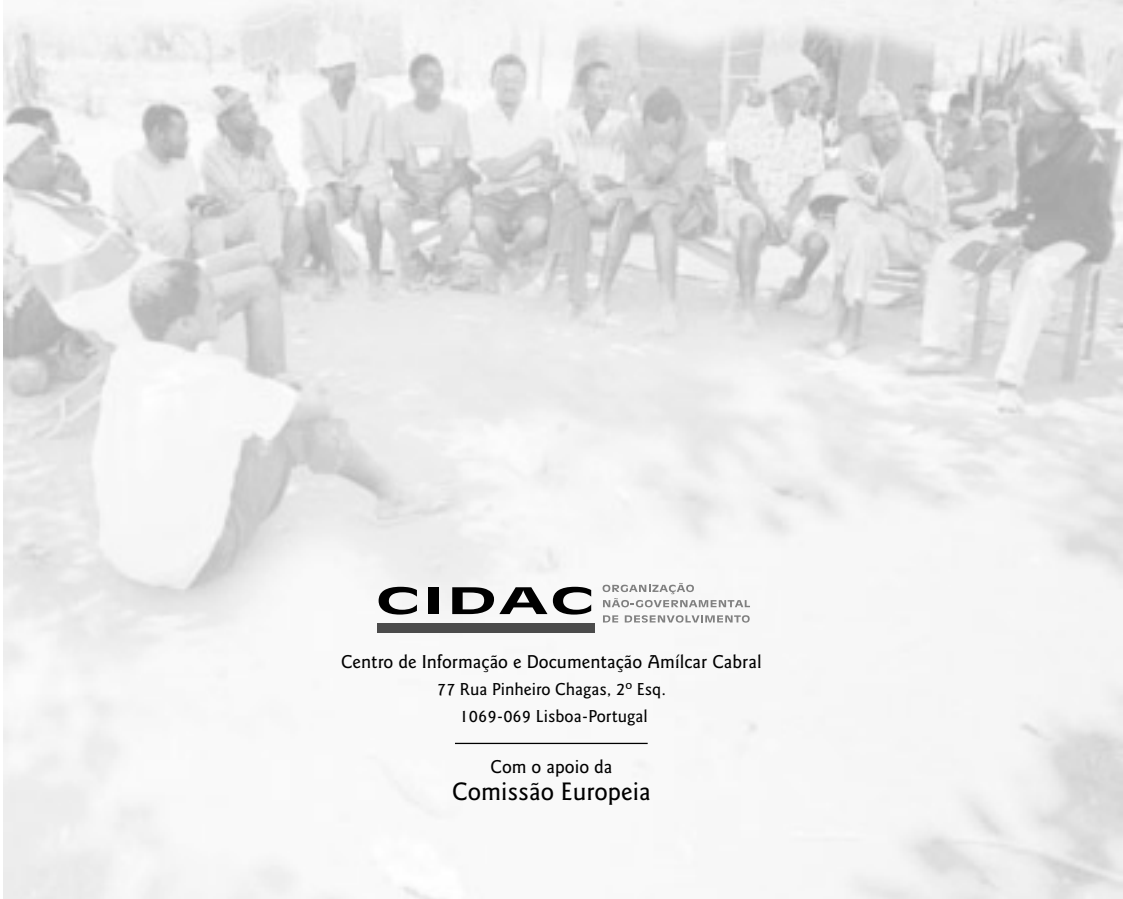


Materiais para uma difusão participativa do filme



Viver de Novo

Não Se Decide Sozinho

CIDAC ORGANIZAÇÃO
NÃO-GOVERNAMENTAL
DE DESENVOLVIMENTO

Centro de Informação e Documentação Amílcar Cabral
77 Rua Pinheiro Chagas, 2º Esq.
1069-069 Lisboa-Portugal

Com o apoio da
Comissão Europeia

Viver de Novo

Um filme de
Sophie Kotanyi

1ª parte

Documentário sobre reconstrução de comunidades rurais e formas locais de resolução de conflitos no pós-guerra em Moçambique.

Vários aspectos da reconstrução das infra-estruturas, da economia e da cultura no contexto de então, são contados do ponto de vista destas populações de camponeses, através da família Vanteke de Inxuiquixe e Pinto Gabriel em Namahia, e na aldeia de Momane e em Namitil na região de Nampula.

2ª parte

Não Se Decide Sozinho

Aborda formas tradicionais de tratamento e de resolução de conflitos. As sessões de discussão dos conflitos internos locais é feita com apoio dos mais velhos, os chamados Mwenes. Estes debates são dirigidos pelo régulo, o Mwene principal. Nestas comunidades, organizadas de forma horizontal, o Mwene não ocupa uma posição autoritária vertical, mas sim uma posição simbólica, de acordo com a cultura matrilinear.

O filme documenta como formas tradicionais de resolução de conflitos continuam a ser utilizadas no momento actual do desenvolvimento da sociedade moçambicana.

Conteúdo:

- Prefácio pelo Ministro da Agricultura e Desenvolvimento Rural, Dr. Hélder dos Santos F.M. Muteia 3
- Introdução para uma difusão participativa do filme
"Viver de Novo" por Sophie Kotanyi 5
- O funcionamento das autoridades tradicionais nos sistemas de parentesco matrilinear: o caso dos Amakhuwa, no norte de Moçambique por Prof. Doutor Adelino Zacarias Ivala 15
- O papel jurídico das autoridades tradicionais vaNdau do centro de Moçambique por Dr. Fernando Florêncio 27
- Observações por Paula Machado 40
- Os Autores 41
- Tempo de cada módulo do filme 42

Literatura para aprofundar assuntos do filme:

Publicação do Minsitério da Administração Estatal

Autoridade Tradicional em Moçambique, Maputo 1996

- Brochura 1: **"Autoridade Tradicional"**
de Ambrósio Cuehela
- Brochura 2: **"A organização social na sociedade tradicional"**
de Domingos Fernando
- Brochura 3: **"Educação cívica na sociedade tradicional"**
de Rufino Alfane
- Brochura 4: **"Terra e meio Ambiente"**
de Hamido Mucassete
- Brochura 5: **"Normas, regras e Justiça tradicional: Como evitar e resolver conflitos?"**
de Orlando Nhancale

"Tradição e Modernidade"

de Domingos Rosário Artur, José Chuva Corfuquiza, Adelino Zacarias Ivala
Pulicação do Ministério da Adminsitração Estatal com GTZ, Maputo. 1999

Coordenação da brochura e fotografia
Sophie Kotanyi
Maputo 2003

Materiais para uma difusão
participativa do filme



Viver de Novo

Não Se Decide Sozinho



Prefácio

O desenvolvimento rural é um dos objectivos fundamentais de nosso Governo. Temos consciência de que a pobreza está estigmatizada no meio rural e é para aí que devem ser canalizadas as iniciativas de desenvolvimento económico, social e cultural. Elas devem, acima de tudo, privilegiar as realidades sócio-culturais, bem como o sistema de práticas e valores prevaescentes no campo.

A ideia de produzir este filme retratando a vivência das comunidades moçambicanas representa mais um contributo para a abordagem do desenvolvimento rural em Moçambique. Ela insere-se no contexto da necessidade de estudar e compreender os paradigmas da vida rural, suas virtudes e constrangimentos, para que medidas mais adequadas possam ser tomadas para a melhoria da qualidade de vida no meio rural.

É particularmente interessante que o filme esteja estruturado em duas partes, a primeira designada “VIVER DE NOVO”, abordando frontalmente a maneira como as pessoas e as comunidades se empenharam para estabelecer o seu tecido social e económico. A experiência concreta dos agricultores de Muecate, Vantique e Catarina, Namahia, bem como as comunidades de Mecuburi, Momane e Nametil, espelham bem a realidade do camponês moçambicano, as suas crenças, vivências, temores e angústias.

A segunda parte, designada “NÃO SE DECIDE SOZINHO” está mais orientada para a compreensão das práticas, valores e metodologias tradicionais para as soluções dos conflitos. É uma incursão didáctica ao relacionamento entre os camponeses, entre eles e as suas lideranças tradicionais e mesmo entre diferentes comunidades e grupos sociais.



O filme contém elementos de sociologia e antropologia, em que a imagem visual concreta e autêntica se apresenta e se explica a si mesma. A realidade é apresentada de forma crua e despida de artifícios, o que permite uma transferência de emoções sem limites nem preconceitos.

Algumas imagens acabam por ter valor de choque e agitam os sistemas de princípios, valores e convicções. Mas é precisamente aí que reside o mérito dos autores Sophie Kotanyi, Adelino Zacarias Ivala e Fernando Florêncio, que conseguiram inspirar-se numa medida concreta para ajudar a conhecer a realidade moçambicana, em passar uma mensagem que é um franco contributo ao desenvolvimento rural.

Estas e mais razões inseridas na exploração didáctica sobre a realidade das autoridades tradicionais na sociedade matrilinear fazem deste filme um documento de estudo e de trabalho para todas aquelas que queiram dar o seu contributo para o crescimento do País.

O Ministro da Agricultura e Desenvolvimento Rural

Hélder dos Santos F. M. Muteia





Introdução para uma difusão participativa do filme “Viver de Novo”

Sophie Kotanyi

O filme “Viver de Novo” (1ª parte) “Não se decide sozinho” (2ª parte) é um filme documentário em duas partes, focando a realidade da vida de duas comunidades da região de Nampula:

1ª parte (50 minutos):

Momentos da reconstrução pós-guerra nos seus vários aspectos; as infraestruturas, a agricultura, a economia, o social e o nível cultural. Isso com os exemplos das famílias de agricultores de Muecate; Vanteke/Catarina e a família de Pinto Gabriel das duas comunidades Inxiquixe e Namahia assim como para a parte histórica com as comunidades de Mecuburi da aldeia de Momane e de Namitil.

2ª parte (40 minutos):

Formas tradicionais de tratamento e resolução de conflitos em meio rural macua:

- Conflitos internos tratados de várias formas no quadro das sessões semanais dos chamados “Mulatho: Problema” com conflitos de casais, de herança, de terra:
- O exemplo de Inxiquixe tratado de forma vertical com sentenças ditadas pelo régulo sozinho, o que não corresponde à tradição horizontal – matrilinear – da cultura macua. (3 minutos)


- O outro exemplo de “Mulatho” em Namahia onde os velhos conselheiros decidem juntamente com o chefe tradicional, Namuera o Muene principal desta zona, como proceder para resolver os conflitos. (4 minutos)
- Conflitos entre as duas comunidades vizinhas (Inxiquixe e Namahia) tratados com o debate entre dois régulos (muenes) acompanhados pelos seus conselheiros que levam à resolução destes conflitos. (17 minutos)
- Finalmente um conflito interno dentro da comunidade de Namahia tratado com o apoio dum ritual, quer dizer com a mediação dos espíritos dos antepassados. (10 minutos)

Informações sobre as filmagens

O filme “Viver de Novo” foi encomendado pelo INDER, tendo este escolhido a região de Nampula para as filmagens.

Depois duma primeira pesquisa, o administrador de Muecate chamou-nos a atenção para duas comunidades de Muecate: Namahia e Inxiquixe. Estas comunidades foram escolhidas para serem observadas durante 2,5 anos com o objectivo de documentar a reconstrução pós-guerra e as formas locais de tratamento de conflitos. A escolha justificou-se porque estas comunidades tiveram conflitos pós-guerra e o que se pretendia era observar como elas os resolvem em paz.

Pedimos aos régulos de cada comunidade que nos apresentassem uma família que pudesse representar a sua comunidade no filme; o régulo Inxiquixe pediu a opinião da sua mulher; a família Vanteke foi designada pela mulher do régulo Inxiquixe. Do lado da comunidade de Namahia, o régulo não quis decidir sozinho; assim ele convidou os mwenes da comunidade, que depois duma longa conversa sobre a sua história, nos apresentaram duas famílias para



representar a sua comunidade; a família de Pinto Gabriel, o irmão mais velho do régulo, e a família do ancião da igreja católica.

Durante a primeira filmagem constatámos que só a família do régulo Inxiquixe é que havia fugido durante a guerra para a aldeia de Imala; o resto da população havia ficado na sua zona, no mato, durante a guerra que foi, da mesma forma que Namahia, ocupada pela Renamo.

Para poder ter uma visão equilibrada da história recente do país filmámos na aldeia de Momane e em Namitil de Mecuburi, regiões onde as populações sofreram muitos assaltos pela Renamo. O resto do filme concentra-se em volta das comunidades de Inxiquixe e Namahia onde ocorreram os quatro casos de tratamento de conflitos apresentado na 2ª parte do filme.

Um filme realizado com metodologias da antropologia visual

O filme “Viver de Novo” não é nem um filme didáctico nem um filme “docudrama”: “Viver de Novo” é um filme que mostra o que se passa nas comunidades, tentando respeitar o que se observou, apresentando um espelho destas comunidades e do seu viver. O filme foi realizado seguindo os princípios de documentação que vêm da antropologia visual, tentando reduzir ao mínimo a interferência da equipa de filmagem, dos meios de imagem e de som, usando como metodologia de pesquisa a observação participativa pontual na vida dos observados nas duas famílias das duas comunidades de Namahia e Inxiquixe em Muecate.

Como tal, este filme pretende apoiar processos de consciencialização no sentido do pedagogo brasileiro Paulo Freire no quadro de formação de adultos, baseado numa aprendizagem diferente das formas didácticas cognitivas. Aprender através do debate participativo, onde se pretende ligar a experiência do espectador com as vivências apresentadas no filme.




No total foram filmadas mais de 90 horas de observação com vídeo digital; de tudo isso montou-se este filme com apenas 90 minutos depois dum trabalho intensivo de tradução, onde se teve o cuidado de fazer uma tradução fiel do que foi dito e como foi dito. Isso obrigou a um esforço de entendimento do pensamento desta cultura e também da sua forma de expressão na sua língua, que transporta a sua cultura e as suas normas. Este processo de tradução fiel foi muito difícil até se atingir uma versão inteligível em português, língua que exprime um pensamento ocidental diferente da cultura macua.

Assim este filme pretende concentrar o resultado de uma pesquisa que se estendeu ao longo de dois anos e meio, de filmagens, começando com a primeira pesquisa em Janeiro 1998 com o apoio de Gilles Petit de Mirbeck, que trabalhava nessa altura no INDER, instituição de pesquisa que encomendou o filme, hoje integrado no MADER. Foram feitas duas grandes filmagens, cada uma com a duração de um mês assim como várias filmagens mais curtas da equipa do ICS. O operador de imagem assim como o assistente da realização e o operador de som foram dois colegas do Instituto de Comunicação Social (ICS) de Nampula, que asseguraram no quadro duma formação contínua as filmagens. Eles não conheciam as metodologias de filmagem da antropologia visual e tiveram que aprender ainda a manipulação do equipamento de vídeo digital e de tomada de som.


Quais são os objectivos deste filme documentário ?

O filme tem vários objectivos:

- 1) Mostrar os esforços e as capacidades de reconstrução e desenvolvimento das populações rurais depois da guerra.
- 2) Compreender porque é que a reconstrução social e cultural é uma parte importante do processo de reconstrução pós-guerra



em Moçambique (ver os retratos das populações da aldeia de Momane e das comunidades de Namahia e Inxiquixe). Isto permite compreender o sentido e a importância do respeito das estruturas sociais culturalmente específicas das comunidades matrilineares e horizontais (neste caso macuas) apresentadas, em particular para entender o papel simbólico da posição do muene (régulo) nesta sociedade que não pode viver de forma saudável sem fazer os seus rituais. Entre outros o ritual de iniciação dos jovens é fundamental para garantir que estas sociedades tenham adultos que possam tratar dos mortos, o que garante que os vivos possam viver de forma saudável (com o respeito pelas normas culturais). Compreender os princípios base da sociedade macua é importante para poder entender o papel do muene dentro das formas tradicionais de tratamento de conflitos da 2ª parte do filme.

- 
- 3) Constituir um material de memorização de um momento histórico importante de Moçambique para que os seus filhos e os filhos dos que viveram esta história possam conhecer e entender o que os seus pais viveram. Sabemos que não se pode avançar para o futuro sem ter digerido bem o passado; sem isso um povo arrisca-se a repetir os maus momentos da sua história (ver o caso dramático do Ruanda). Esta é a razão pela qual o filme trata da pergunta “O que é que as famílias e comunidades documentadas viveram?”. Eles contam por si próprios a sua experiência da guerra, depois da independência e dos tempos coloniais.
 - 4) Mostrar o funcionamento de várias formas tradicionais de tratamento e de resolução de conflitos em meio rural macua. Isto permite entender melhor o pensamento, a lógica das regras usuais de tratamento de conflitos pelas autoridades tradicionais. Ver que mesmo sem formas lineares de tratamento de conflitos, as comunidades têm meios efectivos, culturalmente adequados,

para tratar e resolver os seus conflitos sem guerra. Este material concreto, onde se vêem várias formas de tratamento de conflitos (autoritária, participativa, pelos debates dos conselheiros ou pelos rituais) permite entender o funcionamento das estruturas tradicionais e acompanhar a implementação do decreto 15/2000 em Moçambique, que implica o reconhecimento dos líderes comunitários (que não são necessariamente as autoridades tradicionais) ao nível local e estatal.

- 5) O filme no seu conjunto tem o objectivo de esclarecer todos os trabalhadores, empregados e funcionários das várias estruturas estatais, para um melhor entendimento das vivências e das formas culturalmente específicas de funcionamento dos povos moçambicanos apoiando a construção de um futuro na base do respeito mútuo.

Formas de difusão participativa do filme

Este filme pode ser divulgado e utilizado para a formação de adultos aplicando e adaptando alguns princípios básicos da pedagogia de Paulo Freire. Os aspectos essenciais da metodologia são os seguintes:

- a) A apresentação do filme deve ser sempre seguida dum debate. Para isso tem que se prever o tempo necessário e ter uma pessoa preparada para animar o debate.
- b) Não é necessário mostrar sempre todo o filme; pode ser mostrada só a primeira parte ou só a 2ª parte dependendo dos interesses, dos conhecimentos assim como dos pontos fracos do grupo específico com quem se usa o filme.
- c) O ideal é mostrar o filme em duas ou três fases:
- Mostrar o filme inteiro e depois recolher, em grupos ou com todos os espectadores, o máximo de reacções do público:



- Perguntar o que é que gostaram, o que é que não gostaram, o que é que irritou⁽²⁾, quais são as perguntas que ainda gostariam de fazer e o que é que aprenderam de novo com o material apresentado no filme.
- Ter o cuidado de dar a palavra ao máximo de participantes.
- Não discutir demasiado depressa os detalhes e as repostas. O sentido da primeira conversa é o de recolher o máximo de impressões do público, sem julgar as intervenções, para permitir averiguar o que é que o grupo pensa, como o é que o filme lhes chegou e para poder avaliar quais são as temáticas que têm que ser discutidas com mais profundidade neste grupo específico. (É o processo da procura das temáticas-chave como disse Paulo Freire).
- Mostrar partes do filme mais uma vez depois dum intervalo, no dia seguinte ou mais tarde:

Pedir nesta altura ao público (o mesmo grupo) que observe e descreva o que acontece exactamente e para contar depois o que viu, o que o irritou⁽³⁾, quais as perguntas que ainda têm a fazer, o que é que era novidade. Pode acontecer que os espectadores achem ter visto e ouvido assuntos que de facto não são ditos, nem mostrados no filme, o que acontece facilmente nas partes onde o espectador tem uma experiência diferente da que se conta no filme. A descrição do observado é um passo que permite avaliar os mal-entendidos e corrigi-los em diálogo.

(2 e 3) As irritações são considerados em pesquisa de etnopsiquiatria como um material importante de conhecimento das emoções mais escondidas, inconscientes, e afinal as mais importantes. A análise das irritações permite discutir os assuntos mais sensíveis, tanto para a pessoa que faz a pesquisa e que sente as suas próprias resistências ao estudar certos aspectos do assunto que é objecto de pesquisa, como para os espectadores. É a melhor forma de exprimir as impressões que não podem ser formuladas facilmente nem muito claramente. A análise das irritações pode ser muito produtiva em pesquisas e debates.

Em certos casos pode ser útil só mostrar uma parte de cada metade do filme, para permitir uma visualização mais detalhada do material. Por exemplo na primeira parte mostrar só a parte histórica até ao fim da sequência sobre os rituais de iniciação. Analisando esta parte de 22 minutos o público vai ver muito mais do que depois da primeira visualização e vai descobrir muitas coisas novas no material filmado. Algumas partes que não foram bem entendidas na primeira visualização do filme, vão poder ser melhor compreendidas e vão pôr esta parte em perspectiva com as outras partes do filme e ver correlações ao nível cultural, social, etc...o que permite analisar melhor e entender as formas tradicionais de funcionamento das comunidades apresentadas.

- A análise da primeira parte permite aprofundar o entendimento das lógicas básicas das sociedades horizontais matrilineares, especialmente analisar o papel simbólico do muene (régulo) e a falta de uma posição com conotação de “chefe” que possa mandar nos outros. O muene principal é fundamental para assegurar o bom andamento das sociedades, o que se mostra na abertura das iniciações dos jovens que não podem ter lugar sem que a sua data seja declarada pelo muene, que tem de participar como figura de ligação entre os vivos e os antepassados desta linhagem. Mas a decisão foi tomada num debate comum pelo grupo de todos os muenes desta comunidade. Compreendendo a complexidade destas estruturas horizontais, pode-se entender melhor a segunda parte do filme “Não se decide sozinho” sobre as formas tradicionais de tratamento de conflitos.
- Na análise da segunda parte, pode-se mostrar só as duas sessões de “Mulatho” (formas de tratar os problemas da comunidade) e comparar as duas formas diferentes de tratamento de conflitos locais.

- Pode-se visionar só o debate entre os dois régulos e os seus conselheiros e analisar em detalhe a dinâmica deste debate até chegar a um consenso e onde se vê bem as formas de funcionamento das estruturas tradicionais.
- Pode-se visionar só a última sequência no filme sobre o conflito entre primos em Namahia que foi tratado com o apoio dum ritual com a mediação dos espíritos antepassados, analisando o que se passou detalhadamente para entender como o reconhecimento das tarefas mútuas como régulo e como curandeiro foram aceites pelos dois primos através da mediação dos antepassados com os meios rituais (palavras e actos rituais).
- No debate da segunda parte do filme é útil pedir aos espectadores que comparem o material do filme com as suas experiências de vida e que digam em que medida é que as formas de tratamento de conflitos das comunidades em Muecate (macua) são diferentes ou semelhantes das que conhecem. Vai-se constatar que mesmo em meio patrilinear normalmente mais vertical há vários exemplos onde os conflitos se tratam de forma horizontal como nas sociedades matrilineares.
- A análise da segunda parte, tratada em relação com a experiência dos espectadores, permite também analisar em que medida as leis usuais horizontais podem entrar em conflito com as leis escritas verticais do Estado, e debater como tem de se lidar com situações de litígio. Hoje em dia o Estado tem recomendado aos seus juízes que procurem no quadro do possível evitar ferir as regras usuais das comunidades.
- Para o Sul, a 2ª parte do filme “Não se decide sozinho” pode ser útil para lembrar como funcionam na prática as formas tradicionais de tratamento de conflitos locais, formas que foram em parte perdidas no Sul.



Os formadores vão poder constatar que a aplicação da metodologia participativa de difusão com debates, desde que se tenha o cuidado de deixar espaço à expressão e à recolha das observações e opiniões dos espectadores, vai pôr em marcha um profundo processo de reflexão, donde surgirão sempre cada vez mais perguntas e mais observações.

Para a difusão em formação deste filme é muito útil tentar obter a ajuda dum colega da Administração Estatal que esteja preparado para a aplicação do decreto 15/2000 e que conheça bem as formas tradicionais de tratamento de conflitos e de liderança tradicional para ter alguém que possa dar mais informações. Ver também para isso as 5 brochuras deste ministério sobre as Autoridades tradicionais, especialmente a brochura Nr.1.

A metodologia participativa de difusão de filmes, não é uma metodologia estática; ela tem que ser aplicada com criatividade; baseia-se prioritariamente numa ajuda aos espectadores para que estes se coloquem numa posição activa em relação ao filme, com as suas próprias experiências de vida ou os seus conhecimentos a fim de atingirem um novo estado de conhecimento e de consciência.■





O funcionamento das autoridades tradicionais nos sistemas de parentesco matrilinear: o caso dos Amakhuwa, no norte de Moçambique

Prof. Doutor Adelino Zacarias Ivala

Nota introdutória

Com o presente texto intento apresentar uma descrição sumária do funcionamento das autoridades tradicionais na sociedade matrilinear do grupo etnolinguístico macua do norte de Moçambique. Tendo em conta que elas não se apresentam hoje tal como são descritas pelos etnólogos dos tempos da conquista militar nos finais do século XIX e princípios do século XX, faço neste texto uma abordagem comparativa entre o que se passa na actualidade e o que se presume fosse a situação do passado.

Apresento a localização dos macuas, as suas origens míticas e as diferenciações entre os principais grupos regionais em que eles se constituem. Refiro-me também às particularidades do seu parentesco. Para explicitar a maneira como se formam as unidades políticas que foram características no passado, apresento um protótipo de organização sócio-política. Em seguida refiro-me à

fase de uma aparente confusão com a entrada em cena dos régulos coloniais e os secretários dos tempos actuais. No âmbito do funcionamento das autoridades tradicionais, procuro discernir os mecanismos de eleição dos chefes representativos, bem como da tomada de decisões e da resolução de conflitos a vários níveis, quer dentro da família clânica, quer no contexto territorial da convivência interclânica.

1. Localização

Aquando da conquista colonial os Macuas ocupavam o território compreendido entre os rios Zambeze, a sul, e Messalo, a norte; do Oceano Índico, a este, à actual fronteira com o Malawi, a oeste. Na actualidade, com o centro em Nampula, eles espalham-se por partes das províncias de Cabo Delgado, Niassa e Zambézia. No vasto território que ocupa, este povo constitui-se em diversos grupos, entre os quais se destacam: Macuas (*Amakhuwa*), no planalto central da província de Nampula; Lomues (*Alomwe*), a norte da província da Zambézia e distritos circunvizinhos das províncias de Nampula e do Niassa; Chirimas (*Achirima*), a ocidente da província de Nampula e a sul do Niassa; Metos (*Ameetto*), a sul de Cabo Delgado e este do Niassa; Naharas (*Anahara*), ao longo do litoral da província de Nampula.

2. Origens e diferenciações

Segundo a tradição, os Macuas reclamam uma origem mítica comum: a região montanhosa da Alta Zambézia, com o centro nos montes Namúli. Tudo indica ter sido este o seu último foco de dispersão para os locais que foram ocupando, sucessivamente, até aos nossos dias. Comuns são também a sua organização sócio-familiar e a língua que falam. As diferenças que se observam entre os grupos que constituem o povo Macua resultam da sua dispersão por um

vasto território, do isolamento de certos agregados e do predomínio de determinadas linhagens, entre outros factores.

Os regionalismos que caracterizam os grupos fixados em diferentes espaços geográficos levaram alguns estudiosos a argumentar a existência de grupos independentes uns dos outros. Na verdade esses argumentos são fictícios, porque as parentelas clânicas presentes em qualquer grupo têm continuidades noutros grupos. As variações dialectais da língua, muitas vezes usadas como indicativo da diferenciação dos grupos, não passam de realidades forjadas por factores como o tempo, os contactos com outras realidades sócio-culturais ou o isolamento geográfico em relação aos grupos de que se desagregaram. Por outro lado, verifica-se a existência de uma mútua inteligibilidade entre todas essas variações dialectais.

3. Os parentes matrilineares e os outros

Tal como no passado, a organização familiar dos macuas funda-se no parentesco definido pela via uterina. A parentela mais vasta, o clã, localmente designado por *nihimo* (plural *mahimo*), compreende todos os indivíduos de ambos os sexos, adultos ou crianças, convictos de que descendem, por aquela via, de uma antepassada comum de quem ninguém tem memória, pois a sua existência remonta aos *tempos da origem*.

Os clãs entre os macuas têm nomes específicos por que se distinguem uns dos outros. Os membros dos diferentes clãs encontram-se, tal como acontecia no passado, dispersos pelo vasto *território étnico*, constituindo-se localmente em linhagens (*maloko*, singular *nloko*) e segmentos de linhagens (*irukulu*, singular *erukulu*). Isto quer dizer que, em regra, o clã não se identifica com um território contínuo. Apenas as linhagens e os seus segmentos que o constituem se podem identificar como realidades geográficas.

Tal como o clã, a linhagem é definida pela via uterina. Qualquer criança que nasça pertence ao clã de sua mãe. A matrilinearidade, compreende membros femininos e masculinos que se reconhecem descendentes, através de um sistema classificatório de parentesco, de uma antepassada comum, genealogicamente reconhecida. Estruturalmente a matrilinearidade era concebida na forma de um sistema hierárquico no qual a ordem e o “status” passavam através das mulheres e projectavam-se nos homens, segundo a ordem do nascimento.

No passado, em cada matrilinearidade e respectivos segmentos os membros masculinos serviam de protectores, especialmente quanto às mulheres e filhos e filhas destas, na base do poder avuncular. Assim, num grupo de irmãos, irmãs e filhos e filhas destas a tutela estava nas mãos do irmão mais velho. Ao nível de segmento de linhagem, a responsabilidade pelo conjunto cabia a um dos homens tutor de um dos grupos de irmãos, geralmente o do grupo hierarquicamente sénior. O protector de toda a matrilinearidade era, normalmente, o membro masculino mais idoso, responsável por um dos segmentos lineageiros, por regra aquele que hierarquicamente gozava de primazia.

4. O protótipo da organização sócio-política macua

Em geral, a fixação de qualquer grupo num dado território estava relacionada com o fenómeno das migrações muito frequentes outrora. Imagine-se um grupo de parentes clânicos, uma linhagem ou seu segmento, que abandona uma localidade, devido ao



esgotamento dos solos, à falta de água, à invasão constante de animais selvagens, à prevalência de doenças endêmicas, às desavenças com populações vizinhas, à acusação de feitiçaria por outros parentes clânicos, etc. Na sua partida, o *mwene*² (plural: *mamwene*) do grupo, assessorado pela respectiva *pwiyamwene*, organiza e preside rituais de despedida aos parentes defuntos. No final de uma jornada, que pode durar semanas ou alguns meses, o grupo chega à “terra prometida” que podia ter sido reconhecida anteriormente, ou, simplesmente, alcançada ao acaso. Na chegada monta-se um acampamento onde todos se albergam. Os dias seguintes serão de reconhecimento exploratório do território, durante o qual serão localizados os sítios propícios para o povoamento.

A ocupação das novas terras será sancionada pelo chefe do agregado, que doravante passará a ser considerado como o “dono” do território. Salvo casos em que seja adoptado o nome de um acidente geográfico mais relevante da região (rio, monte ou outro), as terras serão designadas pelo nome do *mwene*.

Por imperativos da exogamia que caracteriza as parentelas matrilineares, o grupo que imigrou para o novo território, trouxe consigo gente de linhagens de clãs diferentes, com os quais estabelece trocas matrimoniais. Mais tarde, novos imigrantes poderão afluír ao território. Estes, embora vindos num grupo estruturado,

² Entre os macuas, à frente de cada grupo da estrutura sócio-familiar ou política, independentemente do nível hierárquico, há uma personagem que toma a designação de *mwene*, o qual, em nome dos antepassados fundadores do respectivo grupo, representa os interesses deste perante os defuntos e os vivos. Não havendo outro termo que traduza melhor o conceito de *mwene*, normalmente este é traduzido pelo termo *chefe*, o que não parece, porque, na realidade, ao *mwene*, na cultura macua, não compete comandar, chefiar ou governar o grupo, segundo o conceito predominante nas culturas ocidentais, relativamente ao chefe. O papel do *mwene*, à frente do seu grupo restrito ou alargado de parentes clânicos ou do território, é o do primeiro entre todos, perante os vivos e os falecidos. A pessoa do *mwene* é comparada com a de todos os grandes (os seniores) cuja função vem traduzida no provérbio popular que diz: *ATOKWENE OSALANI*, isto é, os grandes são a lixeira (local onde tudo vai terminar).

reconhecem a primazia dos primeiros povoadores de cujo *mwene* obtêm permissão para se fixarem. Deste modo passa a haver diferentes parentelas clânicas, cada uma das quais possui a sua hierarquia interna, mas territorialmente todas elas reconhecendo a chefia suprema daquele que esteve à frente do primeiro grupo.

Como é que, então, eram compostas e como funcionavam as unidades políticas ao nível de um território, como o que descrevo nesta pequena história ?

Territorialmente a organização política podia consistir em maiores ou menores, mas numerosos, agrupamentos sob a égide de um *mwene* ou *mpewe*. A estrutura política de então era constituída, para além daquela figura, pelos *mamwene* dos diferentes clãs representados no território e pelos conselheiros. Cada *mwene*, fosse ele de que escalão fosse, tinha uma figura feminina correspondente, conhecida por *pwiyamwene*.

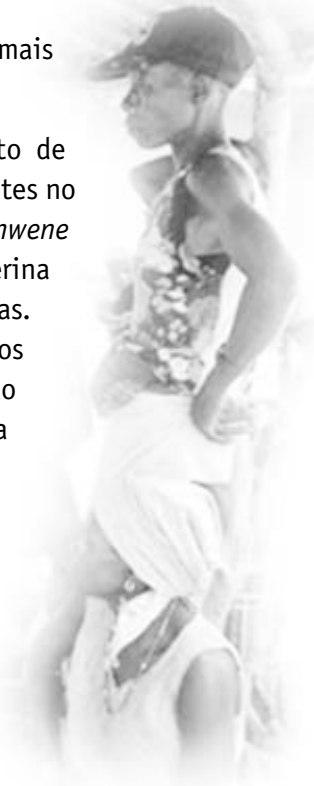
O *mwene mutokwene* (*mwene* maior) ou *mpewe* representava o dono, senhor de terras, o primeiro que à frente da sua gente chegou a essas terras, ocupando-as e distribuindo-as pelos membros do seu clã, ou pelos *mamwene* de diferentes clãs que o acompanharam desde a terra de origem, ou que mais tarde se juntaram nessas terras, pagando o devido tributo de vassalagem. A ele estavam subordinados os outros chefes pequenos, cabendo-lhe funções políticas, judiciais e mágico-religiosas.

Cada linhagem ou segmento de linhagem, dos diferentes clãs presentes no território, tinham o seu *mwene mukhani* (*mwene* pequeno, relativamente ao dono das terras) ou *humu*, nalgumas regiões. No interior de cada clã os *mamwene* de segmentos linhageiros ou de linhagens obedeciam a uma hierarquia definida pelo princípio de senioridade dos grupos que lideravam, uma vez que em cada grupo de famílias alargadas a primazia era definida

em função de descendência a uma antepassada mais idosa.

Como referi, cada *mwene*, fosse ele de segmento de linhagem ou de linhagem dos diferentes clãs presentes no território, ou *mwene* territorial, tinha uma *pwiyamwene* correspondente. A *pwiyamwene* era uma parente uterina do *mwene*, uma das suas irmãs ou mães classificatórias. Esta era uma mulher preparada e instruída nos mistérios da função e nos segredos clânicos. Ela era para todo o grupo a única garantia da continuidade da linhagem e do clã. Preparava e presidia a várias cerimónias, mais concretamente as de iniciação das raparigas; executava as cerimónias de coroação do novo *mwene* ou da nova *pwiyamwene*. A *pwiyamwene* desempenhava também a função de ligação com os antepassados. Assim, em caso de calamidade ou de acontecimentos imprevistos competia a ela realizar certas cerimónias junto da sepultura de determinados antepassados, normalmente os chefes maiores, a fim de invocar a protecção dos espíritos. Em regra, nestas cerimónias, também participava o *mwene*.


Os conselheiros eram designados por *atokwene* ou *axitokwene* ou ainda *akhulupale*, *mahumu*, *mapili*, *anamiruku*. Este último termo traduz-se por conselheiro, aquele que tem e dá conselhos; os outros significam, genericamente, os grandes. Era, portanto, o conselho dos notáveis, dos anciãos que representava uma espécie de gabinete que assistia ao *mwene* ou *mpewe*. A sua função importante era discutir e tomar decisões acerca dos negócios ou assuntos mais graves que interessavam à comunidade e zelar pelo bem estar do povo; o *mwene* era, normalmente, apenas o executor das resoluções do seu conselho. De entre os notáveis que faziam parte deste




conselho destacavam-se os chefes das famílias ou seus representantes.

Nestas sociedades de outrora papel importante cabia também aos curandeiros, *akhulukano*, ao adivinho, *nahako* ou *alipa ahako*, aos mestres das cerimónias de iniciação, *anamuku*, que juntamente com as figuras acima identificadas constituíam a estrutura mágico-religiosa, em muitos casos confundindo-se com a estrutura política e dando-lhe o necessário complemento na condução e normalização da vida social e política.

A partir dos meados do século XIX, servindo-se de uma prática inerente às sociedades matrilineares, à reprodução social com recurso ao rapto e incorporação de gente “estranha”, a classe dominante das chefaturas macua recorreu continuamente aos casamentos com mulheres cativas. Esta situação permitiu: i) a permanência no território da linhagem dos seus homens casados com cativas; ii) a punção do sobretrabalho dos maridos cativos à margem das relações tradicionais de aliança e iii) a formação de grupos de dependentes que se reproduziam dentro e fora do território do *mwene* respectivo. Estes factores provocaram uma tendência à virilocalidade e a uma poligamia mais agrupada.



A estrutura sócio-política prevalecte na sociedade macua no período da conquista militar portuguesa pode levar a confusão de que se tratava de uma transição do sistema matrilinear para o patrilinear. Os filhos de uma cativa com um *mwene* não tinham outra referência que não o pai. Quando crescidos e casados com as sobrinhas do pai o seu poder paternal virava-se para os filhos,



porque ainda não tinham sobrinhos. Esta situação era provisória na medida em que a partir da 3ª geração no seio da linhagem cativa reproduzia-se a situação normal, pois os indivíduos já tinham tios. Ao bisavô paterno era devido o respeito apenas como ponto de referência.

5. Dos *mamwene*, ditos *chefes tradicionais* aos régulos coloniais

Como atrás referi, aquilo que correntemente passou a ser designado por chefe tradicional, mais não foi senão os *mamwene* tanto territoriais como dos diferentes níveis hierárquicos da estrutura sócio-familiar ou política. Por regra, esses personagens, independentemente do seu estatuto, não decidiam sozinhos, sobretudo sobre questões de grande importância para a vida da comunidade. As decisões obedeciam ao consenso dos conselheiros, os grandes, que não eram só consultados, mas também exerciam grande influência.

No início a legislação colonial determinava que os limites das unidades administrativas deviam coincidir tanto quanto possível, com a divisão territorial indígena, de forma que não fossem divididos os regulados para que as autoridades administrativas pudessem aproveitar os *mamwene* nativos para a administração pacífica da região. A administração colonial subverteu o papel e as funções dos *mamwene* procurando transformá-los em verdadeiros chefes segundo o conceito ocidental.

Em geral a chefia do regulado era exercida por membros das antigas famílias politicamente dominantes. A partir de 1933 muitos dos antigos regulados foram sendo fraccionados em tantas regedorias, unidades territoriais chefiadas por um regedor, um chefe indígena representante da autoridade portuguesa numa comunidade africana, de acordo com as conveniências da administração portuguesa.




A dualidade de estruturas sócio-políticas nas comunidades fez com que algumas das funções tradicionais do chefe territorial tradicional, por exemplo a gestão de terras e a resolução de alguns litígios menos graves fossem executadas pelo régulo, porque os mais complicados eram da responsabilidade da administração colonial. Embora as autoridades coloniais procurassem eclipsar os *mamwene* a favor dos régulos, aqueles continuaram a exercer uma grande influência sobre as populações indígenas, pois eram eles a força motriz da vida espiritual das comunidades.

6. Mecanismos de tomada de decisões e de eleição de um novo chefe

Tanto o *mwene* territorial como o régulo colonial, em regra, não exerciam a sua influência directamente sobre os indivíduos. Tudo devia passar pelos *mamwene* das famílias: linhagem clânica ou seus segmentos. Daqui resulta a importância dos conselhos que funcionavam junto desses *mamwene* nos diferentes escalões.

A autoridade sobre o indivíduo pertence ao *mwene* da sua família clânica, e, portanto, os problemas circunscritos à família competiam à respectiva comunidade linhageira, e nunca ao *mwene* territorial tradicional ou ao régulo colonial. Os próprios problemas circunscritos à família do régulo não competiam, em regra, a este, mas sim ao respectivo *mwene*, *humu*, considerado a cabeça masculina final, mas este não deixava de tomar conselho com a mulher mais idosa da família, considerada a cabeça feminina, a *pwiyamwene*.

Quanto aos problemas que interessavam ao conjunto, eram decididos em conjunto com todos os *mamwene* de família, reunidos em conselho, e a decisão imposta pelos diferentes chefes aos elementos das respectivas famílias. Temos, assim, que as relações entre a família liderante e as restantes famílias lideradas processavam-se em termos bem definidos e aceites por ambas as partes, devendo estas respeito e



obediência àquela, que ocupava por direito uma posição preponderante no seio do regulado.

Todavia, em caso de litígio, a família liderante situava-se em plano de igualdade com a família liderada e sujeitava-se ao que fosse acordado entre os seus *mamwene*, e, se estes não chegassem a acordo, ao que fosse resolvido pelo conselho dos *mamwene* de família. A família liderada gozava, portanto, de uma certa autonomia, o que muito reduzia o poder à família liderante, que não podia impor soluções à sua vontade. Daqui resultava que o régulo não dava ordens aos elementos das diferentes famílias presentes no território, porque estas só reconheciam a autoridade do seu *mwene*, *humu*.

As ordens da administração eram transmitidas pelo régulo ou pelos *mamwene* seus subalternos aos *mamwene* das diferentes famílias e por estes impostas aos seus familiares, mas nunca directamente pelo regedor à população. E quando se verificasse discordância por parte dos *mahumu*, a ordem corria o risco de não ser cumprida ou a sê-la mal, daqui resultando situações que deterioravam a posição dos regedores perante a administração ou perante as populações, conforme se acomodassem à posição daqueles ou recorressem à força da administração para lhes impor o seu cumprimento.

A sucessão ao cargo de *mwene*, a qualquer nível hierárquico da família clânica, em regra geral cabia ao sobrinho uterino do chefe defunto. Embora entre os vários sobrinhos a prioridade devesse recair no mais velho, isso não decorria de uma maneira automática. A procura de um *mwene* digno envolvia consultas entre os parentes uterinos, os *mamwene* notáveis de outras famílias clânicas presentes no território, bem como os conselheiros (pessoas idosas, sobretudo).

No quadro das manipulações que a administração colonial fazia às regedorias visando um desenvolvimento contrário ao que decorria segundo o direito tradicional, registou-se, principalmente nos anos 60, a substituição de regedores por seus filhos e não sobrinhos ou



irmãos clânicos. Para legitimar isso eram apresentadas algumas justificações entre as quais a mais frequente era a de que estes novos regedores (filhos dos anteriores) eram pessoas que tinham assimilado a civilização portuguesa através da escola.

Por essa altura, a tendência lógica para as comunidades era de fazer com que o regedor, como representante da administração junto das populações, fosse da linhagem dos representantes do poder tradicional. Daí que em alguns casos os regedores continuaram sendo os mesmos que detinham o poder tradicional.

Conclusões

O *mwene* tradicional que na sua essência representa a autoridade tradicional tem uma existência factual como autoridade comunitária. Embora muitas vezes pareça ser representada por um indivíduo, a autoridade tradicional é uma instituição complexa da esfera sócio-política, pois ela é constituída por diferentes actores com funções diversas mas interdependentes. A autoridade tradicional tem mecanismos de legitimação comunitários inscritos na cultura nativa legada pelos antepassados.

A categoria de régulos corresponde efectivamente a uma criação recente, e inscreve-se ao contexto da administração colonial como o descrito anteriormente. Desses parcelamentos do território em regulados e para regedorias mais tarde, terá resultado o actual desfaseamento entre os limites de unidades etno-linhageiras e os actuais limites administrativos.■





O papel jurídico das autoridades tradicionais vaNdau do centro de Moçambique

Fernando Florêncio¹

Introdução

Neste pequeno texto pretende-se apresentar as principais características do papel jurídico atribuído actualmente às autoridades tradicionais vaNdau do centro de Moçambique. O conceito de autoridades tradicionais refere-se à instituição e aos actores sociais que compõem o sistema político vaNdau. Este sistema político, e a sua instituição, desempenha um conjunto diversificado de funções dentro do modelo de organização social Ndau, respeitantes à governação política, administrativa, económica, simbólica e cultural.

A sociedade Ndau tem sofrido ao longo da sua história um conjunto de transformações sociais importantes decorrentes das suas próprias dinâmicas internas, mas igualmente fruto dos contactos a que tem sido sujeita com outras formas políticas externas. Nesse sentido

¹ Este texto integra partes da tese de Doutoramento sobre as autoridades tradicionais vaNdau e o Estado moçambicano, a defender pelo autor no I.S.C.T.E.

apontam-se: a dominação dos Nguni, na segunda metade do século XIX; a dominação colonial portuguesa; as transformações impostas pelo Estado moçambicano após a independência.


O sistema de governação da sociedade Ndau tem também sofrido mudanças e transformações provocadas pela submissão da sociedade Ndau a estas formas de dominação exógenas. Por isso mesmo a instituição base desse sistema de governação, as autoridades tradicionais, têm sido igualmente objecto de transformações sociais, quer nas funções endógenas que desempenham, isto é dentro do modelo de organização social; quer nas funções exógenas, ou seja no seu papel de intermediários entre a sua própria sociedade e as sociedades envolventes, sobretudo o Estado colonial e pós-colonial.

Neste texto apresentamos as principais alterações sofridas pela instituição das autoridades tradicionais no capítulo das suas funções administrativas, com especial relevo para a gestão de conflitos internos à sociedade Ndau, ou seja para as transformações nas funções jurídicas das autoridades tradicionais vaNdau.

Os vaNdau e o sistema político tradicional

Os vaNdau pertencem à grande família linguística Shona-Caranga. Em Moçambique, ocupam uma faixa geográfica horizontal que cobre toda a zona central do país, sendo grosso modo o rio Save o limite sul, e o rio Búzi o limite norte.

As origens do grupo vaNdau encontram-se ligadas à fragmentação do reino de Mwenemutapa, e do reino Mbire, e aos ciclos expansionistas de grupos linhageiros Shona-Caranga, os Rozvi, dos planaltos centrais do Zimbabwe na direcção da costa litoral do Índico. Este movimento esteve na origem da criação de vários reinos, dos quais se destacam, pela sua importância, os reinos de QuiTeve, Danda e Sanga.



Na época das invasões Nguni, a partir de 1830, já os reinos de QuiTeve, Danda e Sanga tinham perdido a sua importância. A organização política destas populações vaNdau era então bastante mais fragmentada, e estruturava-se em pequenas chefaturas, isto é, em unidades políticas que não sendo reinos, ou estados, apresentavam contudo alguma centralização política, em torno de um chefe designado hereditariamente, e sub-unidades político-administrativas com alguma dependência do poder central.

No período pré-colonial a principal forma de organização política das populações vaNdau eram as pequenas chefaturas. A liderança desta unidade política pertence, normalmente, ao grupo familiar mais antigo, os primeiros ocupantes da região e “donos das terras”. Os chefes, oriundos desse grupo familiar, detêm um poder político hereditário. Nesta forma de organização o poder político reside sobretudo no seio de um grupo alargado de indivíduos, e não se concentra apenas no soberano (rei, monarca, ou outro título), nomeadamente nos indivíduos pertencentes ao grupo familiar dominante, e a um conjunto de outros indivíduos considerados influentes, anciãos, chefes de aldeia, etc. De certa forma pode-se dizer que o poder político do grupo familiar dominante não é contestado pela restante sociedade, mesmo se individualmente os chefes podem sê-lo.

No que diz respeito à organização política tradicional Ndau, uma chefatura é uma unidade política autónoma, governada por um *mambo*, que controlava um território, o *nyika*. Este território era por sua vez subdividido em unidades mais pequenas, em certas zonas denominadas *mitundu*, como no caso do Búzi, ou simplesmente *nyika*, lideradas por um “chefe pequeno” denominado de *zahambo*, em certas zonas do Búzi, de *mambo mudoco*, literalmente “chefe pequeno”, na região de Mossurize e certas zonas de Machaze, ou apenas de *mambo*. Por sua vez, cada uma destas sub-unidades dividia-se em unidades menores, lideradas por um *saguta*.




As unidades principais, as chefaturas, eram autónomas umas das outras. Os *mambo mudoco*, ou *zahambo*, e os *saguta*, eram, e ainda são, nomeados, ou reconfirmados no cargo, pelo *mambo* principal, que era o chefe do *bvumbu* (clã) mais importante da região, pela sua antiguidade, real ou teórica, enquanto primeiros ocupantes da região, sendo por isso considerados os “donos das terras”. Os outros chefes pequenos pertenciam igualmente ao *bvumbu* do *mambo* principal, ou eram incorporados nele por via de alianças matrimoniais.


A estrutura tradicional de poder político Ndau é do tipo piramidal, com os *mambo* a ocuparem o topo da hierarquia e os *saguta* no escalão inferior. Numa posição intermediária situam-se os *mambo mudoco*. Quer no escalão do *mambo*, quer no dos *mambo mudoco*, existem outros personagens sociais, individuais ou em grupo, que partilham o poder, e coadjuvam na tomada de decisões, pois o poder político não se exerce de forma autocrática, e é partilhado por esses indivíduos, ou grupos. De forma modelar essas personagens são: o conselho de anciãos, o conselho de *ucama* (linhagem), o *nduna*, o *muvia*, e os *maporissas*.

O conselho de anciãos, *madoda* ou *matombo*, representa uma peça fundamental na estrutura de poder político Ndau, e consubstancia a componente gerontocrática desta forma de poder político. Os *matombo* são o grupo mais importante de conselheiros dos *mambo* e dos *mambo mudoco*, em todos os domínios da vida material e simbólica das populações vNdau.

A sua importância não se confina apenas no carácter consultivo desta instituição, dado que os *matombo* detêm um verdadeiro poder decisório. O conselho de *matombo* assume em muitas circunstâncias um poder quase similar ao do *mambo*, e por vezes maior, sobretudo quando estes últimos são jovens, e desconhecem as tradições.



O conselho da *ucama* engloba os elementos descritos no ponto anterior, tais como os tios, irmãos, sobrinhos e filhos do *mambo*, ou do *mambo mudoco*. Em certos casos este conselho pode também englobar as mulheres da *ucama*, como a mãe, tias, irmãs e esposas do *mambo*. Entre os vaNdau não existe a instituição das rainhas, como por exemplo entre os Teve e, em geral, das mulheres que pertencem à *ucama* só as irmãs do *mambo*, as *tete*, é que podem jogar algum tipo de papel político. Este conselho da *ucama* desempenha um papel político de enorme relevância, quer pelas suas funções quotidianas de aconselhamento do *mambo*, quer sobretudo pelo poder que detêm aquando da necessidade de escolha de um novo *mambo*. No processo de sucessão é sobre este conselho que recai a primazia da primeira escolha, pois o futuro *mambo* é escolhido por este conselho, de entre um grupo de potenciais candidatos, que são eles próprios elementos da *ucama*, e por conseguinte do próprio conselho.



O *nduna* é uma espécie de secretário, ou adjunto do *mambo*. Em certos casos pode ser um membro da sua *ucama*, um irmão, ou um filho do irmão mais velho, mas em geral não tem qualquer relação de parentesco com o *mambo*. Pode igualmente ser um *matombo* bastante respeitado a quem é confiada a tarefa de conselheiro principal do *mambo*. Em certos casos, em que o *mambo* é um jovem, o *nduna*, sobretudo se já for um *matombo*, pode assumir algumas das funções mais importantes do *mambo*, como por exemplo a condução de cerimónias tradicionais. O cargo de *nduna* pode suceder de pai para filho, segundo as regras costumeiras de sucessão, contudo, o *nduna* depende essencialmente do *mambo*, e quando este morre cabe ao seu sucessor, e ao seu conselho de *matombo*, decidir se continuam com o mesmo *nduna*, ou se este é substituído. O termo *nduna* encontra-se mais enraizado na região de Mossurize e Machaze, precisamente as regiões onde a dominação Nguni mais se fez sentir, e reflecte seguramente a influência da

figura do *induna*, que era uma espécie de secretário e representante dos senhores Nguni.

O *muvia* é uma personagem social que não se encontra na totalidade das estruturas políticas das chefaturas vaNdau. Existe nas chefaturas da região de Machaze, mas não se encontra em Mossurize. Em geral é um sobrinho do *mambo*, normalmente o filho mais velho da irmã mais velha, e desempenha sobretudo funções rituais e simbólicas. O *muvia* também pode actuar como auxiliar do *mambo*. Em certas regiões, o *muvia* é considerado uma personagem com mais poder e influência do que o *nduna*. Tal como o cargo de *nduna*, o de *muvia* também depende directamente do *mambo*, que pode destituí-lo e nomear outro, conjuntamente com o conselho de *matombo* e da *ucama*. Aquando da entronização de um novo *mambo*, este pode, ou não, manter em actividade o *muvia* do anterior *mambo*, se assim o desejar. Na região do Búzi não se utiliza o termo *muvia* mas sim o de *tetaje*. Em certos casos o *tetaje* não se limita a desempenhar funções rituais, mas pode assumir igualmente funções de conselheiro do *mambo*.

Finalmente os *maporissa*, como se chamam na região de Mossurize e Machaze, ou *cipaios*, na região do Búzi, são uma espécie de polícias do *mambo*, *mambo mudoco*, e mesmo dos *saguta*, ou auxiliares para pequenas tarefas, como acompanhamento das partes queixosas durante o processo de julgamento de *milandos*, e outras. Os *maporissa* ou *cipaios* podem ainda desempenhar tarefas como emissários e mensageiros. Na região do Búzi, durante a época da administração colonial portuguesa existia ainda a personagem do cabo de terra, ou *sathanda*, em Cindau, que era igualmente uma espécie de *cipaio* do régulo, ou do chefe de grupo de povoações, o *mambo mudoco*, e que podia ser também uma espécie de guarda-costas. Na época do domínio Nguni ainda existiam outros cargos ligados à liderança dos exércitos, como os de *phepa e ngonde*, e o de *shiperana*, chefe máximo dos exércitos, cargos estes que foram abolidos pela administração portuguesa.

As autoridades tradicionais e a resolução de milandos, na época colonial

As funções jurídicas constituíam uma das prerrogativas das autoridades tradicionais na sociedade Ndau pré-colonial, pois cabia a esta instituição de poder político manter a ordem e fazer funcionar as regras e normas sancionadas pela sociedade Ndau. Em cada *nyika* a resolução de contendas, *milandos*, individuais e grupais, eram da responsabilidade do respectivo *mambo*, que era coadjuvado por um tribunal tradicional que integrava todos os elementos dos escalões de poder Ndau, como os *matombo*, o *nduna*, membros distintos da *ucama* do *mambo*, o *muvia* e os *maporissa* ou *cipaios*. Na época pré-colonial este tribunal decidia sobre todo o tipo de *milandos*, e tinha inclusivé a prerrogativa de aplicar a pena de morte a crimes considerados graves, tais como crimes de sangue, agressões físicas violentas, e certas acusações de feitiçaria, *uloi*, que envolviam morte.

Com a introdução da dominação colonial portuguesa essas funções jurídicas foram francamente reduzidas. A partir da introdução da RAU (Reforma Administrativa Ultramarina), em 1933, essas funções foram regulamentadas e diziam respeito apenas a pequenos *milandos* praticados entre indígenas, tais como pequenos roubos, adultérios e outros *milandos* culturais, pequenas agressões, que não envolvessem crimes de sangue, disputas de terras e outras questões fundiárias entre indígenas e, é claro, as acusações de feitiçaria.

Cada régulo (designação que a administração colonial dava aos *mambo*) e chefe de grupo de povoações (*mambo mudoco*) manteve, informalmente mas com conhecimento tácito da administração local, o seu tribunal de *milandos*. O tribunal das autoridades tradicionais existia em todos os *nyika* dos chefes de grupo de povoações e dos régulos. Por tradição, desde a época pré-colonial, o tribunal reunia-se uma vez por semana na casa da primeira esposa lobolada do régulo ou

do chefe. Nos *nyika* dos chefe de povoação, ou *saguta*, não existia este tipo de tribunal. Nos tribunais tradicionais, durante a época colonial, participavam, além da respectiva autoridade tradicional, que fazia o papel de juiz presidente, todos os outros elementos da estrutura de poder, tal como no período pré-colonial. Existia uma relação hierárquica entre os tribunais, mormente entre o dos chefes de grupo de povoações e o do régulo. Assim, os chefes de grupo de povoações participavam regularmente ao régulo os *milandos* que resolviam e enviavam para o seu tribunal os que não conseguiam resolver. O régulo, por sua vez, enviava para a administração, chefe de posto ou administrador, os *milandos* que o seu tribunal não conseguia resolver ou que não estava mesmo autorizado a resolver. Neste último caso inscreviam-se os *milandos* de sangue, que envolviam ofensas corporais graves ou homicídios, os crimes contra o Estado (fuga ao trabalho obrigatório e ao imposto de palhota, fuga ao recrutamento para o serviço militar), roubos de maior importância, etc. Para estes casos existia na administração um tribunal de “indígenas”, liderado pelo chefe de posto ou pelo administrador, que eram coadjuvados por dois régulos, nomeados semestralmente. A partir de 1961 foram abolidos estes tribunais de “indígenas”, com o fim da lei do Indigenato, e instituídos os tribunais de Julgados de Paz (postos administrativos) e os tribunais de Julgados Municipais, estes presididos pelo administrador.

No que respeita aos tipos de *milandos* apresentados nos tribunais tradicionais, as questões relacionadas com a feitiçaria eram fulcrais e constituíam a grande maioria dos casos. O sistema jurídico colonial era perfeitamente incapaz de lidar com estas questões e para as populações não tinha legitimidade para resolver estes casos. O tribunal tradicional resolvia os *milandos* de feitiçaria através do recurso aos adivinhos, os *n'yangá* que identificavam se o facto apresentado constituía uma manifestação de *uloi* e simultaneamente identificavam o *muroi* (feitiçeiro) responsável, comprovando a acusação inicial feita pela parte queixosa ou negando-a e apontando outro acusado. Este

processo estava bastante dependente do prestígio social de cada *n'yanga* pois dificilmente se refutava uma sentença proferida por um curandeiro-adivinho de grande prestígio.

O capítulo das penas e sanções aplicadas foi o que mais transformações sofreu com a imposição da administração colonial. No tempo pré-colonial os *mambo* exerciam um poder jurídico quase ilimitado e as sanções a aplicadas iam desde a compensação material às vítimas até às penas de expulsão do *nyika*, ou mesmo a morte. Estas duas últimas categorias eram vulgarmente aplicadas a indivíduos acusados de homicídios ou aos *varoi*. Com a administração colonial os régulos, e os tribunais tradicionais, perderam essas prerrogativas e as penas consistiam sobretudo na reparação/compensação pecuniária aos indivíduos, ou famílias, ofendidos.

As actuais funções jurídicas das autoridades tradicionais vaNdau

Com a ascensão da Frelimo ao controlo do Estado, em 1975, as autoridades tradicionais foram abolidas, em todo o país. Esta medida do Estado teve grande impacto negativo junto das populações vaNdau, sobretudo nas zonas rurais, onde a actividade das autoridades tradicionais era mais forte e importante. Dos vários tipos de impactos sentidos pelas populações, podem destacar-se dois, especialmente sublinhados: a abolição das cerimónias tradicionais, como as cerimónias da chuva e do culto dos antepassados, realizadas pelos régulos e outras autoridades tradicionais; e a abolição dos tribunais tradicionais. Este segundo aspecto era especialmente sentido devido à incapacidade do novo Estado em manter a ordem e regular os conflitos, *milandos*, locais, mais uma vez com especial incidência para os casos de feitiçaria. Pode então afirmar-se que a atitude proibicionista da Frelimo quer em relação às autoridades tradicionais quer às actividades mágico-religiosas provocou dois tipos de

consequências, amplamente desestruturantes do modelo de reprodução tradicional das populações vaNdau: a) constituiu uma forte ruptura no sistema de comunicação entre os espíritos e os vivos, que é fundamental para a manutenção e reprodução da ordem cosmológica e, por conseguinte, também da ordem social terrena; b) possibilitou um enorme incremento da feitiçaria, dada a ausência dos mecanismos tradicionais de controle, como eram as actividades dos personagens mágico-religiosos e das autoridades tradicionais.

Sem a existência da estrutura tradicional para resolver os *milandos* referentes a acusações de feitiçaria, isto é as autoridades tradicionais e os curandeiros-adivinhos, foram os GDs (Grupos Dinamizadores) que passaram a regular estas questões. Contudo, tal como no caso do Estado colonial, os GDs eram perfeitamente incapazes de lidar com os *milandos* de feitiçaria, segundo a ideologia local, e as acusações eram julgadas e punidas como se se tratassem de crimes civis. Nesse sentido, a lógica do Estado era a de punir o infractor com base no direito jurídico, ou seja com base na existência de uma comprovada evidência factual do seu acto. No entanto, numa acusação de feitiçaria não existe necessariamente uma correlação factual evidente entre o resultado, o dano ou o infortúnio causado, e o perpetrador. Essa “evidência” só pode ser determinada, ou adivinhada, pelo *n’yangá*. Assim, ao Estado, na figura dos seus representantes locais, os secretários dos GDs, só restavam duas soluções: ou não punir os acusados de práticas de feitiçaria sempre que não existissem provas concretas do seu “acto”, o que sucedia na maior parte dos casos; ou punir de modo aleatório, utilizando invariavelmente o castigo físico como arma de coacção. Em qualquer dos casos o problema em si, a feitiçaria, não era resolvido, nem sequer questionado. Este facto constituía uma óbvia fonte de insegurança e desordem social, para as populações.

No final da década de 80 o Estado foi progressivamente apercebendo-se do “erro” cometido com a abolição das autoridades tradicionais



e da sua importância como líderes das populações rurais. Assim, a partir da assinatura do Acordo de Paz, em 1992, o Estado foi progressivamente incorporando as autoridades tradicionais, atribuindo-lhes praticamente as mesmas funções administrativas e o mesmo estatuto social que detinham no período da administração colonial portuguesa. Esse processo de institucionalização das autoridades tradicionais completou-se com o Decreto-Lei nº 15/2000 que atribui às autoridades tradicionais, e demais líderes comunitários, um conjunto de funções administrativas e de regalias sociais em tudo semelhantes às instituídas pela RAU.

No que concerne às funções de manutenção da ordem pública, as autoridades tradicionais *vaNdau* executam praticamente o mesmo tipo de funções que no período colonial, ressurgindo os tribunais tradicionais, vulgarmente conhecidos por “tribunais dos régulos”, nos quais são julgados através do direito costumeiro pequenos delitos, como roubos, pequenas agressões físicas, que não envolvam homicídios, e os assuntos tradicionais entre os quais se destacam as acusações de feitiçaria. Tal como no período colonial, estes “tribunais tradicionais” existem nos *nyika* dos régulos e dos chefes de povoação e reúnem-se em geral uma vez por semana, no *musi*, na casa, da primeira esposa lobolada da respectiva autoridade tradicional. A composição destes tribunais é exactamente a mesma que durante a época colonial, ou seja, participa toda a estrutura de poder tradicional, sendo que o *nduna* ou o *muvia*, consoante as regiões, desempenham geralmente as funções de escrivão.


Estes tribunais tradicionais, tal como o direito costumeiro ou consuetudinário que os substantiva, representam uma estrutura jurídica que não se encontra legislada e, por conseguinte, uma espécie de direito paralelo. Ao nível distrital a estrutura jurídica formal é composta pelo tribunal distrital e pelos tribunais comunitários, que existem nas localidades e que foram criados ao abrigo da Lei nº 4/92, de 6 de Maio de 1992. Na prática, o tribunal distrital julga os casos que os tribunais

comunitários e os tribunais tradicionais não podem resolver. Os tribunais comunitários e os tribunais tradicionais têm praticamente o mesmo tipo de competências e decidem sobre *milandos* da mesma natureza, à excepção das acusações de feitiçaria que, embora possam ser levadas aos tribunais comunitários, geralmente são reenviadas para os tribunais tradicionais. No entanto, estas duas estruturas dependem de relações hierárquicas diferentes: enquanto que os tribunais comunitários dependem directamente dos tribunais distritais, os tribunais tradicionais dependem directamente da administração.

Entre a estrutura jurídica formal, composta pelo tribunal distrital e pelos tribunais comunitários, e a estrutura costumeira, os tribunais tradicionais, estabeleceu-se um conjunto de regras, informais, que regulam as áreas de actuação jurídica de cada uma destas estruturas. Deste modo, aos tribunais tradicionais e comunitários estão vetadas áreas como os homicídios e outro tipo de “crimes de sangue”, ou danos patrimoniais significativos, enquanto que as queixas que envolvem acusações de feitiçaria, por exemplo, são invariavelmente remetidas, quer pelo tribunal distrital, quer pelos tribunais comunitários, para os tribunais tradicionais.

As acusações de feitiçaria continuam a constituir o género de *milandos* que surgem com mais frequência nos tribunais tradicionais. No julgamento de uma acusação de feitiçaria os procedimentos continuam praticamente inalterados em relação à época colonial.

Existe um conjunto de áreas jurídicas nas quais o direito costumeiro, e as sentenças proferidas nos tribunais tradicionais, entram em contradição com o direito nacional e mesmo com a Constituição. Dois dos assuntos mais polémicos nesse âmbito são as sentenças de expulsão do *nyika*, sobretudo para delitos como roubos ou agressões físicas e feitiçaria, e as questões de direito familiar, como o direito de propriedade e de tutela sobre os filhos, em que o direito costumeiro desfavorece as mulheres, em contradição com as leis nacionais. Estas contradições são ainda mais acentuadas nas zonas distritais mais afastadas das vilas e localidades,



onde a estrutura jurídica formal não penetra e onde os tribunais tradicionais são os únicos mecanismos de regulação de conflitos.

Conclusão

Em conclusão, pode adiantar-se que apesar das transformações ocorridas na estrutura e nas funções das autoridades tradicionais, estas não perderam a sua legitimidade para as populações rurais vaNdau. Tal fica a dever-se ao facto da instituição ser parte integrante de um modelo de reprodução social que as populações pretendem defender e perpetuar. A instituição é inquestionável, do ponto de vista da sua legitimidade, mesmo quando os seus membros, régulos, chefes, ou outros, sejam questionados, quer quanto à legitimidade no cargo, quer quanto à forma, por vezes autocrática, como desempenham as suas funções.

Actualmente, e após um período de perseguição e de abolição, a instituição volta a ocupar um lugar de charneira na relação entre as populações rurais vaNdau e o Estado, e este percebeu, tal como já o havia percebido o Estado colonial, que as autoridades tradicionais gozam de maior prestígio e legitimidade para as populações rurais, pelo menos para a maioria da população rural. É neste sentido que o Estado tem intentado um processo de incorporação da instituição, e dos seus membros, nas próprias estruturas administrativas estatais, como mais um mecanismo de controlo e de organização das populações rurais.

As funções jurídicas desempenhadas pelas autoridades tradicionais são actualmente, tal como o eram no passado colonial e pré-colonial, fundamentais para a manutenção e reprodução da ordem social, na medida em que a instituição regula essa ordem através de mecanismos e princípios sócio-culturais e simbólicos tradicionais, e por isso mesmo compreensíveis e legítimos para as populações, ao contrário do sistema jurídico estatal, quer o actual quer o colonial, que não utilizando esses mesmos princípios e mecanismos torna-se intraduzível para as populações. ■





OBSERVAÇÕES

Paula Machado⁽¹⁾

Os documentários “Viver de Novo” e “Não se decide sozinho” resultam de montagens feitas a partir de um trabalho de campo guiado por vários objectivos meramente técnicos, donde se destaca:

1. Providenciar material pedagógico para a formação de formadores em técnicas de resolução de conflitos;
2. Apresentar uma temática diversificada capaz de suscitar discussões tendentes a provocar reflexões à volta do papel das lideranças comunitárias na resolução de conflitos.
3. Acima de tudo, reflectir com os formandos como valorizar tais técnicas em processos normais de desenvolvimento ou ainda adaptar tais técnicas nas actividades de cada um.

Apesar dos objectivos definidos para os documentários é notório que algumas intervenções contidas no material poderão suscitar interpretações individuais de natureza diversa alheias aos objectivos acima mencionados.

Daí vai o nosso alerta, para que não sejam feitas leituras lineares deste material mas sempre tendo em conta o propósito.■

Os Autores:

Adelino Zacarias Ivala

Nascido a 29 de Dezembro de 1956, em Méti, distrito de Lalaua. Casado e pai de cinco filhos. Estudos primários de 1965 a 1971, em Lalaua. Ciclo preparatório de 1971 a 1973, ensino secundário de 1973 a 1976, ensino pré-universitário, em 1983 e 1984, em Nampula. Licenciatura em Ensino de História e Geografia, de 1988 a 1993, no ISP, Maputo. Doutoramento em Educação/Currículo, desde 1998 e concluído em Maio de 2002, na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Experiência profissional no ensino, interrompida desde 1975; actualmente docente e director na Universidade Pedagógica Delegação de Nampula. Áreas académicas de interesse: Didáctica de História, Investigação sobre instituições políticas tradicionais vs modernas.

Sophie Kotanyi

Estudou na Academia de Cinema e Televisão de Berlin de 1974-1978, realizou filmes documentários para televisões e cinema de Alemanha, Bélgica, Hungria. Filmagem em Cabo-Verde em 1976-77 com difusão participativa dos filmes em Cabo Verde e 1980-81 para o Ministério de Agricultura; entre 1986-1990 em Guiné-Bissau com difusão participativa entre 1992-94, em Moçambique desde 1997 com difusão participativa em 2003. Licenciada em Antropologia, Ciência das religiões e Psicologia na Universidade livre de Berlin com uma tese sobre a ethnopsiquiatria praticada em Paris.

Fernando Florêncio

Antropólogo

Docente do Departamento de Antropologia

Faculdade de Ciências e Tecnologia Universidade de Coimbra,

com diversas investigações no âmbito da antropologia política em África, nomeadamente em Moçambique

VIVER de NOVO

1ª Parte: 50 minutos

2ª Parte: 40 minutos

1ª Parte: Viver de Novo

- Apresentação da família Vanteke em Inxiquixe 3:5 minutos
- Apresentação da família Pinto Gabriel em Namahia 2:5 minutos
- Reconstrução pós-guerra (casas, estradas, agricultura, escolas, hospital rural) ao longo da 1ª parte
- Planificação participativa em Muecate 6 minutos

Parte histórica total (22 minutos)

- História vivida por Pinto Gabriel e sua comunidade de Namahia 7:5 minutos
 - História vivida por Vanteke e sua família em Inxiquixe 4 minutos
 - Aldeia Momane em Mecuburi 5 minutos
 - História vivida em Namitil, comunidade de Mecuburi 2:45 minutos
- A História em Mecuburi foi vivida de forma contrária às comunidades em Muecate, mas a cultura macua e os rituais têm a mesma importância para as populações em Mecuburi como em Muecate.
- Ritual de iniciação das mulheres em Inxiquixe (reconstrução cultural) 4 minutos
 - Colheita no tempo de chuva com a família Pinto Gabriel
 - Mudança de terrenos e novas casas da família Vanteke
 - Aceitação dos resultados das eleições pelas comunidades
 - “Cash crop” em Muecate; o algodão e o caju (reconstrução económica)
 - Efeitos da reconstrução:
 - Mais novas bicicletas
 - Novo hospital rural em funcionamento (Inxiquixe)
 - Alfabetização mulheres e homens (Namahia)



2ª Parte: Não se decide sozinho

- Tratamento de conflito tradicional “Mulatho” em Inxiquixe: (forma vertical – o régulo decide sozinho) 3:34 minutos
- Tratamento de conflito tradicional “Mulatho” em Namahia (forma horizontal participativa o Mwene segue os conselhos dos conselheiros) 4: minutos
- Tratamento de conflito entre dois régulos de comunidades vizinhas com o apoio dos conselheiros até se chegar a um consenso, seguindo os conselhos dos velhos 17:30 minutos
- Tratamento de conflitos entre dois primos da família do régulo, pela mediação dos espíritos antepassados através duma cerimónia (com meios rituais) 16:16 minutos



