos de lobolo para levar a minha mulher com quem tive 7 filhos. A pedido dela, queixando-se de ser crescida, tive que casar outra mulher, mais nova, desta feita sua irmã mais nova. Fiz "mirongo"<sup>52</sup>. Paguei por ela 900 mil Meticais. Desta mulher tenho um filho. Falta-me pagar o "cuma", para todos os meus filhos avaliado em 500 mil por criança, totalizando 4 milhões de Meticais pagáveis em prestações".*

Assim, fica patente, que a mulher mais velha, "matsano ou maicuro" é a mais importante do conjunto das esposas que recebem a designação genérica de "maidoco" (mãe pequena) e, por conseguinte, todas as restantes devem respeito e obediência a ela. A seguir ao homem, ela é a autoridade máxima da casa.

Neste grupo também se pratica aquilo que vários autores, entre os quais Bernardi (op.cit.) chamam matrimónio infantil. O que não passa de uma promessa matrimonial com eficácia diferida, na qual um homem mais velho pede em casamento uma criança a qual surgirá no momento em que ela tenha, não só a maturidade biológica, mas também os pressupostos normais da maturidade social. C. Nhantale de 75 anos, relata:

*"Com a morte da minha 1ª mulher, foi-me garantida a oferta de uma filha para substituir a falecida. É assim que, à nascença a criança estava a mim reservada. Esperei ela crescer, posteriormente entregaram-ma. É ela que vive comigo actualmente".*

Fica evidente, que o casamento não só sanciona as relações entre os dois indivíduos, homem e mulher, mas também modifica a sua condição social, e atinge ainda as relações dos grupos a que cada um deles pertence.

---

<sup>52</sup>Na terminologia antropológica esta prática é designada sororato. Segundo Martins (1992:246) "mirongo ou nkazi (mulher) wa mirongo": casamento da irmã (ou parente) mais nova com o marido da sua irmã, a quem é oferecida como presente".

## 9. RELAÇÃO ENTRE A IDEOLOGIA OFICIAL DO CASAMENTO CIVIL E A PRÁTICA LOCAL DO CASAMENTO ENTRE OS TONGA

Em Moçambique encontramos-nos num processo de discussão da lei da família por se considerar que a lei que está actualmente em vigor, encontra-se ultrapassada em muitos aspectos. Contudo, porque debruçamo-nos sobre o casamento, adoptamos neste trabalho a lei vigente fazendo, quando se mostrar necessário, alusão as discussões do anteprojecto da lei da família.

A instituição do casamento faz parte de um campo abrangente que se designa Direito da família. De facto, é preciso entender a instituição social família como qualquer outra regida por um conjunto de normas de comportamento e um sistema de relações sociais por cujo intermédio estas normas são implementadas.

Assim, o casamento enquanto instituição social, para a sua efectivação, obedece a certos princípios enraizados na estrutura social, participando para a manutenção e reprodução da organização doméstica. Assim visto, ele é o produto de estratégias que grupos sociais accionam com vista à sua manutenção e perpetuação.

Em Moçambique, diz Bastos (1996), está em vigor o sistema de casamento civil obrigatório, que, portanto, dá validade jurídica ao casamento celebrado nos termos estabelecidos pelas leis do Estado. Ficam assim de fora, ou seja, não são reconhecidas<sup>53</sup> outras formas de alianças matrimoniais como os casamentos tradicional e religioso.

O estudo por nós efectuado comprova isso. A nível do Distrito de Guro, de uma população de cerca de 45,680 pessoas, foram celebrados 8 casamentos civis, em 4 anos, distribuídos de forma seguinte: no ano de 1997 houve 2 casamentos; em 1998, 4 casamentos; em 1999, não houve nenhum casamento registado; em

---

<sup>53</sup> Segundo Sachs e Welch (1990) em Moçambique existem pelo menos mais de cinco grandes sistemas de casamento a saber: casamento patrilinear, matrilinear, religioso Cristão, religioso Muçulmano e o civil. Parece-nos que pode-se agrupar os casamentos em três tipos: o casamento tradicional, religioso e o civil. No entanto, existe enquanto proposta da nova lei da família a existência de 3 modalidades de casamento em Moçambique: casamento civil, religioso e

2000, temos 1 casamento registado.<sup>54</sup> Repare-se que todos os casamentos aqui reportados foram efectuados na sede do distrito, não havendo nenhum registo referente a Mungari que tem uma população de 9.069 habitantes, dos quais 4.269 são maiores de 16 anos de idade, distribuída em 22 povoações. Em relação a Chimoio, a capital provincial, foram registados em 1999, 62 casamentos; o ano seguinte, isto é, 2000 temos 68 casamentos registados, para uma população total de 171.056 de habitantes, dos quais 89.076 são maiores de 16 anos de idade (dados do INE, 1999).

Sabe-se, e os números o confirma, que há uma tendência decrescente na realização dos casamentos civis em Moçambique<sup>55</sup> e, mais do que isso, que a legitimidade do casamento não provém apenas da sua oficialização. Sabemos que todo o casamento ou toda a aliança matrimonial tem um carácter popular ou comunitário; existe aí, um interesse e envolvimento comunitário, ou seja, o casamento ou a aliança matrimonial vai para além da relação entre os nubentes independentemente deste ocorrer na Igreja, no Registo Civil ou pelo pagamento do lobolo.

Neste aspecto, Sachs e Welch (op.cit.) são claros ao afirmarem que "o reconhecimento público do casamento vem do facto de que as pessoas vivem juntas como uma unidade familiar, mais do que dos ritos e cerimónias que precedem ou acompanham a sua co-habitação"

É pois, dentro destas práticas e representações que a maioria da população sempre viveu e continua a viver segundo normas costumeiras<sup>56</sup>, que não pressupõem alguma forma de oficialização (registo legal), pois, o reconhecimento pelos grupos de pertença de cada um dos nubentes foi sempre condição necessária e suficiente para a legitimação da união matrimonial.

---

tradicional; não obstante, todas elas devem ser registadas pelo Estado, para efeitos do seu reconhecimento legal.

<sup>54</sup> Dados fornecidos pelo oficial de Registos do distrito de Guro.

<sup>55</sup> Vide p. 17.

<sup>56</sup> Por exemplo, as formas de compensação matrimonial, apesar de tudo, continuam a ser pagas e possuem um considerável significado para a constituição de novas famílias e as maneiras através das quais a propriedade é distribuída após a morte ou após a separação, não é formalmente reconhecida nos tribunais, e não constituem fonte de Direito.

Como vemos, existe aqui, mais do que uma coexistência entre o Direito estatal e o costumeiro, uma descontinuidade entre aquilo que é o ideário do Estado e, aquilo que são as práticas locais (costumeiras).

Propõe Bernardi (1997) que para a análise do casamento enquanto uma instituição social nos retenhamos nos seus diversos etnemas: escolha dos cônjuges; o contrato matrimonial; a residência; a descendência; a propriedade; a sucessão e a herança.

### 9.1. Reconhecimento /Idade de casamento

Assevera Bernardi (1997:273) que "*A norma mais difundida sobre a idade matrimonial determina que se tenha alcançado a maturidade fisiológica, isto é, que se tenha ultrapassado a puberdade. Nas legislações escritas precisa-se uma idade mínima. Nas sociedades sem escrita, a determinação é aproximativa, mas em geral é necessário que se tenha alcançado a maturidade social. Em muitas sociedades, a iniciação, como instituição específica, tinha por objectivo qualificar os jovens, rapazes e raparigas, como adultos, e, portanto, declará-los amadurecidos para o matrimónio*".

Assim, Bernardi (1997), parece postular que existem duas leituras no tocante à idade ideal de casar: uma, fixada pela lei, no nosso caso específico, pelo artigo 1 601º do Código Civil, segundo a qual não podem casar indivíduos com "a idade inferior a dezasseis ou catorze anos, conforme se trate de indivíduos do sexo masculino ou do sexo feminino"; a outra, dependente da construção social da maturidade de cada grupo.

Porém, entre os Tonga o casamento acontecia, como ficou anotado na descrição do casamento, mais tarde entre 20 ou 23 anos, para os rapazes e 14 a 16 para as raparigas; porém, actualmente estes marcos tendem a ser menos respeitados. C. Nhantale de 75 anos relata a sua experiência:

*"Eu casei-me já grande, porque fui trabalhar lá para Zimbabwé, para conseguir dinheiro para casar. Fui pequeno e voltei já grande. Não me recordo da idade porque eu não estudei muito. Os rapazes normalmente se casavam depois dos 20 anos. Enquanto que as raparigas só se casavam depois de aparecerem as mamas, quando já eram crescidas, mas agora as pessoas se casam muito pequenas. Isso é uma vergonha"*.

À obrigatoriedade fixada por lei, vemos surgir e multiplicarem-se alianças matrimoniais em idade inferior àquela fixada na lei. Mesmo a nível legal (oficial), não deixou de nos criar alguma inquietação, o facto de termos constatado, (isto em Chimoio) que tinham se casado indivíduos com idade inferior àquela estabelecida por lei. Isto vai de encontro ao que Bourdieu (op.cit.) estabeleceu ao afirmar que, os grupos ou indivíduos, quando a situação o exige, manipulam as normas para garantir a sua reprodução social.

Na verdade, entre os Tongas prescreve-se como idade para casar quando é atingida não só a maturidade biológica, mas, e sobretudo a maturidade social expressa pela capacidade de trabalhar e prover sustento para a família. Não é sem razão, que se realizam os rituais ligados ao desbravamento dos campos, a construção de habitação em casa dos pais da noiva por parte do rapaz como forma de demonstrar a sua capacidade de trabalhador; as raparigas aprendem as tarefas domésticas, sobretudo o trabalho agrícola, porque, uma vez casadas recebem dos seus maridos machambas onde devem trabalhar ajudando na obtenção de alimentos para o sustento da casa.

É assim, que toda mulher a casada possui o seu próprio celeiro dentro do seu quintal. Já havíamos observado que as mulheres de um polígono<sup>57</sup>, habitam dentro do mesmo quintal possuindo cada uma a sua própria palhota e o seu próprio celeiro, tudo construído pelo marido. Note-se o que nos diz F. Chassaia de 65 anos:

*"Eu casei com 4 mulheres, vivem todas no mesmo quintal e cada uma possui seu próprio celeiro, bem ao lado de cada palhota. No centro do quintal fica o meu celeiro. Ao meu celeiro, as mulheres só recorrem quando tiverem acabado a comida nos seus celeiros. Durmo rotativamente em cada uma das casas. A mulher acabada de nascer fica de fora do circuito, até que a criança comece a andar".*

---

<sup>57</sup> Segundo Seraceno (1998) são os homens que trocam e as mulheres circulam. Entre os homens e mulheres adultos defende-se a poligenia, considerada como norma que se enquadra na estratégia do grupo do marido. Pois, quanto maior for o número de mulheres maior é a força de trabalho no campo. Um maior número de mulheres representa riqueza, pois, entra na contabilidade dessa riqueza o número de filhos que uma mulher pode nascer; quanto mais forem os filhos mais força de trabalho representam.

Assim, a posse de um maior número de mulheres simboliza o crescimento social do indivíduo na medida em que tem sob sua responsabilidade um grupo doméstico (entendido como uma unidade de residência, de produção e de consumo) que é preciso manter.

## 9.2. Legitimidade

Diz o Código Civil, no artigo 1 651º, nº 1, que é obrigatório o registo do casamento civil. Quer isso dizer, que a legitimidade do casamento civil provém do cumprimento das diferentes solenidades das quais o registo é o principal.

Ora, sabemos, que todo o casamento tradicional tem um carácter comunitário, porque interessa à comunidade enquanto um todo ligado por relações várias entre os grupos de cooperação e ajuda mútua.

Por conseguinte, o casamento ou a aliança matrimonial vai para além da relação entre os nubentes e é de pouca importância o facto de ter sido realizado pela igreja, no Registo Civil ou simplesmente pelo pagamento do lobolo.

Tem razão Seraceno (1992:83) quando argumenta que "as alianças matrimoniais sustentadas por práticas costumeiras são uniões entre dois grupos aliados e não de um homem e uma mulher". Esta aliança entre grupos diferentes reforça a solidariedade e a cooperação entre os aliados.

Entre os Tonga o casamento é legitimado através de todo o processo ritual em volta ao pagamento do "lobolo", que tivemos a ocasião de abordar com algum detalhe noutra parte deste trabalho. Contudo, resta-nos evocar que neste grupo (Tonga), como entre a maior parte onde se pratica o lobolo, o casamento não se cumpre com um simples acto, mas com uma série de actos, e é mais um processo social do que um contrato. O pagamento do lobolo confere ao marido os direitos sexuais exclusivos sobre a sua esposa<sup>58</sup>.

---

<sup>58</sup> O homem adquire direitos aos serviços domésticos mas, sobretudo à sexualidade. Vimos que o direito à paternidade estava dependente do pagamento do "cuma". Isso tem uma implicação de ordem estrutural, pois, o homem enquanto não pagar a importância correspondente ao "cuma" permanece dependente dos pais da noiva que tem direitos sobre a vida e a morte dos netos.

### 9.3. Escolha dos cônjuges

Do ponto de vista legal, a concepção do casamento traduz-se num contrato, baseado no enlace da vontade livremente manifesta pelos nubentes, apesar de os seus efeitos pessoais serem imperativamente fixados na lei.

Diz, Bernardi (1997:274) que *"a escolha matrimonial, qualquer que seja o impulso primeiro que a determina e as normas que a regulam, leva sempre a uma valorização jurídica e económica da troca matrimonial. As suas formas são muitas ex. por troca quando dois grupos trocam mulheres-as irmãs ou as filhas- como se fossem bens; por serviço, quando um indivíduo, para obter uma mulher para esposa, se põe ao serviço e trabalha para o pai dela; por estipulação, quando se realiza um acordo preciso sobre o contributo ou o pagamento de bens económicos em relação ao casamento, segundo as regras consuetudinárias ou as leis escritas- ex. o dote e o preço da noiva"*.

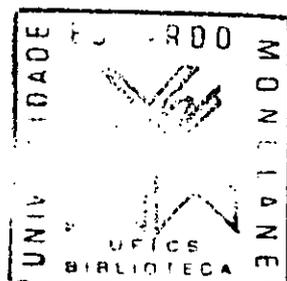
A escolha do noivo, reveste-se de capital importância para as famílias envolvidas, uma vez que, como já tivemos oportunidade de reportar, o casamento interessa não só os noivos mas, e sobretudo, aos seus grupos de pertença, no âmbito da economia doméstica (produção para a subsistência). Esta, parece-nos ser a razão porque diferentes grupos fixam critérios para distinguir parceiros ideais no contrato matrimonial.

É nesse contexto que Bernardi (1997:266) enuncia que "a indicação genérica das regras basilares que prescrevem a escolha do cônjuge é expressa pelos dois termos opostos: endogamia e exogamia; monogamia e poligamia".

O pressuposto por detrás dessa prescrição é claro, como bem assinala, Simonis (s/d): é que, a partir do momento em que proíbo o uso de uma mulher, que se torna disponível para o outro homem, há, em qualquer parte, um homem que renuncia a uma mulher que se torna por esse facto disponível para mim. Portanto, como vemos, a prescrição exogâmica, torna-se numa regra de reciprocidade.

É deste modo, que entre os Tongas, constitui uma interdição casar uma pessoa do mesmo "mutupo"<sup>59</sup> (totem). Exceptuando esses casos, existe liberdade para casar com qualquer indivíduos pertencente a um outro totem.

<sup>59</sup> Segundo Martins (1992:265) "mutupo" é o "nome de uma família extensa ou clã, significando geralmente um animal- símbolo (animal esse muitas vezes difícil de identificar, pois o nome vem de linguagens antigas ou secretas);



Apesar de entre os rapazes Tonga, existir actualmente a tendência para a escolha da noiva e da residência afastada do pai, permanece privilégio dos parentes próximos exemplo pai, mãe, tios a decisão sobre a escolha da noiva. Isto é tão mais evidente nos casos em que pela morte de uma mulher casada, a sua substituição é feita por determinação/imposição dos pais e não por vontade própria. J. Lologue de 40 anos, relata:

*"Quando morreu a minha mulher, por doença, deram-me no seu lugar a sua irmã mais nova para gerir a casa. Não precisei de pagar outro lobolo, porque já havia pago pela defunta. Agora, ela é minha mulher".*

No entanto, os pais assumem um papel importante no casamento dos filhos porque é pelo casamento que eles se estabelecem como pessoas socialmente responsáveis. Mesmo que o rapaz tenha escolhido uma rapariga para noiva, ele não a desposará sem a aprovação de seu pai ou do grupo do pai; de igual modo, uma rapariga só poderá casar com a aprovação de seus pais, pois é dever do pai verificar se o homem (noivo) tem capacidades para sustentar a filha.

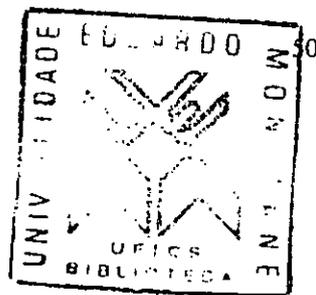
Diz, Bourdieu (op.cit.), reportando-se aos camponeses de Béarn, assumindo que as escolhas matrimoniais estão rodeadas de constrangimentos complexos e que, por força disso, os pais ou parentes podem usar todos os meios possíveis para impedir o casamento de seus filhos, com um indivíduo de estatuto inferior (como precaução, na defesa do património da família e do grupo).

Porém, os pais ou parentes, ao participarem na decisão sobre a escolha do noivo para os filhos, não mais estão a fazer que, assegurar que os filhos tenham um bom casamento, isto é, a maximização de vantagens e minimização de custos (económicos e simbólicos) do património, como forma de garantir a reprodução da força de trabalho e do grupo.

---

*tradicionalmente o clã não podia comer a carne do animal do seu nome, e pessoas com o mesmo nome de clã não se podiam casar entre si".*

José Laimone Adalima



#### 9.4. Herança e sucessão<sup>60</sup>

Segundo DEMEG<sup>61</sup> (1992:3) "(...) A herança de propriedade e de haveres, de poderes sociais e de status, sob as normas costumeiras, depende da estrutura da família existente ou das relações de parentesco reconhecidas em determinado momento".

Entre os Tongas, uma sociedade patrilinear, a herança e sucessão são feitos por via masculina, especificamente em linha lateral, ou seja, herdada em primeiro lugar os irmãos do defunto.

Com a morte do homem os irmãos do pai, depois de reunidos, decidem ou escolhem qual dos irmãos deve assumir a casa do defunto, seus bens e a sua progeneratura. Assim, os parentes masculinos distribuem entre si os filhos do falecido irmão. Embora seja raro, existe a possibilidade de o sobrinho do falecido (filho da sua irmã) herdar a esposa do seu tio.

De outro modo, quando existem filhos mais velhos, isto é, já casados com o consentimento dos familiares do pai podem herdar não só os bens (que são distribuídos de forma diferenciada entre filhos de sexo masculino e do sexo feminino)<sup>62</sup> mas também as esposas do pai exceptuando -se sua própria mãe. Sobre este aspecto, G. Ndauvonga de 45 anos, elucida-nos nos seguintes termos:

*"Com a morte do homem herdado sucedem primeiros os seus parentes e na falta destes os seus filhos maiores. Em caso de viuva se recusar a aceitar o novo homem, ela é devolvida para a casa dos seus pais permanecendo os bens na casa do casal. Em tempos recuados cabia somente ao parentes laterais do homem a herança dos bens, das esposas e dos próprios filhos do defunto. Actualmente há tendências de envolver os filhos do defunto na partilha dos bens. Por exemplo eu já fiz uma declaração a indicar que os meus bens, após a minha morte, devem ficar para os meus filhos. Para aqueles que não são capazes de escrever fazem-se declarações verbais à própria família na presença de testemunhas indicando os seus herdeiros e sucessores".*

Contudo, segundo alguns entrevistados, é impossível que não exista um parente masculino para suceder o defunto, por isso, asseguraram-nos que "existe sempre um parente colateral para herdar e suceder". Logo, o princípio é a transmissão do património e *status* por via colateral.

<sup>60</sup>Segundo Martins (1992:285) "herança e/ou sucessão designa-se "Nthaka".

<sup>61</sup> Departamento de Estudos da Mulher e Género da Universidade Eduardo Mondlane.

<sup>62</sup> Em caso de existência de criação de animais, às raparigas são-lhes entregues alguns animais, mas relativamente aos bens como armas de caça, armadilhas, estes são atribuídos exclusivamente

Foi frequente, durante muito tempo, o levirato, pois, em essência visava prestar assistência material e pedagógica aos filhos menores do órfão; actualmente, muitos recusam-se a herdar esposas com medo do SIDA, pelo facto de o distrito de Guro ser um dos mais afectados ao nível da província segundo estimativas da Administração.

### 9.5. Os mecanismos de resolução de conflitos

Na literatura sobre resolução de conflitos, vários autores, dos quais Anstey (1991), Stark (1994), Christopher (1996), são unânimes em distinguir, por um lado, a abordagem de resolução baseadas no direito (formais) que se desmembra na Litigação e Arbitragem e, por outro lado, a abordagem baseada no consenso, compreendendo os seguintes processos: mediação, negociação, facilitação e solução conjunta de problemas.

É óbvio, que o Estado usa os mecanismos baseados no Direito que se caracterizam pelo uso da norma jurídica escrita (lei) cujo processo de decisão não vem das partes em disputa, mas sim de uma terceira pessoas mandatada para o efeito, ao contrário dos mecanismos informais que se baseiam no acordo consensual das partes em disputa.

Christopher (1996) afirma que a mediação tem uma longa história, não se tendo confinado à sociedade Ocidental. Desde meados de 1960 a mediação tem crescido significativamente, sobretudo no âmbito das disputas familiares.

A mediação comunitária tem sido o processo de resolução/gestão de conflitos mais usado em variados contextos, de acordo com as opiniões dos nossos entrevistados.

Assim, parece-nos, que a mediação comunitária goza de grande legitimidade, uma vez que, em geral, os conflitos mais frequentes são os conjugais; as acusações de feitiçaria; os roubos nas machambas; as destruição de machambas pelos animais de criação exemplo: gado; as disputas de pastos e água.

---

aos rapazes. Disto decorre que existe uma forte diferenciação sexual em termos de herança e sucessão.

Esta predisposição confirma a assumpção acima enunciada por Christopher (op.cit.)

Ficou evidente que existe uma hierarquia em relação ao recurso à justiça, dependendo da gravidade de cada caso. Contudo, a primeira instância de recurso é a família, seguida do regulado.

Existe uma preferência aos mecanismos informais de resolução de conflitos definidas por Abel (1991:2) da seguinte maneira: "*as instituições são informais no sentido de ter uma estrutura não burocratizadas e relativamente indiferenciadas da sociedade no geral, minimização do uso de profissionais, e abstenção do uso da lei ou norma em favor das normas substantivas e procedurais que são vagas, não escritas, do senso comum, flexíveis e ad hoc e particularistas*".

A informalidade permanece a via mais usada nas disputas, devido ao facto de usar preferencialmente a mediação, conciliação, persuasão e mecanismos não coercivos (força). Assim, os conflitos familiares ou de bairro são resolvidos primeiro dentro da família com o auxílio dos padrinhos. Na impossibilidade de se alcançar o acordo recorre-se ao régulo, antes de ele apresentar o caso a Polícia. O tribunal permanece o último recurso na resolução dos conflitos. Z. Psica de 42 Anos relata:

*"em caso de problemas conjugais, a mulher refugia-se em casa de seus pais de modo a que o homem a persiga. Quando isso acontece, o pai da esposa conversa com o casal no sentido de compreender o problema e depois os aconselha a regressarem a casa, dando o problema por resolvido. A isso chama-se "kupungula" (aconselhar; fazer diminuir o litígio)".*

Em Mungari, são quase inexistentes os conflitos de terra e não constituem problema relevantes no Posto, devido à abundância deste recurso em relação ao número de habitantes. Contudo, é ao régulo que são canalizados todos os problemas, não resolvidos no fórum familiar; na sua tarefa, este é rodeado por um conselho de anciãos que com ele se reúne para debater questões deliberativas. Mas a deliberação é considerada em última instância como sendo do régulo. O régulo usa um discurso jurídico essencialmente argumentativo; cujo propósito é regular os comportamentos em vista garantir a obediência à norma.

Porém, ele conta com uma vasta equipe de trabalho espalhada pelo território, composta por Fumos que têm funções não só de resolução de conflitos no interior dos seus territórios, como também, comandam a polícia do regulado. A

Relação entre o Direito estatal e os Direitos costumeiros

competência destas autoridades abrange a sua intervenção em todas as questões da vida da comunidade. Apesar de regra geral serem dos mesmo grupo totémico, estes permanecem sempre dependentes do poder central do régulo.

## 10. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao emprendermos esta digressão pelo direito, pretendíamos identificar as possíveis discontinuidades e pontos de conflitos entre o Direito formal e o Direito costumeiro, bem como visualizar alguns pontos de articulação e/ou de diálogo entre ambos.

Ficou aqui expresso, que cada Direito possui a sua própria lógica de funcionamento porque condicionado pela estrutura organizacional de cada cultura jurídica. No caso específico do nosso objecto, foi possível mostrar, a partir da discussão dos aspectos ligados a idade para casar; a legitimidade do casamento; a herança e sucessão; aos mecanismos de resolução de conflitos que existe uma discontinuidade entre o Direito positivo e os diferentes direitos costumeiros presentes em Moçambique.

Assim, estamos de acordo com Bourdieu (1976) quando diz que as práticas sociais não são regidas por leis fixas. Se fosse o caso, teriam de ser inventadas num número infinito para acomodar a diversidade de práticas sociais. A grande força de qualquer Direito repousa na efectividade do seu papel na vida das pessoas. Ora, alertámos noutra parte dentro deste trabalho, o Direito que não emana da (s) cultura (s) do seu povo tem pouca eficácia vinculativa na vida concreta dos seus cidadãos. É na reciprocidade das obrigações entres os indivíduos que é assegurada a coerência da sociedade, e não uma obrigação exercida por uma autoridade central ou estado. Na verdade, é da conjugação e coexistência de várias formas jurídicas que se alcança a eficácia e valor do Direito. O desafio é, antes de mais, de em cada momento histórico criar e desenvolver o equilíbrio entre a produção de leis e o desenvolvimento social.

Não é sem razão que assistimos a uma tendência de reformular os dispositivos legais que se mostrem desactualizados. É, de facto aspiração deste trabalho trazer subsídios que contribuam para o aprofundamento do papel do Direito, como parte de respostas às interrogações dos diferentes grupos que

compõem a nação moçambicana num contexto de rápidas mudanças a nível mundial.

Evidenciamos, que as lógicas de funcionamento do Direito costumeiro repousam em estratégias que permitem assegurar o poder do homem sobre a mulher e, dos mais velhos sobre os mais novos, enquanto princípios de reprodução social, segundo Bourdieu (op.cit.).

Constatamos que existe uma interacção por subordinação entre o Direito Positivo (estatal) e os Direitos Costumeiro, ou seja, aos direitos costumeiros não são reservados quaisquer protagonismos legais visíveis, senão como complemento daquele.

O anteprojecto da lei da família é elucidativo neste aspecto, ao assinalar em relação ao casamento, no artigo 1591 n.º 1 que existem 3 modalidades de casamentos: "o casamento é civil, tradicional ou religioso". Para no número seguinte, do mesmo artigo afirmar "Ao casamento tradicional e religioso é reconhecido valor e eficácia igual á do casamento civil, quando tenham sido observados os requisitos que a lei estabelece para o casamento civil".

O Direito positivo adopta uma postura etnocêntrica, ao considerar o seu discurso como estando acima de todo outro discurso jurídico, em vez de valorizar a diversidade de culturas. Todavia, Rowland (1987), aponta para a valorização da diversidade cultural, no sentido de que é desta que residem as possibilidades de progresso da humanidade, uma vez que o progresso deriva da colaboração entre culturas diferentes e uma humanidade confundida num único género de vida é inconcebível pois tratar-se-ia de uma humanidade ossificada; em segundo lugar, e por implicação, por ser através da diversidade que se torna possível a compreensão das culturas, na medida em que só a compreensão das diferenças enquanto sistema permitirá atribuir a qualquer cultura individual o seu sentido verdadeiro.

Contudo, o reconhecimento do valor das normas costumeiras na resolução dos problemas das populações a nível local, materializada em várias leis, dentre as quais a lei 4/92 de 6 de Maio de 1992, que cria os tribunais comunitários; o

Decreto 15/2000 de 20 de Junho de 2000, são sinais de dinâmica para a formação do constitucionalismo moçambicano, tomando como substracto as contribuições dos diferentes direitos.

Achamos que uma das áreas de diálogo entre os dois Direitos seria a incorporação de representantes dos tribunais tradicionais e informais no sistema judicial estatal, combinar as virtudes das instituições jurídicas tradicionais com o sistema formal. Isso passa por rever o ensino do Direito, numa perspectiva multidisciplinar que englobe conhecimentos de antropologia e sociologia jurídica.

Longe de se oporem, o Direito formal e o Direito costumeiro devem fecundar-se mutuamente e adaptarem-se as novas exigências: trata-se, antes de mais, de repensar, ligar e articular entre si as suas diferentes normas. A solução passa pela adopção do multiculturalismo enquanto reconhecimento público da diferença cultural, na fraseologia de Wiewiorka (1999).

Fica por aprofundar a questão que se liga aos mecanismos de resolução de conflitos e controle social da autoridade tradicional local. Especificamente as competências e a legitimidade dos régulos, por um lado, e, por outro, a administração governamental e sua articulação no contexto de Mungari, pois, como anotamos nas páginas precedentes, existe um conflito entre as diferentes instâncias do poder local, não se sabendo ao certo sobre quem recai a responsabilidade de gestão/resolução dos problemas do dia a dia. Por esse facto, achamos que uma investigação futura poderia esclarecer alguns aspectos não aprofundados ou confirmar as ideias avançadas aquando da efectivação deste trabalho.

## 11. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABEL, Richards L. (1982) *The politics of informal justice*, 2nd vol., New York, London, Toronto, Sydney, San Francisco, Academic Press.
- ADMINISTRAÇÃO DO DISTRITO DE GURO (1999) *Monografia do Distrito de Guro*, Guro, Administração do Distrito de Guro.
- ALLIOT, M., (1968) "L'acculturation juridique", in POIRIER, J. (dir), *Ethnologie générale*, Paris, Gallimard, pp.1180-1246.
- ALMEIDA, João Ferreira de e PINTO, João Madureira, "Uma visão global sobre as ciências sociais" in SILVA, Augusto Santos e PINTO, João Madureira (org) (1986) *Metodologia das ciências sociais*, Porto, Afrontamento.
- AMARAL, Wanda do (1995) *Guia para apresentação de teses, dissertações, trabalhos de graduação*, Maputo, UEM.
- ANSTEY, Mark (1991) *Negotiating conflict: insights and skills for negotiators and peacemakers*, Cape Town, Juta & Co Ltd.
- ASSEMBLEIA DA REPÚBLICA (1995) *Resolução nº 10/95 de 17 de Julho*, Maputo.
- AUGÉ, Marc, (1975) *Os domínios do Parentesco: Filiação, Alianças Matrimoniais, Residência*, Lisboa, Edições 70.
- BASTOS, J. Rodrigues (1996) *Código Civil*, Coimbra, Livraria Almedina.
- BERNARDI, Bernardo (1997) *Introdução aos estudos etno-antropológicos*, Lisboa, Edições 70.
- BOLETIM DA REPÚBLICA, 1ª Série, nº 19, Suplemento: *Lei 4/92 de 6 Maio*, Maputo, Imprensa Nacional.
- BOLETIM DA REPÚBLICA, 1ª Série, nº41: *Resolução nº10/95 de 17 de Outubro*, Maputo, Imprensa Nacional.
- BOLETIM DA REPÚBLICA, 1ª Série, nº 19, Suplemento: *Lei 10/92 de 6 Maio*, Maputo, Imprensa Nacional.
- BOLETIM DA REPÚBLICA, 1ª Série, nº 40: *Lei nº19/97 de 17 de Outubro*, Maputo, Imprensa Nacional.

- BOLETIM DA REPÚBLICA**, 1ª Série, nº 24: Decreto nº15/2000 de 20 de Julho, Maputo, Imprensa Nacional.
- BOURDIEU**, Pierre (1976) "Marriage strategies as strategies of social reproduction: in Foster, Robert and Ranum, Orest. Society, selection from the annales, Economies Sociétés, Civilizations, Baltimore and London, The Johns Hopkins University Press, pp. 117-144.
- CABRAL**, António A. P. (1925) Raças, usos e costumes dos indígenas da província de Moçambique, Lourenço Marques, Imprensa Nacional.
- CASAS Et Al** (1998) Perfil de género da província de Nampula (relatório final), Maputo-Nampula, Embaixada do Reino dos Países Baixos.
- CHATELET**, F et Al (1993) Dicionário de obras políticas, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.
- CHRISTIE**, Carol Frances (1989) Mozambican Woman and their rights, London, University of London Press.
- COISSORÓ**, Narana (1966) A abolição do indiginato e suas repercursões na evolução social dos africanos portugueses, Separata da Revista "Estudos Políticos e Sociais" Vol. IV, N.3, Lisboa.
- COLOANE**, Iraë Baptista Lundin (1990) Esboço bibliográfico, Maputo, UEM.
- COMAROFF**, J. L. & Roberts (1981) Rules and Processes. The cultural logic of dispute in an African context, Chicago/London: Chicago University Press.
- CONCEIÇÃO**, Rafael da, "Resolução de conflitos nas comunidades de pescadores da zona de Angoche/Moma, Província de Nampula"- Estudo de caso In: SANTOS, B. de Sousa e Trindade, João (2000) Conflito e transformação social: uma paisagem das justiças em Moçambique, Maputo/Coimbra, Centro de Estudos Africanos- Universidade Eduardo Mondlane- Moçambique/Centro de Estudos Sociais- Universidade de Coimbra- Portugal.
- COTA**, J. Gonçalves, (1944) Mitologia e Direito Consuetudinário dos Indígenas de Moçambique, Lourenço Marques, Imprensa Nacional de Moçambique.
- CRUM**, Thomas F. (1987) The magic of conflict, New York, Simon & Shuster.
- DAVIS**, Shelton H. (1973) Antropologia do Direito, Rio de Janeiro, Zahar Editores.

- DEMEG/CEA/UEM** (1992) Direito de sucessão e prática - Moçambique, Maputo, DEMEG/CEA/UEM.
- DURKHEIM, Émile** (1995) Da divisão do trabalho social, São Paulo, Martins Fontes Editora.
- FACULDADE DE DIREITO**, (1997) "Notas para os estudantes do 3º ano da cadeira de Direito Constitucional", Maputo, Faculdade de Direito - UEM.
- FORTES, Meyer and PRITCHARD, E.E.**, (1940) African Political Systems, London, Oxford University Press.
- FUNDAÇÃO GETÚLIO VARGAS** (1986) Dicionário de ciências sociais, Rio de Janeiro, Editora da Fundação Getúlio Vargas.
- GEFFRAY, Chistian** (1991) A causa das armas em Moçambique - Antropologia da guerra contemporânea em Moçambique, Porto, Edições Afrontamento.
- GIL, António Carlos** (1996) Como elaborar projetos de pesquisa, 3ª Edição, São Paulo, Editoras Atlas S. A..
- GLUCKMAN, Max** (1955) Custom and Conflict in Africa, Oxford, Blackwell.
- GLUCKMAN, Max** (1971) Politics, law and ritual in tribal society, Oxford, Basil Blackwell.
- GOODY, Jacky** (1986) A lógica da escrita e a organização da sociedade, Lisboa, Edições 70.
- GRIFFITHS, J.**, (1986) "What is Legal Pluralism?", in Journal of Legal Pluralism, n.24, p.1s.
- GURVITCH, G** (1935) "L'experirnce juridique et la philosophie du droit"
- HÉRITIER, Françoise**, Família, In enciclopédia Einaude, Vol. 2, Lisboa, Imprensa Nacional- Casa da Moeda.
- HOBBS, Thomas** (1991) Leviathan, Cambridge, Cambridge University Press.
- HOEBEL, E. Adanson** (1954) The law of primitive man, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press.
- HOLLAND, Joe and PETER, S. J. Henriote** (1980) Social Analysis (Linking Faith and Justice). Washington, Dove Communications and Orbis Books.

- HOLLEMAN, J.F.**, (1969) Shona Customary law. With reference to Kinship, marriage, the family and the State, Manchester.
- INSTITUTO NACIONAL DE ESTATÍSTICA** (1999) II Recenseamento Geral da População e Habitação - 1997 : Província de Manica (Resultados definitivos), Maputo, INE.
- ISAACMAN, Barbara e ISAACMAN, Allen** "A socialist Legal system in the Making: Mozambique before and after Independence In ABEL, Richards (1982) The politics of informal justice, 2 voll., New York, London, Toronto, Sydney, San Francisco, Academic Press, p. 281ss.
- IVALA, Adelino Zacarias**, (1998) Formas Tradicionais de Mediação e Resolução de conflitos. Comunicação apresentada no seminário de divulgação e debate sobre a instituição de OMBUDSMAN em Moçambique- Nampula, Universidade Católica de Moçambique.
- KELSEN, Hans** (1987) Teoria pura do Direito, 2ª Edição, São Paulo, Livraria Martins Fontes Editora Ltda.
- KRADER, Lawrence** (1970) A formação do Estado, Rio de Janeiro, Zahar Editores.
- LUCKHAM, Robin (ed.)** (1981) Law and social enquiry: case study of research, Uppsala, Scandinavian Institute of African Studies and International Centre for law and Development.
- LAN, David** (1985) Guns & Rain (Guerrillas & Spirit Mediums in Zimbabwe), Berkeley and Los Angeles, University of California Press.
- LANGA, António José Jeremias** (2000) Processos de legitimação do poder tradicional no regulado Luís na cidade da Beira, Maputo, tese de licenciatura, UEM.
- LOWIE, Roberts** (1961) The origin of the State, New York, Russell.
- MAGODE, José** (1996) Moçambique, Etnicidades, Nacionalismo e o Estado - transição inacabada, Maputo, CEEI-ISRI.
- MALINOWSKI, Bronislaw** (1926) Crime and custom in savage society, London Routledge & Kegan Paul Ltd.
- MIRANDA, Jorge** (1988) Manual de Direito Constitucional (Tomo III-Estrutura constitucional do Estado), Coimbra, Coimbra Editora.

- MARTINS**, Manuel dos Anjos (1992) Elementos de língua Nyungwe: Gramática e dicionário (Nyungwe-Português-Nyungwe), Roma, Missionários Combonianos.
- MARX**, Karl and **ENGELS**, Frederick (1968) "The origin of the family, private property and the state" in: Selected Works (in one vol.), Moscow, Press Publishers.
- MOORE**, Christopher W. (1996) The mediation process: practical strategies for resolving conflict, San Francisco, 2nd Edition, Jossey-Bass.
- NEWIT**, M. (1997) História de Moçambique, Lisboa, Europa-América.
- NGOENHA**, Severino Elias (1992) Por uma dimensão moçambicana da Independência, Maputo, Edições Paulistas-África.
- NGOENHA**, Severino Elias (1992) Duas interpretações filosóficas da História do sec. XVII (Vico e Voltaire), Porto, Edições Salesianas.
- NGOENHA**, Severino Elias (1993) Das Independências às Liberdades, Maputo, Edições Paulistas-África.
- NHANCALÉ**, Orlando (1994) Cosmologia e conflitos: papel das instituições do poder local na manutenção e reposição da ordem social: Um estudo de caso das comunidades Chopi do Sudeste de Mandlakazi. Tese de licenciatura, faculdade de letras, Maputo, UEM.
- POIRIER**, J. (dir) (1968) Ethnologie general, Paris, Édition Gallimard.
- QUIVE**, Raymond e **CAMPENHOUDT**, Luc Van (1992) Manual de investigação em ciências sociais, Lisboa, Gradiva.
- RENÉ**, P. (1994) História de Moçambique: formação e oposição, 1854-1918. Vol. II. Lisboa, Estampa.
- REPÚBLICA POPULAR DE MOÇAMBIQUE** (1978) Constituição da República Popular de Moçambique, Maputo, INLD.
- REPÚBLICA DE MOÇAMBIQUE** (1990) Constituição, Imprensa Nacional de Moçambique.
- RITA-FERREIRA**, António (1958) Agrupamentos e caracterização étnica dos indígenas de Moçambique, Lisboa, Junta de Investigação do Ultramar.
- RITA-FERREIRA**, António (1975) Povos de Moçambique: história e cultura, Porto, Afrontamento.

# ANEXO

