

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

MANUEL HENRIQUES MATINE

A questão das aldeias comunais em Moçambique: a integração das famílias camponesas na
Aldeia Comunal de Ximbongweni em Guijá, Província de Gaza (1977-1990)

Porto Alegre – RS

2021

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

A questão das aldeias comunais em Moçambique: a integração das famílias camponesas na
Aldeia Comunal de Ximbongweni em Guijá, Província de Gaza (1977-1990)

MANUEL HENRIQUES MATINE

Tese de Doutorado em História, apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, como requisito parcial para a obtenção do título acadêmico de Doutor em História.

Orientador: Prof. Doutor José Rivair Macedo

Porto Alegre – RS
2021

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL

REITOR

Carlos André Bulhões Mendes

VICE-REITORA

Patrícia Pranke

DIRETOR DO INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

Hélio Ricardo do Couto Alves

VICE-DIRETOR DO INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

Alex Niche Teixeira

DIRETORA DO INSTITUTO DE LETRAS

Carmen Lucida Costa Silva

VICE-DIRETORA DO INSTITUTO DE LETRAS

Márcia Montenegro Velho

CHEFE DA BIBLIOTECA DE CIÊNCIAS SOCIAIS E HUMANIDADES

Fabiana Hennies Brigidi

CIP - Catalogação na Publicação

Matine, Manuel Henriques

A questão das aldeias comunais em Moçambique: a integração das famílias camponesas na Aldeia Comunal de Ximbongweni em Guijá, Província de Gaza (1977-1990) / Manuel Henriques Matine. -- 2021.

276 f.

Orientador: José Rivair Macedo.

Tese (Doutorado) -- Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em História, Porto Alegre, BR-RS, 2021.

1. A REGIÃO DE XIMBONGWENI, Ca. 1820-1975. 2. A GÊNESE DA ALDEIA COMUNAL DE XIMBONGWENI. 3. O POVOAMENTO DA ALDEIA COMUNAL DE XIMBONGWENI. 4. O COTIDIANO DAS FAMÍLIAS NA ALDEIA COMUNAL DE XIMBONGWENI. 5. DA GUERRA CIVIL AO COLAPSO DA ALDEIA COMUNAL DE XIMBONGWENI. I. Macedo, José Rivair, orient. II. Título.

Elaborada pelo Sistema de Geração Automática de Ficha Catalográfica da UFRGS com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

MANUEL HENRIQUES MATINE

A questão das aldeias comunais em Moçambique: a integração das famílias camponesas na
Aldeia Comunal de Ximbongweni em Guijá, Província de Gaza (1977-1990)

Tese de Doutorado em História, apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, como requisito parcial para a obtenção do título acadêmico de Doutor em História.

Porto Alegre, 18 de agosto de 2021

Resultado: Aprovado

BANCA EXAMINADORA

Prof. Ph.D. José Rivair Macedo – Orientador

(Universidade Federal do Rio Grande do Sul – PPGH/RS)

Prof(a) Ph.Dr(a) Carla Simone Rodeghero

(Universidade Federal do Rio Grande do Sul – PPGH/RS)

Prof. Ph.D. Omar Ribeiro Thomaz

(Universidade Estadual de Campinas – UNICAMPI/SP)

Prof. Ph.D. Arlindo da Costa Gonçalo Mazungane Chilundo

(Centro de Estudos Africanos da Universidade Eduardo Mondlane – CEA-UEM/Maputo)

Prof. Ph.D. Jorge Fernando Jairoce

(Universidade Pedagógica de Moçambique – UPM/Maputo)



ATA PARA ASSINATURA Nº _____

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Programa de Pós-Graduação em História
HISTÓRIA - Doutorado
Ata de defesa de Tese

Aluno: Manuel Henriques Matine, com ingresso em 27/03/2017
Título: **A questão das aldeias comunais em Moçambique: a integração das famílias camponesas na aldeia comunal de Ximbongweni em Guijá, Província de Gaza (1977-1990).**
Orientador: Prof. Dr. Jose Rivair Macedo

Data: 18/08/2021
Horário: 10:00
Local: IFCH

Banca Examinadora	Origem
Carla Simone Rodeghero	UFRGS
Jorge Fernando Jairoce	MIC - MOZ
Omar Ribeiro Thomaz	Externo
Arlindo da Costa Gonzalo Mazungane Chilundo	UEM

Porto Alegre, 18 de agosto de 2021

Membros	Assinatura	Conceito
Carla Simone Rodeghero	Web Conferência	A
Jorge Fernando Jairoce	Web Conferência	A
Omar Ribeiro Thomaz	Envio de Parecer	A
Arlindo da Costa Gonzalo Mazungane Chilundo	Web Conferência	B

Conceito Geral da Banca: (A) Correções solicitadas: (X) Sim () Não

Observação: Esta Ata não pode ser considerada como instrumento final do processo de concessão de título ao aluno.

Manuel Henriques Matine
Aluno

[Assinatura]
Orientador

Programa de Pós-Graduação em História
Av. Bento Gonçalves, 9500 Prédio 43322 - 205D - Bairro Agronomia - Telefone 35088220
Porto Alegre - RS

Essencialmente, dedicada ao meu pai **Henriques Augusto Matine**. *In memoriam*, 1930-2012.

AGRADECIMENTOS

Antes de mais, considero pontual clarificar que, reconheço a insuficiência do espaço que me é oferecido, técnico-institucional, para apresentar agradecimentos à múltiplas colaborações, parcerias, auxílios, conselhos, cargas motivacionais, “orações e/ou amuletos” etc., de pessoas – familiares, amigos, colegas, ex-estudantes e conhecidos –, e coletividades – associações, Clubes de amigos e instituições públicas. Esta chamada de atenção buscaria confortar qualquer “lapso” de memória sobre possível omissão de nomes, que seguidamente passarei a mencionar, sem que sua ordem examine o nível de agradecimento. Visto que, até um simples “Sr., por favor, devolva os livros, faltam 5min. para fecharmos a biblioteca” ou “Sr. aí! Isto não é Taxi, é Chapa – ônibus –, se não quer afastar pode descer!”, foi importante, quanto o orientador que encabeça esta lista.

Ao prof. José Rivair que desde o contato inicial com o projeto de pesquisa acreditou que a partir daquelas ideias – que hoje considero desarticuladas –, seria possível a construção de um trabalho coerente e de fôlego, sobre o tema proposto. Ademais, agradeço a sua disponibilidade; atenção; paciência e experiência. Basicamente, a experiência, que através da minha autocrítica devo afirmar que, todas as tentativas visando surpreender-lhe, em aspetos técnicos; estilísticos – criatividade na redação –; conteúdos e fontes, fracassaram. Finalizada a tese, fica demonstrada que a tal busca pela surpresa contribuiu, para a abordagem profunda de algumas temáticas. Estes agradecimentos, estendem-se ao/as seguintes prof./as: Carla Rodeghero; Celi Pinto e Luiz Grijó – do PPGH-UFRGS e, Marçal Paredes, do PPGH-PUC/RS, pelas suas lições durante o curso.

No que tange às instituições, a mais intensa gratidão ao PEC-PG-Capes, pela concessão e prorrogação excepcional – por meio de Auxílio-Covid – da bolsa e ao PPGH-UFRGS, sem as quais, o nível de doutorado manter-se-ia no devir. Igualmente, às seguintes bibliotecas: Instituto de Camões que carinhosamente, considero a “casa do silêncio” e melhor lugar em Maputo, para realizar pesquisa e historicizá-la. Aqui foi minha segunda casa na produção da tese, o que talvez justifica a distinção: “Leitor do mês”, em setembro de 2018. Biblioteca Central Brazão Mazula da UEM; Arquivo Histórico de Moçambique; Biblioteca do CEA-UEM; Biblioteca Nacional de Moçambique; Centro de Documentação e Informação de Moçambique e Biblioteca da UPM.

À toda a população de Chivonguene, em particular aos meus entrevistados, pela abertura ao “estranho” na comunidade, sem com isso, precisarem de estabelecer limites nos seus saberes e aos Guias: Benjamim Chongo, Izequiel Macarringue e Francisco Chissano. Por fim, agradeço à Conceição Cossa, pelo alojamento durante a pesquisa de campo; ao Iceu Siteo, pela cedência da sua casa de campo na Massinga, que me ofereceu tranquilidade necessária para a redação da tese. À minha filha Manúrcia Matine – de 4 anos de idade –, pelos “manyokonyokos” – rabiscos – em meus livros e textos fotocopiados e às minhas mães Albertina Cossa e Palmira Cossa.

Em 1977, o III Congresso do Partido Frelimo explicou a necessidade de criar-se as aldeias comunais. Aqui, no Guijá, este anúncio coincidiu com cheias que afetaram as comunidades que estavam fixadas nas margens do Limpopo, onde cultivavam o solo rico, do *nyaka*. As cheias deram assim um ímpeto ao Estado para a mobilização das populações com vista ao seu reassentamento em aldeias. [...] a Aldeia Comunal [de Ximbongweni] foi fundada em 18 de abril de 1977.

Alpheus Manghezi, 2003.

RESUMO

A presente tese objetiva analisar o processo de integração das famílias camponesas na Aldeia Comunal de Ximbongweni, 1977-1990. A aldeia de Ximbongweni faz parte de sete (7) aldeias comunais formadas na região agrária do vale do Limpopo, concretamente no Distrito do Guijá, imediatamente após os seguintes eventos: *a)* político – III Congresso da Frelimo – e *b)* natural – cheias no vale –, ocorridos, em fevereiro de 1977. Para tanto, partimos da constatação de que, as cheias foram o pretexto político para a formação da aldeia de Ximbongweni, em seguimento da socialização do campo, baseada no “roteiro da libertação”. Defendemos a hipótese segundo a qual, o processo da integração foi complexo, não somente devido ao legado das cheias e nem ao desconhecimento da essência do programa da aldeia, porém, pelo “despreparo” das estruturas políticas em Guijá que, quer seus argumentos às inquietações socioculturais das famílias, como sobre os desdobramentos do programa, foram dúbios. Para a realização deste objetivo; avaliação da viabilidade do problema de pesquisa e sanção/negação da hipótese, tomamos o campesinato, como sujeito e não mero objeto. Por conseguinte, metodologicamente baseamo-nos na História oral, que proporcionou-nos as ferramentas teóricas para a realização da pesquisa de campo, que decorreu no Posto Administrativo de Chivonguene, “antiga” Aldeia Comunal de Ximbongweni. A partir do cruzamento das fontes orais com bibliográficas e documentais, problematizamos as seguintes temáticas: *(i)* região de Ximbongweni, Ca. 1820-1975; *(ii)* gênese da aldeia comunal; *(iii)* povoamento da aldeia; *(iv)* cotidiano das famílias aldeadas e *(v)* colapso da aldeia. Ao que, concluímos: o campesinato baseando-se em “profecias” tradicionais duvidara completamente, da “utopia” do desenvolvimento centrado na aldeia, por isso resistiu em aldear-se. Enquanto o Estado recorria a todas suas formas de violência, o campesinato apelava para todas suas formas de resistência, desde o enfretamento – “a revolta de Ximbongweni” –, à “resistência cotidiana” – cujos exemplos captamos em várias práticas tradicionais reproduzidas no pós-integração, sob olhar impávido da Direção da aldeia. As *nuances* da “profecia” e “utopia”, possibilitaram-nos mobilizar o conceito de “afrotopia” por defender ser possível, quanto necessário, a formação de comunidades/sociedades baseada em diálogos e cedências entre distintas ou divergentes ordens do saberes “tradicionais” e conhecimentos “modernos”.

Palavras-chave: Campesinato. Ximbongweni. Aldeia comunal.

ABSTRACT

This thesis intends to analyse the process of integration of peasant families in the Communal Village of Ximbongweni between 1977 and 1990. The village of Ximbongweni is part of seven (7) communal villages formed in the agrarian region of the Limpopo valley, specifically in the District of Guijá, immediately after the following events: *a)* political – III Congress of Frelimo – and *b)* natural – floods in the valley –, taken place in February 1977. Furthermore, we notice the floods were the political pretext for the formation of the village of Ximbongweni, subsequently socialization of the countryside, based on the “route of liberation”. We defend the hypothesis according to which the integration process was complex, neither only due to the legacy of the floods nor to the unknowing the essence of the village program, but due to the “unpreparedness” of the politic structures in Guijá, which either their arguments to address sociocultural concerns of the families, or the development of the program, were dubious. For achievement this goal; evaluation of the feasibility of the research problem and sanction/rejection of the hypothesis, we take the peasantry as a subject and not a mere object. Furthermore, methodologically, we based on oral history, which provided us the theoretical tools to carry out the field research, which took place at the Administrative Post of Chivonguene, the “former” Communal Village of Ximbongweni. From the crossing of oral sources with literature and documents, we discussed the following themes: *(i)* region of Ximbongweni, ca. 1820-1975; *(ii)* genesis of the communal village; *(iii)* settlement of the village; *(iv)* daily life of the village families and *(v)* collapse of the village. Then we concluded: the peasantry, basing itself on traditional “prophecies” had completely doubted the “utopia” of village-centered development, therefore resisted settling. While the state resorted to all its forms of violence, the peasantry appealed to all its forms of resistance, from confrontation – “the revolt of Ximbongweni” – to “everyday resistance” – whose examples we captured in various traditional practices reproduced in the post-integration, under the undaunted eye of the village management. The nuances of "prophecy" and "utopia" enabled us to mobilize the concept of "aphrotopia" by defending that it is possible, as necessary, to form communities/society based on dialogues and concessions between distinct or divergent orders of "traditional" knowledge and “modern” knowledge.

Keywords: Peasantry. Ximbongweni. Communal village.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Tabela 1 – Distribuição das aldeias comunais por províncias, 1978-1983	85
Mapa 1 - Moçambique, Província de Gaza e localização geográfica do Distrito do Guijá	261
Documento 1 - Roteiro de entrevista	262
Documento 2 - Autorização para a realização da pesquisa de campo pelo Governo distrital do Guijá	267
Documento 3 - Algumas Cartas de cessão	268
Fotografia 1 - Alguns momentos de pesquisa de campo em Chivonguene, 2019-2020	270
Documento 4 - Aldeamento colonial <i>versus</i> “aldeias comunais” nas zonas libertadas, 1972 .	271
Tabela 2 - Distribuição distrital das aldeias comunais na Província de Gaza, 1980-1983 ...	272
Mapa 2 - Ocupação do espaço produtivo das aldeias comunais em Guijá, 1983	273
Fotografia 2 - Escola Primária e Completa da Localidade de Chivonguene-Sede	274
Fotografia 3 - Clube de Ximbongweni	275
Documento 5 - Cartão de membro da cooperativa de consumo	276

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

BM	Banco Mundial
BPD	Banco Popular de Desenvolvimento
CAIL	Complexo Agro-Industrial do Limpopo
CEA-UEM	Centro de Estudos Africanos da Universidade Eduardo Mondlane
CNAC	Comissão Nacional das Aldeias Comunais
CNP	Comissão Nacional de Planeamento
FAO	<i>Food and Agriculture Organization of the United Nations</i>
FMI	Fundo Monetário Internacional
FRELIMO	Frente de Libertação de Moçambique
GD	Grupos Dinamizadores
IBW	Instituições de Bretton Woods
MNR	<i>Mozambique National Resistance</i>
OJM	Organização da Juventude Moçambicana
OMM	Organização da Mulher Moçambicana
OMS	Organização Mundial da Saúde
ONG	Organizações Não Governamentais
PIDE	Polícia Internacional de Defesa do Estado
PPI	Plano prospetivo Indicativo
PRE	Programa de Reabilitação Económico
RENAMO	Resistência Nacional de Moçambique
UEM	Universidade Eduardo Mondlane
UNICEF	<i>United Nations International Children's Emergency Fund</i>
USAID	<i>United States Agency for International Development</i>

APOIO DE FINANCIAMENTO CAPES

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código: 88881.131135/2016-01.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	12
1.1	Metodologia de estudo	18
1.1.1	O espectro geral da pesquisa de campo	21
2	A REGIÃO DE XIMBONGWENI, Ca. 1820-1975	25
2.1	O quadro natural da região de Ximbongweni	25
2.2	O poder tradicional na região de Ximbongweni	30
2.3	A Questão agrária na região de Ximbongweni	38
2.4	O colonialismo na região de Ximbongweni	52
2.4.1	A evangelização e educação	52
2.5	Da consciência nacionalista à independência: análise a partir de Ximbongweni	58
3	A GÊNESE DA ALDEIA COMUNAL DE XIMBONGWENI	67
3.1	O projeto das aldeias comunais em Moçambique	67
3.2	O programa de formação da aldeia comunal na região de Ximbongweni	87
3.2.1	Das campanhas de sensibilização à “percepção” popular sobre a aldeia	87
3.2.2	Disputas sobre a localização da aldeia: o impasse entre <i>Nyampfilwa</i> e Ximbongweni	96
3.3	Organização político-administrativa da Aldeia Comunal de Ximbongweni	106
4	O POVOAMENTO DA ALDEIA COMUNAL DE XIMBONGWENI	114
4.1	O processo de integração das famílias camponesas	114
4.2	A questão da poligamia na integração das famílias camponesas	121
4.3	A inserção na aldeia: da utópica “assistência material” à evasão das famílias	127
4.4	A “reforma agrária” em Ximbongweni: análise a partir da formação da aldeia	135
5	O COTIDIANO DAS FAMÍLIAS NA ALDEIA COMUNAL DE XIMBONGWENI	154
5.1	O dia-a-dia na roça e pastagem	154
5.2	Educação, assistência em saúde e serviço de transportes público	162
5.3	O estímulo ao associativismo entre as famílias aldeadas	173
5.3.1	Atividades de promoção social, recreativas e afins	173
5.3.2	O cooperativismo na aldeia	185
5.4	As manifestações socioculturais e religiosas	193
5.5	Do desespero/expectativa à realidade da vida comunal	198

6	DA GUERRA CIVIL AO COLAPSO DA ALDEIA COMUNAL DE XIMBONGWENI	206
6.1	“Ahibalekeni...! na hinga se dlawa hi matshanga” – Vamos fugir...! antes que os militares do André Matsangaíssa, matem-nos	207
6.2	A reestruturação da aldeia comunal, no pós-guerra	222
7	CONCLUSÃO	237
	REFERÊNCIAS	245
	Fontes orais – entrevistas	245
	Entrevistas com mulheres	245
	Entrevistas com homens	246
	Fontes de internet e periódicos	249
	Legislação	249
	Monografia, dissertação e teses	250
	Documentos, conferência e música	250
	Artigos em revistas qualificadas	252
	Capítulos de livros	253
	Bibliografia geral	257
	GLOSSÁRIO	260
	ANEXO A - Moçambique, província de Gaza e localização geográfica do Distrito do Guijá	261
	APÊNDICE A - Roteiro de entrevista	262
	ANEXO B - Autorização para a realização da pesquisa de campo pelo Governo distrital do Guijá	267
	APÊNDICE B - Algumas cartas de cessão	268
	APÊNDICE C - Alguns momentos de pesquisa de campo em Chivonguene, 2019-2020	270
	ANEXO C - Aldeamento colonial <i>versus</i> “aldeias comunais” nas zonas libertadas, 1972	271
	ANEXO D - Distribuição distrital das aldeias comunais na Província de Gaza, 1980-1983	272
	ANEXO E - Ocupação do espaço produtivo das aldeias comunais em Guijá, 1983 ..	273
	APÊNDICE D - Escola Primária e Completa da Localidade de Chivonguene-Sede .	274
	APÊNDICE E - Clube de Ximbongweni	275
	ANEXO F - Cartão de membro da cooperativa de consumo	276

1 INTRODUÇÃO

A presente tese aborda a História de Moçambique contemporânea. O território que hoje é Moçambique foi colônia portuguesa – primeira maior em habitantes e segunda em território¹ – em África, que após a atroz luta de libertação nacional conquistou a independência em 1975. Os seus limites geográficos são: ao Norte faz fronteira com Tanzânia; Noroeste com Malawi e Zâmbia; Oeste com Zimbábwe; Sudoeste com a antiga Suazilândia – atual Reino de eSwatini – e a África do Sul e, ao Leste com a costa do Oceano Índico. “A sua superfície continental é de 786.380km², com cerca de 2.515km² de costa”² e aproximadamente 28.861.863hab.³

A Cidade do Maputo – denominada Lourenço Marques no período colonial – é a capital administrativa e político-econômica desde 1898, em substituição da Ilha de Moçambique.⁴ Em parte, com o desenvolvimento das relações políticas e socioeconômicas com a África do Sul, a Ilha de Moçambique perdera a relevância econômica e geograficamente, encontrava-se afastada de importantes regiões meridionais.⁵ Sendo que, a Província do Maputo, localiza-se no extremo Sul, a cerca de 214Km da Cidade de Xai-Xai – a capital da Província de Gaza – e, a 224Km do Distrito do Guijá⁶ – região da “antiga” Aldeia Comunal de Ximbongweni.⁷

A Província de Gaza ocupa uma área aproximadamente, de 75.709Km², correspondente a cerca de 9.5% da superfície total de Moçambique. Os seus limites são os seguintes: ao Norte com a Província de Manica; Leste com a Província de Inhambane; ao Sul com a Província de Maputo e ao Ocidente possui fronteiras estatais com Zimbábwe e África do Sul.⁸ A província é territorialmente, a maior dentre as três – Inhambane, Gaza e Maputo –, que juntamente integram a região Sul de Moçambique. A sua maior população concentra-se ao Sul, em parte atraída pelas condições climáticas e terras férteis nas margens do rio Limpopo.⁹

¹ Os censos da população de 1940; 1950; 1960 e 1970, são elucidativos do elevado número de habitantes na colônia de Moçambique, comparativamente a Angola que, a título de exemplo, em dimensão territorial foi a maior colônia portuguesa em África, com aproximadamente 1.200.000km². Em termos da população servimo-nos para a analogia, do Recenseamento Geral de 1970, em que a colônia de Moçambique registrou 8.168.933hab. enquanto a de Angola 5.669.504hab. Para mais informações ver: CASTELO, Cláudia. **Passagens para África: o povoamento de Angola e Moçambique com naturais da metrópole (1920-1974)**. 2007. p. 216.

² MUCHANGOS, Aniceto dos. **Moçambique: paisagens e regiões naturais**. 1999. p. 12.

³ Instituto Nacional de Estatística. **Resultados definitivos do IV Recenseamento Geral da População e Habitação – 2017**. 2019. p. 11.

⁴ LOBATO, Alexandre. **Lourenço Marques**. 1986. p. 54.

⁵ NEWITT, Malyn. **História de Moçambique**. 2012. p. 340.

⁶ <https://www.adistanciaentre.com>. Acesso: em 07 de fevereiro de 2019.

⁷ Vide ANEXO A - Mapa de Moçambique, Província de Gaza e localização geográfica do Distrito do Guijá.

⁸ MUCHANGOS. 1999. p. 16.

⁹ ROESCH, Otto. A Renamo e o campesinato no Sul de Moçambique: panorâmica provincial de Gaza. *In: Estudos Moçambicanos*, nº 14. 1996. p. 134.

Dentre os 14 distritos que administrativamente, corporizam a Província de Gaza, Guijá é um dos que integra a Bacia hidrográfica do Limpopo. Situado no Sudeste da província, a sua localização geográfica é a seguinte: ao Norte limita-se com o Distrito de Chigubo; Noroeste com Mabalane; Sul com Chókwè, através do Limpopo e, ao Este com Chibuto. No referente à divisão administrativa, é formado por quatro Postos, nomeadamente: “Vila do Caniçado; Mubanguene; Nalize e Chivonguene.”¹⁰ A maior referência natural da “antiga” Aldeia Comunal de Ximbongweni – atualmente Posto Administrativo homônimo¹¹ – é o rio Limpopo, que o banha pela margem esquerda, atravessando-o no “sentido predominantemente NW-SW.”¹²

Antes de prosseguirmos com a apresentação de informações preliminares que buscam a compreensão geral do tema, a clarificação da pertinência do estudo das aldeias comunais, urge ser exposta. Embora não trate especificamente, quer das aldeias da província, como do distrito, nem da aldeia de Ximbongweni, a citação seguinte associa o programa das aldeias ao paradigma de desenvolvimento rural pós-independência, e, por isso selecionamo-la como suporte teórico para a introdução da problematização do tema da tese:

[...] entre 1975-1985, o aldeamento rural constituiu um longo processo de alterações socioculturais, cujos efeitos ultrapassaram quer, o período em que se registraram as inúmeras operações de implantação das aldeias, quer o âmbito restrito de transformação do *habitat* disperso. [...] Como conhecimento sociopolítico, as aldeias comunais pertencem ao passado, mas como objeto de análise sobre uma experiência de desenvolvimento, mantém-se como referência na teoria e prática do desenvolvimento rural em Moçambique.¹³

Em harmonia com o supra exposto, a tese buscou analisar o processo da integração das famílias camponesas na Aldeia Comunal de Ximbongweni, entre 1977-1990. Sem embargo, o fato de ter sido o estudo de caso, agregou dados e informações de outras experiências singulares de Moçambique e do mundo, com o intuito de oferecer a compreensão abrangente e conclusões consistentes. Sabe-se, entretanto, “que em pesquisa no campo da História, o estabelecimento de datas e escolha de recortes temporais são capitais e significativos, quanto a definição do próprio tema ou objeto de pesquisa.”¹⁴ Assim, a título de justificação, o marco inicial em 1977, foi dado por representar a formação da Aldeia Comunal de Ximbongweni.

¹⁰ Perfil do Distrito do Guijá. **Segurança alimentar e nutrição do Distrito do Guijá**. 2010. p. 2.

¹¹ Como veremos mais adiante – nas Seções 3 (3.3) e 6 (6.2) –, a designação de Ximbongweni refere-se à aldeia comunal e a de Chivonguene ao Posto Administrativo.

¹² XAVIER, Alfredo Augusto Caldea. **Reconhecimento do Limpopo**: os territórios ao Sul do Save e os Vátuas. 1894. p. 5.

¹³ CASAL, Adolfo Yanez. **Antropologia e desenvolvimento**: as aldeias comunais de Moçambique. 1996. p. 3.

¹⁴ DELGADO, Lucília de Almeida Neves. **História Oral**: memória, tempo, identidades. 2010. p. 34.

Igualmente, em 1977, volvidos sensivelmente, dois anos depois da independência, duas situações inter-relacionadas ocorreram em Guijá: primeiro, a decisão tomada pelo III Congresso da Frelimo – decorrido em fevereiro de 1977 – de formação das aldeias comunais. E segundo, as cheias do Limpopo – dias pós-Congresso – que permitiram a materialização das decisões do congresso, com o reassentamento das famílias na zona alta de Ximbongweni, dando arranque à formação da aldeia. Destarte, a definição do marco final em 1990 – com a promulgação da nova Constituição da República – prendeu-se ao longo e conturbado processo de abolição *de jure* da aldeia, forçado pelas reformas político-econômicas baseadas nas exigências capitalistas.

Cabe-nos observar que a análise aprofundada de múltiplas temáticas da tese e a respetiva diacronia, foi possível por termos tomado esse recorte temporal, como uma categoria flexível¹⁵ – através do entendimento baseado no recuo e avanço temporais estratégicos –, que nos permitiu agregar mais elementos, em nossas abordagens. Essa estratégia metodológica justificou-se pela percepção segundo a qual, a compreensão do tema não se situava nos limites temporais precisos. Recuamos até 1820, para discutir os contatos socioculturais, entre a população do vale – “o Eu-Limpopo” – com movimentos *m'fecame* – “o Outro-Nguni” –, que passou a se identificar como “Eu-Limpopo” – e entre este com “o Outro-europeu”, com pretensões de colonização. Sobre o avanço, os limites em 2020 foram definidos através da pesquisa de campo, em Chivonguene.

Dito isso, centramo-nos na problematização do tema para afirmar que a FRELIMO, teve dificuldades de introduzir as aldeias comunais no Sul de Moçambique, diferentemente do Norte e Centro, em que tratou-se de continuidade do movimento – que se acredita ter acompanhado a luta de libertação – das consideradas aldeias, nas zonas libertadas. Partimos do princípio de que, o Sul não foi palco da luta, por isso a fraca mobilização das famílias camponesas na necessidade de radical transformação social. Tomamos as cheias do Limpopo, em fevereiro de 1977, como pretexto político para a contemplação do vale no programa das aldeias. Com as cheias, o Estado, paralelamente ao resgate e sensibilização de famílias para abandonarem definitivamente o vale, reassentava as vítimas nas zonas altas, dentre as quais, em Ximbongweni.

Devido ao legado de cheias – baseado no abandono temporário do vale durante as cheias e retomada imediatamente, pós-cheias –, as famílias encararam o reassentamento como medida de emergência, por isso provisório. Contrariamente, o Estado empenhava-se na transformação dos reassentamentos em aldeias comunais. De tal modo que, depois das cheias, às famílias foi vedado o regresso a suas zonas de origem e intensificou-se a sensibilização de famílias fora do vale para aldearem-se, o que significaria o abandono do *habitat* disperso e a racionalização de

¹⁵ BLOCH, Marc. **Apologia da História, ou, o ofício de historiador.** (2001).

meios estatais no provimento de serviços sociais básicos – escolas e Postos de saúde –, negados pelo colonialismo. Apesar da euforia da independência, o campesinato não achava argumentos para abandonar definitivamente, as suas terras, sendo que rejeitou aldear-se, recorrendo a todas formas de resistência.

Concretamente para as famílias reassentadas em Ximbongweni, o Estado, na eminência de ver fracassado o plano de transferir o Centro, *de fato* provisório, mas *de jure* avaliado como passagem para *Nyampfilwa* – local identificado para fixá-las definitivamente –, mobilizou todas suas formas de violência. O objetivo foi de travar a revolta que se desenhava, inicialmente, tanto entre as famílias naturais de Ximbongweni – ameaçadas em perderem suas terras –, quanto das famílias do vale – que consideravam *Nyampfilwa* demasiado longe dos seus espaços produtivos. Posteriormente, as famílias de Ximbongweni ao se aperceberem da sua contemplação no plano de *Nyampfilwa*, a revolta generalizou-se e esteve descontrolada ao nível do Distrito do Guijá. Os representantes do Estado na capital provincial Xai-Xai foram acionados, pelo que decidiram abandonar *Nyampfilwa* e formarem a aldeia em Ximbongweni.

Portanto, a despeito dessa cedência na localização da aldeia, as exigências da integração das famílias, por apontarem para radical transformação social, criaram condições socioculturais concretas de disputas, entre o tradicional *versus* moderno. Ao concentrarmo-nos neste processo de integração, parte das disputas – como poligamia *versus* monogamia; lobolo *versus* casamento “moderno” e separação entre o espaço residencial do produtivo – ganhou significado histórico, o que fortaleceu sua análise e tornou o estudo pertinente. Igualmente, possibilitou-nos tomar o campesinato como sujeito e não objeto de pesquisa. Assim, consideramos oportuno anunciar a pergunta que orientou a pesquisa: *Como foi o processo de integração das famílias camponesas na Aldeia Comunal de Ximbongweni, 1977-1990?*

Em consonância com as exigências metodológicas de pesquisa em História, é importante a apresentação de hipóteses da pergunta de partida. Durante o estudo existiram informações que sugeriram determinada reflexão, sendo que no decorrer de análises parte esvaziou-se, enquanto outras reapareciam repetidamente, embora sem conteúdos novos sobre o tema. Pela experiência de pesquisa, estivemos cientes, do fato de que nenhuma tese que dê ênfase a fator singular fosse convincente, por isso tentamos combinar o maior número de descobertas e teses existentes para formularmos as hipóteses. Dado que, mesmo as constatações consideradas negativas e/ou teses duvidosas não foram completamente descartadas, porque estivemos atentos à sua utilidade em nossas reflexões.

Começamos por apresentar argumentos que foram colocados de lado: *a)* com as cheias, em fevereiro de 1977, tanto as famílias camponesas reassentadas na zona alta de Ximbongweni,

como as famílias nativas de Ximbongweni, estavam informadas da formação da aldeia comunal e b) as melhores condições de vida proporcionadas pela aldeia, como: o ordenamento territorial, espaços residenciais e produtivos e de provimento dos serviços sociais básicos – escola, postos de saúde, transportes público e rádio comunitária – influenciaram a integração camponesa. De tal modo que a integração poderia associar-se ao permanente desejo humano de busca pela melhoria de suas condições de vida.

O fato de termos colocado por fora, algumas questões e mesmo temas que nos pareceram instigantes, não significou que suas hipóteses não foram importantes, se não tivessem sido, não as detalharíamos. Esse igualmente, foi o caso de: c) no pós-cheias de 1977, famílias camponesas de outras regiões continuaram, voluntariamente, a solicitar a integração, porque a aldeia não foi concebida apenas para vítimas de cheias; d) as famílias vítimas de cheias, mas com algum poder econômico para se manterem fora da aldeia, tiveram um tratamento especial ao se garantir a sua liberdade de escolha e, e) para o povoamento da aldeia confiaram aos militares a missão de evacuação das famílias da zona baixa e em *habitat* disperso para juntamente, concentrá-las na zona alta de Ximbongweni.

Consideramos essas hipóteses tendenciosas. Em suma, um dos seus problemas reside na discussão economicista de opções do campesinato, fundamentadas na ideia de que isoladamente o camponês se torna vulnerável a qualquer aliciamento estatal, devido à sua falta de consciência coletiva – a falsa consciência de classe, na perspectiva marxista.¹⁶ O fato dessas hipóteses não tomarem em consideração as dinâmicas naturais do campesinato de Ximbongweni – visto como tecnicamente móvel –, que ciclicamente adaptava-se a periodicidade do caudal do rio Limpopo, abandonando o *nyaka* para *nthlaveni* em época de cheias e em seguida regressando prontamente, no pós-cheias, ao menos denunciam seus equívocos sobre a Questão agrária no Limpopo.

Contudo, movimentamos as nossas análises para outros ângulos e centramo-las em dois pressupostos: i) as famílias camponesas da região de Ximbongweni formavam um grupo social, cultural e economicamente baseado na terra do *nyaka*, cuja utilização dependia da periodicidade do caudal do Limpopo e ii) a FRELIMO que desde a luta de libertação nacional esforçou-se em compreender a natureza do campesinato, no imediato pós-independência, transformou as cheias de fevereiro de 1977 em pretexto político para a formação da aldeia. Firme nesses pressupostos, foi possível alcançarmos descobertas sólidas, que através das quais, formulamos as hipóteses que seguidamente apresentamos:

¹⁶ Embora seja tema polêmico entre os marxistas, é teorizado por: GRAMSCI, Antônio. **Selections from the prison notebooks.** (1971) e LUKACS, Georg. **History and class consciousness: studies in marxist dialectics.** (1971).

a) o processo de integração das famílias camponesas na aldeia enquadra-se, primeiro no fator imediato – reassentamento pós-cheias de 1977 –, provisório para as famílias e definitivo para o Estado. E segundo, no fator conjuntural inserido na socialização do campo, desenhada a partir do *topo* e desconhecida na *base*; b) de longe, a questão da integração das famílias pareceu remeter-nos à dicotomia da integração livre *versus* compulsória. Porém, ao percebermos que o processo aconteceu em momentos de cheias, esvaziamos a hipótese da Integração compulsória definitiva, devido ao estado de aflição em que se encontravam as famílias, o que reforçou a tese da Integração livre provisória;

c) devido às cheias, as famílias desesperadas foram buscando abrigos, espontaneamente, em regiões altas do vale, sem qualquer infraestrutura social. Na tradição camponesa, esta busca seria provisória, fato que regressariam às suas terras da zona baixa imediatamente, pós-cheias. Contrariamente, o Estado sensibilizou e direcionou mais famílias – em *habitat* disperso – para os abrigos, com o objetivo de juntá-las com as da zona baixa e as nativas de Ximbongweni, de modo a garantir maior número possível de famílias camponesas, que permitisse a formação da aldeia. Assegurado o número necessário, em abril de 1977, o abrigo da zona de Ximbongweni, transformou-se em aldeia comunal, através de um processo que dispensa paralelismos;

d) depois das cheias, às famílias foi vedado o regresso às suas zonas de origem e, em contracorrente, o Estado lançou campanha de sensibilização de famílias para o povoamento da aldeia em formação, aliciando-lhes com promessas de fornecimento de serviços sociais básicos. Esta promessa permitiu-nos reforçar a hipótese da Integração livre inicial, ao mesmo tempo que sugeriu-nos a Integração compulsiva, posteriormente. Dado que, na aldeia de Ximbongweni, os considerados serviços básicos, para além de terem sido deficientes, não foram abrangentes. Ou seja, por exemplo, as escolas não cobriram os cinco Bairros e a instalação da unidade sanitária foi descrita como demasiadamente tardia, e

e) embora questionável, a própria Frelimo defende ter ensaiado as aldeias comunais nas zonas libertadas, em Cabo Delgado e Niassa, durante a luta de libertação nacional. Contudo, a Aldeia Comunal de Ximbongweni surgiu no âmbito da socialização do campo, tendo seguido, ao menos teoricamente, o programa das aldeias definido no III Congresso, que orientava para a observância de pré-condições básicas, designadamente: as duas dimensões de terra – *i*) extensão e *ii*) fertilidade – e famílias camponesas sensibilizadas para tal, neste caso disponibilizadas pelas cheias. Com base no fator imediato – reassentamento pós-cheias –, foi possível desenvolvermos a ideia da formação da aldeia sem o consentimento do campesinato, no entanto, como “artifício” da Frelimo.

Assim, a questão sobre por que os estabelecimentos de serviços básicos, não integravam essas pré-condições? Embora sem pretendermos respondê-la, nem analisá-la profundamente, avaliamos interessante levantá-la para lembrar o significado do termo “utopia” na revolução moçambicana, através do considerado “dicionário marxista” da Frelimo. Sabe-se, contudo, que “[...] teve certamente, um sentido de sonho e imaginação – irrealizável para o senso-comum –, na forma como foi formulada, mas conteve também dois aspetos importantes: a crítica ao *status quo* e proposta de mudança para o futuro que não reproduziria o *status quo* anterior.”¹⁷ Foi o III Congresso, sem consulta campesina nem popular, que definira os desdobramentos da utopia das aldeias comunais.

Para estabelecermos a intersecção com a metodologia de estudo, passamos a apresentar os objetivos que nortearam o trabalho. Em geral, a tese buscou analisar o processo de integração das famílias camponesas na Aldeia Comunal de Ximbongweni, 1977-1990. De modo a garantir essencialmente a realização deste objetivo, definimos cinco específicos, dos quais o primeiro, foi exploratório-analítico; segundo, descritivo-analítico; terceiro, analítico-explicativo; quarto, a par do primeiro, foi exploratório-analítico e o quinto e último paralelamente, ao segundo, foi descritivo-analítico. Durante o processo de redação da tese, estes objetivos desdobraram-se, em Seções: 1 Introdução; 2 Conhecer a região de Ximbongweni, Ca. 1820-1975; 3 Descrever a gênese da Aldeia Comunal de Ximbongweni; 4 Analisar a integração das famílias camponesas na aldeia; 5 Descobrir o cotidiano da aldeia e 6 Esboçar os contornos da guerra civil sobre a aldeia.

1.1 Metodologia de estudo

Habitados a conversar com os mortos, os historiadores agora dialogam também com os vivos. A difusão do gravador aliada ao interesse e grande volume de pesquisas sobre o tempo presente transformaram a História oral na metodologia histórica que possivelmente mais se tenha expandido nas últimas décadas [...].¹⁸

Na historiografia de Moçambique, o tema sobre as aldeias comunais e particularmente, a questão de integração das famílias camponesas quase que passou despercebido. Deste modo, a tese objetivou dar conta desta lacuna historiográfica. Para preenchê-la, identificamos a Aldeia Comunal de Ximbongweni, a partir da qual analisamos, detalhadamente, todo o processo da

¹⁷ ADAM, Yussuf. Samora Machel e o desenvolvimento de Moçambique. In: SOPA, Antônio. (Org.). **Samora, homem do povo**. 2001. p. 37-38.

¹⁸ AMADO, Janaína. A culpa nossa de cada dia: ética e História oral. In: ANTONACCI, M. A.; PERELMUTTER, D. (Org.). **Ética e História oral. Projeto História, n° 15**. 1997. p. 145.

integração campesina. A escolha da aldeia de Ximbongweni prendeu-se ao fato de localizar-se no vale do rio Limpopo, região privilegiada em nossas pesquisas anteriores – de graduação e dissertação. A título de exemplo, em 2014, durante a realização da pesquisa de campo para a dissertação, intitulada: “*A integração de famílias autóctones no colonato do Limpopo, 1959-1977*”, alguns/mas entrevistado/as forçavam suas narrativas para o tema de aldeias.

Essa disponibilidade e insistência em deporem assuntos que não correspondiam ao nosso tema de pesquisa despertou-nos curiosidade e interesse. Este despertar ganhou significado, a partir do momento que decidimos pela realização de buscas bibliográficas, que permitiram-nos confirmar que a *macro* região agrária do Limpopo foi contemplada pelo programa das aldeias comunais. Paulatinamente, percebemos as razões que justificavam a memória coletiva e anseio em deporem sobre as aldeias apresentado pelo/as nosso/as entrevistado/as, em 2014. Através de pesquisas bibliográficas iniciais, identificamos as aldeias da Província de Gaza e agrupamo-las em distritos. Assim, tivemos alguma sensibilidade com as aldeias do Chókwè – local de estudos da dissertação –, mas em 2016, após visitarmos o “Monumento de Chaimite” em Chibuto, ao regressar, decidimos seguir a placa que indicava o Posto Administrativo de Chivonguene.

Justamente esse contato – considerado “ao acaso” – acresceu-nos o interesse pelo tema das aldeias comunais, na região agrária do vale. A partir do nosso contato com Chivonguene – “antiga” aldeia de Ximbongweni –, não somente intensificamos as buscas bibliográficas, como direcionamo-las para a verificação da viabilidade científica de pesquisa histórica. Valendo-nos da experiência da dissertação, a nossa aspiração sempre foi de realizarmos um estudo de fôlego centrado em determinada aldeia. No entanto, o escasso registro bibliográfico do tema, animou-nos em estudá-lo, ao mais alto nível de formação acadêmica – o doutorado. Após esta passagem “ao acaso”, nas pesquisas subsequentes, o nosso inconsciente ativava imagens “mentalmente” captadas em Chivonguene, cuja influência na interpretação de informações bibliográficas e formulação de múltiplos questionamentos é inquestionável.

Sobre o tema, estávamos convictos que seriam as aldeias comunais, no vale do Limpopo, o mesmo não podemos afirmar de escolha da aldeia. No que tange a aldeia, devemos reconhecer a importância da passagem “ao acaso” de Chivonguene – embora admitisse o contato “inocente” durante a infância com Aldeia Comunal dos Heróis Moçambicanos, através do trabalho na roça familiar, no Distrito de Magude. Não obstante a esses motivos que nos aproximaram do tema, a sua materialização deveu-se ao profundo contato com a pesquisa bibliográfica e metodologia de História oral. Por enquanto, centremo-nos na pesquisa bibliográfica de modo a observar que, mesmo diante da escassez de fontes, foi possível acessarmos os seguintes materiais: jornais de

maior circulação e/ou periodicidade regular no tempo considerado do estudo;¹⁹ documentos da FRELIMO;²⁰ legislação; códigos; livros de memórias²¹ e científicos.

Essas fontes, embora não tratassem especificamente do tema, quer das aldeias comunais, como da integração do campesinato nas aldeias, nem da Aldeia Comunal de Ximbongweni, sua consulta proveu-nos dados e informações que impulsionaram a análise, por um lado e por outro, instigaram as reflexões. Dentre as múltiplas contribuições desta consulta para a tese, o destaque foi de ter-nos permitido o desenvolvimento da ideia de que a História oral²² como metodologia de pesquisa seria incontornável para a produção da tese. Velemo-nos também, do entendimento segundo o qual “o trabalho histórico que se utiliza de fontes orais é infundável, dada a natureza destas fontes. [Todavia,] o trabalho histórico que exclui estas fontes – enquanto válidas –, é por definição incompleto.”²³

Ao depararmos com o silêncio das famílias camponesas em alguma bibliografia dada a compulsar, o recorte temporal da tese – em 1977-1990 – permitiu-nos equacionar, seriamente, a realização da pesquisa de campo no Posto Administrativo de Chivonguene, cujo objetivo seria de entrarmos em contato com a fonte oral.²⁴ Durante cerca de 10 meses – dentre os quais, sete ininterruptos – através de *a)* entrevistas semiestruturadas²⁵ e *b)* observação participativa dirigida, recolhemos diversos dados e informações, a partir de famílias diretamente ligadas aos

¹⁹ Jornal Notícias e Revista Tempo. Igualmente, acessamos jornais de menor circulação e periodicidade irregular, nomeadamente: Jornal Tribuna; Jornal Charrua e Jornal O Campo.

²⁰ Relatórios; discursos oficiais do Presidente Samora Machel e entrevistas de membros do Partido.

²¹ Esses livros de História também conhecidos por *Auto-transcrição* foram pauta do governo de Armando Guebuza (2005-2014), tendo contribuído para a publicação de diversos livros de antigos combatentes da Luta de Libertação Nacional. Essas publicações foram a vontade de deixar “rasto” de uma geração que se retira da cena política. Como podem ser certificado de pertença ou lealdade ao partido tornado algo crispado no ambiente democrático, e vendo no reforço da coesão a forma de enfrentarem os tempos atuais. Pode ser, portanto, falar do passado como forma de garantir o presente. Finalmente, pode haver ainda traços da ilusão segundo a qual, da mesma forma que condenou-se o terrorismo de Estado na América do Sul, entre 1970-1980 ou o *apartheid* na África do Sul, a testemunha, ao perpetuar por escrito esse registro, pretender resgatar a *fábula* dos perigos atuais, sacralizando-a. COELHO, João Paulo Borges. Abrir a fábula: questões da política do passado em Moçambique. Revista Crítica de Ciências Sociais, nº 106. **Memórias de violências: que futuro para o passado?** 2015. p. 162.

²² Pode ser compreendida como uma metodologia de pesquisa e de constituição de fontes para o estudo da História contemporânea. Geralmente, consiste na realização de entrevistas gravadas com indivíduos que participaram de – ou testemunharam –, acontecimentos e conjunturas do passado e presente, o que permite o registro de testemunhos e o acesso a “histórias dentro da própria História” e dessa forma ampliar-se as possibilidades de interpretação do passado. ALBERTI, Verena. Fontes Oraís: histórias dentro da História. In: PINSKY, Carla Bassanezi (Org.). **Fontes Oraís**. 2005. p. 155.

²³ PORTELLI, Alessandro. O que faz a História oral diferente? **Projeto História**, nº 14. 1997a. p. 37.

²⁴ Uma das discussões clássicas de História oral evolve os termos/conceitos: “Fonte oral”; “Documentação sonora” e “Documentação oral”. O primeiro trata-se do material recolhido por um/a pesquisador/a para as necessidades da sua pesquisa, em função das suas hipóteses particulares. O segundo, inclui informações registradas através do som em sentido amplo, enquanto que o terceiro, considera-se o produto da coleta de testemunhos orais, registrados para fins documentais. FERREIRA, Marieta de Moraes. História oral, um inventário das diferenças. **Entre-vistas: abordagens e usos da História oral**. 1994. pp. 1-13.

²⁵ Foram suportadas por formulário – roteiro geral, que constituiu a base da produção de roteiros individuais – pré-elaborado que foi concebido de modo a permitir-nos a flexibilidade e conferisse-nos a oportunidade de criatividade no espaço e tempo concreto das entrevistas. Vide APÊNDICE A - Roteiro de entrevista.

eventos históricos da Aldeia Comunal de Ximbongweni. Epistemologicamente, vale referirmos que “embora a pesquisa de campo seja importante para as Ciências sociais e humanas, a História oral é por definição, impossível sem a [pesquisa de campo].”²⁶

Embora a memória humana seja particularmente instável e maleável;²⁷ tenha capacidade formidável de esquecer, deformações e equívocos e sua tendência para a lenda e mito,²⁸ durante a pesquisa de campo em Chivonguene – a despeito destas características da memória –, diversas categorias de “antigas” famílias camponesas aldeadas contribuíram na reconstrução da História da sua aldeia. Ao mobilizarmos o embasamento teórico em História oral, a cooperação conjunta colocada nesta reconstrução da História explica-se, por parte dos entrevistados, pela capacidade da memória – não obstante suas limitações anteriormente apresentadas –, em “contar não apenas o que um determinado povo fez, mas o que queria fazer [...] e o que agora pensa que fez.”²⁹ Ou seja, jaz na memória não somente ações do passado, como seus limites e avaliações no presente.

1.1.1 O espectro geral da pesquisa de campo

Como apresentamos anteriormente, as técnicas de recolha de dados basearam-se em *a*) entrevistas semiestruturadas e *b*) observação participativa dirigida. Enquanto esta última técnica dispensou qualquer roteiro prévio – ocorreu no dia-a-dia de atividades, na companhia dos Guias, quer no espaço residencial, como no produtivo, ou mesmo em “rodas” de bebidas tradicionais –, as entrevistas foram coletadas através do Gravador de voz, auxiliado pela Câmera fotográfica e Caderno de campo.³⁰ Obedeceram nenhum critério cronométrico de controle da duração dos relatos, o que permitiu a livre narração de experiências. Algumas entrevistas foram remarcadas,

²⁶ PORTELLI, Alessandro. Tentando aprender um pouquinho: algumas reflexões sobre a ética na História oral. **Projeto História**, nº 15. 1997b. p. 15.

²⁷ LE GOFF, Jacques. **História e memória**. 2003. p. 462.

²⁸ JOUTARD, Philippe. Desafios à História oral do século XXI. *In*: FERREIRA, Marieta de Moraes; FERNANDES, Tânia Maria; ALBERTI, Verena (Org.). **História oral: desafios para o século XXI**. 2000. p. 34.

²⁹ PORTELLI. 1997a. p. 31.

³⁰ Devido a várias dificuldades não conseguimos recorrer ao vídeo. No entanto, incluímos a Câmera fotográfica e o Caderno de campo para registrar questões que suplantaram a capacidade do gravador. A inclusão destes materiais surgiu do entendimento de que, a Fonte oral “não é baseada, exclusivamente, no som. A palavra falada está inserida em um cenário, uma situação e um contexto. Algumas pessoas falam com linguagem corporal, expressão e tom, o que explica o recurso à fotografia.” THOMSON, Alistair. Aos cinquenta anos: uma perspectiva internacional da História oral. **História oral: desafios para o século XXI**. 2000. p. 63. Através do Caderno registra-se o contato inicial – a reação dos/as entrevistados/as à solicitação, o recurso ou não aos mediadores –, e as impressões sobre a entrevista em si – dificuldades; informações obtidas “em *off*”; novidades de conteúdo e/ou de abordagem. Também, serve para anotar nomes próprios e datas mencionados; questões suscitadas, ou para circunstâncias que interferirem na gravação. ALBERTI. 2005. p. 178.

dato que “existiram casos em que a escuta da primeira, suscitou novas perguntas, *de fato* ou de interpretação, o que exigiu a realização da segunda entrevista.”³¹

Quanto a questões como: *a)* grupo alvo das entrevistas; *b)* número do/as entrevistado/as e *c)* tipo de entrevista por realizar, as escolhas foram condicionadas pelos objetivos da tese. Ou seja, expresso de formas mais simples, escreveríamos: “o que entrevistar?” dependeu de “o que pretendíamos saber?” e a decisão sobre “quem entrevistar” baseou-se em critérios qualitativos, como a posição de potenciais entrevistados nas categorias de famílias e suas experiências, o que significou não tomarmos os entrevistados quantitativamente. Para selecioná-los, a identificação prévia do universo foi pontual, associado à informações sobre o papel dos participantes, dentre os quais, quer dos representativos, como anônimos. A identificação das pessoas com narrativas consideradas “desviantes,”³² e as que se auto intitularam detentoras da verdadeira memória da aldeia, foi realizada posteriormente, durante o processo da transcrição.

Devido ao envolvimento distinto na formação da aldeia, agrupamos os entrevistados em três categorias de famílias: *a)* famílias na zona baixa/*nyaka* – diretamente atingidas pelas cheias de 1977 –; *b)* nativas de Ximbongweni/*nthlaveni* e *c)* de *mananga*. Com base nestas categorias, subdividimos os nossos entrevistados em gerações/faixas etárias, o que possibilitou agrupá-los, em: *i)* chefes de famílias; *ii)* filho/as que acompanharam “inocentemente” a formação da aldeia e *iii)* filho/as que nasceram na aldeia. Essas estratégias animaram a pesquisa de campo através da diversificação da narrativa,³³ por um lado e por outro, permitiram a mobilização do conceito de Pós-memória,³⁴ instigante na confrontação de narrativas geracionais e entrevistas coletivas. A par destas categorias e grupos, conversamos, igualmente, com alguns dirigentes políticos de base, como os antigos Grupos Dinamizadores (GD) e secretários das aldeias e Bairros.

Respeitando a disponibilidade do/as entrevistado/as foi possível aplicarmos duas formas de entrevistas: *a)* Individual e *b)* Coletiva. Quanto ao tipo, optamos por Entrevistas temáticas.³⁵

³¹ BOURDIEU, Pierre *et al.* **A miséria do mundo**. 1999. p. 694.

³² ALBERTI. 2005. p. 172.

³³ Estas se distinguem das narrativas épicas, que são lendárias e atemporais. Ou seja, as narrativas produzidas pela História oral referem-se a um tempo pesquisável e pesquisado, com referências cronológicas passíveis de serem encontradas, por isso trata do tempo presente. DELGADO. 2010. p. 44. Cabe-nos aludir a ideia segundo a qual, a narrativa é um momento importante para o/a narrador/entrevistado/a, a partir da qual reflete, ordena, reinventa o ser, além de atribuir sentidos às suas experiências passadas e/ou cotidianas, que se apresentam emolduradas pela efetividade. COSTA, Cléria Botelho. A escuta do Outro: os dilemas da interpretação. **História Oral – Revista Brasileira de História Oral**, nº 2. 2014. pp. 47-67.

³⁴ Trata-se da relação entre a segunda geração com experiências marcantes, mas anteriores ao seu nascimento. Sem embargo, tais experiências foram transmitidas de forma profunda que parecem constituir memórias em si mesmas. HIRSCH, Marianne. The Generation of Postmemory. **Poetics Today**. (2008).

³⁵ Quanto ao tipo, são recorrentes dois, designadamente: *a)* Temática e *b)* História de vida. As temáticas tratam da participação do/a entrevistado/a no tema escolhido, enquanto as história de vida centram-se no próprio indivíduo, sua trajetória, passando por diversos acontecimentos e conjunturas que presenciou, vivenciou ou de que se inteirou. A escolha de Entrevistas temáticas é adequada para o caso de temas que apresentam estatuto relativamente definido

A identificação e seleção dos potenciais entrevistados consistiu em buscas auxiliadas pelo chefe do Posto de Chivonguene – Reginaldo Matavele –, vice-secretário da Frelimo – Ozias Cuínica – e líder comunitário – Augusto Tsane. Esta estrutura de base da hierarquia do Estado e Partido, abonaram-nos o *Safe-conduct* em Chivonguene.³⁶ Assim, a nossa tarefa cingiu-se ao contato e agendamento de entrevistas, em que na companhia de Guias, apresentávamos o tema e objetivos da tese, explicávamos o método da entrevista, informávamos a importância do/a entrevistado/a no estudo e colocávamo-nos à disposição sobre o local, dia e horário da entrevista. Este contato inicial serviu, igualmente, para abordarmos a necessidade da assinatura da Carta de Cessão.³⁷

Após cerca de 10 meses de pesquisa de campo – outubro a dezembro de 2019 e fevereiro a agosto 2020 –, o número necessário de entrevistados/as começou a vislumbrar-se com alguma nitidez, porque “[é] conhecendo e produzindo as fontes de pesquisa que se adquire a experiência e capacidade para se avaliar o grau de adequação do material obtido aos objetivos propostos.”³⁸ O aporte teórico da História oral possibilita-nos afirmar que o número total de entrevistado/as – 31 pessoas, dentre as quais oito mulheres –, definiu-se em seguimento ao conceito de Ponto de saturação.³⁹ Como algumas entrevistas foram realizadas em Changana, durante a transcrição realizamos a tradução literal para língua portuguesa. Mantivemos a sua construção frásica, mas “retira[m]os] repetições e vícios de linguagem próprios do registro oral e não registra[m]os] na forma escrita as especificidades fonéticas das falas.”⁴⁰

É de conhecimento dos fazedores das Ciências sociais e humanas, que a Fonte oral ganha novos desdobramentos e significados em confronto com o documento,⁴¹ pois a citação remete-nos para a evidência que é representada em grande medida pelo documento.⁴² Do mesmo modo,

na trajetória de vida do/as depoentes, como período determinado cronologicamente ou envolvimento e experiência em acontecimentos ou conjunturas específicas. ALBERTI. 2005. p. 175.

³⁶ Vide ANEXO B - Autorização para a realização da pesquisa de campo pelo governo distrital do Guijá.

³⁷ Vide APÊNDICE B - Algumas Cartas de cessão.

³⁸ ALBERTI. 2005. p. 174.

³⁹ Há momento em que as entrevistas acabam por se repetir, seja em seu conteúdo ou na forma pela qual se constrói a narrativa. Quando isso acontece, continuar o trabalho significa aumentar o investimento enquanto seu retorno é reduzido, porque se produz cada vez menos informação. Esse é o momento de saturação a que o pesquisador chega quando tem a impressão de que não haverá nada de novo a apreender sobre o objeto de estudo, se prosseguir com as entrevistas. Porém, chegando-se a esse ponto, é necessário mesmo assim ultrapassá-lo, realizando ainda algumas entrevistas, para certificar-se da validade daquela impressão. Esse conceito só pode ser aplicado caso o pesquisador tenha procurado efetivamente diversificar ao máximo os seus informantes no que diz respeito ao tema em estudo, evitando que se esboce uma espécie de saturação somente em motivo do conjunto dos entrevistados ser de antemão, homogêneo. A orientação é contar com entrevistado/as de diferentes origens que desempenhem diferentes papéis no universo estudado, a fim de que variadas funções, procedências e áreas de atuação sejam cobertas pela pesquisa. BERTAUX, apud. ALBERTI. 2005. p. 174.

⁴⁰ MATTOS, Hebe. Memória do cativo: narrativas e identidade negra no antigo Sudeste cafeeiro. In: MATTOS, Hebe; RIOS, Ana Lúgão (Org.). **Memória do cativo: família, trabalho e cidadania no pós-abolição**. 2005. p. 42.

⁴¹ FERREIRA. 1994. p. 11.

⁴² COELHO. 2015. p. 154.

é recorrente em História oral a ideia de que o narrador ao reconstruir os fatos de sua experiência efetua a primeira interpretação, pelo que o pesquisador ao analisá-la faz a segunda, que amiúde atribui as narrativas outra interpretação, apoiada na sua visão da história, cultura e do mundo.⁴³ Assim, terminada a transcrição, sistematizamos as narrativas e confrontámo-las com a pesquisa bibliográfica, porque “o cruzamento das fontes e o necessário espírito crítico não é incompatível com o respeito devido à Fonte oral.”⁴⁴ Foi precisamente, a partir deste cruzamento – associado à interpretação, discussão e reflexão –, que realizamos a redação final da tese.

Por conseguinte, manifestamos o interesse em depositar todo o material da pesquisa de campo – áudios, imagens⁴⁵ e transcrições – no Repositório de História Oral (REPHO/UFRGS). Este interesse prende-se ao fato de sermos membros do REPHO e por isso, termos seguido suas orientações para a preparação, realização, processamento e publicação das entrevistas. Valemos do seguinte instrumento – ao que participamos na sua elaboração –, que aguarda publicação: “Manual de Boas Práticas em História oral – REPHO/UFRGS”, coordenado pela prof(a). Carla Rodeghero. Apesar disso, para a concretização deste interesse, reconhecemos a dependência pela autorização da Banca da defesa, porque a pesquisa de campo foi realizada, exclusivamente, no âmbito da tese.

⁴³ COSTA. 2014. p. 66.

⁴⁴ JOUTARD. 2000. p. 43.

⁴⁵ Vide APÊNDICE C - Imagens de alguns momentos de pesquisa de campo com os entrevistados, 2019-2020.

2 A REGIÃO DE XIMBONGWENI, Ca. 1820-1975

2.1 O quadro natural da região de Ximbongweni

Antes de procedermos com a análise, discussão e reflexão acerca desta temática, permitam-nos apresentar dois argumentos relacionados com expressões que a cronologia da Seção esforçar-nos-á a recorrê-las constantemente e que se pretendem válidas para toda a tese. Primeiro, cunhamos o termo “pré-invasões Nguni” por avaliarmos didática e cronologicamente, flexível em relação à “pré-colonial”, que não capitaria em profundidade o tema que buscávamos discutir. Vale assegurar que este termo não propõe qualquer conceito, ao que se explora o seu significado cronológico, o mesmo refere-se da expressão “período colonial”. E segundo, para evitarmos o debate teórico, não usamos o termo “pós-colonial”, sendo substituído pelo “pós-independência”. Assim, lamentamos o desperdício conceitual, pelo que recompensámo-lo suficientemente através da questão temporal.

Quanto à presença da população no período pré-invasões Nguni, pesquisas antropológicas e históricas são unânimes ao apresentarem a hipótese da existência de grupos de famílias alargadas. Embora dispersas e de composição numérica variada, viviam de forma semi-sedentária na margem esquerda do vale do Limpopo.⁴⁶ Praticavam a agricultura e pastorícia; dominavam a tecnologia do ferro e recorriam às técnicas rudimentares de preparo dos campos agrícolas e de pastagem. Apesar da escassez de estudos etnográficos sobre o período, os vestígios arqueológicos⁴⁷ descobertos nas proximidades do vale possibilitam-nos equacionar o povoamento anterior ao advento das unidades

⁴⁶ A sua nascente encontra-se na África do Sul, ao Norte de Witwatersrand, próximo de Pretória e Johannesburgo. Antes de entrar em Moçambique, junta-se ao rio Notwane proveniente do Botswana, estabelecendo fronteiras entre este país com a África do Sul e correndo no sentido Nordeste. Na confluência com o rio Shashe do Zimbábwe, contorna à Leste e corre ao longo da fronteira entre Zimbábwe e África do Sul até entrar em Moçambique através de Chicualacuala. Em Moçambique, percorre cerca de 561km², junta-se com o rio dos Elefantes e diversos riachos até a foz no Oceano Índico, através da Barra de Inhampuro, à 50km da Cidade do Xai-Xai. No seu percurso, assume diversas designações, a saber: Crocodilos; Ouro; Mumithi; Bembé e Inhampuro. Da nascente à sua foz, tem cerca de 1.500km², sendo que a sua área da Bacia hidrográfica abrange 415.000km², dos quais 81% na África do Sul e Zimbábwe e 19% em Moçambique, o que corresponde, cerca de 78.750km². Para possibilidades de leitura ver: ELTON, Frederick. **Journal of an exploration of the Limpopo river.** (1872); XAVIER, Alfredo Augusto Caldea. **Reconhecimento do Limpopo: os territórios ao Sul do Save e os Vatuas.** (1894); ANUÁRIO ESTATÍSTICO DE MOÇAMBIQUE (1963); DIAS, Saul. **Glossário toponímico histórico administrativo geográfico e etnográfico de Moçambique.** (1981) & FAGAN, Brian Murray. As bacias do Zambeze e do Limpopo, entre 1100 e 1500. In: NIANE, Djibril Tamsir (Ed.). **História Geral da África – IV: a África do século XII ao século XVI.** (1988).

⁴⁷ O vale do Limpopo apresenta na sua cintura próxima, diversas estações arqueológicas, com destaque para Xai-Xai, Chonguene, Massingir e Bilene. As peças líticas, carvão, plantas secas e búzios encontradas nas estações referem-se, à Idade da pedra da História da África. Para mais informações consultar: ROQUE, Ana Cristina; FERRÃO, Livia. As teias da História: importância e contributo dos inventários de materiais para o conhecimento e (re)construção da História de Moçambique. **VIII Congresso Luso-Afro-Brasileiro de ciências sociais.** (2004).

políticas na margem esquerda do Limpopo. As entrevistas realizadas foram também unânimes em identificarem a linhagem dos Ngoveni como uma das principais habitantes do vale e que, de forma desarticulada, ofereceu resistência à invasão “*Nguni*”.

A região de Ximbongweni por situar-se na margem esquerda do Baixo Limpopo, permite-nos associar seus primeiros registros historiográficos ao Império de Gaza (1820-1895) – por tratar-se da primeira unidade política pré-colonial da região Sul do território que hoje é Moçambique –, relatado por viajantes e missionários, pesquisado por historiadores e romanceado. A sua formação procedeu dos movimentos migratórios “*Nguni*” – considerados segunda vaga de contatos de povos com habitantes do vale, cuja “primeira foi das incursões «Tsonga», no século XVIII”⁴⁸ –, com o epicentro na região da atual África do Sul, que liderados por Sochangane, seguiram em direção ao Norte. Após guerras relativamente prolongadas, subjugou linhagens e chefaturas ao longo dos vales dos rios Incomáti e Limpopo, o que permitiu-lhe estabelecer-se em Chaimite – na margem esquerda do Limpopo e à cerca de 30km de Ximbongweni – que posteriormente, transformou-se em capital.

A partir da capital Chaimite, Sochangane, e posteriormente os seus sucessores Mawewe e Muzila, empreendeu a expansão e anexação de territórios contíguos, que no auge do Império incluía regiões de Incomáti ao Sul, passando por vales do Limpopo e Save no Centro, atingindo a margem Sul do Zambeze, ao Norte. As pesquisas referem que “suas fronteiras fluviais partiam das margens do Baixo Zambeze ao Incomáti, perfazendo 900Km de extensão territorial e cerca de 400Km, entre sua fronteira Ocidental, no atual Zimbabwe, e o Oceano Índico.”⁴⁹ Ocupava terras de população falante de variedades de línguas, entre as do tronco “Tsonga”, ao Sul e Shona, ao Norte. As aspas no termo Tsonga anunciam a falta de consenso sobre o significado, tanto entre os cientistas sociais, quanto entre a população do vale. Embora se acuse Henri Junod, pela sua invenção,⁵⁰ alguns antigos emigrantes na África Sul, por influência da “escola” Sul-africana, identificam-se como Tsonga.

Não obstante sua extensão territorial contígua, apenas a população subjugada nos vales do Incomáti e Limpopo passou a denominar-se Changana, que etnograficamente significa “população tributária, súbditos ou povo do Sochangane.”⁵¹ Portanto, é neste subgrupo etnolinguística que cabe

⁴⁸ NEWITT. 2012. p. 239.

⁴⁹ PÉLISSIER, René. **História de Moçambique: formação e oposição, 1854-1918**. 2000. p. 188.

⁵⁰ Para mais informações consultar: NGOENHA, Severino Elias. **Estatuto e axiologia da educação em Moçambique: o paradigmático questionamento da missão suíça**. (2000) e CASTINO, José P. **Referenciais da filosofia africana: em busca da intersubjectivação**. (2010).

⁵¹ DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA DA UEM. **História de Moçambique: parte I – primeiras sociedades sedentárias e impacto dos mercadores, 200/300-1885 e parte II – agressão imperialista, 1886-1930**. 2000. p. 95.

a população da região de Ximbongweni, derivado do tronco etnolinguístico considerado “Tsonga”. Ao profundarmos a análise etnográfica, foi possível distinguir entre o subgrupo dos Changanas no vale do Limpopo, as seguintes ramificações: “[...] mabuingelas, mundaús e chenguas.”⁵² Durante a pesquisa de campo, depreendemos a invisibilidade dessas ramificações – em termos linguísticos –, embora aparecessem associadas à genealogia de grupos de famílias.

A comunidade Changana de Ximbongweni é patrilinear e tem a agricultura como a principal atividade econômica. Em síntese, os homens dedicavam-se à pastorícia, pesca e caça, enquanto as mulheres à agricultura, embora a tarefa de desbravamento dos bosques e transformação em roças fosse dos homens. Os trabalhos considerados pesados, como procurar troncos, estacas e capim para a construção de casas, cabiam aos homens e as mulheres ocupavam-se de atividades domésticas – lavar roupa e arrumar a casa –, “que pela sua essência não terminam”.⁵³ Igualmente, cabia à mulher a educação dos filhos, o preparo do milho, pilá-lo, colocá-lo em molho, moê-lo, cortar lenha, buscar água e cozinhar. Se ao homem competia acender o fogo, era à mulher que cabia mantê-lo, aceso.⁵⁴

As atividades da produção e reprodução de famílias e por extensão da comunidade, estavam na responsabilidade da mulher. Embora a comunidade fosse patrilinear, por questões de poder com justificações socioculturais práticas e simbólicas, a mulher constituía-se em principal elemento na formação, consolidação e estabilidade da família, não somente através do seu papel doméstico e de procriação de futuras gerações. Na distribuição de tarefas, as reservadas ao homem – exceto a caça – a mulher realizava-as, ao que algumas, o homem apenas iniciava-as, sendo que a mulher oferecia o seu seguimento e todas dependiam da alimentação assegurada, incontestavelmente pela mulher. Apesar das tarefas do homem fossem consideradas como pesadas, tradicionalmente garantia-se seu descanso, diferentemente da mulher, em que o seu descanso foi comumente associado à preguiça.

A região apresenta algumas potencialidades hidrográficas, visto que a margem esquerda do Limpopo banha parte da sua extensão territorial. No interior serpenteiam diversas Baixas como a designada *Nkolwani*, que com a chuva intensa e/ou enchentes do caudal do Limpopo, transformam-se em riachos que canalizam as águas para os pântanos lagoas. Por sua vez, essas lagoas funcionam como “diques marginais” reguladores das inundações dos campos agrícolas e fornecedoras de água para consumo humano e gado. Constituem pântanos lagoas de Ximbongweni os seguintes: Xinyuke

⁵² DIAS, Saul. **Glossário toponímico, histórico-administrativa, geográfico e etnográfico de Moçambique**. 1981. p. 35.

⁵³ Entrevista com Felista Novela, realizada em Ximbongweni, em 18 de fevereiro de 2020.

⁵⁴ ZAMPARONI, Valdemir. Gênero e trabalho doméstico numa sociedade colonial: Lourenço Marques, Moçambique, c. 1900-1940. *Revista Afro-Ásia*, n° 23. 1999. p. 162.

Xipswerhe, Nwakitsikitsi, Matlavane, Xilatanyani, Nyatimissi, Nyamutomi, Hlavisso, Nyatimhale, Matuvhatuvhani e Nwamadjatami.”⁵⁵

Ximbongweni apresentava o clima semiárido tropical, caracterizado por chuvas irregulares durante todas as épocas do ano. Existia uma clara demarcação entre a época chuvosa e a seca, sendo os meses de novembro-março de chuvas relativamente abundantes, enquanto a seca estendia-se de abril-outubro. A evapotranspiração apresentava-se forte, concentrando-se nos meses de dezembro-janeiro, cuja média de temperaturas máximas chegava à cerca de 32,5°C, podendo atingir os 42°C.⁵⁶ No concernente aos solos, encontrávamos três tipos, designadamente: *a*) solos fortemente argilosos acinzentados; *b*) solos argilo-arenosos acastanhados – que se estendiam ao longo das margens do Limpopo, localmente denominados por *nyaka* e localizados na zona baixa –, e *c*) solos fortemente arenosos branqueados – localizados na zona alta e designados por *nthlava*.⁵⁷

A vegetação foi constituída, maioritariamente por pradaria arborizada e matagal baixo, com algumas manchas dispersas de matagal médio e floresta baixa, medianamente densa. Estes tipos de vegetação formavam a denominada savana de acácias, constituída por diversas espécies de acácias. As outras espécies de árvores que geralmente ocorrem incluem: “*Azelia quanzensis*” (Chanfuta), “*Albizia versicolor*” (Mvanase), “*Sclerocarya birrea*” (Kanyoeiro) e “*Terminalia sericea*” (Conola). Na zona baixa verificam-se gramíneas extensivas compostos por: “*Panicum coloratum*” (Chihundze) e “*Urochloa mossambicensis*” (Mbavane). Frequentemente, as populações recolhiam frutos, como: figos (timlhapsa), tintoma, tinyiri, massala, madocomela, mavungua, tidziva, mafura e kanyú e, caçavam os seguintes animais: búfalo, gazela, cudo, vondo, coelho e pato do mato.⁵⁸

Em suma, essas características físicas permitem-nos observar que a região apresentava um grande contraste na paisagem natural, formado por duas sub-regiões: os solos do vale propriamente considerados e da serra, no interior. Os solos do vale, embora de extensão reduzida, em comparação as da serra, eram férteis e agricultáveis, o que justificou a preferência das famílias em fixarem suas habitações, não obstante o risco das inundações. Pelo que, a serra era de solos arenosos, com dunas antigas de coloração acastanhada, avermelhada e branqueada, e sem risco de inundações devido à

⁵⁵ Entrevista com Benjamim Chongo, realizada em Ximbongweni, em 04 de dezembro de 2020.

⁵⁶ Perfil do Distrito do Guijá. 2010. p. 2. Embora análise a margem direta do Limpopo, para possibilidades de leitura, consultar: MOSCA, João. **Contribuição para o estudo do setor agrário do Chókwè**. (1988).

⁵⁷ MORAIS, apud., ALMEIDA, Antônio Lopes de. **Colonato do Limpopo: constituição da cooperativa agrícola no desenvolvimento socioeconômico**. 1970. p. 23 & JUNOD, Henri. **Usos e costumes dos Bantos (Tomo II: Vida mental)**. 1996. p. 13-14.

⁵⁸ Plano estratégico de desenvolvimento do Distrito do Guijá. 2012. p. 5-10.

sua elevação, nível de permeabilidade e drenagem das águas. Permaneceu ligeiramente povoada por apresentar alguma diversidade de espécies vegetais e animais, coligado ao seu papel estratégico de refúgio das famílias do vale, em situação de inundações.⁵⁹

Embora o enquadramento da região de Ximbongweni no Império, associado à sua descrição física, pudessem permitir-nos o esboço da localização geográfica, mas a imprecisão de seus limites – como de outras “micro-regiões” ao longo do vale do Limpopo –, somente autoriza-nos a avançar o seguinte: situa-se no curso médio do Baixo Limpopo, sendo banhada pela sua margem esquerda. O limite possível de precisarmos – sem anacronismo toponímico – trata-se do rio Limpopo ao Sul, a 13Km em direção ao Norte. Consideramos pontual informar que, à medida em que avançaremos com a análise das temáticas que corporizam a Seção, parte dos limites poderão evidenciar-se com alguma precisão.

Para terminarmos, vale referir que ao percorrer a legislação de Moçambique colônia com o objetivo de analisar o enquadramento jurídica-administrativo de Ximbongweni, compreendemos que inicialmente pertencera ao Povoado do Guijá, estabelecido através de dois Boletins Oficiais, designadamente: número 25/1901 e 32/1902.⁶⁰ Seguidamente, passou a incorporar a Circunscrição do Guijá, com a Sede na Povoação do Caniçado.⁶¹ Em 1908, com a institucionalização colonial do poder tradicional, Ximbongweni agregou-se ao Regulado de Hlomani. E, na sequência, em 1964, a Circunscrição do Guijá foi elevada à categoria do Concelho e alterada a toponímia para Caniçado, cuja sua Vila designara-se Alferes Chamusca.⁶²

Em vésperas da proclamação da independência, com a Reforma administrativa iniciada em 1974, em que a par de orientar a transformação dos Distritos colônias em Províncias, os Concelhos em Distritos e os Postos em Localidades, aboliu a toponímia com conotações coloniais e/ou étnicas. Em consonância com estas diretrizes foram abolidos o Concelho do Caniçado, com a respetiva Vila Alferes Chamusca e transformados em Distrito do Guijá e Vila do Caniçado. Também, ao nível da base administrativa, os Postos, Regulados e Povoados, com algumas especificidades, transitaram a Localidades – como ocorreu com o antigo povoado de Ximbongweni –, “Círculos e Células, ambos

⁵⁹ OMBE, Zacarias Alexandre. Na khumbula mina: Samora Machel e a abordagem histórica da educação ambiental no contexto da ecologia política do vale do Limpopo. In: FRANCISCO, Zulmira Luís *et al.* (Coord.). **Atas da conferência sobre educação: 30 anos com Samora refletindo sobre educação em Moçambique**. 2018. p. 61.

⁶⁰ DIAS. 1981. p. 34.

⁶¹ BOLETIM OFICIAL DE MOÇAMBIQUE. I Série, nº 40. Portaria nº 671, de 1908.

⁶² BOLETIM OFICIAL DE MOÇAMBIQUE. I Série, nº 29. Portaria nº 17881, de 1964.

com novos limites territoriais e dirigentes. Pelo que, a organização territorial das famílias manteve-se até a construção das aldeias comunais.”⁶³

2.2 O poder tradicional na região de Ximbongweni

No período pré-invasão “*Nguni*” – doravante abordaremos *Nguni* em singular, sem itálico, nem aspas –, as comunidades da região de Ximbongweni encontravam-se organizadas em famílias alargadas e linhagens, com as estruturas de poder que possibilitam-nos considerá-las embrionárias, por não se constituírem em unidades políticas, o que torna sua análise político-administrativa assaz complexa. Diferentemente do período posterior à invasão e consequente formação do Império, em que o caudal de dados e informações disponível sugere-nos a organização político-administrativa de forma piramidal, com o topo achatado e a base larga.

Antes de prosseguirmos, a clarificação sobre os habitantes do Império precisa ser atendida. Acontece que durante o auge, as melhores estimativas que dispomos apresentam cerca de 800.000-1000.000hab. Dentre os quais, distinguia-se os Tsonga e Shona com seus respetivos subgrupos, por um lado e por outro, o próprio núcleo *Nguni*, que volvidos anos não demonstrava aumentar de número, nem através da mestiçagem. Os *Nguni* de descendência, por conseguinte, provavelmente não foram para além de alguns milhares – no máximo cerca de 5% da população total do Império –, pelo que encontravam-se concentrados em Mossurize no Centro e, Mandlakazi e Chaimite no vale do Limpopo, ao Sul.⁶⁴

Não obstante, em toda hierarquia político-administrativa o poder centralizava-se nos *Nguni*, “especificamente da família *Nhumayo* e *Sotho*, coadjuvados na intermediária e na base hierárquica, por *Vahlavi*,⁶⁵ transformados em elite guerreira do Império e antigos chefes ou representantes das famílias e linhagens submetidas.⁶⁶ Sobre os *Vahlavi* sabe-se que, embora fossem ao mesmo tempo invasores, não pertenciam aos *Nguni*, ao que durante os movimentos *m’fecame* – antes de atingirem o *Incomáti* e *Limpopo* – foram submetidos e suas técnicas e habilidades de luta corpo-a-corpo, por impressionarem *Sochangane*, decidiu recrutá-los como seus guerreiros para a “linha-da-frente”. Os

⁶³ RAPOSO, Isabel. **O viver de hoje e de ontem**: aldeia e musha (documento de trabalho). 1991. p. 11.

⁶⁴ PÉLISSIER. 2000. p. 187-188.

⁶⁵ Palavra de combate com origem na língua Zulu, que traduzido literalmente significa espetar. Em discurso de ordem guerreira, especificamente durante o combate, assumia diversos significados, como: *a*) espeta-lhe com azagaia; *b*) foralhe com azagaia; *c*) atinja-lhe com azagaia; *d*) estrangula lhe com azagaia, *e*) mata-o com azagaia etc.

⁶⁶ Entrevista com Vicente Chinguelezi, realizada em Ximbongweni, em 18 de março de 2020.

depoimentos da pesquisa de campo permitiram-nos agrupar os seguintes sobrenomes aos *Vahlavi*: “Cuínica/Zitha, Chongo, Mapswanganyi, Mabunda, Macamo e Novela.”⁶⁷

Teoricamente, todas as populações submetidas tornaram-se obedientes à estrutura político-administrativa e tributárias do Império. De forma hereditária, embora frequentemente conflituosa, sucederam-se os seguintes imperadores: Sochangane, Muzila e Ngungunhane. Por força de motivos político-econômicos a capital foi transferida de Chaimite para Mossurize, no Centro “em 1862. No entanto, a ameaça inglesa e portuguesa, interessados com a mineração do ouro em Manica, fez com que, depois da colheita de 1889, Ngungunhane transferisse a capital para Mandlakazi, ao Sul.”⁶⁸ A despeito das controvérsias envolvendo a concreta localização da capital,⁶⁹ porém, sabe-se que foi a partir de Mandlakazi que Ngungunhane, consolidou suas estratégias diplomáticas de aliança com os ingleses, estabelecidos na África do Sul e de resistência à Ocupação efetiva portuguesa.

De forma breve atemo-nos sobre os motivos da deslocação do Centro do poder do Império do Save para Limpopo, de modo a detalharmos sua ligação com questões político-econômicas. O que pudemos depreender das fontes dadas a compulsar foi que Ngungunhane receava não somente perder o controle do Limpopo, mas igualmente de toda região costeira, entre Limpopo e Inhambane habitada pelos Chopes. Estava ciente de que a sustentabilidade do Império, dependia cada vez mais dos impostos sobre o trabalho emigrante para a África do Sul, pelo que com a capital no Save, não tardaria em perder o rentável controle da tributação em valor monetário das populações das regiões meridionais.⁷⁰ Outra preocupação do imperador prendia-se com a presença portuguesa na “cintura” do vale do Limpopo – Inhambane e Loureço Marques –, o que colocava em causa o seu poder.

De tal modo que, o vale do Limpopo tornou-se em região politicamente instável, devido às tentativas fracassadas de Portugal em impedir acordos entre o Império de Gaza e o poder britânico, associado à recusa em prestar vassalagem ao poder português, em Lourenço Marques. Fracassadas as opções diplomáticas,⁷¹ Portugal decidiu atacar inicialmente as chefaturas satélites. Por não ter

⁶⁷ Entrevista com Francisco Mabunda, realizada em Lionde, em 16 de janeiro de 2020.

⁶⁸ DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA DA UEM. 2000. p. 91 e NEWITT. 2012. p. 315.

⁶⁹ “Subsistem algumas dúvidas em relação ao local efetivo da capital do Império de Gaza. [...] quando Ngungunhane veio do Norte e se instalou por volta de 1889, fê-lo efetivamente junto à Lagoa Sulé, numa zona localizada a Sudoeste desta, onde permaneceu até 1891. Posteriormente, mudaria para uma posição mais próxima da atual Mandlakazi, onde teria ficado pouco tempo. Acabará por se afastar da lagoa, fixando-se na planície Manguanyane, alguns quilômetros a Norte da atual Vila, hoje parte do Distrito do Chibuto.” FERNANDO, Bessa Ribeiro. A invenção dos heróis: nação, história e discursos de identidade em Moçambique. *Etnográfica*, n° 2. 2005. p. 262.

⁷⁰ NEWITT. 2012. p. 315.

⁷¹ COVANE, Luís Antônio. *O trabalho migratório e a agricultura no Sul de Moçambique (1920-1992)*. 2001. p. 68.

obtido resultados almejados, seguidamente firmou alianças com os Chopes – Makuakua e Zavala – de Inhambane e finalmente, lançou sucessivos ataques através dos rios Inharrime e Limpopo, que culminaram com derrota, captura e deportação de Ngungunhane,⁷² e consequente controle político-militar da região, a partir de dezembro de 1895.

Derrotado o Império de Gaza, Portugal iniciou com a instalação do aparelho administrativo. Instituiu os Concelhos, divididos em Freguesias e as Circunscrições, administradas pelos chefes de postos e administradores, e subdivididas em regedorias⁷³ que à frente dos quais encontravam-se os régulos e seus subalternos.⁷⁴ Precisamente, esta última unidade administrativa representava o poder tradicional incorporado no Estado moderno. “Para a região de Ximbongweni, no primeiro momento indicou-se o régulo N’qumayu,⁷⁵ Nguni e antigo chefe, por ter permanecido na região, contrariando a tendência da evasão para a África do Sul da Corte e dos antigos chefes do Império,”⁷⁶ como foi o caso do Mpisane, tio de Ngungunhane, líder do grupo Nguni que atravessou os montes Libombos e fixou-se em Pessane.⁷⁷

O governo enganara-se ao interpretar a permanência do N’qumayu como lealdade, por isso no segundo momento, destituiu-lhe e indicou Hlomani Cuínica – *Muhlavi* e antigo subordinado do N’qumayu. Sobre o desdobramento desta reestruturação do poder tradicional, as entrevistas levadas a cabo, ofereceram-nos alguns argumentos, dentre os quais passamos a transcrever dois, sendo que para instigar a análise, o primeiro apresentámo-lo na íntegra, enquanto o segundo, parcialmente.

Inicialmente, o governo português reconduziu parte dos chefes tradicionais legados pelo Império de Gaza. Seguramente, tomou em conta suas lealdades e obediências. Porém, volvido algum tempo houve chefes que demonstraram insubordinação. Por exemplo, não compareciam em reuniões habitualmente, realizadas em Caniçado ou Chibuto, pelo que delegavam seus subordinados, sob argumento de evitarem entrar em contato ou verem os portugueses. [...] em sequência, foram substituídos por *Vahlavi* e nativos leais. Os últimos, não demonstraram ressentimento sobre o antigo Império de Gaza e descritos como céleres no desempenho de tarefas político-administrativas de base. A principal razão da destituição de N’qumayu e ascensão do Hlomani Cuínica foi a frequente delegação do Hlomani para visita de trabalho

⁷² PÉLISSIER. 2000. p. 315-320 & NEWITT. 2012. p. 335.

⁷³ MONDLANE, Eduardo. **Lutar por Moçambique**. 1995. p. 43.

⁷⁴ GENTILI, Anna Maria. **O leão e o caçador: uma história da África sub-saariana**. 1999. p. 279.

⁷⁵ Provavelmente, Myongo ou Maphophe, que os entrevistados referiram como poderosos chefes Nguni. Os nomes são referenciados igualmente, em fontes escritas, embora sem o enquadramento, tanto no poder político do Império, quanto na estrutura do poder tradicional, como se pode verificar, em: MANGHEZI, Alpheus. **Guijá, Província de Gaza 1895-1977: trabalho forçado, cultura obrigatória de algodão, o colonato do Limpopo e reassentamento pós-independência**. Entrevistas e canções recolhidas, 1979-1981. 2003. p. 36.

⁷⁶ Entrevista com Salomão N’qumayu, realizada em Ximbongweni, em 14 de dezembro de 2019.

⁷⁷ MANGHEZI. 2003. p. 36 & NEWITT. 2012. p. 337.

em Chibuto. O governo português acabou designando-o régulo da região de Ximbongweni que ficou instituído como Regulado de Hlomani. Os nossos avôs contavam-nos diversas estórias que ridicularizam a obediência do Hlomani [...]. Como o regulado localiza-se no corredor de Chibuto-Caniçado, relatavam-nos que na época chuvosa, em que parte dos riachos enchiam, em caso da autoridade de Chibuto decidir visitar Caniçado, em função do itinerário, informava-se o régulo para juntamente, com seus indunas, aguardarem no riacho [...]. As autoridades portuguesas brancas eram transportadas por ombros dos homens carregadores que se revisavam por regulados. Relataram-nos que chegadas ao riacho de Nyapwanguene, o próprio régulo Hlomani integrava sua equipe de carregadores, oferecendo seu ombro à pega da cadeira móvel que se fazia transportar a autoridade. [...] os nossos avôs, depois de contarem-nos estas estórias, terminavam dizendo que, nenhum chefe de origem Nguni toleraria a submissão e obediência de Hlomani.⁷⁸

Durante a vigência do Império de Gaza, na região de Ximbongweni o poder encontrava-se nas mãos dos meus avôs Nguni. Os meus avôs sempre foram chefes antes da chegada dos portugueses e deveriam ter mantido o poder se não tivessem sido traídos pelos seus subordinados Cuínica [...] Sucedeu que, a ascensão dos Cuínica foi antecedida pela derrota do Império de Gaza pelos portugueses, o que significou alguma desconfiança ao poder exercido pelos meus avôs N’qumayu. Mas, não perderam o poder devido a tal desconfiança, visto que contaram-nos que teriam sido os Cuínica que conspiraram com os portugueses e ao tentarem transformar-se em vítimas, argumentaram que após conquistas militares que antecederam a formação do Império, passaram à súbditos como a população em geral. Associado a essas mentiras, criou-se um adágio entre as famílias Nguni remanescentes na região que caluniava a simpatia dos Cuínica ao portugueses, que referia: “Os Cuínica conquistaram confiança sacrificando suas poedeiras para ofertar ovos aos portugueses”.⁷⁹

Para analisarmos a obediência de Hlomani mobilizamos três pressupostos, designadamente: primeiro, que o Império de Gaza resultou da submissão das populações nativas, segundo que o seu poder político centrava-se nos Nguni coadjuvados por *Vahlavi* e nativos. E terceiro, o impacto da decadência do Império com a conquista portuguesa foi diferenciado entre os segmentos sociais da região, sendo os Nguni afetados diretamente. Para elucidarmos o último pressuposto, vale citar o seguinte relato: “Com a derrota, captura e deportação do Ngungunhane, os Nguni aumentaram seu ódio aos portugueses. Falavam que momentos antes de comerem, se vissem os brancos perderiam apetite. E, logo depois da refeição, também não podiam ver os brancos, porque vomitariam.”⁸⁰

⁷⁸ Entrevista com Vicente Chinguelezi, realizada em Ximbongweni, em 18 de março de 2020.

⁷⁹ Entrevista com Salomão N’qumayu, realizada em Ximbongweni, em 14 de dezembro de 2019.

⁸⁰ Entrevista com Vicente Chinguelezi, realizada em Ximbongweni, em 18 de março de 2020.

Detemo-nos minuciosamente a esses fatos, por permitirem-nos abordar a movimentação do eixo do poder tradicional na região de Ximbongweni dos Nguni para *Vahlavi* – ambos invasores – e nativos. De notar que Hlomani ao formar sua estrutura de poder, privilegiou os *Vahlavi*, sendo que ao analisarmos a genealogia dos oito indunas⁸¹ que compõem o regulado, percebemos terem existido, apenas um Nguni e dois nativos. Como podemos verificar: “Musayeya N’qumayu – Nguni – e Mahlolwa Tsane⁸² e Mub’aswani Marindze – eram nativos. Os demais, embora fossem *Vahlavi* apresentavam a particularidade de pertencerem à família Zitha/Cuínica, designadamente: Mulungu Cuínica, Nwamahalate Cuínica, Xikwakwa Cuínica, Nghan’ani Cuínica e Ndlhavheya Cuínica.⁸³

Sobre a indicação de Musayeya, a pesquisa de campo foi instigante ao permitir-nos recolher dois motivos que dialogam e complementam-se, como a seguir apresentamos. Musayeya foi chefe da região durante o Império de Gaza e Hlomani seu subordinado, ao que seu poder socioeconômico foi reforçado pela aparente indiferença à decadência do Império. Para que sua indicação conciliasse a legitimidade “tradicional” e “moderna” – pois o governo colonial exigia que o poder tradicional estivesse alinhado aos princípios tradicionais e modernos –, as entrevistas feitas possibilitaram-nos associar a segunda razão, baseada na sua contração de matrimônio na família Hlomani. Ou seja, a legitimação do poder tradicional, atribuído à margem do *status quo* moderno, justificaria o segundo casamento de Musayeya com a filha do Hlomani.

Diferentemente, a pesquisa de campo careceu de informações sobre a indicação dos nativos, ao que Mahlolwa foi associado ao surgimento do povoado de Ximbongweni, enquanto Mub’aswani à influência sócio-econômica – considerado machambeiro e próspero criador de gado bovino. Estes indunas, por não pertencerem à anterior estrutura de poder, dispensaram os rituais de matrimônio, como legitimação tradicional do poder. A estratégia do matrimônio foi amplamente recorrida pelo Hlomani, não apenas permitindo o casamento das suas filhas, como protocolou casamentos de seus

⁸¹ Frequentemente, associados aos anciãos, madodas ou mesmo sipaios. No entanto, os indunas foram o desdobramento do poder tradicional, constitucionalmente estabelecido como auxiliares tradicionalmente legítimos dos régulos. Se os régulos representavam o poder nos regulados, escolhiam no seio das suas famílias os indunas, como seus subordinados ao nível dos povoados.

⁸² Posteriormente, assistiu-se à tentativa organizada pelo governo colonial – embora não legitimada, tradicionalmente –, de substituir-lhe pelo seu sobrinho materno Maphahla Vhombe. Por isso, em alguns relatos, Ximbongweni é descrito como povoado do induna Maphahla. Sabe-se, no entanto, que Maphahla sendo seu mais velho sobrinho materno, fazia parte dos “madodas” de Mahlolwa. Pela confiança, Maphahla representava seu tio em reuniões em Caniçado e Chibuto, porque algumas atividades eram anunciadas sem a devida antecedência, fato que surpreendia Mahlolwa devido ao seu interesse por xikhalavatlani e ukanyi – bebidas alcoólicas de fermentação tradicional. Destarte, o governo tomou a decisão de destituiu-lhe e atribuir o poder ao Maphahla, mas sem efeitos, em parte devido às exigências das cerimônias tradicionais dirigidas pelos Tsane. Entrevista com Celeste Nvombe, realizada em Ximbongweni, em 24 de junho de 2020.

⁸³ Entrevista com Raimundo Mulungu, em Lionde, em 05 de dezembro de 2019.

filhos em famílias de induna. Este foi o caso do “Sebastião Xibalwa Mulungu Cuínica que, ao casar-se com a filha do induna N’wa-Bandzeyani Chongo, com consentimento do Hlomani, fixou residência nas terras dos sogros, que a partir das quais “arrancou” o poder.⁸⁴

Sem embargo, as contradições examinadas na institucionalização do poder tradicional em Ximbongweni, na hierarquia política do governo de Caniçado, existia consenso sobre a abrangência das obrigações político-administrativas e econômicas, e os privilégios de Hlomani e seus indunas. Em síntese, a legislação colonial de 1908, estabelecia como funções do régulo, as seguintes:

a) fornecer: trabalhadores, carregadores e recrutas para o exército e satisfazer as requisições do administrador; b) coletar o imposto de palhota; c) controlar os estranhos que entrassem no regulado sem o respectivo Passe válido e d) impedir o comércio de bebidas alcoólicas, exceto os vinhos portugueses. [...] pelo desempenho destas funções o régulo não era pago, apenas foi autorizado a cobrança da taxa de 10 Xelins ou 2\$50 [localmente denominada por “pão do régulo”] por cada mineiro que regressasse da África do Sul. Recebia uma quantia idêntica por cada conflito social que presidisse. [Entretanto], isso não significou que deixasse de explorar as famílias camponesas obrigando-as à prestação de trabalhos na sua machamba [roça].⁸⁵ Se alguém abatesse cabeça de gado bovino, era obrigado a cortar porção de carne e mandá-la ao régulo.⁸⁶

Na década de 1940, com a reforma administrativa, introduzida devido à falta de colaboração efetiva motivada pela ilegitimidade do poder tradicional, foi reforçada a posição do régulo, chefes dos grupos de povoações e chefes de povoações, considerados executores da intervenção superior do colonialismo português. Principalmente, possibilitou ao régulo a extração de vantagens sobre a reestruturação econômica. Em termos concretos, passou a receber compensações em percentagens, sobre o imposto que cobrava, ganhou prestações em trabalhos em seus campos e residência, obteve percentagens sobre as multas por infração às leis e pagamento em dinheiro pelas cerimônias, ritos e conselhos que realizava.⁸⁷

⁸⁴ Entrevista com Celeste Nvombe, realizada em Ximbongweni, em 24 de junho de 2020.

⁸⁵ DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA DA UEM. 2000. p. 385-469.

⁸⁶ MANGHEZI. 2003. p. 53.

⁸⁷ GENTILI. 1999. p. 279; HEDGES, David; ROCHA, Aurélio. Moçambique durante o apogeu do colonialismo português, 1945-1961: a economia e a estruturação social. *In*: HEDGES, David (Coord.). **História de Moçambique, Volume 2: Moçambique no auge do colonialismo, 1930-1961**. 1999. p. 99 e MENESES, Maria Paula. Poderes, direitos e cidadania: o «retorno» das autoridades tradicionais em Moçambique. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, nº 87. **Velhos e novos desafios ao direito e à justiça**. 2009. p. 21.

O régulo Hlomani, juntamente com os seus indunas e auxiliados por sipaios,⁸⁸ tornaram-se em coletores por excelência do imposto. Frequentemente, realizavam rusgas nos povoados com o objetivo de extorquirem os devedores, ou mesmo capturá-los para entregá-los ao administrador em Caniçado, que por sua vez mandava-os para o Xibalo em Chibuto ou Xinavane.⁸⁹ Não foram apenas o *modus operandi* da coleta do imposto que contribuiu para os conflitos entre as populações com o poder tradicional, mas à prerrogativa que previa a aplicação de atividades corretivas, localmente. Esta orientação permitiu à Hlomani o recrutamento de devedoras em função da aparência física para trabalhos domésticos em sua própria residência e nas roças, situação que exacerbou os conflitos.⁹⁰

No que tange à resolução de conflitos sociais nos povoados, a estrutura do poder tradicional constituída por induna, anciãos e “madodas” – homens distinguidos como socialmente, idôneas e responsáveis –, desempenhava funções de “polícia e juiz” ao nível da base administrativa. Em caso do julgamento com sentença duvidosa, as famílias lesadas canalizavam o problema para Hlomani, que também cercava-se por seus anciãos e “madodas”. Na eventualidade do segundo julgamento, convidava-se o induna do povoado correspondente e, na situação do problema forçar a presença de todos os indunas, Hlomani tinha a prerrogativa de convocá-los, sem anuência do administrador.⁹¹

Sempre verificou-se a intenção do régulo evitar com que conflitos “banais” chegassem em Caniçado. Deste modo, resolvia os problemas recorrendo a julgamentos abertos, que decorriam em lugares públicos chamados *B’andla*,⁹² com prerrogativa de auditório, entre testemunhas, familiares e ouvintes. Sobre o pagamento das atividades, houve a “taxa de queixa”, como a própria designação sugere, coberta pelo acusador. Proferida a sentença, seguia a “taxa do julgamento” amortizada pelo culpado. Na sequência, obrigava-se ao culpado o pedido de desculpas públicas e indemnização da contraparte, em espécies ou valor monetário, previamente negociado.⁹³ Vale afirmar que este *status quo* manteve-se sem alterações substantivas até os meados da década de 1970.

Contudo, a partir de outubro de 1974, com o início da transferência de poderes, pós-tomada de posse do governo de transição, a Frente de Libertação de Moçambique (FRELIMO) estendeu a

⁸⁸ Igualmente ortografada “cipaio”. Tratou-se de categoria elementar da polícia colonial, representada exclusivamente pelas populações negras. Geralmente, a sua área de atuação circunscrevia-se às Circunscrições, Regulados e Povoados.

⁸⁹ Entrevista com Luís Zitha, realizada em Ximbongweni, em 23 de maio de 2020.

⁹⁰ A respeito dessas possibilidades de leituras, ver entrevistas, em MANGHEZI. 2003. 143 p.

⁹¹ Entrevista com Raimundo Novela, realizada em Ximbongweni, em 18 de fevereiro de 2020.

⁹² Lugares de concentração para reuniões tradicionais. Frequentemente, funcionavam por baixo de uma frondosa árvore, próximo da residência do régulo ou indunas. Ou mesmo, em locais estrategicamente localizados, como em cruzamentos de picadas importantes na movimentação das populações de um determinado povoado.

⁹³ Entrevista com Felista Novela, realizada em Ximbongweni, em 18 de fevereiro de 2020.

sua presença política. Em especial, nas regiões que durante a luta de libertação mantiveram-se sob controlo colonial. Foi com este propósito que os simpatizantes foram mobilizados para a formação da rede dos GD. Tratou-se da nova organização política de base por instalar-se em todo o território nacional.⁹⁴ Inicialmente, assistiu-se a dualidade de poderes com as estruturas tradicionais, contudo, posteriormente, com o desembarque dos militares, Hlomani foi sufocado completamente, bem com seus respetivos indunas. Esta súbita perda de poder foi complicada, especificamente para indunas que, clandestinamente, contribuíram na luta com o recrutamento de jovens e pagamento de cotas.⁹⁵

A urgência de construção da nova sociedade, mediante a rejeição da anterior foi evidenciada no texto do Conselho de Ministros, reunido em julho de 1975, ao definir: “destruir as estruturas do passado não é tarefa secundária, não é «luxo ideológico». É condição do triunfo da revolução.”⁹⁶ Seguidamente, foram banidas as autoridades tradicionais⁹⁷ para darem lugar a novas estruturas de poder. Para substituir este vácuo criado pela abolição do poder tradicional, constituíram-se os GD, como forma de organização popular de base, que apesar de não ter conhecido a formatação jurídica formal, foi tomada como o embrião do Poder popular, cujo acesso teoricamente estava vedado aos comprometidos com estruturas do poder colonial,⁹⁸ aos polígamos e líderes religiosos.⁹⁹ Na prática, os antigos agentes coloniais infiltraram-se ou foram ponderados, unilateralmente.¹⁰⁰

Por conseguinte, a tarefa principal dos GD foi de difundir a linha política da Frente e velar pela aplicação das diretrizes emanadas pela Direção. Deste modo, funcionavam como correias de transmissão de todas as decisões da Frente e serviram para enquadrar a enorme energia social que se libertou com a derrota do colonialismo, colocando-a ao serviço do projeto político da Frente, que buscava construir um Estado-nação moderno, desenvolvido e socialista.¹⁰¹ Desenvolveram também diversas atividades na base, visto que foram concebidos como *a)* organizações de enquadramento das massas, *b)* reservatório de quadros para o partido e *c)* estruturas embrionárias do Poder popular,

⁹⁴ BRITO, Luís de. O poder entre a utopia e a realidade. *In:* SOPA, Antônio (Org.). **Samora, homem do povo**. 2001. p. 33.

⁹⁵ Entrevista com Francisco Mabunda, realizada em Lionde, em 16 de janeiro de 2020.

⁹⁶ TRINDADE, João Carlos. Rupturas e continuidades nos processos políticos e jurídicos. *In:* BOAVENTURA, de Sousa Santos; TRINDADE, João Carlos (Org.). **Conflitos e transformação social: uma paisagem das justiças em Moçambique**. 2003. p. 104.

⁹⁷ BOLETIM DA REPÚBLICA. I série, nº 6. Decreto nº 6/78, de 22 de abril de 1978.

⁹⁸ MENESES. 2009. p. 26.

⁹⁹ MINTER, William. **Os contras do apartheid: as raízes da guerra em Angola e Moçambique**. 1998. p. 318 & ABRAHAMSSON, Hans; NILSSON, Anders. **Moçambique em transição: um estudo da história de desenvolvimento durante o período de 1974-1992**. 1994. p. 220.

¹⁰⁰ FRELIMO. **Documento da VIII Sessão do Comitê Central**. 1976. p. 15.

¹⁰¹ BRITO. 2001. p. 33.

que a partir das quais, se forjariam militantes que formariam o núcleo da vanguarda mais dinâmica e consciente, ideologicamente.¹⁰² Das suas atividades vale, ainda referir de tribunais populares.¹⁰³

“[O trabalho de] alfabetização deve continuar a ser realizado no quadro dos GD, como uma das suas principais tarefas. Aquele que sabe deve ser o fósforo que vai acender a grande chama que é o povo.”¹⁰⁴ Ao estimularem as atividades educativas nas comunidades, procuravam romper tanto com o passado colonial, quanto com o “tradicionalismo” e o “obscurantismo”. Com a sua atuação, algumas das formas de relação entre o poder tradicional e a população desapareceram. Todavia, foi verdade que os GD não conseguiram penetrar em alguns sistemas de práticas e crenças arraigadas, como determinadas cerimônias consideradas “retrogradas” pela Frente, designadamente: os rituais fúnebres, invocação dos antepassados, *lobolo*¹⁰⁵ e a considerada grande questão do povoamento da aldeia comunal – a poligamia.

Em síntese, a independência correspondeu à introdução de novos atores locais, inicialmente na figura dos GD e posteriormente dos secretários de bairros ou ainda dos presidentes de aldeias.¹⁰⁶ Como o desmoronar do colonialismo impactou na fuga de burocratas e gestores, forçou com que a FRELIMO preenchesse os cargos com o seu próprio pessoal, maioritariamente militar. A título de exemplo, a ausência de quadros qualificados justificou situações em que cargos de base, como de administrador da localidade e secretário do partido da localidade, estivessem investidos na mesma pessoa.¹⁰⁷ Situação similar verificou-se na Aldeia Comunal de Ximbongweni – como abordaremos na Seção 3 –, em que os cargos de secretário executivo da aldeia, secretário do partido na aldeia e presidente da cooperativa, encontravam-se monopolizados.

2.3 A Questão agrária na região de Ximbongweni

A região apresenta duas sub-regiões agrárias – com terras argilosas na zona baixa e arenosas na alta – que, embora sua fronteira fosse social e culturalmente intransigente, complementavam-se ao nível econômico. Sucede que as características dos solos de cada sub-região permitiram, por um

¹⁰² FRELIMO. 1976. p. 51.

¹⁰³ NEWITT. 2012. p. 467.

¹⁰⁴ FRELIMO. 1976. p. 108.

¹⁰⁵ FRY, Peter. Apresentação. In: FRY, Peter (Org.). **Moçambique: ensaios**. 2003. p. 14 e MACAGNO, Lorenzo. Fragmentos de uma imaginação nacional. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, nº 70. 2009. p. 19.

¹⁰⁶ MENESES. 2009. p. 28.

¹⁰⁷ NEWITT. 2012. p. 467.

lado a adequação das épocas agrárias em função da chuva e por outro, a especialização das culturas. Se a zona baixa apresentava solos férteis para o milho, a irregularidade das chuvas, tornava os solos da zona alta produtivos no inverno, para culturas de ciclo vegetativo curto e tolerantes à seca, como a mandioca. Sobre a pastorícia, a zona alta apresentava excelentes pastos, em comparação com os da zona baixa – mais a diante retomaremos estes assuntos com alguma profundidade analítica.

No período anterior à formação do Império de Gaza, a distribuição da terra centrava-se nos principais chefes de diferentes clãs – grupos de famílias alargadas com antepassados comuns –, e no poder linhageiro, porquanto não encontramos registros nem relatos que oferecem informações sobre possibilidades da experiência de chefaturas em Ximbongweni. Foi a partir da década de 1820, com a formação do Império e a conseqüente instalação da sua estrutura político-administrativa, que a distribuição da terra foi responsabilizada aos chefes Nguni, coadjuvados pelos *Vahlavi* e nativos que ascenderam à categoria de chefia na base. Sabe-se, no entanto, que “os Nguni não introduziram inovações tecnológicas, nem alteraram a estrutura produtiva [...], mas passaram a exigir o aumento da produção e chamaram a si a gestão de todos os recursos.”¹⁰⁸

Na região de Ximbongweni, como o colonialismo não conseguiu introduzir projetos sócio-econômicos que reordenassem o território e famílias, a redistribuição da terra por herança manteve-se na gestão dos chefes de famílias, enquanto a autorização para as novas aquisições de famílias nativas e recém-chegadas incidia exclusivamente aos indunas, com consentimento do Hlomani.¹⁰⁹ Por tratar-se da comunidade patrilinear, poligâmica e a viver em *habitat* disperso,¹¹⁰ distinguia-se pela posse de extensas terras, “cuja delimitação seguia os princípios tradicionais, em que as árvores e acidentes geográficos – dunas, baixas e pântanos lagoas –, transformavam-se em marcos.”¹¹¹ Os

¹⁰⁸ NEWITT. 2012. p. 243.

¹⁰⁹ As entrevistas feitas em Ximbongweni permitiram-nos questionar a constatação recorrente em estudos da Questão agrária no vale do Limpopo, de que “o régulo por representar a ancestralidade tradicionalmente, considerada «dona da terra», os fundamentos que legitimavam a distribuição, controle, gestão e uso da terra, baseavam-se nesta estrutura de poder tradicional e nos seus chefes subalternos” [LAFORTE (1993) & VALÁ (2003)]. Como abordado anteriormente, Hlomani, por exemplo, não representava a ancestralidade, por isso esta constatação embora coerente na generalidade, questiona-se em alguns estudos de caso no vale.

¹¹⁰ Torna-se pontual informarmos que esta forma de vida não conteve somente a dimensão espacial. Mas, encontrava-se estruturada no sistema de correlações entre as dimensões econômicas e sociais. As populações reproduziam-na como exigência lógica da sua economia, capacidade reprodutiva e autonomia social. Assim, a habitação e conseqüentemente, a produção doméstica, nas circunstância demográficas, ecológicas e históricas da região, funcionava essencialmente, como defesa contra as ameaças naturais e sociais da sobrevivência alimentar e equilíbrio dos mecanismos de produção e reprodução. Para mais informações ver: CASAL, Adolfo Yánez. Políticas agrícolas e processos de desenvolvimento rural na África ao Sul do Saara. *In: Revista Internacional de Estudos Africanos*, nº 10-11. 1999. p. 173.

¹¹¹ Entrevista com Raimundo Mulungu, realizada em Lionde, em 05 de dezembro de 2019. Ainda sobre a delimitação, para as roças, vale a seguinte fala: “[...] como não existia uma fronteira agrícola, para não haver confusão, depois de

filhos que contraíssem o matrimônio recebiam dos progenitores, terras para construírem suas casas e formarem roças. Enquanto às filhas de famílias poderosas ao se casarem, cedia-se terras por “empréstimo” para os genros construírem casas e transformarem-nas em roças.¹¹²

Sobre “empréstimos da terra” discutiremos mais adiante, por enquanto importa referirmos que não obstante o *habitat* disperso, cada família era definida em relação ao espaço que estivesse inserida por determinados limites naturais e vedações de plantas e/ou árvores silvestres. Em regra, os limites entre o espaço habitacional e exterior eram imperceptíveis, entretanto a sua diferenciação nítida. Dado que o espaço habitacional era uma área construída, usada, ordenada e limpa, enquanto o exterior, constituída por bosques, campos de cultivo e pastos. Embora as populações acreditassem que ambos os espaços fossem habitados – em períodos diferentes, durante o dia – por espíritos, foi no exterior que se desenvolvera o pensamento de existirem espíritos malfeitores, por ser um espaço natural, infinitamente desconhecido e ameaçador¹¹³ durante a noite.

De tal modo que, a terra foi tomada como “um bem” da família e da comunidade. Garantia a sustentabilidade da família, portanto à função de consumo, legitimava o seu acesso e à função de produção equivalia a segurança da posse. A redistribuição da terra obedecia múltiplas redes que se estabeleciam através do parentesco, casamento e herança.¹¹⁴ Geralmente, a terra fértil pertencia aos Nguni, *Vahlavi* e famílias nativas, ao que a menos fértil constituía reserva com várias finalidades. Obedecia a dois tipos de posse: *a)* familiar e *b)* comunitária. A primeira, era restrita e a sua gestão familiar, enquanto a segunda, ampla em dimensão e, amiúde menos fértil e utilizada para atividades complementares: “pastagem, recolha de lenha, materiais de construção, frutos silvestres [...] fabrico de carvão, produção do mel, caça etc.”¹¹⁵ Destinava-se ainda à realização de cerimônias mágico-religiosas, localmente chamadas *Kuphahla*, de evocação de chuvas ou agradecimento às colheitas.

A posse familiar embora restrita, era composta por terras agrícolas – dentre cultivadas e em pousio –, reserva, bosques, fontes de água e pastos, que garantiam a sobrevivência de todo agregado familiar constituindo sua base de autonomia socioeconômica, sem necessariamente recorrer à posse comunitária. O sistema de rotação agrícola dependia da fertilidades dos solos, o que implicava com

desbravarmos uma parcela, delimitávamos com sisal e *swihaha* – cactus.” Entrevista com Benjamim Chongo, realizada em Ximbongweni, em 14 de novembro de 2019.

¹¹² Entrevista com Vasco Makukule, realizada em Ximbongweni, em 26 de fevereiro de 2020.

¹¹³ CASAL. 1996. p. 75.

¹¹⁴ José Negrão, em prefácio de VALÁ, Salim Cripton. **A problemática da posse da terra na região agrária de Chókwè (1954-1995)**. [2003].

¹¹⁵ NETO, Margarida Sobral. Propriedade de renda fundiária em Portugal na Idade Moderna. *In*: MOTTA, Márcia Maria Menendes (Org.). **Terras lusas: a questão agrária em Portugal**. 2007. p. 16.

que as áreas circundantes fossem tanto maiores quanto menos fértil fosse a terra. Em situações em que as distâncias entre o espaço de habitação e áreas de cultivo fossem maiores, que tornassem o trabalho agrícola menos rentável, mudava-se a localização da família ou subdividia-se em função do número de esposas para garantir o reequilíbrio do sistema,¹¹⁶ ou igualmente, orientavam-se aos filhos recém-casados a buscarem espaços fora do raio imediato dos seus progenitores.

Tradicionalmente, a terra e o trabalho não se separavam. O trabalho fazia parte da vida e a terra parte da natureza. A vida e a natureza formavam uma totalidade articulada. A terra encontrava-se deste modo, ligada às formas de organização do parentesco, relações de vizinhança, da produção artesanal e crenças. A função econômica foi apenas uma das múltiplas funções vitais da terra. Esta conferia estabilidade à vida das populações, era o lugar que as famílias habitavam, foi a condição da sua segurança física, a paisagem e as estações.¹¹⁷ Foi justamente por isso, que para a população colonizada o valor mais essencial, por ser o mais concreto, foi a terra. Foi a mesma terra que deveria assegurar sua subsistência e, evidentemente, a sua dignidade humana.¹¹⁸

Os “empréstimos da terra” fluíam de famílias da zona alta, atraídas pela fertilidade dos solos da zona baixa. Cediam-se os bosques que deviam ser desbravados, preparados e transformados em roças. Este árduo processo de preparação da terra,¹¹⁹ a ausência de testemunhas e informalidade do “empréstimo”, posteriormente tornaram complexos os litígios da terra. Acontecia que, em caso de solicitação da devolução, a família “emprestada” argumentava sobre o trabalho realizado, pelo que social e culturalmente condenava-se a devolução. Em caso dos solicitantes fossem de geração dos filhos/netos, a resolução tornava-se desfavorável aos “legítimos” proprietários, visto que a família “emprestada”, ao justificar o longo tempo da ocupação, comumente “omitia” a forma de aquisição e na indisponibilidade de testemunhas, o conflito mantinha-se latente.¹²⁰

Geralmente, as roças encontravam-se ao redor das residências, o que reduzia a distância de casa-roça. A sua dimensão pode ser considerada de pequena e média – entre 1-3ha contíguas e 4-10ha, entre contíguas e descontínuas –, em regra proporcional aos instrumentos e técnicas agrícolas

¹¹⁶ CASAL. 1996. p. 77.

¹¹⁷ POLANYI, Karl. **A grande transformação**: as origens da nossa época. 2000. p. 14.

¹¹⁸ FANON, Frantz. **Os condenados da terra**. 1968. p. 33.

¹¹⁹ Resumidamente, consistia na cedência de bosques para, seguidamente a família “emprestada” realizar os seguintes trabalhos: desbravar, destroçar, desenterrar raízes e amontoá-las para queimar, limpar e finalmente, imediatamente que chovesse, colocar a charrua de tração animal para preparar a terra e lançar as sementes.

¹²⁰ Entrevista com Felista Novela, realizada em Ximbongweni, em 18 de fevereiro de 2020.

utilizadas, que consistiam na enxada de cabo longo, charrua/arado¹²¹ de tração animal e queimadas para a limpeza das roças. A esses fatores associava-se o número do agregado familiar, visto que os filhos constituíam-se em força de trabalho indispensável. Os chefes de famílias que decidiam pela poligamia desbravavam novas roças para o adicional de mulher que casavam e transformavam uma das roças da primeira esposa, em principal.¹²²

Cada esposa trabalhava a sua roça com a ajuda dos respetivos filhos, sendo que acontecia a cooperação entre esposas e filhos, para além do trabalho coletivo familiar na roça principal. Embora não fosse frequente, recorria-se à força de trabalho extrafamiliar durante os ciclos agrário exigentes que necessitassem de concentração de maior número de camponeses, como na sacha e colheita. O trabalho extrafamiliar adquiria diversas formas, pelo que as recorrentes consistiam em determinada “família convidar outras para o trabalho em troca de refeição e bebidas – [prática denominada] por «*tsima*» –, passando pelos grupos de ajuda-mútua, em que um determinado número de famílias se juntava e trabalhava em conjunto, a [roça] de cada um dos elementos do grupo.”¹²³

Aos concentrarmos a análise aos instrumentos de trabalho agrícola, foi possível distinguir três categorias de camponeses em Ximbongweni, designadamente: a primeira, embora reduzida em número, foi constituída maioritariamente por trabalhadores emigrantes, por isso ocupava um lugar de destaque sociocultural e econômico. Designada por “machambeiro”, possuía o arado e juntas de bois para tração animal. Nos finais da década de 1940, com a introdução da cultura do algodão, foi responsabilizada a sua implementação. Componha a segunda categoria, camponeses que possuindo gado “alugavam” o arado para cultivar seus campos, que geralmente não eram extensas. Pelo que, na terceira e última, fazia parte as famílias que desprovidas do arado e gado desenvolviam as suas atividades com a enxada. Através de prestação de trabalhos em famílias com tração, eram cedidos, por algumas horas, a junta de bois para trabalharem nas suas roças.

¹²¹ Durante a década de 1940, a indústria Sul-africana massificou a produção de arados, cujo mercado insidia sobre os trabalhadores emigrantes, que passaram a não poupar esforços para adquiri-lo. Consequentemente, em finais da década de 1940, registrou-se a massificação da técnica do arado no vale do Limpopo, com resultados animadores, na produção e produtividade da cultura do milho. Para mais informações consultar: NEWITT. 2012. p. 401. Sobre a posse e o uso do arado, os estudos da Questão agrária em Moçambique, maioritariamente dirigidos pelo CEA da UEM, são unânimes em distinguirem o Guijá como pioneiro da técnica de tração animal, como pode se verificar em MANGHEZI, Alpheus. Kuthekela: estratégia de sobrevivência contra a fome no Sul de Moçambique. In: **Estudos Moçambicanos**, nº 4. 1983. p. 27.

¹²² Entrevista com Raimundo Mulungu, realizada em Lionde, em 05 de dezembro de 2019.

¹²³ ARAÚJO, Manuel. **O sistema das aldeias comunais em Moçambique**: transformações na organização do espaço residencial e produtivo. 1988. p. 11.

Em épocas distinguidas por regularidades de chuvas, ambas as categorias registravam boas colheitas, principalmente da cultura do milho. Durante o período da colheita, igualmente ocorria a interajuda entre as esposas e filhos, na retirada das culturas na roça, porém cada esposa armazenava a produção no respetivo celeiro.¹²⁴ Houve relatos de ter existido famílias polígamos que construíam celeiros gerais destinados à colheita da roça principal. Por ser o celeiro de emergência, armazenava também parte da produção das roças de todas as mulheres, ao que funcionava como último recurso em caso de seca. Como o preparo das refeições obedecia a rotatividade, cada esposa confeccionava-as recorrendo ao respetivo celeiro, ao que o celeiro geral reservava-se para situações excepcionais.

Em cada família existiam tantos celeiros quantos necessários para guardar a boa produção. Eram de vários tipos e especializados para determinadas culturas: grandes para o milho, médios e pequenos para amendoim e feijões. Os celeiros de milho eram construídos como teto das cozinhas, pois o fumo foi considerado como excelente elemento de conservação contra a broca e o gorgulho. Os tamanhos correspondiam à capacidade produtiva da/s esposa/s,¹²⁵ enquanto a quantidade dos celeiros do milho, corresponderia ao número das esposas da família. Os filhos recém-casados que continuassem a viver com os pais, eram atribuídos bosques que transformavam em roças, para que ao iniciar a campanha agrícola cultivassem. A construção de seus respetivos celeiros, simbolizava a sua independência socioeconômica e, portanto, a desvinculação do espaço habitacional dos pais.

A justificação para a questão de cada esposa ou família possuir diversas roças prendia-se à necessidade da diversificação de culturas em função das características físicas dos solos, porque na região distinguiam-se solos especializados em determinadas culturas. Por exemplo, existiam roças determinadas para o milho e outras tomadas como próprias para os feijões. Embora os entrevistados afirmassem que, em roças do milho, cultivassem também quantidades reduzidas de outras culturas, foi interessante percebermos a definição das culturas em função das épocas agrárias. Ora vejamos: “A primeira campanha do verão – outubro a novembro –, destinava-se basicamente ao milho e um pouco do feijão nyemba, melancia e abóbora. Após a colheita, ao manter-se as chuvas, iniciávamos a segunda campanha do inverno – abril a maio –, para produzirmos o milho e feijão manteiga.”¹²⁶

O relato que se segue, além de descrever a preparação das roças, ilustra a mobilização dos membros da família em resposta à abertura da época agrária. Do mesmo modo, que esboça o papel de cada membro, reflete sobre a divisão sociocultural do trabalho por sexo e idade:

¹²⁴ Entrevista com Felista Novela, realizada em Ximbongweni, em 18 de fevereiro de 2020.

¹²⁵ CASAL. 1996. p. 76.

¹²⁶ Entrevista com Vasco Makukule, realizada em Ximbongweni, em 26 de fevereiro de 2020.

[...] invariavelmente, as roças mantinham-se preparadas, somente esperando pelas chuvas. Ou seja, limpávamos os campos, semanas depois da colheita. [...] a partir de agosto lavrávamos e esperávamos pela chuva de outubro, que abria a campanha agrária do verão. Geralmente, a produção desta campanha colhíamos em fevereiro/março. Comumente, em abril/maio, limpávamos os campos para a campanha do inverno, que em função da chuva, arrancava em finais de abril. [...] nas atividades de preparo das roças com charrua de tração animal, à cada membro da família atribuía-se um papel específico. Nós os jovens – orientados pelos nossos pais –, lavrávamos com a charrua. Os pais, enquanto cortavam capim e arbustos com catanas e machados, controlavam o ritmo, o cansaço da junta de bois e antes de terminarmos, determinavam a área para abrímos ao meio, por onde retomariamos no dia seguinte. [...] as nossas mães e irmãs preparavam, no dia anterior, sementes para lançarem e, organizavam as marmitas para o nosso lanche durante as atividades da roça. Germinadas as culturas, seguia a fase da sacha, que em função da demanda, evolvia a todos os membros da família, o mesmo acontecia, respetivamente com a colheita e o armazenamento da produção nos celeiros.¹²⁷

Em todas as campanhas, a regularidade da chuva anunciava boas colheitas, principalmente na primeira, devido à quantidade e qualidade do milho produzido. Destarte, todos os membros da família concentravam energias para trabalhar a roça e durante a colheita, o milho¹²⁸ transformava-se em “tesouro” familiar armazenado em celeiros tradicionais. Dificilmente a colheita entrava no circuito comercial, apenas o excedente que trocado “aritmeticamente” permitia a aquisição de bens que garantiam a estabilidade sociocultural e, conseqüentemente, serviram de “termômetro” para a avaliação do nível de prosperidade das famílias, sendo o trabalho agrário e emigrante Sul-africano, sua “bússola”. O termo “excedente trocado aritmeticamente” busca reforçar que a produção devia ultrapassar o rigorosamente necessário para o consumo familiar, durante dois ou três anos, devido a crises sociais e, principalmente, à irregularidade das chuvas.

Importa relembrar que estamos analisando a agricultura tradicional, aquela que o camponês trabalha a terra com o intuito supremo de subsistência e garantir a sua posição social em um círculo restrito de relações sociais. Deste modo, para assegurar sua continuidade na terra e manutenção da família, afasta-se do mercado, pois o envolvimento ilimitado no circuito comercial ameaçaria sua fonte de sustento. Por isso, se apega aos esquemas tradicionais que lhe garantem o acesso à terra e

¹²⁷ Entrevista com Armando Chauque, realizada em Ximbongweni, em 20 de abril de 2020.

¹²⁸ Base de alimentação de famílias de Ximbongweni. Frequentemente, no pós-colheita expõem as espigas da maçaroca a secarem ao sol, depois retiram o milho do carroço que, em seguida pilam e peneiram. Na seqüência, durante um dia, colocam em molho. Depois deste processo, moem e preparam a polenta, localmente designada por wusva. Consumem-na com o carril de verduras na base das folhas de abóbora, feijão nyemba, mandioqueira, nkaka e guxe. Para além das verduras, recorrem ao carril preparado com variedades de feijões, peixes e carnes.

ao trabalho dos parentes e vizinhos. Associado a estes fatos, oferece alguma preferência à produção destinada à venda quando estiver garantida a produção para subsistência,¹²⁹ ao que os rendimentos do mercado não devem nem podem – não conseguiriam nem tentam – aliciar-lhe a abandonar a agricultura, sua principal atividade.

Os vestígios de bens materiais, como charruas, carroças com eixo e bicicletas, constituíram-se em fontes que possibilitaram-nos equacionar a mobilidade social ascendente, em Ximbongweni. Associado aos vestígios, maioritariamente adquiridos pelo trabalho migratório, as falas da pesquisa de campo tenderam à formar um consenso, sobre a importância do milho na aquisição de bens da primeira necessidade. Assim, vejamos: “o milho de boa qualidade, armazenávamos no celeiro, para posterior consumo e semente. Do remanescente, parte entrava imediatamente na dieta alimentar e outra trocávamos por óleo, sabão, roupa e capulana, nas lojas em Ngomani.”¹³⁰ O Centro comercial em Ngomani foi o único de Ximbongweni, localizado ao longo da estrada Caniçado-Chibuto, cujos proprietários eram de origem indiana e portuguesa.

Igualmente, essa foi a única estrada asfaltada na região, dentro de picadas que serpenteavam bosques, roças e lojas, perpassando casas, escolas e missões da Igreja católica e Missão Suíça, em Nsongeni. Nestas picadas dificilmente transitavam veículos motorizados, pelo que eram as carroças com/sem eixo de tração animal que através de trilhos demarcavam e permitiam a durabilidade das vias de comunicação tradicional. Desta forma, as comunidades do interior permaneciam meses sem ver viaturas. Esta situação alterou-se com a introdução compulsiva da cultura do algodão no setor familiar, sob pretexto de cultura de rendimento, em que durante a colheita os caminhões apelidados por *xikalanhloko* – sem cabeça/cabine –, penetravam para o interior à busca do algodão.¹³¹

Retomando a questão da comercialização do excedente, entre as famílias houve preferência em solicitarem o vestuário feminino e de menores, pois aos jovens desenvolvera-se uma estratégia que permitiam-lhes adquirir o vestuário. A tal estratégia consistia em, imediatamente pós-colheita, autorizarem os jovens a realizar *Kukuwula* – também designado por segunda colheita. Comumente, o processo decorria em simultâneo com a abertura das roças à pastagem e, enquanto o gado pastava e adubava, os jovens recolhiam o milho remanescente, carregavam-no para pré-processamento em casa, que incidia na retirada do carroço. Seguidamente, transportavam para as lojas em Ngomani,

¹²⁹ WOLF, Eric R. **Guerras camponesas do século XX**. 1984. p. 15.

¹³⁰ Entrevista com Vasco Makukule, realizada em Ximbongweni, em 26 de fevereiro de 2020.

¹³¹ Entrevista com Raimundo Mulungu, realizada em Lionde, em 05 de dezembro de 2019.

que depois de pesado, trocavam por roupas/calçados correspondentes. Ao regressarem à casa, eram obrigados a apresentá-las aos pais para o considerado controlo sociocultural.¹³²

Não obstante a fertilidade dos solos, especificamente da zona baixa, o fato de praticarem a agricultura de subsistência, a irregularidade das chuvas contribuía para frequentes vagas de seca e estiagem¹³³ que, por conseguinte, inauguravam bolsas de fome, em Ximbongweni. Durante a seca, as famílias cultivavam na zona alta a mandioca, e praticavam a pesca. Em suma, as atividades de sobrevivência realizavam-se em coletivo, como ilustra a prática de *kuthekela*, cujo significado e desdobramento detalharemos na sequência:

Quando ocorria seca e fome em determinadas regiões, pessoas deslocavam a outras regiões onde sabiam que realizaram boas colheitas ou que tivessem excedente em abundância. Estas deslocações, quer individualmente, quer em grupos, visavam buscar alimentos. “*Kuthekela*” era o termo que designava a estratégia geral organizada pelas populações para protegerem-se da fome. Os membros de diversas famílias que se deslocavam em busca de alimentos, tinham a preocupação de, para além de voltarem com produtos alimentares, arranjassem, igualmente sementes em condições de serem utilizadas no ciclo agrícola seguinte.¹³⁴ [...] membros de família com dificuldades alimentares trabalhavam para outras famílias com reservas alimentares suficientes em troca de cesto de [produtos alimentares e] de sementes por cada jornada de trabalho.¹³⁵

Cabe-nos referir em forma de informação, o carácter feminino do *kuthekela*. Porém, a partir da década de 1870, com a integração do Sul de Moçambique colônia ao trabalho migratório para a África do Sul, “as remessas em divisa, bens alimentares, vestuários e alfaias agrícolas equilibraram a economia familiar, em situações de seca e estiagem.”¹³⁶ O equilíbrio pode justificar-se pelo fato da agricultura de subsistência dispensar, em períodos específicos, a sua força de trabalho masculino que se lança na busca do trabalho assalariado. Foi a remuneração deste “excedente de mão-de-obra agrícola” a garantia da complementariedade da produção agrícola especificamente feminina presa

¹³² Entrevista com Augusto Tsane, realizada em Ximbongweni, em 20 de janeiro de 2020.

¹³³ Parece-nos complexo relacionar com a considerada irregularidade de chuvas analisada em termos de médias anuais ou mesmo estacionais e mensais. Esta situação compreende-se ao atendermos que a seca ou estiagem pode não resultar, necessariamente, do *déficit* global da pluviometria anual em relação à média calculada em determinado período de observação meteorológica. Mas, ser consequência direta da irregular distribuição das precipitações que não permitem com que a vegetação cultivada e espontânea chegue à maturidade. MARCHAL, apud., ARAÚJO. 1988. p. 21.

¹³⁴ MANGHEZI. 1983. p. 32.

¹³⁵ CASAL. 1996. p. 175.

¹³⁶ HERMELE, Keneth. Lutas contemporâneas pela terra no vale do Limpopo: estudo do caso do Chókwe, Moçambique. In: **Estudos Moçambicanos**, nº 5-6. 1986. p. 55.

à sua terra. *Id est*, a complementariedade foi assegurada precisamente, através do semi-proletariado masculino, emigrante.

Esse tipo de agricultura abandonada ao estado de atraso forçava os jovens a procurarem o trabalho sazonal. Na intuição do colonialismo português, o trabalho agrícola feminino e de velhos em roças familiares serviria para manter ao nível baixo possível os custos econômicos e sociais da força de trabalho migratório sazonal. Mas, foi a produção familiar, empobrecida e marginalizada que encarregou-se na manutenção de parte da força de trabalho assalariado e foram as comunidades tradicionais com seus usos e costumes que se mantiveram principais agentes do controle social.¹³⁷ Nestes aspetos jaz a questão do campesinato, que o colonialismo justificou paradoxalmente pela irregularidade de chuvas e técnicas rudimentares, embora possível captar a completa desarticulação agrária, devido inicialmente à tributação colonial e a posterior, à cultura obrigatória do algodão.

Permitam-nos recuar com intuito de retomar o contexto de seca, em que para racionalizar o excedente, os jovens pastores reforçavam a sua dieta com frutos silvestres, enquanto suas mães produziam a batata-doce em pequenas roças ao longo das margens do Limpopo e pântanos lagoas. Recorriam, igualmente, ao cultivo da mandioca nas roças do *nthlaveni*. Algumas mães integravam o trabalho sazonal de sacha/colheita do tomate e repolho em roças de colonos brancos no colonato do Limpopo,¹³⁸ pelo que a remuneração garantia a aquisição da farinha de milho na Cidade Trigo de Morais.¹³⁹ O trabalho na colheita animava as famílias e minimizava a fome, pois para além da remuneração, “aproveitávamos as «quebras» para cozinhar e vendíamos no povoado.”¹⁴⁰ Entre as famílias criadoras de gado, embora não fosse comum a comercialização do bovino¹⁴¹, o caprino, ovino e aves, amiúde integravam o mercado para garantir a compra de produtos alimentares.¹⁴²

De modo a evitarmos a tautologia na discussão sobre a situação de fome em Ximbongweni, permitam-nos buscar, a título de exemplo a fome registrada no início da década de 1970. O governo

¹³⁷ GENTILI. 1999. p. 282-283.

¹³⁸ MATINE, Manuel Henriques. **A integração de famílias autóctones no colonato do Limpopo em Moçambique, 1959-1977**. 2015. p. 88.

¹³⁹ Entrevista com Vasco Makukule, realizada em Ximbongweni, em 26 de fevereiro de 2020.

¹⁴⁰ Entrevista com Vicente Chinguelezi, realizada em Ximbongweni, em 18 de março de 2020.

¹⁴¹ Dificilmente abatiam. Mesmo com problemas de saúde preferiam que morresse para enterrar. O abate para consumo ocorria em *lobolo* e *Kuphahla* – cerimônias de evocação dos antepassados. O primeiro caso, verificava-se em situações em que o respetivo género pertencia igualmente à família poderosa, enquanto o segundo, acreditava-se que os defuntos, encarnados em adivinhos – curandeiros –, exigiam sacrifício do gado, pelo que os anciãos da família aconselhavam o abate motivado pelo *mito* de recompensa. Portanto, como a atividade da caça não compensava devido à distância que separava a região dos bosques no interior, a obtenção da proteína animal assegurava-se através de animais de pequeno porte – galinha, pato, coelhos e cobaia – e variedades de peixes da água doce.

¹⁴² Entrevista com Armando Chauque, realizada em Ximbongweni, em 20 de abril de 2020.

colonial, justificando-se da indisponibilidade de auxílio alimentar que abrangesse todo o regulado de Hlomani, promoveu pequenas campanhas, centradas em Caniçado, de distribuição da farinha de milho e sementes.¹⁴³ Ademais, orientou aos proprietários de lojas em Ngomani, a racionalização dos produtos alimentares, cuja parte importavam da Rodêsia do Sul. “Diariamente, somente éramos permitido a compra de 1Kg de farinha de milho por família.”¹⁴⁴ Os comerciantes tentaram ser implacáveis, mas dificilmente resistiram ao aliciamento das famílias dos trabalhadores emigrantes, que solicitavam grandes quantidades de produtos.¹⁴⁵

A falta de emprego justificava a deficiente circulação do Escudo – moeda portuguesa –, na região, cuja principal atividade econômica era a agricultura de subsistência. Devido à inserção dos homens no trabalho migratório, circulava o *Rand* – moeda Sul-africana –, ao que o escasso Escudo, igualmente encontrava-se na posse das famílias de trabalhadores emigrantes “através do chamado sistema de pagamento «diferido», em que o trabalhador recebia na África do Sul apenas parte do salário, enquanto a outra entregavam-lhe ao regressar à colônia.”¹⁴⁶ Esta situação não dispensava às famílias de introduzirem o excedente no mercado “para evitar a deterioração, por um lado e por outro, a liberação dos celeiros para não misturarmos as colheitas de épocas diferentes.”¹⁴⁷

Em síntese, no período colonial, as famílias camponesas estavam subordinadas a relações de classe capitalista. Ou seja, apesar de encontrarem-se ligadas à terra, eram obrigadas a venderem sua força de trabalho. O processo de semi-proletarização assumiu duas formas: *a)* força de trabalho emigrante e *b)* produção de culturas consideradas de rendimento sob supervisão estatal para venda em monopólios comerciais. Sucede que as relações de produção e reprodução foram transformadas, ao que as famílias passaram a precisar cada vez mais dos rendimentos monetários, não apenas para satisfazer as necessidades de subsistência – comprar sal, óleo, tecido, agulha, bicicleta etc. –, mas para adquirirem igualmente, os meios de produção necessários à reprodução da produção familiar – implementos agrícolas, cisterna de água, bombas de rega, anzol etc.¹⁴⁸

¹⁴³ Entrevista com João Zitha, realizada em Ximbongweni, em 29 de janeiro de 2020.

¹⁴⁴ Entrevista com Moises Tivane, realizada em Ximbongweni, em 25 de março de 2020.

¹⁴⁵ Entrevista com Vicente Chinguelezi, realizada em Ximbongweni, em 18 de março de 2020.

¹⁴⁶ GENTILI. 1999. p. 280 e NEWITT. 2012. p. 428. Permitam-nos dizer que, segundo o acordo de 1964, o pagamento diferido correspondia a 60% dos salários do trabalhador após os primeiros seis meses do contrato. Deste modo, depois desse período, o trabalhador recebia apenas 40% dos seus salários no local de trabalho, e os restantes 60% eram pagos por inteiro ao regressar à Moçambique, na sua Estação de recrutamento. Para mais informação consultar: FIRST. Ruth. **O mineiro moçambicano**: um estudo sobre a exportação de mão-de-obra em Inhambane. (1998).

¹⁴⁷ Entrevista com Augusto Tsane, realizada em Ximbongweni, em 20 de janeiro de 2020.

¹⁴⁸ O’LAUGHLIN, Bridget. A questão agrária em Moçambique. *In: Estudos Moçambicanos*, nº 3. 1981. p. 20.

Sobre a pastagem, vale afirmarmos que tratava-se da atividade exclusivamente masculina. Os jovens iniciavam sua juventude destacando-se na pastagem por bons exemplos de cuidados do gado e inserção dos novos jovens na atividade. “Os nossos pais ensinavam-nos a montarmos a junta de bois para cultivarmos as roças puxando a charrua e carregar diversos materiais através da carroça com/sem rodas, enquanto a pastagem éramos ensinados por outros jovens.”¹⁴⁹ Começavam com o caprino – devido à facilidade de alimentar-se com variedades de capim e folhas de arbustos e por dispensar quantidade de água, no pós-pasto –, para depois serem responsabilizados a pastagem do bovino – o mais importante e de pastagem exigente.¹⁵⁰ Por exemplo, “difícilmente consegues forçar a recolha do pasto para o curral, alguns bois que não estivessem devidamente alimentados.”¹⁵¹

A pastagem acontecia, tanto na zona baixa, quanto na alta. Em épocas específicas, pastores de uma sub-região agrária buscavam pastos na outra, pelo que no inverno os da zona alta desciam, enquanto no verão os da zona baixa, subiam. A justificação para a alternância prende-se aos ciclos agrários, em que no inverno verificava-se maiores áreas cultivadas na zona alta, comparativamente à baixa, ao que no verão, a situação alterava-se. Em geral, as características agrárias da zona baixa tornavam a pastagem complexa devido ao elevado número de propriedades rústicas, o que forçava os pastos intercalarem-se com residências e roças. Assim, a pastagem exigia maior vigilância para o gado não invadir propriedades, o que evitava punição aos pastores e conflitos entre as famílias.¹⁵²

Diversamente, as características da zona alta tornavam a pastagem aliciante, por libertar os pastores de possíveis punições decorrentes da evasão do gado para propriedades rústicas e garantir a melhor alimentação, pelo fato de tratarem-se de pastos abertos. Porém, a atividade era duplamente desgastante: primeiro, percorria-se longas distâncias e acidentadas para atingir os pastos e segundo – como conhecimento da Questão agrária –, pós-pastagem, o gado bovino segue aos bebedores de água. Em Ximbongweni, percorria-se, ainda longas distâncias para o Limpopo. Associado a estas inconveniências, tanto a pastagem no *nyaka*, quanto em *nthlaveni* transcorria mediante disputas de pasto entre famílias e jovens de ambas sub-regiões agrárias.

Permitam-nos avançar em função das descrições e constatações anteriores, que, na essência, a pastagem sempre foi uma atividade conflituosa entre os próprios pastores, entre diversos grupos de pastores e entre estes com os donos das propriedades rústicas, localizadas nas proximidades dos

¹⁴⁹ Entrevista com Raimundo Novela, realizada em Ximbongweni, em 18 de fevereiro de 2020.

¹⁵⁰ Entrevista com Raimundo Mulungu, realizada em Lionde, em 05 de dezembro de 2019.

¹⁵¹ Entrevista com Sildamo Chongo, realizada em Ximbongweni, em 09 de novembro de 2019.

¹⁵² Entrevista com Vicente Chinguelezi, realizada em Ximbongweni, em 18 de março de 2020.

pastos. Posto isto, consideramos criadas condições para a transcrição da fala que, ao propor detalhar o cotidiano na pastagem, descreveu conflitos, enumerou divertimentos e desvendou ilusões:

Na pastagem existiam pastores reconhecidos por terem mania. Foi costume levarmos *manghunghwa* – marmitas – para comermos durante a pastagem. Mas, nem sempre as nossas mães conseguiam preparar-nos a marmita, pelo que na hora da refeição iniciava o tédio. [...] nós que não tínhamos a marmita éramos forçados a lutarmos e ao vencedor oferecia-se a comida que sobrasse ou dividiam um pouco para o vencedor. Geralmente, dividiam em marmitas que tivessem comida menos saborosa. Outra forma de educar as pessoas que não levavam *manghunghwa* consistia em obrigarem a cantar as músicas que exaltavam a bravura dos pastores até terminarem de comer. [...] o fato de ser obrigatório ter *manghunghwa*, não significava que todos comíamos nossos respetivos *manghunghwa*, pois os mais velhos tinham privilégio de troca dos *manghunghwa*, escolhendo o mais saboroso. Ou seja, se algum pastor novo, tivesse molho de carne no seu *manghunghwa*, era normal não comer pois o pastor mais velho trocava com seu *manghunghwa* de verduras. Comumente, logo após a troca, o sacrificado ganhava alguns privilégios, como de não ser escolhido para as rodas de lutas do dia ou de não ser indicado para o grupo que controlaria o gado para não invadir propriedades. Mas, no dia seguinte, independentemente, do *manghunghwa*, este pastor podia ser punido, bastava os mais velhos suspeitarem que teria queixado aos pais do acontecido no dia anterior. [...] os pastores novos faziam tudo na pastagem: cuidavam do gado para não invadir culturas, procuravam remanescentes de produção nas roças – milho, batata-doce, mandioca e melancia – para reforçar os *manghunghwa* dos pastores, assavam *nvhasha*, extraíam leite, promoviam círculos de lutas entre eles, sendo que em ocasiões especiais, entre os pastores mais velhos e realizavam lutas envolvendo grupos de principais touros. Enquanto, os mais velhos só caçavam pássaros com físgas, pescavam e no verão ensinavam os pastores novos a nadarem no rio Limpopo.¹⁵³

Do exposto foi possível depreendemos a existência de duas escolas na formação dos jovens:

a) escolas convencionais e b) escola da pastagem. No entanto, as entrevistas feitas permitiram-nos perceber que, quanto a idade avançava para a fase adulta ou com aumento do nível da escolarização, exigências socioculturais forçavam com que os jovens fossem dispensados da pastagem. Dado que os filhos de famílias com condições financeiras seguiam com seus estudos nos Centro Internatos de Malehice, em Chibuto e Chókwè, enquanto outros buscavam integrar-se ao trabalho migratório para Lourenço Marques ou para as “*farms de boeres*” e minas na África do Sul.

Difícilmente os jovens casavam-se enquanto pastores. Os casamentos ocorriam pós-escola da pastagem, sendo frequente no primeiro emprego de jovens que continuavam com os estudos ou no primeiro regresso da África do Sul, para os que integravam o trabalho emigrante. Consideramos

¹⁵³ Entrevista com Raimundo Mulungu, realizada em Lionde, em 05 de dezembro de 2019.

terem existido, a partir da integração do Sul de Moçambique ao trabalho migratório Sul-africano – com gênese no período do Império¹⁵⁴ –, questões econômicas e socioculturais que contribuíram na formação do ciclo da pastagem, fixado entre 11-20 anos de idade. Para problematizar esta questão, a pesquisa de campo possibilitou-nos mobilizar o impacto do trabalho migratório e a influência da tributação colonial – imposto de capitação obrigatório a partir dos 16/18 anos de idade.

Ao centrarmos a análise em questões socioculturais foi possível aferir que a emigração de jovens para a África do Sul relacionava-se ao *lobolo*. Esta conexão prendia-se ao controle exercido pelos anciãos¹⁵⁵ sobre o gado – bem matrimonial que possibilitava o casamento de jovens –, o qual os jovens não detinham o acesso direto. Apenas o trabalho migratória conferia-lhes a sua aquisição, e por extensão garantia-lhes, o casamento. Não obstante, o trabalho não lhes libertava da tutela dos anciãos, pois registrava-se a contínua tendência da subida do número do gado e exigências formais, “inventadas” pelos anciãos para perpetuarem a sua tutela sociocultural e garantirem a dependência dos jovens,¹⁵⁶ dispensados da pastagem e integrados no trabalho migratório.

Em algum momento, os anciãos praticamente perderam o controle dos jovens. Por exemplo, durante a década de 1890, o pagamento de *lobolo* ganhou a forma monetária estimada em 20 libras esterlinas de ouro, com ofertas adicionais de tecidos e armas aos pais da noiva,¹⁵⁷ exigência que os jovens satisfaziam sem auxílio formal dos pais. Mas, os anciãos conseguiram reverter o cenário ao seu favor, recorrendo à revalorização do *lobolo* em gado, cuja quantidade recolocara os jovens em completa dependência. Esta re/conquista da tutela dos anciãos justificaria, em parte, a naturalização sociocultural de longos contratos dos jovens e “remessas aos pais, para a aquisição de cerca de 11 cabeças de gado bovino”¹⁵⁸ que passaram a ser exigidas durante a década de 1940.

Embora a tributação tivesse sido presente no Império de Gaza, foi no período colonial que se institucionalizou, aperfeiçoou-se, porém, sem perder o seu caráter exploratório. Vale seguirmos

¹⁵⁴ Firme na modéstia analítica e atento ao anacronismo na abordagem dos fatos históricos, o Império de Gaza – desde o imperador Muzila – fornecia mão-de-obra, a partir dos vales do Incomáti e Limpopo, ao capital Sul-africano. A título de exemplo, existem referências da tributação que o Império exigia, não apenas aos emigrantes, como igualmente, aos jovens em trânsito à caminho/regresso da África do Sul. Para mais possibilidades de leituras são sugestivos os seguintes livros: PÉLISSIER, 2000. p. 190-191; NEWITT. 2012. p. 272 e 420-421.

¹⁵⁵ Geralmente, tratava-se de pessoa idosa que detinha um conjunto de conhecimentos que o autorizava a emitir juízos sobre o verdadeiro, moralidade, estético e a espiritualidade na comunidade, ou sobre a vida em geral. Em função desta autoridade conferida pelos seus ensinamentos, comumente influenciava sobre o considerado certo ou errado, descente ou indecente, bom ou mau. Embora na sua linguagem falasse em nome de todos, as suas contribuições apresentavam pensamentos autônomos, entretanto, dialogando com experiências acumuladas. CASTIANO, José P. **Referenciais da filosofia Africana**: em busca da intersubjetivação. 2010. p. 216.

¹⁵⁶ CASAL. 1996. p. 80.

¹⁵⁷ NEWITT. 2012. p. 420.

¹⁵⁸ CASAL. 1996. p. 80.

sua evolução: “em 1892, foi introduzido o imposto de palhota em espécies e em 1894, em dinheiro. [...] em 1907, foi institucionalizado o trabalho forçado e em 1926, introduzida a Caderneta Indígena como instrumento de controle do pagamento do imposto e de recrutamento do trabalho forçado.”¹⁵⁹ Em 1941/1942, foi introduzido um novo sistema de tributação que estandardizou um imposto por cabeça – capitação –, em que as mulheres pagavam uma taxa reduzida.¹⁶⁰ As taxas reduzidas para as mulheres buscavam a maximização da exploração dos jovens, sem para tal, comprometer a sua reprodução, entendida como garantia da continuidade do sistema colonial.

Assim, para atrasar o ciclo vicioso de exploração-repressão, conseguimos recolher, durante a pesquisa de campo a estratégia adotada pelas famílias que consistia em forjar idade de nascimento dos filhos, reduzindo-a no mínimo, em dois anos. Curiosamente, a estratégia resolvia dois grandes problemas inter-relacionados, a saber: *a)* desenvolver a maturidade psicofísica e sociocultural entre os jovens de modo a inserirem-se no exigente trabalho migratório Sul-africano e *b)* diferir quanto possível a idade do pagamento do imposto de capitação. Cabe-nos referir que o primeiro problema associava-se à falta de empregos regulares na região, ao que o segundo – decorrente do primeiro –, permitia defender os jovens desempregados da possível repressão, quer da polícia colonial, como de autoridades tradicionais – sipaios, indunas e Hlomani, respetivamente.

Por conseguinte e em tese, a estratégia permitia com que no momento que *de jure* os jovens completavam 18 anos de idade, *de fato* estavam com 20 anos. A comunidade acreditava que jovens com esta idade *de fato*, desprovidos de trabalho, tanto em Caniçado e Chókwe, quanto em Xai-Xai e Lourenço Marques e, à margem do ciclo da pastagem, encontravam-se preparados para trabalhar em *farms* e minas da África do Sul. Esta percepção comunitária, respondia, concomitantemente, a duas grandes exigências sociocultural e econômica, designadamente: *a)* pagamento do *lobolo* com rendimentos do trabalho migratório, o que por extensão garantia a produção e reprodução familiar e *b)* suprir todas as reivindicações em tributação colonial e “gorjeta” ao poder tradicional.

2.4 O colonialismo na região de Ximbongweni

2.4.1 A evangelização e educação

No território que hoje é Moçambique, os primeiros trabalhos de missionários foram desenvolvidos por Dominicanos e após 1610, também pelos Jesuítas. [...] os

¹⁵⁹ GENTILI. 1999. p. 279.

¹⁶⁰ HEDGES; ROCHA. 1999. p. 97 e NEWITT. 2012. p. 509.

primeiros contatos com as populações causaram desilusões à maioria dos missionários que viam como difícil o processo de evangelização. [...] o que não era de estranhar se tivesse presente a natureza do empreendimento: invadir, conquistar, sitiar [cercar], combater e submeter.¹⁶¹ [...] no início do período imperialista, Antônio Enês e Mouzinho de Albuquerque advogavam abertamente, o sistema racista de ensino dos negros, restringido à formação de trabalhadores manuais, necessários ao desenvolvimento da colônia. Esta forma reduzida de educação era sinônima de “civilização”.¹⁶² [Em seguida, Portugal ao desenvolver a ideia segundo a qual], a unidade política baseava-se na unidade moral, o colonialismo atribuiu maior importância à religião na educação das populações. Definiu a preferência pelo catolicismo sobre todas as outras religiões. [...] a legislação portuguesa, nos últimos anos [década de 1940], restabeleceu em grande medida a unidade entre a Igreja e o Estado.¹⁶³

Em consonância com as citações, captamos que a região de Ximbongweni foi assistida por duas categorias de Sistemas de ensino: *a) Escolas oficiais e b) Escolas missionárias*. As primeiras, destinavam-se aos brancos e teoricamente aos assimilados, enquanto as segundas, reservavam-se aos indígenas. Como o seu nome esclarece, “as escolas dependiam das missões, cujo corpo docente selecionava-se entre os quadros da Igreja que dividiam o tempo para ensinar e catequisar.”¹⁶⁴ Sobre a organização dos Sistemas, as Oficiais iniciavam com o ensino primário e seguiam para o liceal – dividido em três ciclos e prevendo a preparação para as universidades em Portugal –, enquanto as Missionárias, baseavam-se no ensino rudimentar/adaptação e terminavam *de fato* no primário,¹⁶⁵ embora prevendo *de jure* a continuidade liceal, a discriminação racial e barreiras institucionais não permitiam com que os indígenas frequentassem o liceu.

A presença europeia no interior das comunidades de Ximbongweni, foi sendo garantida por missões, em particular da Igreja católica e da Missão Suíça,¹⁶⁶ – esta última, tratou-se de instituição religiosa e escolar de origem calvinista. Durante a pesquisa de campo, observamos a concentração das missões na zona baixa em Nsongeni. As missões católica e Suíça, embora o seu *modus operandi* fosse diferente e/ou em alguns momentos conflituoso, buscavam tanto evangelizar, quanto educar.

¹⁶¹ SOUTO, Amélia Neves de. **Guia bibliográfico para o estudante de História de Moçambique (200/300-1930)**. 1996. p. 301.

¹⁶² ROCHA, Aurélio *et al.* A história de Moçambique, 1885-1930. In: HEDGES, David (Coord.). **História de Moçambique, Volume 2: Moçambique no auge do colonialismo, 1930-1961**. 1999. p. 15.

¹⁶³ MONDLANE. 1995. p. 56 & HEDGES, David & ROCHA, Aurélio. A reestruturação da sociedade de Moçambique. In: HEDGES, David (Coord.). **História de Moçambique, Volume 2: Moçambique no auge do colonialismo, 1930-1961**. 1999. p. 118.

¹⁶⁴ HEDGES; ROCHA. 1999. p. 120-121.

¹⁶⁵ MONDLANE. 1995. p. 57.

¹⁶⁶ Estabeleceu-se pela primeira vez em 1887 com a construção da Estação em Rikatla – a cerca de 20Km de Lourenço Marques. Em 1891, conseguiu fixar um missionário na Corte do Império de Gaza e, por volta de 1930, construiu cerca de cinco missões nas atuais províncias de Maputo e Gaza. Sobre possibilidades de leitura ver: ROCHA *et al.* (1999).

Consequentemente, em ambas as missões, ao lado das suas Capelas, ergueram as respectivas escolas e prepararam amplos campos agrárias. “A Igreja Missão Suíça tentou introduzir o Centro Internato, para alunos e os serviços de saúde, para a comunidade, porém rapidamente, abandonou devido aos conflitos com o governo.”¹⁶⁷ Em síntese, todas as iniciativas que visassem a célere transformação social, por definição, foram combatidas pelo colonialismo português.

As práticas da Igreja católica visavam manter ou reforçar os objetivos coloniais. A título de exemplo, conciliavam a educação da cristianização, nacionalização e civilização das populações.¹⁶⁸ Ao contrário da Igreja Missão Suíça, cujos métodos de ensino pragmáticos impactaram na elevação do nível sociocultural e profissional dos alunos. Pelo que, sua evangelização, livre interpretação da Bíblia e o estudo do Antigo Testamento, contribuíram para a cristianização das populações, como para catalisar a transformação sociocultural.¹⁶⁹ Devido a esta visão de evangelização e educação, a Missão Suíça não comungava com o colonialismo, deste modo secretamente combatia o projeto de “portugalização” do território e das populações.¹⁷⁰ A partir de Ximbongweni, existem informações segundo as quais responsáveis desta Igreja assessoravam os anciãos para mobilizarem a população contra a exploração colônia – como foi o caso da cultura do algodão –, conforme veremos adiante.

Continuando, a Educação Colonial refletia a ideologia do regime. O caráter discriminatório, por exemplo, visava reproduzir nas populações a civilização portuguesa, portanto ao interditar em 1921, o uso das línguas vernáculas, buscava-se firmar a dominação e defesa do território diante das ameaças imperialistas.¹⁷¹ Seguidamente, o regime proibiu em 1929 as línguas vernáculas, impondo a portuguesa, ao mesmo tempo que restringia a sua utilização para a propaganda religiosa. Contudo, a Igreja Missão Suíça – valendo-se da falta da delimitação precisa entre educação-evangelização – alfabetizava e evangelizava em língua Changana, contribuindo para a sua aceitação comunitária, visto que a alfabetização passou a ser parte da conversão cristã.¹⁷²

¹⁶⁷ Entrevista com Francisco Mabunda, realizada em Lionde, em 16 de janeiro de 2020.

¹⁶⁸ SOUTO, Amélia Neves de. Moçambique no período da descolonização portuguesa (1973-1974): que descolonização? In: NASCIMENTO, Augusto; ROCHA, Aurélio; RODRIGUES, Eugênia (Org.). **Moçambique: relações históricas regionais e com países da CPLP**. 2011. p. 184.

¹⁶⁹ CRUZ E SILVA, Teresa. Igrejas protestantes no Sul de Moçambique e nacionalismo: o caso da «Missão Suíça» (1940-1974). In: **Estudos Moçambicanos**, nº 10. 1992. p. 26-27.

¹⁷⁰ CRUZ E SILVA, Teresa. O nacionalismo em Moçambique e o papel da Igreja: o caso das Igrejas protestantes no Sul de Moçambique. In: NASCIMENTO, Augusto; ROCHA, Aurélio (Org.) **Em torno dos nacionalismos africanos**. 2013. p. 90.

¹⁷¹ CRUZ E SILVA. 1992. p. 31-32.

¹⁷² CRUZ E SILVA. 2013. p. 90-99.

Associado a essas estratégias de evangelização e educação, a pesquisa de campo permitiu-nos entrar em contato com fatores socioculturais que justificam a maior aceitação da Igreja Missão Suíça, comparativamente à católica. À sua crítica aberta, ao celibato juntava-se a indiferença à poligamia. Em parte, estes fatores contribuíram para que a Missão Suíça atraísse, tanto os crentes simples – localmente denominados por “crentes aos domingos –, quanto jovens e pais de famílias que, impressionados com a livre leitura e interpretação da Bíblia e a própria pregação dos pastores, manifestavam o interesse de capacitarem-se em estudos bíblicos, com o objetivo de transformarem-se em pastores para abrirem paróquias e pregarem nas suas comunidades.

Equacionamos ter sido nessas circunstâncias que surgiu a Paróquia da Igreja Missão Suíça, em Dotani, no povoado de Chongo/Mulungu. Parte dos seus “pastores” e pais de famílias – Xavier Chongo, Gabriel Mukavi e Manuel Cuínica –, juntamente com suas famílias, percorriam cerca de 11Km para rezarem em Nsongeni. Em consonância com os representantes da Igreja em Nsongeni, mobilizaram recursos materiais e conhecimento religioso, com o intuito de aproximar o evangelho às famílias. Reunidas as condições de infraestruturas, favorecidas pelo capital emigrante e mão-de-obra comunitária, na década de 1960, foi inaugurada a nova Paróquia em Dotani que, embora não funcionasse igualmente como escola, evangelizou a população dos povoados do *nthlaveni* – como Nghan’ani, Xikwakwa, Mahlolwa e Chongo/Mulungu – e as localizadas nos povoados próximos no *nyaka* – como em Ngomani e Musayeya.¹⁷³

Em contracorrente, a educação oferecida pelas missões católicas proporcionava conteúdos predominantemente religiosos. Para além disso, as matérias lecionadas eram a Língua portuguesa, Leitura e escrita, e Aritmética, de nível elementar.¹⁷⁴ “Diariamente, antes do início das aulas, submetiam-nos ao denominado «estudo da doutrina», para aprendermos sobre a existência de Deus, cultivarmos o respeito ao próximo e conhecermos a higiene individual e coletiva.”¹⁷⁵ Deste modo, preparava-se os educandos para dominarem tanto os dogmas católicos romanos quanto a própria ciência elementar, para saberem ler, escrever e contar, o que transformá-los-ia em fieis reprodutores da trilogia colonial – exploração-repressão-discriminação –, sem questionamentos coerentes.

Ilustrando estas contradições e barreiras da expansão das escolas da Igreja Missão Suíça, as instituições de ensino eram escassas em Ximbongweni, fato que as crianças com idade escolar que residissem em povoados de Ngomani e Mathukutheyani ao Norte; Mahlolwa e Mulungu no Centro,

¹⁷³ Entrevista com Benjamim Chongo, realizada em Chókwè, em 30 de março de 2020.

¹⁷⁴ MONDLANE. 1995. p. 63.

¹⁷⁵ Entrevista com Augusto Tsane, realizada em Ximbongweni, em 20 de janeiro de 2020.

e Musayeya e Ndlhavheya ao Sul, estudavam na Escola Primária do Estado. Os graduados tentavam buscar vagas nas escolas em Caniçado, Chókwe ou Malehice. Depois, a Igreja católica construiu a Escola Primária de Nsongeni e seguidamente, a Escola Primária de N’wamukhutso. Assim, a escola de Nsongeni passou a beneficiar as populações ao Sul, enquanto que a escola de N’wamukhutso às do Norte. Finalmente, formou a Escola Primária de Thonela.¹⁷⁶ De forma paulatina, aproximavam-se as escolas aos povoados, embora continuassem em média à 7Km de distância,¹⁷⁷ contrariando a legislação de 1968, que obrigava a educação das crianças localizadas no raio de 5Km da escola.¹⁷⁸

A par da estratégia de caminharem em grupo de alunos do mesmo povoado, com escalas de repouso, as longas distâncias constituíam preocupação para os pais e encarregados de educação, ao que impactavam no aproveitamento escolar. Os filhos dos emigrantes Sul-africanos encontravam-se em posições privilegiadas através da atribuição de bicicletas com os respetivos acessórios, como meio de transporte escolar. Por tratar-se das famílias com agregados elevados, foram inexistentes as falas sobre a abrangência familiar do meio, ao que relataram a preferência em aquisição para os filhos que frequentassem as classes finais. Este grupo, que seguidamente devia continuar com os estudos em Centros Internatos, dispensava suas bicicletas para os irmãos que permanecessem em casa e continuavam a percorrer longas distâncias.¹⁷⁹ Dos filhos de famílias “humildes” fluíram-nos falas, como: “o meu pai quando estivesse feliz, dispensava-me sua bicicleta para levar à escola.”¹⁸⁰

Na escola da missão católica em Nsongeni, os pais e encarregados de educação eram crentes da Igreja e por extensão todos alunos católicos convertidos. Antes das aulas praticavam cultos; aos sábados frequentavam a catequese e nos domingos participavam das missas. Não obstante estas exigências que podiam ser realizadas disfarçadamente, houve a questão do batismo para os alunos que frequentassem a classe com exame, a 4ª Classe. Ou seja, os exames finais eram antecidos do batismo católico. Para agravar esta barreira, todas as escolas de Ximbongweni estavam vedadas de realizar os exames, portanto os alunos deslocavam-se, inicialmente para a Missão de Xinyakanini, em Xirhundzu, e seguidamente para a Missão do regulado de Machel, em Chókwe.¹⁸¹ Não devemos estranhar a realização dos exames em missões católicas, pois “a partir da década de 1940, o governo

¹⁷⁶ Entrevista com Vasco Makukule, realizada em Ximbongweni, em 26 de fevereiro de 2020.

¹⁷⁷ Entrevista com Vicente Chinguelezi, realizada em Ximbongweni, em 18 de março de 2020.

¹⁷⁸ NEWITT. 2012. p. 416.

¹⁷⁹ Entrevista com Sildamo Chongo, realizada em Ximbongweni, em 09 de novembro de 2019.

¹⁸⁰ Entrevista com Raimundo Mulungu, realizada em Lionde, em 05 de dezembro de 2019.

¹⁸¹ Entrevista com Vicente Chinguelezi, realizada em Ximbongweni, em 18 de março de 2020.

colonial responsabilizou à autoridade eclesiástica, a elaboração e aplicação dos exames nas escolas do Sistema missionário, como a consequente emissão dos diplomas, correspondentes.”¹⁸²

Embora fosse complicado para os alunos, por terem que atravessar de canoa diariamente o Limpopo, construída a Missão de Machel, transformada em Centro por excelência dos exames e a decisão do governo de manter os alunos em regime de Internato enquanto decorressem os exames, transformou-se em balão de oxigênio aos encargos financeiros dos pais e encarregado de educação. Finalmente, construiu-se em 1957 a Missão católica do Caniçado, relativamente próxima da região de Ximbongweni. A redução da distância foi igualmente aparente. Conquanto os alunos passassem a não atravessar o rio, a ausência do internamento aos examinandos forçava os alunos a percorrer longas distâncias – de ida e volta –, ou a encontrarem soluções de hospedagem, junto aos familiares, em povoados próximos do Caniçado.¹⁸³

Para terminarmos, vale referir que a exigência dos educandos em participarem da cerimônia de batismo, em vésperas dos exames da 4ª Classe, denunciava não apenas barreiras do Sistema de ensino colonial como o oportunismo “prosaico” da evangelização católica. A transcrição do relato que se segue busca problematizar esta constatação:

Em Nsongeni, as escolas funcionavam também como Igrejas, assim a minha primeira Igreja foi católica [...]. Quando cresci e comecei a entender da vida, fiquei atento à qualquer tentativa de ser enganado pelos professores. Quando frequentava a 4ª Classe, próximo do calendário dos exames, o professor veio informar-nos que a condição para realizarmos os exames seria cumprirmos com a cerimônia do batismo católico. [...] eu recusei-me a batizar. Justifiquei que se for a casar-me com mulher da Igreja Missão Suíça que negasse largar a sua Igreja, seria forçado ao segundo batismo. Continuando disse: primeiro, desejava estudar e segundo, esperava crescer para decidir sobre meu batismo com responsabilidade, pois os meus pais não tinham sido batizados. Dentro de mim, falava que ao insistirem pelo batismo, o padre estaria a brincar com sua água, tentando purificar-me contra a minha vontade. [...] o senso-comum ajudou-me a pensar desta forma, visto que crescemos atormentados, com os mitos, segundo os quais, todos os pecadores queimariam no inferno e ao ser batizado duas vezes, os anjos católicos de Roma, disputariam seu corpo com os anjos da Igreja do segundo batismo. Situação tomada como maior pecado e que causar-nos-ia azar, futuramente. [...] como sonhava enquanto jovem, casei-me com uma mulher da Igreja Missão Suíça, mudei da Igreja católica para Missão Suíça, batizei-me, tornei-me eminente crente protestante, que, a partir da qual, mantive contatos com a FRELIMO e depois entreguei-me à luta pela libertação nacional.¹⁸⁴

¹⁸² MONDLANE. 1995. p. 58.

¹⁸³ Entrevista com Vicente Chinguelezi, realizada em Ximbongweni, em 18 de março de 2020.

¹⁸⁴ Entrevista com Vicente Chinguelezi, realizada em Ximbongweni, em 18 de março de 2020.

Da citação pode se depreender que, embora a exigência constituísse barreira para os alunos cujos pais professavam religiões protestantes, que por falta de opções para escolarização dos filhos matriculavam-nos nas missões católicas, reproduzia igualmente o colonialismo português atrelado à Igreja católica. “[Nestas situações,] as famílias não tinham alternativa. Ao seu alcance só existiam escolas das missões, onde lhes era imposta a adoção do nome cristão como condição de inscrição e o batismo como [exigência] para serem submetidas ao exame final.”¹⁸⁵ Incorporado a estes fatos, as concepções sociais sobre o inferno – transmitidas pela própria Igreja – evidenciavam a ideia do enraizamento do medo ao duplo batismo, fenômeno que capitalizava este Sistema de educação que buscava impedir com que as populações se formassem, além do nível elementar, para transformarem-se em dóceis reprodutores da trilogia colonial.

Por conseguinte, o reduzido número de educandos, que iniciando a escolarização na Missão Suíça em Nsongeni pela vontade da Igreja concluía a 4ª Classe, nas respectivas escolas em Lourenço Marques, ao solicitar o ingresso para níveis subsequentes, era exigido a Carta do padre a confirmar o batismo católico. Situação similar ocorreu com Eduardo Nkuna que, sendo da Missão Suíça em Nsongeni, ao concluir a 4ª Classe, realizou exames finais de admissão na Escola de Formação de Professores de Alvor, em Manhiça. Após a aprovação foi vedado o ingresso, pela indisponibilidade da tal Carta do padre. Transcrevemos seguidamente o seu último suspiro: “[...] sim, eu queria ser professor para poder ensinar os meus irmãos e irmãs, mas não à custa de ter que me converter ao catolicismo.”¹⁸⁶ Portanto, vale observarmos que estas discriminações, barreiras e contradições nas Escolas missionárias, legalmente, perpetuaram-se com a assinatura, entre o Estado colonial-fascista português e o Vaticano, da Concordata e Acordo missionário, em maio de 1940.

2.5 Da consciência nacionalista à independência: análise a partir de Ximbongweni

O vale do Limpopo, concretamente suas regiões da margem esquerda a partir do Caniçado, passando por Chibuto-Chaimite à última capital do antigo Império de Gaza, Mandlakazi, da mesma forma que se distinguiu pela complexa submissão durante a Ocupação efetiva portuguesa, na virada do século XIX para o XX, na segunda metade do século XX – volvidos cerca de 70 anos –, também

¹⁸⁵ FRELIMO. 1976. p. 101.

¹⁸⁶ MANGHEZI. 2003. p. 112.

transformou-se num impasse na desesperada tentativa portuguesa de perpetuar o colonialismo. Se na margem direita do Limpopo – Chókwè, Macia e Magude –, a introdução da cultura obrigatória do algodão foi acompanhada com a cozedura das sementes pelas famílias, antes de semeá-las, como forma de resistência, na margem esquerda houve enfrentamentos, a título de exemplo entre grupos de famílias camponesas com o administrador do Caniçado.

Antes de prosseguirmos, vele chamar a atenção – aqui e agora – que essas constatações não pretendem reproduzir o pensamento recorrente na historiografia africana, segundo o qual a luta de libertação não foi explosão vegetada do vazio, entretanto, deve representar a continuidade histórica da resistência e luta que se constituíram contra a penetração mercantil estrangeira e, seguidamente à Ocupação efetiva. De tal modo que a luta de libertação junta-se, através da mediação da memória histórica, ao passado legítimo e mobilizador de forças para afirmação *manu militari* do direito dos povos explorados pela dominação colonial.¹⁸⁷ Porém, a aproximação entre os intervalos temporais dos acontecimentos no Limpopo força-nos à análise diacrônica da resistência e, conseqüentemente a determo-nos na sua evolução para a luta de libertação nacional.

Permitam-nos o recuo temporal para o período da invasão e formação do Império de Gaza, no dealbar do século XIX, de modo a buscar informações sobre o papel dos *Vahlavi* na submissão das populações nativas, sua fixação na região de Ximbongweni, multiplicação por miscigenação e, conseqüentemente, disseminação do seu *modus vivendi* guerreiro. Consideramos que a transcrição que se segue introduziria da forma prudente a nossa discussão:

¹⁸⁷ KI-ZERBO, Joseph; MAZRUI, Ali A.; WONDJI, Christophe. Construção da nação e evolução dos valores políticos. In: MAZRUI, Ali A.; WONDJI, Christophe (Ed.). **História da África, VIII: África desde 1935**. 2010. p. 571-574. O pensamento é difundido em discursos políticos e narrativas de livros de memórias dos antigos combatentes, como depreendemos: “[...] a FRELIMO manifesta-se por isso, como o produto histórico da luta multissecular do povo.” MACHEL, Samora. Estruturar o Partido para melhorar a vida do povo. In: **Coleção estudos e orientações, nº 15**. Abril de 1983. p. 5. “Elaborei este trabalho sobre a minha participação nesta grandiosa tarefa de continuar a resistência e luta contra a ocupação estrangeira da nossa pátria em particular, e da nossa mãe África em geral, herança dos nossos antepassados.” NDELANA, Lopes Tembe. **Da UDENAMO à FRELIMO e à diplomacia moçambicana**. 2012. p. 9. Ocorre ainda, em artigos e livros de História, como constatamos: “[...] a partir das heranças históricas e culturais e, na dialética da luta, a Frelimo foi portadora de novo conceito de soberania.” VIEIRA, Sérgio. Vetores da política externa da Frente de Libertação de Moçambique (1962-1975). In: **Estudos Moçambicanos, nº 7**. 1990. p. 34; “Ocupados, sim mas não colonizados. Por isso, para Samora a libertação não era um ato de vingança pessoal – era simplesmente, um reacerto da História. MONTEIRO, Óscar Samora e o mundo. In: SOPA, Antônio (Org.). **Samora, homem do povo**. 2001. p. 49 e “Como em outras partes da África Austral, o nacionalismo moderno, em Moçambique, tem suas raízes na longa tradição de resistência anticolonial.” TEMBE, Joel das Neves. A formação da FRELIMO e a preparação da luta armada. In: TEMBE, Joel das Neves (Org.). **História da luta de libertação nacional**. 2014. p. 41. Em síntese, a historiografia de Moçambique por discordar, por exemplo, da ideia de que a colonização portuguesa duraria cerca de cinco séculos, deveria manter a mesma postura sobre o pensamento segundo o qual as resistências dos povos africanos foram seculares e, conseqüentemente, a luta de libertação nacional tratou-se da linear continuidade e, por conseguinte, a herança histórica das resistências e lutas dos povos que habitavam o território que hoje é Moçambique.

A população do Guijá para lá [Chibuto e Mandlakazi] é orgulhosa, teimosa e violenta. Encontra-se continuamente preparada para movimentar qualquer desavença à luta. Em uma simples discussão, é normal convidar o oponente para lutar. [...] localmente, existe uma explicação para este comportamento da rápida exteriorização da violência física, sendo que eu por ser Mabunda, faço parte dessa explicação [risos]. [...] nós somos os próprios descendentes do “m’fecame” os “rebenta mina” do Sochangane, o “osso difícil de roer” no conselho militar do Império de Gaza, embora hoje sejamos subestimados. Não pode se iludir com estórias sobre a bravura do Sochangane, Muzila e Ngungunhane, pois os nossos antepassados é que lutavam e travaram todas batalhas em nome dos Nguni. Sochangane ao fixar sua capital em Chaimite, decidiu instalar uma posição militar no Limpopo, comandada pela sua elite guerreira, denominada *Vahlavi*. [...] Os jovens guerreiros, casaram-se com donzelas nativas, ao que entre os veteranos, alguns tornaram-se polígamos, enquanto outros que haviam perdido esposas durante as guerras, casaram em Limpopo e, ambos fixaram suas residências. Mesmo com a transferência da capital para o vale do rio Save [em Mossurize], Muzila não partiu com todos os *Vahlavi*. [...] a sucessão destes todos acontecimentos justifica a presença dos seguintes sobrenomes, em Ximbongweni: Cuínica, Chongo, Mabunda, Macamo, Novela e Mapswanganyi. [...] agora você percebe que também sou *Muhlavi*! [...] fica à vontade, visto que não tenho comportamentos violentos, como os meus irmãos, porque a FRELIMO domou-me ainda cedo [risos].¹⁸⁸

O regimento funcionaria como a retaguarda militar e abastecimento em mantimentos à corte Nguni. Tratando-se de jovens, adultos e velhos vivendo para e da guerra, disseminaram através de casamentos e convivência com os nativos, o *modus vivendi* baseado no permanente confronto físico como forma de preparação para a luta. Introduziram também as danças e canções orientadas para a luta e reproduzidas na pastagem.¹⁸⁹ Em pesquisa de campo, foi frequente verificarmos jovens a brincarem ao longo da estrada Guijá-Chibuto ou na pastagem no vale do Limpopo, ao que algumas brincadeiras transmitiam-nos a importância do ataque, golpe-contragolpe e defesa na comunidade. As populações, independentemente do gênero, apresentaram-nos – disfarçada ou confessadamente – comportamentos agressivos, que além da violência física, recorriam à simbólica, como a verbal ou a encenada pelo comportamento facial.

Derrotada a resistência do Império de Gaza, em 1895, as populações do Limpopo, lideradas a partir do Guijá, por Maguiguana Khossa – comandante militar do antigo Império –, continuaram a oferecer resistência organizada ao avanço do colonialismo português. Entre 1896-1897, sucedeu o Levantamento geral no Limpopo contra a administração colonial, cujo intuito era justamente, da

¹⁸⁸ Entrevista com Francisco Mabunda, realizada em Lionde, em 16 de janeiro de 2020.

¹⁸⁹ Entrevista com Raimundo Mulungu, realizada em Lionde, em 05 de dezembro de 2019.

restauração do “*Ancien régime*”. Em 1897, ocorreu a batalha de Macontene¹⁹⁰ no vale do Limpopo, localmente denominada “mozamimubuyise ha hossi” – devolverão o Imperador.¹⁹¹ Posteriormente, Maguinguane e seus guerreiros rumaram à atual África do Sul, pelo que foi perseguido. Em agosto de 1897, travou a derradeira batalha pelo Império, no povoado fronteiriço de Mapulanguene, em Magude, na qual morreu em combate.¹⁹²

Seguidamente, a região de Ximbongweni foi submetida ao Sistema colonial, baseado *a)* na exploração através da tributação, culturas obrigatórias e trabalho sazonal, *b)* na repressão sob forma de trabalho forçado, correcional, chicotada, prisão e tortura e *c)* na discriminação racial manifestada na religião, educação e emprego. Situação que transformou a agricultura familiar e responsabilizou-a às mulheres e velhos; reestruturou o poder tradicional; o que obrigou a reorganização econômica e das relações socioculturais, entre as famílias camponesas. Deste modo, os jovens foram chamados a reinventar-se. Iniciaram uma busca sem precedentes de sobrevivência, tanto no semi-proletariado urbano, em Lourenço Marques, quanto nas *farms* e minas da África do Sul.

A institucionalização dessa exploração, discriminação e repressão, associada à ausência de projetos socioeconômicos na região, justificou inicialmente a mobilização de famílias camponesas para exigirem, pacificamente políticas agrárias flexíveis. Justamente em Ximbongweni, formou-se o movimento denominado *Mfuxe-mfuxe* – acordem-acordem –, que considerava intolerável que as missões católicas recorressem aos alunos, na produção do algodão. Em dezembro de 1958, através do agenciamento secreto da Igreja Missão Suíça, o movimento afrontou o administrador – Adriano Vaz da Silva – do Caniçado para reivindicar a cultura do algodão que prejudicava a subsistência e o controle excessivo de sipaios e capatazes. Demonstrou também que a produção, comercialização e fixação de preços, não satisfaziam as suas aspirações econômicas.¹⁹³

Imediatamente à posterior, durante a década de 1960, verificou-se a partir de Ximbongweni, a sensibilização de jovens aos movimentos nacionalistas. Assim, se a anterior mobilização liderada pelos camponeses buscava a melhoria da Questão agrária, embora ocorrendo de forma dispersa e com agenciamento subterrâneo, a sensibilização de jovens apresentou-se diferente. Há referências de contatos e articulações entre jovens de Ximbongweni com os do Caniçado, Chókwè e Xai-Xai,

¹⁹⁰ DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA DA UEM. 2000. p. 375.

¹⁹¹ MUTHEMBA, Abner Sansão. Retalhos da história de Moçambique: a prisão de Mudun’gazi. In: JOSÉ, Alexandrino; MENESES, Paula Maria (Ed.). **Moçambique – 16 anos de historiografia: focos, problemas, metodologias, desafios para a década de 90.** 1991. p. 147.

¹⁹² PÉLISSIER. 2000. p. 322.

¹⁹³ MANGHEZI. 1983. p. 27-28; HEDGES & ROCHA. 1999. p. 119 e MANGHEZI. 2003. p. 29-31.

sendo que suas teias atingiam Lourenço Marques, Rodêsia do Sul, Suazilândia, Botsuana, Lesoto, África do Sul¹⁹⁴ e, conseqüentemente, à FRELIMO, em Tanzânia.

Centramos a análise do envolvimento da comunidade de Ximbongweni à luta de libertação, em dois jovens, considerados articuladores e disseminadores de ideias nacionalistas. Alguns relatos asseguram ter conseguido juntarem-se à FRELIMO na Tanzânia e, regressados como clandestinos e treinados, com funções de: *a)* montarem a estrutura da Frente na comunidade, *b)* organizarem a cotização *c)* recrutarem jovens para as fileiras da Frente, em Tanzânia e *d)* alistarem colaboradores da Polícia Internacional de Defesa do Estado (PIDE),¹⁹⁵ como parte das estratégias políticas para o controle e combate das infiltrações nas fileiras da Frente.

Sem pretendermo-nos alongar em descrições, os jovens respondiam pelos seguintes nomes: André “Muyayupa” Chongo e Constantino Lhamine. Seguidamente, selecionamos dois relatos que os transcreveremos na íntegra, por acreditarmos elucidarem intensamente, seus papéis e inseriremos de forma instigante na análise:

A minha clandestinidade valorizou ao conhecer um jovem muito “atrevido” chamado André Muyayupa. Foi funcionário dos serviços da administração do Caniçado, que depois de acusado por desvio de fundos para comprar seu gado, foi expulso. Num belo dia, mandou-me parar e solicitou falar comigo, dizendo: “tio Mabunda! Ouvi falar que pertence à FRELIMO. É verdade?” [...] respondi que não passava de boato, visto que era um cidadão português, com o estatuto de assimilado reconhecido pelas autoridades. [...] hoje posso confessar que fiquei assustado, não apenas com a questão, mas com a minha própria resposta. Mais tarde, esta resposta fez-me equacionar o seguinte: que me vedaria futuramente, a oportuna filiação à FRELIMO, em caso do jovem ter me abordado por indicações a partir da Tanzânia, por um lado e por outro, confortava-me por entender que, como o jovem trabalhava na administração, poderia ter acompanhado conversas dos seus colegas brancos a

¹⁹⁴ Sobre o papel de jovens de Ximbongweni e trabalhadores emigrantes na África do Sul, consideramos imprescindível a seguinte fala: “Não gosto de abordar esses assuntos [...] o meu marido trabalhava para a FRELIMO na África do Sul. A partir dos seus acampamentos mineiros em Benoni [cidade metropolitana da Província de Gauteng], interceptava e facilitava clandestinamente o trânsito de jovens que procuravam juntar-se à FRELIMO. Regularmente, visitava-lo em Benoni. Lembro-me das vezes que deparei-me com grupos de jovens que falavam Changaná e Ronga, escondidos nos acampamentos. Questionava-lhe sem respostas. Depois de insistir acabou dizendo que era responsável em ajudar-lhes a buscarem meios e caminhos para juntarem-se à FRELIMO, na Tanzânia.” Entrevista com Jobia Chunguana, realizada na Cidade de Chókwe, em 23 novembro de 2019.

¹⁹⁵ Implantada na colônia de Moçambique, em 1957, garantiu parcialmente a vigilância sistemática das manifestações nacionalistas. Na região Sul da colônia, especificamente e não exclusivo, estabeleceu o cerco que permitia com que o trabalho clandestino de mobilização para fins nacionalistas fosse um verdadeiro “calvário”. CRUZ E SILVA. 1992. p. 25; THOMAZ, Omar Ribeiro. «O bom povo português»: usos e costumes d’aquém e d’além-mar. **Revista Mana**, nº 7. 2001. p. 60. & MACHAVA, Benedito. Galo amanheceu em Lourenço Marques: o 7 de setembro e o verso da descolonização de Moçambique. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, nº 106. **Memórias de violências: que futuro para o passado?** 2015. p. 58. Para a PIDE/DGS, bastava uma simples suspeita para se seguir ao interrogatório segundo métodos militares.

associarem-me à FRELIMO. Em despedida, o Muyayupa disse: “o Sr. pode negar, mas somente eu sei porque procurei-lhe.” Em 1964, interceptou-me novamente, mas de forma diferente, pois agora sabia através de sondagens que liderava uma complexa rede anônima de sabotadores políticos, mas que estava ligada a FRELIMO, as minhas buscas não esclareciam. Desta vez disse-me que em Lionde, programou uma reunião com os meus vizinhos para despedir-nos. [...] tempo depois, ficamos a saber que conseguiu chegar a Tanzânia. [...] foi na despedida que definitivamente consegui resolver as minhas inquietações sobre o jovem “atrevido” – o Muyayupa. Em conversa aberta e descontraída, abordamos temas sobre exploração e discriminação colonial, FRELIMO etc. Falamos igualmente do envolvimento de cada um de nós na luta. Ou seja, a questão que o jovem colocava-nos era: “até que ponto cada um de nós estava preparado para sacrifícios em nome da FRELIMO?” Permita-me reconhecer que Muyayupa embora jovem, tinha um nível de engajamento político, forte. Foi ele que nos esboçou as orientações da clandestinidade, ao defender que militante clandestino não deve centralizar suas atividades. Que os membros de um determinado militante não podiam conhecer-se, nem ter informações da estrutura. Para Muyayupa, a racionalidade destas orientações prendia-se na garantia da defesa dos demais membros. A título de exemplo, em situação de prenderem um membro, por não conhecer mais que um dos seus colegas, em caso de tortura, apenas revelaria às autoridades colônias um nome [...] Deste modo, as autoridades estariam no encalce de somente uma pessoa, ao que os restantes membros ou a estrutura ficaria em alerta.¹⁹⁶

Em 1973, a PIDE invadiu a minha residência no Bairro Xinyambanini, em Lourenço Marques. Vasculhou sem sucesso em todas minhas malas, caixas de roupas e camas, a procura de documentos que me ligassem à FRELIMO. Ou seja, de material que viesse/fosse de/para Tanzânia. [...] a minha sorte foi porque o material da FRELIMO que o meu amigo Constantino Lhamine – recrutador de jovens voluntários e Guia de trânsito, a partir da África do Sul para a Tanzânia –, oferecia-me, orientava para esconder no teto de restos de papelão e chapas da minha casa. A PIDE ao informar-me não ter encontrado evidências, logo comecei a valorizar na abordagem e ganhei coragem para questionar: “agora, o que vão fazer?” Sabia que depois daquelas buscas, não destruiriam o teto para acharem os documentos. Porém, esse comportamento constituiu motivo para elevar a desconfiança, pois disseram que a arrogância era uma das características dos membros da FRELIMO. Apesar de ter falado aquilo na maior inocência, encontrava-me novamente “lixado” com a PIDE. Repreenderam-me pela frontalidade [...] e foram-se embora. Afinal não era tudo, pois continuavam a monitorar todos os meus movimentos, sem dar-me conta. Esta ingenuidade ensinou-me as diferenças entre ter sido treinado pela FRELIMO, com um voluntário militante clandestino. Contudo, o pior estava por chegar, pois o meu amigo Lhamine escreveu-me a solicitar-me que fosse esperar-lhe na Cidade Baixa, junto à Estação de comboios que vinham da África do Sul. Que a PIDE procurava-o [...] disse eu desconfiava, mas que conhecia o seu itinerário, nunca passou-me pela cabeça. Chegado à Estação, fomos presos. Como éramos de Ximbongweni, durante o interrogatório falei desconhecer totalmente a FRELIMO, e que estávamos juntos por sermos do mesmo povoado e primos. [...] novamente a minha ingenuidade ao depor à PIDE. Lhamine – talvez por ter sido treinado na Tanzânia

¹⁹⁶ Entrevista com Francisco Mabunda, realizada em Lionde, em 16 de janeiro de 2020.

– surpreendeu-me pelo seu silêncio e indiferença a minhas falsas declarações. A decisão da polícia, foi manter-lhe preso, para o aprofundamento do interrogatório e eu liberado. Passados meses, procurou-me para despedir rumo à Tanzânia, ao que afirmou: “Estou de regresso à Tanzânia, antes que esses brancos matem-me. E é pena que não tenho o dinheiro suficiente para seguirmos juntos”.¹⁹⁷

Do exposto, foi possível depreendermos que, a partir do vale do Limpopo pode se repensar a formação e consolidação da consciência nacionalista em vários níveis, que permitam identificar estratégias e canecões do envolvimento de jovens na luta de libertação. Dentre parte das estratégias percebemos que, além de se somarem, o medo e desconfiança, características da condição humana e, a vigilância da PIDE, contribuíram para que algumas estratégias se anulassem. Seja no primeiro ou no segundo relato, distinguimos momentos de sensibilização de jovens e enftretamento discursivo ao Sistema colonial, como estratégias de luta. Entretanto, em ambas situações a condição humana e a PIDE desempenharam parcialmente o papel desmoralizador, porque os mesmos relatos apontam para a superação dessas barreiras, através da clandestinidade e envio de jovens à Tanzânia.

Há referência de alguns jovens naturais de Ximbongweni que ao juntarem-se à FRELIMO, na Tanzânia, transformaram-se em guerrilheiros e combateram o colonialismo no Norte e Centro da colônia de Moçambique. Parte destes foi enviado imediatamente, à assinatura dos Acordos de Lusaka, em 1974, com objetivo de organizarem a estrutura política da FRELIMO na base. Portanto, responsáveis pela formação dos GD, cuja parte dos membros resultava das militâncias clandestinas. Na nova ordem sociopolítica, esta procedência justificou o surgimento de sentimento de antipatia aos colonos, permitindo com que alguns membros exteriorizassem comportamentos agressivos, em retaliação à violência colonial.

Algumas Direções dos GD estimulavam a população a responder com violência à qualquer comportamento que visasse manter o *status quo* colonial. Com ou sem influência do “povoamento branco em Chókwè” – margem oposta do Limpopo –, houve episódios de colonos que circulavam armados e atiravam, desesperadamente. Outros agitavam-se e aglomeravam-se em ruas e/ou praça, promovendo barulhos, gritando: “aqui os negros nunca governarão. Em algum momento os ânimos ficaram descontrolados. Mas, com o desembarque de reforços de militares da Tanzânia, a situação estabilizou-se, dado que vetou-se as concentrações públicas em ruas e praça.”¹⁹⁸ Enquanto isso, os

¹⁹⁷ Entrevista com Salomão N’qumayu, realizada em Ximbongweni, em 14 de dezembro de 2019.

¹⁹⁸ Entrevista com Francisco Mabunda, realizada em Lionde, em 16 de janeiro de 2020.

GD envidavam forças para sensibilizar as populações a participarem na cerimônia da proclamação da independência, em 25 de junho de 1975, na Vila do Caniçado.

A par da participação voluntária, em cada povoado identificaram as jovens para compor os diversos grupos da cozinha, sendo que cada uma deveria deslocar-se com seu respectivo material de trabalho. Houve relatos de jovens que a partir do dia 23 de junho, seguiam com diversa louça, como pilão, alguidar, panelas, galões de 20L-210L etc. e famílias que ofereciam cabeças de gado bovino, milho e diversos produtos alimentares. Os trabalhadores emigrantes na África do Sul que possuíam viaturas, voluntariaram-se para o transporte de bens e pessoas. Em 24 de junho de 1975, a praça da administração foi pequena para receber participantes que fluíam de todas povoações do Caniçado. “Já pela manhã, a vila encontrava-se abarrotada de gente. Abatia-se cabeças de gado, preparava-se comida, aconteciam danças tradicionais: «muthimbha, xigubu, masese, makhwayi e makwayela». Como levava meu galão de 210L, logo integrei-me ao grupo das bebidas tradicionais e maheu.”¹⁹⁹

Ao se aproximar das 0:00H, o mestre de cerimônia pediu palavra e recorrendo ao microfone disse: “hayethi” igualmente, respondeu-se “hayethi” – localmente, trata-se de saudação gloriosa. Seguidamente, orientou os presentes aproximarem ao mastro que hasteava a bandeira de Portugal, ao que apareceu um branco e negro caminhando com postura militar para o mastro. O negro portava a bandeira de Moçambique, que imediatamente começou a içá-la, enquanto o branco descia a sua bandeira de Portugal. O processo iniciou em completo silêncio, porém ao cruzarem-se as bandeira no meio do mastro,²⁰⁰ “não resistimos com a quantidade de «flash» de fotografias, por isso soltamos os gritos e aplausos. Com a bandeira de Moçambique içada, iluminada e a balançar com ventilação suave da madrugada, a portuguesa, na posse do branco, desapareceu estranhamente do local.”²⁰¹

Terminada a cerimônia, os GD, secretários e o próprio administrador, mantiveram as tarefas de consciencializar a população sobre o significado da independência. A atenção específica incidiu sobre trabalhadores emigrantes que, em 25 de junho, encontravam-se na África do Sul. De tal modo que introduziu-se “o ritual de reinvenção da proclamação da independência”, coordenado junto às autoridades alfandegarias na fronteira de Ressano Garcia. “Todos os mineiros, imediatamente, que atravessassem a fronteira de regresso, faziam viva à FRELIMO.”²⁰² Segue o relato sobre este ritual: “ainda na fronteira, éramos orientados para que, logo que chegarmos em Caniçado devíamos saudar

¹⁹⁹ Entrevista com Felista Novela, realizada em Ximbongweni, em 18 de fevereiro de 2020.

²⁰⁰ Entrevista com Raimundo Mulungu, realizada em Lionde, em 05 de dezembro de 2019.

²⁰¹ Entrevista com Felista Novela, realizada em Ximbongweni, em 18 de fevereiro de 2020.

²⁰² FIRST. 1998. p. 85.

a independência. Em frente ao mastro com a bandeira de Moçambique, instruíam-nos para ficarmos em sentido, levantarmos a mão e gritarmos: «Viva a independência e abaixo o colonialismo».”²⁰³

Para terminar, permitam-nos retomar a discussão inicial sobre os *Vahlavi* para afirmar que a pesquisa de campo foi importante em apresentar-nos nomes de personalidades, entre anônimos e conhecidos, que se notabilizaram na luta de libertação e guerra civil, por comprometimento próprio. Porém, por serem *Vahlavi* foram recorrentemente referenciados e exaltados, como testemunha do espírito de luta que distingue a população de Ximbongweni. Nomes como do “primeiro Secretário-geral da FRELIMO [1962-1964], David Mabunda”²⁰⁴, o ex-Chefe do Estado-Maior General (2013-2017), General Graça Chongo e o miliciano Tshetshani Mabunda, não nos passaram despercebidos, ao que agregaram-nos conhecimentos sobre as suas vidas e obras.

Ademais, as entrevistas feitas ofereceram-nos adágios populares que conferem consistência analítica aos relatos sobre o comportamento agressivo da população. Dos adágios, vale aludirmos: “mina ni nsinya wa mondzo. Nitsandza vapandzeli”²⁰⁵ –, traduzido literalmente, significa: “eu sou um tronco da árvore ferro. Os madeireiros não me conseguem rachar.” A par do adágio, a população de Ximbongweni reproduziu a “memória coletiva” que coloca os indunas e sipaios *Vahlavi* entre pessoas mais violentas em exercício da função de capatazes da produção familiar do algodão, como depreendemos: “fui «sovado» por uma pessoa chamada Albino Mabunda, durante o cultivo forçado do algodão. Ele bateu-me e rasgou o meu cartão do algodão.”²⁰⁶

Em forma de nota conclusiva da Seção e assumida como possibilidade para informarmos a próxima, cabe-nos referir que “em certas circunstâncias, as famílias camponesas intervieram de modo decisivo, tanto na luta de libertação nacional, quanto [apresentaram-se estar preparadas] para intervirem nas perspectivas que a futura nação escolhera para si,”²⁰⁷ desde que fossem ao encontro das suas aspirações, como acontecera com a luta de libertação. Deste modo, confirmamos o término da análise de temáticas propostas nesta Seção e também, anunciamos a discussão da Seção número 3, referente à formação da Aldeia Comunal de Ximbongweni, iniciada imediatamente pós-cheias no vale do Limpopo, em fevereiro de 1977.

²⁰³ Entrevista com Mário Muthimukulo, realizada em Ximbongweni, em 18 de fevereiro de 2020.

²⁰⁴ NDELANA. 2012. p. 61.

²⁰⁵ Entrevista com Francisco Mabunda, realizada em Lionde, em 16 de janeiro de 2020.

²⁰⁶ MANGHEZI. 2003. p. 73.

²⁰⁷ FANON. 1968. p. 102.

3 A GÊNESE DA ALDEIA COMUNAL DE XIMBONGWENI

3.1 O projeto das aldeias comunais em Moçambique

Para captarmos sucintamente a essência do programa das aldeias comunais sem perdermos o foco da tese, cabe lembrar as influências da FRELIMO durante a luta de libertação. Ou seja, a par dos contatos diretos iniciais, com o pensamento de Nyerere e “*fanoniano*” é possível identificar, a posterior, influências marxista-leninista da revolução russa de 1917, maoísta da revolução chinesa de 1949 e Vo Nguyen Giap da revolução vietnamita de 1954. O aparente anacronismo dos contatos prende-se à vegetação da Frente em Tanzânia, na década de 1960, por um lado e por outro, ao lugar da Argélia no treinamento militar dos primeiros guerrilheiros, incluindo Samora Machel. Sobre os considerados contatos práticos na Tanzânia e Argélia, a seguinte citação é ilustrativa:

Contatamos a Argélia, que acabava de obter a independência da França após uma guerra de sete anos e que estava a treinar grupos nacionalistas de outras colônias portuguesas. Os dirigentes argelinos aceitaram incluir[-nos] neste programa e, em janeiro de 1963, foi enviado o primeiro grupo de cerca de 50 jovens, seguido pouco tempo depois por mais dois grupos de cerca de 70 jovens. Para dar continuidade aos treinos, coordenar os grupos e prepará-los para lutarem dentro de Moçambique [colônia] era necessário achar um país perto da área onde se iriam desenrolar os combates, e que nos autorizasse a estabelecer pelo menos um campo militar no seu território. A Tanganhica, quando aceitou ajudar-nos deu um passo muito corajoso.²⁰⁸

Embora admitamos que um reduzido número de alunos da colônia de Moçambique iniciara na Europa a discussão da literatura clássica do marxismo-leninismo, como Marcelino dos Santos e Joaquim Chissano, é verdade que aprimoraram-na em Tanzânia. Coligado aos grupos de militares treinados na Argélia, identificamos a geração que, instalada em Argel como representantes político da FRELIMO, transformou-se em proeminente ideólogos, dentre os quais destacam-se: José Oscar Monteiro, Jacinto Veloso e Sérgio Vieira. Esta geração fixada em Argel a partir da década de 1960, momentos da publicação de “*Les damnés de la terre*” do Frantz Fanon, responsabilizara-se pela sua introdução na Frente.

A África não é somente o lugar a partir do qual Fanon pensa. O continente é o próprio tema do seu pensamento, bem como a sua matéria. Sendo que é à África que se dirige em primeiro lugar.

²⁰⁸ MONDANE. 1995. p. 105.

Sem suas reflexões sobre a natureza do campesinato, poder das massas e o potencial revolucionário das famílias camponesas, a luta armada contra o colonialismo português em Moçambique não teria, sem dúvida, a forma que acabaria por assumir.²⁰⁹ Através do seguinte discurso, em que Samora – embora sem anunciar –, ao falar da Argélia recorre a teorização *fanoniana*: “[os franceses] fugiram da Argélia quando os dominados se tornaram donos do seu país”²¹⁰ e a percepção de que: “em dois livros famosos da época, Fanon justificava a violência dos colonizados sobre os colonos como ato de libertação individual”²¹¹ tornaram instigante a nossa ideia sobre sua influência na FRELIMO.²¹²

As influências prático-teóricas na Tanzânia do Nyerere e da Argélia do Bella permitiram à Frente interagir com demais teorias revolucionárias e “imaginar” a sua base ideológica, comumente conjugada em função do auxílio material e tecnológico, ideias e pragmatismo dos seus dirigentes. Sabe-se que à FRELIMO chegavam através de diversas organizações: “canções da revolução russa, revistas de Cuba, imagens do Vietnam [bolsas de estudos] dos EUA e da China.”²¹³ Em busca da definição da base ideológica em função da realidade interna da colônia, granjear simpatias e auxílio para o avanço da luta, esforçou-se em estender oficialmente as suas relações de amizade. Ao que “os primeiros encontros realizados ao mais alto nível, foram em 1971, com os Secretários-gerais dos partidos comunistas da Bulgária e Romênia, do Partido dos Trabalhos da Coreia e com os primeiros ministros da República Popular da China e da República Democrática do Vietname.”²¹⁴

Em momentos anteriores à realização desses encontros, o *status quo* da luta caracterizava-se da seguinte forma: algumas regiões no Norte da colônia estavam livres da administração colonial – zonas libertadas.²¹⁵ –; a FRELIMO recompunha-se da crise de sucessão pós-1969 e renunciava

²⁰⁹ MBEMBE, Achille. **A universidade de Frantz Fanon**. 2011. p. 5.

²¹⁰ FRELIMO. 1976. p. 138.

²¹¹ MONTEIRO. 2001. p. 49.

²¹² Nesse sentido, cabe-nos referir, igualmente, os seguintes discursos políticos oficiais durante a luta de libertação e pós-independência: a) “[...] na zona do inimigo, os cães dos ricos têm mais vacinas, mais medicamentos, mais cuidados médicos que os trabalhadores que constituíram a riqueza do rico.” MACHEL, Samora. No trabalho sanitário materializemos o princípio de que a revolução liberta o povo. *In: Coleção estudos e orientações, nº 3*. Janeiro de 1979. p. 10 e b) “[...] um camarada ou amigo, critica-se. Mas, ao inimigo o que se faz? Faz-se a crítica também? Não! Contra o inimigo utilizamos a violência, [pois] o inimigo é surdo ao nosso apelo. MACHEL, Samora. Transformar o Hospital Central num Hospital do povo. *In: Coleção estudos e orientações, nº 10*. Novembro de 1976. p. 17-18.

²¹³ MONDLANE. 1995. p. 142. Adiante, o mesmo autor diz: “É possível obter uma frutuosa troca de experiências com países como a Coreia do Norte, Vietnam do Norte e Cuba, que partilham problemas do Terceiro-mundo e que também tiveram a luta, ou estão ainda lutando, pela sua identidade nacional, tal como nós o fazemos. Os países socialistas são aliados firmes de todos os movimentos de libertação. [De tal modo que], a FRELIMO mantém relações cordiais com a maioria deles individualmente, e tem recebido considerável ajuda material.” *Ibid.*, p. 162-163.

²¹⁴ VIEIRA. 1990. p. 42.

²¹⁵ Embora amiúde refere-se ao seu sentido literal, como regiões livre da presença física da Administração Colonial, é verdade, no entanto, que trataram-se muito mais que a mera expulsão dos agentes coloniais. Foram regiões em que, a

vitória após inviabilização da *operação Nó Górdio* com a abertura de mais frentes de luta. Estes cenários ao mesmo tempo que nos forçam a retomar a questão da “imaginação” da ideologia, atraímos a enquadrar os encontros na busca de experiências para a organização da sociedade, pós-independência. Igualmente, distinguem-se, tanto pela aceitação da Frente na convenção dos países revolucionários, quanto a legitimação da sua luta.

Seguidamente, ater-nos-emos sucintamente, às zonas libertadas, para afirmarmos que o fato da luta ter iniciado no Norte da colônia, em regiões fracamente controladas política-administrativo e caracterizadas por campesinato explorado, quer pelas culturas obrigatórias e o mercado agrícola, quer em mão-de-obra, o apoio da população²¹⁶ à FRELIMO, foi incondicional. Consequentemente, registrou-se avanço da luta, o que impactou na formação das zonas libertadas.²¹⁷ O avanço da luta foi possibilitado pelas ideias político-ideológicas destas zonas em Cabo Delgado, a partir de 1965; Niassa Setentrional, em 1970 e Tete, em 1971. Entretanto, consideramos pontual observar que nem sempre este avanço significou a extensão das zonas libertadas.²¹⁸

O descompasso justificava-se pelo fato das zonas libertadas não serem apenas regiões onde se desalojou a Administração Colonial, mas que concomitantemente demandavam a instalação de novas estruturas político-militar qualificadas, que a FRELIMO não oferecia. A luta adotada – de guerra popular prolongada – não favorecia o alastramento das zonas libertadas, que frequentemente sofriam ataques do exército colonial português, desesperado. Não obstante, “se em 1966, cerca de 250.000hab. viviam em 150 aglomerados das zonas libertadas,²¹⁹ em 1970 quase que $\frac{2}{3}$ do território de Cabo Delgado, transformou-se em zonas libertadas e aproximadamente, 40% da sua população organizada em aldeias de produção e habitação coletiva.”²²⁰

Não houve fronteira que separasse as zonas libertadas das não-libertadas ou semi-libertadas. Estas foram regiões em que com o desterro militar da Administração Colonial, o governo português

partir da conquista militar, o seu controle igualmente militarizado garantiu a estabilidade necessária que permitiu, a FRELIMO o primeiro ensaio prático de políticas socioeconômicas, visando a radical transformação social.

²¹⁶ O campesinato de Moçambique colônia manifestou seu caráter revolucionário. Em síntese, sobre o comportamento do campesinato em África, cabe-nos observar que “nos países coloniais, só o campesinato é revolucionário. Nada tem a perder e tem tudo a ganhar. O camponês, o desclassificado, o faminto é o explorado que mais depressa descobre que só a violência compensa. Para o [campesinato], não há compromisso, não há possibilidade de arranjo: a colonização ou descolonização – trata-se simplesmente de uma relação de forças. O explorado percebe que sua libertação pressupõe todos os meios e desde logo a força.” FANON. 1968. p. 46.

²¹⁷ BRAGANÇA, Aquino. Independência sem descolonização: a transferência do poder em Moçambique, 1974-1975. In: **Estudos Moçambicanos**, nº 5/6. 1986. p. 37.

²¹⁸ GENTIL. 1998. p. 284 e ADAM, Yussuf. **Escapar aos dentes do crocodilo e cair na boca do leopardo: trajetória de Moçambique pós-colonial (1975-1990)**. 2006. p. 116.

²¹⁹ NEWITT. 2012. p. 453.

²²⁰ ARAÚJO. 1988. p. 182.

conseguiu penetrar com expedições militares de carros blindados, unidades hélio-transportadas ou mesmo apoiada pela aviação.²²¹ As regiões, embora marginais em termos geográficos, econômicos e populacionais, materializaram o avanço da luta, dando-lhe um conteúdo concreto, por um lado e por outro, foram cruciais na construção do discurso marxista-leninista. A sua existência justificava o propósito de que a orientação revolucionária não era uma mera opção ideológica, mas resultava da condição concreta da luta.²²²

Contudo, o nível de transformação das zonas libertadas foi diferente de região para região, ao que dependia da capacidade militar da FRELIMO em conter ataques militares dos portugueses. Somente em Mueda, próximo da fronteira com a Tanzânia foi que a Frente encontrou as condições favoráveis para a implementação, de forma embrionária e em situação de guerra, de suas estratégias de desenvolvimento.²²³ Foi em Mueda que absolutamente a Frente conseguiu formar cooperativas de produção e comercialização, e realizou as campanhas de alfabetização e saúde. Estes progressos embora insignificantes em termos numéricos, foram importantes para a evolução da Frente como movimento radical, o que impulsionou a sua propaganda externa.²²⁴

Geralmente, nas zonas libertadas tentou-se abolir os sistemas de exploração, desapareceram os pesados impostos e foi destruída a Administração Colonial repressiva. As populações passaram a cultivar livremente a sua terra, segundo as suas necessidades e participavam em debates políticos e tomavam suas próprias decisões. Apesar de tratarem-se de progressos embrionários, quase todos habitantes sentiam, de um ou de outro modo, melhorias nas suas condições de vida, o que motivava a continuidade da luta de libertação nacional. Por isso, estas zonas constituíam o maior reservatório de novos recrutas para as diferentes frentes de combate, como para a subsequente organização das milícias populares que garantiam a defesa das mesmas zonas.²²⁵

No que tange à evolução ideológica da FRELIMO, se durante o I Congresso foi complexo identificar qualquer orientação precisa ou mesmo prognosticar algumas tendências, o momento que separou o início da luta, em 1964, ao II Congresso em 1968, apresentou-se determinante na tomada de posições firmes sobre a ideologia a seguir. No primeiro momento, conseguimos captar que cada dirigente apresentava sua “visão” ideológica, não obstante a existência do consenso, porque ambos enxergavam o socialismo/comunismo como uma opção viável – ao menos para a luta de libertação.

²²¹ ADAM. 2001. p. 38.

²²² BRITO. 2001. p. 32.

²²³ ADAM. 2006. p. 116-117.

²²⁴ NEWITT. 2012. p. 454.

²²⁵ MONDANE. 1995. p. 118.

Esta constatação não equacionava necessariamente a continuidade desta ideologia na subsequente, formação da sociedade moçambicana, pós-independência.

Após a disputada reeleição em 1968, com resultados tangenciais,²²⁶ as decisões de Eduardo Mondlane destacavam a “guerra popular prolongada” e o “poder popular”, fatos que indiretamente consagravam sua referência marxista.²²⁷ Imediatamente no pós-Congresso, Mondlane admitira que a FRELIMO tornar-se-ia marxista,²²⁸ enquanto Uria Simango intitulava-se próximo do maoísmo, e, diferentemente, Marcelino dos Santos apresentava-se pró-soviético.²²⁹ A partir deste Congresso, questões políticas, socioculturais e econômicas passaram a ser analisadas e abertamente, discutidas através das contradições de classes e segundo o vocabulário revolucionário. Portanto, verificou-se a migração da luta focada na liquidação do colonialismo para a radical transformação social.²³⁰

A crise de sucessão de 1969 – que na verdade tratou-se do término da “grande crise no seio da FRELIMO de 1967-1969”²³¹ –, ao aprovar o desaparecimento trágico de Mondlane, arquitetava o silenciamento de Simango. Deste modo, abandonavam o tabuleiro duas proeminentes figuras da Frente – a primeira, através do assassinato, enquanto a segunda, por perseguição e expulsão. Ao mesmo tempo, duas figuras – Samora Machel e Marcelino dos Santos cimentavam suas lideranças e o pacto entre o pragmatismo e a ideologia. Ao que, a “visão” marxista de Mondlane e maoísta de Simango, introduzidas nas zonas libertadas, foram radicalmente abandonadas. Embora suas ideias pudessem estar associadas a “longo prazo” à transformação social, devido à percepção de que “o povo [nas zonas libertadas] encontra-se empenhado na conquista da independência e na instauração da ordem social popular.”²³²

²²⁶ O II Congresso da FRELIMO reconduziu, via votação secreta, Eduardo Mondlane à presidência e Uria Simango ao Vice-presidente. Vale afirmarmos que no total de 150 membros votantes, somente dois votos é que garantiram a vitória do Mondlane.

²²⁷ BRITO. 2001. p. 31.

²²⁸ BRAGANÇA, apud., ROCHA. 2013. p. 136.

²²⁹ CAHEN, Michel. Moçambique: o «fim da história»... única: Trajetórias dos anticolonialismos em Moçambique. **Africana Studia**, nº 15. 2010. p. 376.

²³⁰ GENTILL. 1998. p. 284 e MACHAVA. 2015. p. 60.

²³¹ MACHEL. Abril de 1983. p. 14.

²³² MONDLANE. 1995. p. 151.

O caráter “quase negociado”²³³ da transformação social dirigida por Mondlane-Simango foi radicalmente²³⁴ reestruturado em 1970, imediatamente pós-tomada do poder de Samora-Marcelino. “Adoptaram uma nova estratégia de gestão de zonas libertadas.”²³⁵ Os novos princípios ideológicos foram introduzidos, como a obrigatoriedade da produção e divisão coletiva. Tratava-se do modelo de socialismo de guerra, assim o trabalho e a produção foram definidos como ato político-militar.²³⁶ “Nas difíceis condições de guerra foi possível desenvolver a produção, alimentar as populações e combatentes, criar excedentes para trocar e exportação, garantir os transportes e as comunicações. [Isso foi possível], através do princípio de colocar a política no posto do comando.”²³⁷ Por exemplo, o poder das estruturas tradicionais foi atribuído aos novos órgãos assentes nas estruturas político-militares e criou-se os Comitês que constituíram instrumentos de exercício do “poder popular.”²³⁸

A administração das zonas libertadas foi entregue ao exército. Extinguiu-se o Departamento de Organização do Interior que foi substituído por Organização Político-militar Integrada. O “poder popular” reorganizado em estrutura piramidal, baseada em cinco níveis, designadamente: Círculo, Localidade, Distrito, Províncias e Nação. A população de cada Círculo escolhia seus representantes para formar os Comitês do círculo. Seguidamente, para a formação dos Comitês dos escalões mais altos, os membros dos Comitês imediatamente inferiores escolhiam entre si os seus representantes. Todavia, a partir do nível do Distrito, as Direções dos respetivos Comitês – Distrito e Província – eram asseguradas por quadros militares nomeados pela Direção da FRELIMO.²³⁹

Com a reestruturação, percebemos que a nova Direção buscava basicamente, reajustar todas políticas anteriores, que embora não concordassem, não contestavam-nas publicamente, sob pena de divergências em *nuances* ideológicas ou em consideração aos dispositivos legais sobre a tomada

²³³ Como constatamos, em Mondlane: “Noutros casos, quando os chefes permanecem neutros ou mesmo se manifestam abertamente a favor da luta de libertação, o avanço do poder revolucionário tem como efeito o desaparecimento gradual do poder tradicional. Certamente, quando o poder tradicional não apoia ativamente, a estrutura colonial, nem se opõe à revolução. A mudança tem de surgir através de ações positivas, da emergência de novas formas de poder e de novas ideias políticas. A principal arma nesta luta é a educação, tanto geral, quanto política, adquirida através da experiência prática bem como em reuniões, debates e aulas.” MONDLANE. 1995. p. 130.

²³⁴ Posteriormente, Samora referiu-se a esses fatos, da seguinte forma: “As primeiras tentativas de utilizar as estruturas antigas pondo-as ao serviço da nossa política, resultaram em choque violento entre o velho e o novo. Cedo verificou-se a impossibilidade de implantar a superestrutura revolucionária em cima duma infraestrutura caduca que servia os interesses coloniais.” FRELIMO. 1976. p. 104.

²³⁵ GENTILL. 1998. p. 284.

²³⁶ GALLO, Fernanda Bianca Gonçalves. «Para poderes viver como gente»: reflexões sobre o persistente combate ao modo de vida disperso em Moçambique. **Revista Cantareira**. 2016. p. 24.

²³⁷ MACHEL. Abril de 1983. p. 24.

²³⁸ BRITO. 2001. p. 32.

²³⁹ BRITO. Luís. **A FRELIMO, o marxismo e a construção do Estado nacional, 1962-1983**. 2019. p. 63.

de decisões, previstas nos Estatutos. Com essas “reformas”, esperávamos evidências da ideologia. Embora fosse possível vislumbrarmos a sociedade que se buscava construir, no pós-independência, continuávamos na incerteza, visto que sobre a ideologia “a FRELIMO sempre foi prudente e tentou evitar sistematicamente, qualquer indício público sobre as suas intenções.”²⁴⁰ Apesar da “aparente” demonstração da futura sociedade desse-nos pistas ideológicas, o silêncio da Direção convidou-nos à análise prudente. Ao menos é a inviabilização ideológica que se percebe nestas citações:

As zonas libertadas proporcionaram simultaneamente, um primeiro ensaio do que seria a sociedade moçambicana, pós-independência. Os dispositivos para a integração da população rural no projeto nacionalista e revolucionário da FRELIMO e a base de sustentação na visão utópica em relação ao futuro, encontram-se nas zonas libertadas. Estas regiões davam aos dirigentes uma primeira imagem dos fundamentos do “poder popular”, um poder em que o mérito dos dirigentes era o de servir e o dos cidadãos de participar. [...] mais ainda, as zonas libertadas pareciam materializar a ideia de que o processo da luta de libertação nacional tomou a dimensão de revolução, o que significava que o processo de libertação da opressão colonial deveria ser acompanhado pela libertação em relação às formas capitalistas de “exploração do homem pelo homem”, como dos aspetos conservadores da tradição. Deste processo nasceria o Homem novo, cidadão liberto dos valores da sociedade “colonial-capitalista” e da sociedade “tradicional-feudal”, educado para o serviço da coletividade [...].²⁴¹

[...] o trabalho produtivo coletivo e organizado não nasceu da mera teoria nem da adaptação mecânica de modelos de outros países, é o resultado da experiência colhida nas zonas libertadas, durante a luta de libertação [...]. O trabalho não só conseguiu satisfazer as necessidades alimentar das famílias camponesas, como também permitiu criar excedentes que foram exportados. Garantiu também o apoio logístico dos combatentes armados da FRELIMO. Enriqueceu as concepções revolucionárias de organização da população.²⁴²

Do exposto acima depreendemos que, em quanto prática, a luta permitiu iniciar a revolução nas zonas libertadas e imaginar o futuro da colônia de Moçambique na possibilidade da introdução das experiências de produção coletiva e organizada, como também da concentração da população. Imediatamente pós-independência, analisando as decisões econômicas iniciais que, seguidamente deram um rumo e sentido próprio ao Estado-nação moçambicano, entendemos precisamente que “a memória da luta de libertação e a experiência revolucionária das zonas libertadas desempenhou,

²⁴⁰ ADAM. 2006. p. 117.

²⁴¹ BRITO. 2001. p. 32.

²⁴² CENTRO DE ESTUDOS AFRICANOS. **Comissão Nacional das Aldeias Comunais**: fase preparatória para a I Reunião Nacional das Aldeias Comunais. 14 de maio de 1979. p. 4.

assim um papel central na política e na vida após a independência, não somente como um passado que reverberava no presente, mas também como farol e referência na caminhada para o futuro.”²⁴³

A luta forneceu a base da legitimidade das políticas governamentais no pós-independência, e uma espécie de *carte blanche* para as decisões políticas e de desenvolvimento, no sentido em que eram tomadas pelos mesmos protagonistas que venceram os portugueses, assim apresentadas como continuidade das práticas adotadas nas antigas zonas libertadas. Incluído na lógica de continuidade, estava o apelo à manutenção da unidade nacional adotada durante a luta de libertação, o que se por um lado, criaria coesão necessária para enfrentar a hostilidade da região, evidente a partir da década de 1970, por outro lado, desempenharia importante papel ilegitimando qualquer tipo de contestação política, identificada com uma tentativa de ruptura dessa linha de continuidade.²⁴⁴

Como apresentamos anteriormente, “nenhum *slogan* importado de Moscovo ou Pequim, foi introduzido sem análise profunda da realidade interna.”²⁴⁵ Para a aceleração do desenvolvimento e eliminação dos vestígios da sociedade tradicional, a expressão “adequada” foi o marxismo. O lugar central dado, em particular à variante soviética, ao desenvolvimento de forças produtivas e o papel do setor estatal na economia, animava o pensamento modernista das elites da FRELIMO. Destarte, o desenvolvimento acelerado da indústria e do setor estatal agrário não atingiriam – pelo menos, a curto e médio prazo –, a maioria da população. Assim, o modelo maoísta dominante na última fase da luta, que na verdade nunca se abandonou, retomou-se e foi aplicado especificamente nas aldeias comunais.²⁴⁶ As experiências maoístas, sobre de mobilização da própria força do campesinato na socialização do campo, apresentavam-se viáveis para a realidade da revolução moçambicana.²⁴⁷

Se a variante soviética animava a elite devido a sua proeza de desenvolvimento modernista, mas porque o seu impacto, percebido que atingiria lenta e tardiamente o campesinato, forçou o seu aparente abandono e a preferência pelo maoísmo, por seu impacto imediato, é verdade também que o modelo chinês agregava algumas vantagens para a elite da FRELIMO. Senão vejamos: o projeto maoísta de edificação do Estado-nação exprime-se pela destruição, não tanto do capitalismo como

²⁴³ COELHO. 2015. p. 155.

²⁴⁴ COELHO, João Paulo Borges. Política e História contemporânea em Moçambique: dez notas epistemológicas. **Revista de História da USP**, nº 178. 2019. p. 8-9.

²⁴⁵ RUDEBECK, Lars. O ideal socialista em África: erosão e condições de regeneração. In: **Revista Internacional de Estudos Africanos**, nº 8-9. 1988. p. 315.

²⁴⁶ BRITO. 2001. p. 35. Sobre a análise do modelo soviético, baseado no “desenvolvimento das forças produtivas,” o mesmo autor, ao retomar o assunto cerca de 20 anos depois, argumenta que, a partir do III Congresso, o objetivo central da Frelimo foi de tentar o “desenvolvimento dos meios de produção” através do suporte teórico e tecnológico-material de especialistas de países socialistas do Leste europeu. BRITO. 2019. p. 126.

²⁴⁷ ADAM. 2006. p. 110-111.

tal, “mas mais das relações sociais originais no seio do campesinato. Ou seja, da destruição daquilo que é social totalmente estranho à elite, por isso estigmatizado, como: o obscurantismo, feudalismo, tribalismo, poligamia, ritos de iniciação etc.”²⁴⁸

A referência às ideologias e experiências de outros movimentos revolucionários em especial ao maoísmo, não pode levar-nos a subvalorizar a profunda reflexão sobre as condições internas da antiga colônia de Moçambique – estratificação e características escravagistas do colonialismo. Foi a partir do interior da FRELIMO, mais que em qualquer outro movimento de libertação em África, que teve lugar a reflexão madura sobre o racismo, tribalismo, regionalismo e concretamente sobre políticas de produção, distribuição, comércio e serviços sociais. Igualmente, sobre experiências da democracia de base introduzidas nas zonas libertadas que tornaram-se o modelo da transformação social, pós-independência.²⁴⁹ Vale mencionarmos a mudança do discurso: “nas zonas libertadas era «fazer diferente do colonialismo» e no pós- independência foi «fazer igual às zonas libertadas».”²⁵⁰

Sem pretendermos examinar profundamente essas opções ideológicas, vale avançarmos as principais teses da Questão agrária, em voga no momento da revolução moçambicana e justamente por isso acreditamos terem influenciado a Frente. Em síntese, foram três teses que acompanharam os movimentos revolucionários do século XX, designadamente: *a)* Kautsky dizia que o camponês era intrinsecamente, reacionário e conservador por ser detentor da terra, *b)* Lenin defendia que os camponeses ao integrarem as suas terras em cooperativas passavam a ser considerados aliados da classe operária e celebravam esta aliança ao transformarem-se em proletariado rural. Enquanto *c)* Mao justificava que os camponeses eram revolucionários porque inimigo dos latifundiários e base da acumulação do capital de que deveriam ser beneficiários.²⁵¹

No entanto, não deixaríamos de apresentar a discussão recorrente no momento, baseada na tese de que o capitalismo resolvia a Questão agrária nos seus Centros urbanos, aceite por parte dos teóricos marxistas, cujo célebre exemplo foi o livro “A Questão agrária” de Karl Kautsky, embora escrito antes da I Guerra Mundial. A ideologia stalinista soviética com base nesta tese, realizou a modernização através da coletivização, com resultados desastrosos. Sempre existiu a tendência de se desprezar o fato de que o capitalismo, enquanto resolvia o problema dos Centros, originava uma

²⁴⁸ CAHEN, Michel. Luta de emancipação anticolonial ou movimento de libertação nacional? Processo histórico e discurso ideológico – o caso das colônias portuguesas e de Moçambique, em particular. *Africana Studia*, nº 8. 2006. p. 51.

²⁴⁹ GENTILI. 1998. p. 284.

²⁵⁰ COELHO. 2015. p. 158.

²⁵¹ NEGRÃO, José. Samora e desenvolvimento. In: SOPA, Antônio (Org.). *Samora, homem do povo*. 2001. p. 44.

Questão agrária nas periferias que comumente resolveu-se através da miséria do campesinato. Na tradição marxista, só o maoísmo entendia a magnitude deste desafio. Portanto, aqueles que acusam-no de “desviar os camponeses”²⁵² apresentam insensibilidade/desrespeito para com o campesinato.

Por conseguinte, a pensar da extensa teia de relacionamento de amizade com países e povos, a ideologia da FRELIMO dialogava com modelos marxistas, leninistas e maoísta. Explicitamente, foi a simbiose do sino-soviético e a realidade interna da colônia. Em algum momento houve críticas e pressões nos círculos de influências, ao alargamento da sua base de contatos, ao que se especulava eventual viragem ideológica ou alinhamento em situações de conflitos entre países amigos. Nestas circunstâncias a Frente argumentava que “a procura pelos novos amigos, não implicaria o abandono dos amigos de sempre e que a amizade com um, não significava hostilidade para com o outro. [...] definimos que o imperialismo era o nosso inimigo permanente e o socialismo, o aliado natural.”²⁵³

Sobre as aldeias comunais, seria embaraçoso limitarmo-nos ao modelo maoísta do princípio de contar com as próprias forças,²⁵⁴ embora não o objetemos, se fosse o caso não teríamos tratado, mas buscamos adicioná-lo à influências das “aldeias socialistas” da Argélia e “*Ujamaa villages*” da Tanzânia, formadas durante a década de 1970.²⁵⁵ Samora apesar de defender que as experiências socialistas deveriam ser consideradas como ponto de referência e não ponto de partida,²⁵⁶ contudo, em discursos e documentos, suas políticas “incluíam mais repercussões da sua personalidade, que referências ideológicas,”²⁵⁷ por isso foi um empírico, antes de ser teórico.²⁵⁸ Como acreditava que não bastava ter estudado livros clássicos sobre o marxismo para ser um militante exemplar.²⁵⁹ Estes

²⁵² AMIN, Samir. Pobreza mundial, empobrecimento e acúmulo de capital. In: LAUER, Helen; ANYIDOHO, Kofi (Org.). **O resgate das ciências humanas e das humanidades através de perspectivas africanas**. 2012. p. 669.

²⁵³ VIEIRA. 1990. p. 46-49.

²⁵⁴ BRITO. 2019. p. 115 e 122.

²⁵⁵ Devemos salientar que a proposta do Nyerere opunha-se ao chamado “teologia do socialismo”, ao socialismo como produto de “doutrina verdadeira”, ao socialismo canônico. Em sua perspectiva, o socialismo deveria existir para além dos conceitos marxista-leninistas e deste modo, poder-se-ia buscar um “socialismo africano” que não teria como ponto de partida a experiência europeia. A ideia do “socialismo africano” de tipo “não científico” com base nas experiências, histórias e singularidades africanas, impactou em Estados recém-independentes como em Gana de Nkrumah, Egito de Nasser e Argélia, Guiné-Conary, Somália, Madagascar, Tunísia e Mali. Contrariamente, Moçambique como o primeiro Estado africano a afirmar filiação ao marxismo-leninismo, permite-nos enfatizar que a experiência de *Ujamaa*, embora tivesse inspirado Samora foi institucionalmente, distinta devido à tentativa de “cientificação do socialismo samoriano”. Para mais possibilidades de leituras, consultar: THOMAZ, Omar Ribeiro. Campos, aparato repressivo e construção social do inimigo: notas sobre a cooperação da RDA em Moçambique. In: SILVA, Kelly Cristiane da; SIMÃO, Daniel Schroeter. (Org.). **Timor-leste por trás do palco: cooperação internacional e a dialética da formação do Estado**. (2007). & KI-ZERBO, MAZRUI e WONDJI (2010).

²⁵⁶ NEGRÃO. 2001. p. 44.

²⁵⁷ THAY, Antônio Hama. Processos de liderança e tomada de decisão em Moçambique: governança de Samora Machel – 1975/1986. **Revista Brasileira de Estudos Africanos**. 2020. p. 152.

²⁵⁸ CAHEN. 2010. p. 380.

²⁵⁹ MACHEL. Abril de 1983. p. 16.

fatos justificariam a simpatia de Samora pelas aldeias africanas, que maoístas, assim caber-lhe-ia o título de “entusiástico formulador do marxismo caseiro,”²⁶⁰ a par dos seus homólogos africanos.

A seguir, apresentamos alguns termos frequentemente utilizados para referir as estratégias sócio-espaciais do desenvolvimento rural: processos de urbanização rural, desruralização; projetos de aldeamentos, organização sócio-espacial dos camponeses, enquadramento territorial; cidades de campo; aldeias socialistas; *habitat* rural organizado, urbanizado, planificado; aldeias comunais e aglomerados humanos.²⁶¹ O vocabulário revolucionário moçambicano pareceu-nos inicialmente, ter cunhado três expressões, nomeadamente: “sociedades comunitárias, sociedades revolucionárias e aldeias populares,”²⁶² mas posteriormente, reapropriou-se oficialmente de seguintes dois termos: as aldeias comunais e cidades do campo.²⁶³ A pesquisa de campo possibilitou-nos entrar em contato com a “changanização” – derivado da língua Changana –, do primeiro termo para “malideyeni”.

Samora apresentou pela primeira vez, sua ideia de concentrar os camponeses em aldeias em Mocuba, na Província da Zambézia, durante a Reunião Nacional dos Comitês Distritais, decorrida em fevereiro de 1975. Apontou vagamente a necessidade de promover o trabalho coletivo através da criação de cooperativas e juntar as populações dispersas de modo a permitir o auxílio estatal na resolução dentre outros, dos problemas na saúde, educação, água potável e eletricidade.²⁶⁴ Volvidos alguns meses, em maio de 1975, dirigindo-se aos presentes no I Seminário Nacional da Agricultura, realizado em Marrupa, na Província do Niassa, referiu-se sobre as aldeias²⁶⁵ e definitivamente, no seu discurso de tomada de posse como Presidente da República Popular de Moçambique, em junho de 1975, abordou o tema das aldeias comunais, com alguma insistência discursiva.²⁶⁶

Em quase todas essas ocasiões em que Samora abordou as aldeias, pareceu-nos um convite para a restauração da considerada “tradição socialista moçambicana”. Em parte, suas origens rurais no vale do Limpopo e a simpatia pelo considerado “socialismo do campesinato”, justificavam suas visões sobre o programa das aldeias comunais. Seguidamente, transcrevemos a fala do participante no I Seminário Nacional da Agricultura, em Marrupa:

²⁶⁰ MACAGNO. 2009. p. 19.

²⁶¹ CASAL. 1996. p. 48-52.

²⁶² BRITO. 2019. p. 116.

²⁶³ Frequentemente, Samora argumentava em discursos públicos que “todas as cidades nasceram do campo. Onde hoje é cidade ontem foi mato. Daí a designação de cidades do campo para as aldeias comunais.” REVISTA TEMPO. **As aldeias comunais: o presente e o futuro.** 21 de agosto de 1977. p. 44.

²⁶⁴ BRITO. 2019. p. 115.

²⁶⁵ NEGRÃO. 2001. p. 45.

²⁶⁶ BRITO. 2019. p. 116.

O seminário foi orientado por Samora. Para mim, foi uma experiência ímpar, não por ter visto Samora a falar, mas pela profundidade do debate dos temas da agricultura, pecuária entre outros. Gostaria de esclarecer que para mim, a proclamação da independência foi em Marrupa. Justamente, quando Samora tomou a palavra, começou a falar e aos poucos desmistificava os planos das aldeias comunais. [...] comecei a ver a independência com os meus próprios olhos. [...] ao falar das aldeias, repetia várias vezes que o segredo estava em explicar a população sobre a essência do plano [...]. Abordou as experiências das zonas libertadas em que a FRELIMO construiu as aldeias em situação da luta de libertação. Sempre perguntava-nos: “se conseguimos construir as aldeias durante a guerra, como não seria possível construirmos agora?” [...] Saímos de Marupa com certeza sobre como é que seriam as aldeias. [...] Depois deste seminário, mandaram-me para dirigir a formação das aldeias na Província de Gaza, tendo sido colocado no Distrito de Massingir.²⁶⁷

Imediatamente após a proclamação da independência, realizou-se em novembro de 1975, a Conferência Nacional do Departamento de Informação e Propaganda, em Macomia – Província de Cabo Delgado – que analisou atentamente o fluxo da informação e propaganda sobre as aldeias, por assumirem a condição necessária para o avanço do processo da revolução moçambicana. Assim, a Conferência sugeriu que tanto a Imprensa e Rádio, quanto o Jornal, estimulariam a formação das aldeias. Esta foi a palavra de ordem que posteriormente, conheceu ampla divulgação e explicação. Por fim, decidi não esperar que as aldeias fossem concluídas, ao que intensificou-se trabalhos nas aldeias existentes, contribuindo para a sua dinamização, desenvolvimento e consolidação.²⁶⁸

A Conferência foi congratulada pelo Presidente Samora, durante a abertura da VIII Sessão do Comitê Central, em fevereiro de 1976, desta forma: “saudamos a Imprensa e a Rádio, camaradas de uma frente importante, combatentes que levam as nossas balas ideológicas a toda parte e fazem-nas penetrar mesmo no seio do inimigo.”²⁶⁹ Ao campesinato, a Sessão adotou a política pragmática, baseada na tipologia das terras do Setor familiar e dos antigos colonos. Deste modo, a propriedade da terra foi nacionalizada. Do que a sua libertação em nome e, para o uso do povo, organizado em aldeias, a terra passou a ser do povo, pelo que ao Estado recaiu a função de gerir sua utilização. A decisão da terra pertencer ao Estado, que disponibilizava ao camponês para o uso e aproveitamento,

²⁶⁷ Entrevista com Guidione Mucavele, realizada em Chókwè, em 19 de novembro de 2019.

²⁶⁸ FRELIMO. **Documentos da conferência nacional do Departamento de Informação e Propaganda:** Macomia, em 26-30 de novembro de 1975. 1975. p. 55.

²⁶⁹ FRELIMO. 1976. p. 7.

foi avançada a posterior. Sobre a sua extensão, definiu-se que na agricultura do sequeiro, as famílias receberiam 1ha e no sistema de irrigação – herdado ou construído –, apenas ½ha.²⁷⁰

Essa Sessão, ao discutir a situação do campo, percebeu a sua natureza tradicional, colonial-capitalista e que as estruturas do Estado e empresas capitalistas criadas, durante o período colonial, destinavam-se à exploração, repressão e discriminação das populações,²⁷¹ por isso concluiu que as aldeias comunais, enquanto unidades de organização de produção rural, constituíam-se em quadro social do desenvolvimento. Assim, definiu os princípios da sua criação que se podem resumir em: *a)* atingir a produção coletiva,²⁷² *b)* produzir para a autossuficiência da coletividade, para melhoria da nutrição e acumulação social através de excedente comercializável, *c)* a mecanização gradual, segundo o estágio de desenvolvimento da aldeia, *d)* conservar os recursos naturais, particularmente a fertilidade dos solos, *e)* tomar o processo de cooperativização como gradual e não uniforme e *f)* considerar o agrupamento de 250 famílias para justificar os serviços sociais,²⁷³ por fornecer.²⁷⁴

De modo a terminarmos a análise das aldeias comunais centrada na considerada sua “obra-prima” – Documentos da VIII Sessão do Comitê Central da FRELIMO –, permitam-nos retomar a questão da influência do maoísmo, anteriormente esboçada através de prognósticos, em função das experiências revolucionárias pelo mundo, conjugada com a realidade interna da antiga colônia. Foi durante esta Sessão que Samora – mesmo sem referenciar precisamente, a China do Mao-Tsé-tung –, denunciou a opção pelo maoísmo no projeto das aldeias, como podemos testemunhar: “A aldeia comunal deverá ser sempre o produto das contribuições e do trabalho dos seus membros, orientados pelo princípio de contar com as suas próprias forças.”²⁷⁵ Igualmente, nesta Sessão o Ministério das Obras Públicas e Habitação, apresentou o Manual da Planificação Física das Aldeias, que propunha a divisão geométrica de talhões com demissões de 30x40m e ruas de 10-20m, divididos em bairros.

²⁷⁰ NEGRÃO. 2001. p. 45; BRITO. 2019. p. 117.

²⁷¹ FRELIMO. 1976. p. 81-82.

²⁷² Como ilustração do princípio, cabe a seguinte citação: “A vida coletiva, para nós é uma das maiores conquistas na nossa luta [de libertação], uma das maiores conquistas da nossa revolução, uma das maiores conquistas do nosso povo unido do Rovuma ao Maputo. [...] Gostaríamos de sublinhar a importância do que é a vida coletiva. É principalmente, através da vida coletiva que nós consolidamos a nossa unidade e forjamos o pensamento comum dirigente.” Discurso do Presidente Samora na abertura da VIII Sessão do Comitê Central da FRELIMO. *In*: FRELIMO. 1976. p. 12.

²⁷³ “É fácil reconhecer, por exemplo, como a melhoria das condições materiais de vida é beneficiada com a organização das populações em núcleos de produção e habitação bem estruturados: uma bomba de água montada num rio ou num poço facilmente servirá a todos os membros da aldeia, em vez de servir só a um reduzido número de famílias; se as zonas de produção estiverem organizadas em locais próprios e as casas estiverem próximas e alinhadas, será mais fácil e barato montar, no futuro, um sistema de regadio ou uma rede de abastecimento de água e eletricidade para a aldeia.” FRELIMO. 1976. p. 85-86.

²⁷⁴ ARAÚJO. 1988. p. 183; TRINDADE. 2003. p. 107.

²⁷⁵ FRELIMO. 1976. p. 86.

A proposta de lei da terra foi também apresentada em 1976. Para assegurar que exprimisse os anseios e aspirações do campesinato houve, em escala nacional, debates em seminários e criação de grupos de estudos que constituíram a base para a promulgação da primeira lei da terra.²⁷⁶ Depois decorreu em Maputo, entre 3-7 de fevereiro de 1977, o III Congresso da FRELIMO que definiu a política de desenvolvimento assente na agricultura e a indústria como fator dinamizador e decisivo, com o intuito de satisfazer as necessidades alimentares do povo, abastecimento em matérias-primas às indústrias e garantir um nível de exportação necessário para o desenvolvimento econômico. O processo designado “socialismo científico” foi guia e pauta da política econômica.²⁷⁷ Conforme as orientações da VIII Sessão, o Congresso definiu: *a)* a planificação da agricultura; *b)* mobilização e organização do campesinato em roças estatais e cooperativas e *c)* a criação das aldeias comunais.²⁷⁸

De notar que o Congresso marcou o fim da abordagem campesina. Embora os documentos fossem contraditórios sobre o campesinato cooperativista, o seu espírito dominante foi o soviético, em que o desenvolvimento da indústria tinha por base a acumulação do capital realizada nas roças estatais e através da sobretaxação do campesinato, sendo que as aldeias comunais reproduziriam a mão-de-obra. A transição da Frelimo²⁷⁹ para partido de vanguarda marxista-leninista, contribuiria na introdução da planificação centralizada, controle estatal de iniciativa de investimento e mercado e, o abandono do debate das alternativas econômicas. A confidencialidade ganhou lugar na gestão, estatísticas viraram secretas e aboliu-se a contabilidade das decisões políticas.²⁸⁰ Assim, caberia a seguinte chamada de atenção: “o uso estatístico para a análise [deste período] econômico, deve ser feito com precaução, pois os dados são projeções e não informações reais [...] por isso pobres.”²⁸¹

Não obstante, a ideia continuava a construção da economia moderna, baseada na agricultura mecanizada e no aumento da indústria, que estaria cada vez mais servida, pelo povo moçambicano,

²⁷⁶ REVISTA TEMPO. **Resoluções gerais do III Congresso**. 20 de fevereiro de 1977. 68 p. Sabe-se que, através da Constituição da República de 1975 e a Lei nº 6/79, orientou-se a expropriação da terra de exploração imperialista para devolvê-la ao povo, como exigência do processo histórico e condição da independência efetiva. De modo a reforçar e desenvolver as formas de propriedade socialista, a lei estabeleceu que o uso e aproveitamento da terra pelo setor estatal e cooperativo fosse atribuído a título gratuito e definitivo. A atribuição gratuito ao setor familiar e seu estímulo e, apoio à integração em cooperativas, também foi assegurada. Assim, a situação da exploração privada foi admitida, enquanto submetida às diretivas do plano que previa o caráter oneroso e controle em função dos prazos de duração concedidos.

²⁷⁷ BRAGANÇA, Aquino de; FIRST, Ruth. Socialização de campo e planificação. *In: Estudos Moçambicanos, nº 3*. 1981. p. 2.

²⁷⁸ REVISTA TEMPO. 20 de fevereiro de 1977. 40 p.

²⁷⁹ Doravante, trataremos como partido político e não FRELIMO, Frente de Libertação de Moçambique.

²⁸⁰ NEGRÃO. 2001. p. 47 e BRITO. 2019. p. 125.

²⁸¹ CASTELO-BRANCO. Carlos Nuno. Opções econômicas de Moçambique, 1975-95: problemas, lições e ideias alternativas. *In: MAZULA, Brazão; MACHILI, Carlos; MAIA, Juarez de. Lições, democracia e desenvolvimento*. 1995. p. 584.

preparado para desempenhar as funções técnico-administrativas. Destarte, a “ciência” substituiria a “tradição”, cuja transformação seria efetuada pela locomotiva das empresas industriais e agrícolas do Estado e pelas aldeias comunais, a partir das quais as populações rurais receberiam os serviços e educação do Estado-nação moderno.²⁸² Por conseguinte, em suas componentes de modernização e socialização, as aldeias estariam atravessadas por dois grandes polos de atuação socioeconômica: *a)* o Estado compreendido como sujeito “desenvolvidor” e *b)* as famílias camponesas consideradas como objetos “desenvolvidos”.²⁸³

Por extensão, às aldeias apresentava-se dois objetivos: *a)* vencer o subdesenvolvimento e *b)* transformar as relações sociais do campo na perspectiva socialista. A concentração da população rural dispersa, constituía-se a base do desenvolvimento, sendo que as próprias aldeias uma resposta possível às exigências do desenvolvimento rural e às aspirações e expectativas que a independência despertara entre o campesinato.²⁸⁴ Ciente de que as relações de produção herdadas do colonialismo exploravam, reprimiam e discriminavam as populações rurais, não seria prudente admitirmos que o campesinato inspirava ou encontrava-se expectante nas aldeias. Aqui talvez seja lícito buscarmos o exemplo central do estudo – Aldeia Comunal de Ximbongweni –, em que o próprio campesinato desconhecia, completamente, o propósito e a essência da aldeia.²⁸⁵

Essa forma generalista de interpretação do campesinato ocorre em diversos estudos sobre a Questão agrária em Moçambique, senão sejamos: “embora muitas das pessoas que se reinstalaram em aldeias comunais tivessem preferido continuar a viverem de forma dispersa, sua grande maioria aceitou o aldeamento por um sentimento de dever e obrigação para com a FRELIMO.”²⁸⁶ Ademais, consideramos tratarem-se de teses, demasiadamente, simplistas como argumento camponês. Não obstante, cabe-nos retomar a discussão sobre as aldeias comunais, com a apresentação da visão do seu idealizador, Presidente Samora:

A aldeia é a coluna vertebral do desenvolvimento das forças produtivas no campo. É na aldeia que unimos o esforço coletivo de produção das massas camponesas,

²⁸² NEWITT. 2012. p. 470.

²⁸³ CASAL. 1996. p. 15.

²⁸⁴ CASAL. 1999. p. 172-173.

²⁸⁵ Como constatamos através do seguinte relato: “Não conseguiria falar da essência das aldeias comunais, porque não estive em Tanzânia, onde foram idealizadas. Apenas sei que foram iniciadas nas zonas libertadas e continuaram depois da independência. Embora Samora falasse muito das aldeias, aqui no vale do Limpopo, nós não conhecíamos. Aqui só chegaram com as cheias, em fevereiro de 1977.” Entrevista com Francisco Mabunda, realizada em Lionde, em 16 de janeiro de 2020.

²⁸⁶ ROESCH. Otto. 1996. p. 135.

onde através da vida coletiva o povo organizado liberta a sua imensa iniciativa criadora. Politicamente, e isso constitui o caráter essencial da aldeia, é o instrumento para a materialização do poder dos trabalhadores, ao nível das instituições administrativas, estruturas da defesa, produção e comércio, educação, cultura [e] saúde. Em suma, de todos os setores da vida social. A aldeia é o instrumento político porque nos une e nos organiza e nos permite exercermos efetivamente o poder conquistado. Temos de saber que dispersos e desorganizados não podemos exercer o poder.²⁸⁷

A problemática rural que o Estado teve de enfrentar para o desenvolvimento socialista do campo apresentava três vertentes essenciais, recorrentes e inter-relacionadas: *a)* a população rural constituía um potencial produtivo subutilizado – devido à ideia do desenvolvimento rural herdado do colonialismo –, que era mister aproveitar ao mais alto nível, *b)* as famílias camponesas estavam organizadas em grupos étnicos e viviam em unidades dispersas que era preciso controlar, integrar e dirigir e *c)* as famílias rurais constituíam aglomerações carenciadas, cujo nível de vida material e social era imperioso elevar através da radical transformação social. Portanto, à primeira vertente, cabiam os objetivos econômicos, enquanto que à segunda, os aspetos políticos e à terceira vertente, aos imperativos sociais.²⁸⁸

Vale informarmos que, imediatamente pós-III Congresso, era evidente a progressão da crise econômica que se instalou desde a tomada de posse do governo de transição. A economia da antiga colônia de Moçambique registrava problemas de abastecimento em todos bens de consumo. Em 9 de fevereiro de 1977, criou-se a Comissão Nacional de Abastecimento para tomar medidas urgentes de solução do problema. As causas apontadas foram as seguintes: *a)* declínio da produção em todos setores, *b)* destruição dos circuitos de comercialização, *c)* o aparelho do Estado não encontrava-se estruturado para dirigir a economia, *d)* aumento do consumo, *e)* ausência da rede de transportes, *f)* especulação e açambarcamento. A Frelimo explicou-se que o *status quo* da economia não se deveu à opção da estratégia de desenvolvimento, mas à sabotagem de colonos durante a fuga, de tal modo que as aldeias comunais mantinham-se como um programa correto.²⁸⁹

Em regra, antes de se proceder a construção de qualquer aldeia comunal, identificava-se o local da implantação, cujas características mínimas deveriam ser: *a)* extensas terras férteis, *b)* água nas proximidades – rios, riachos e pântano lagoas e lagos –, ou possibilidades de captação de águas subterrâneas, *c)* zona de expansão da aldeia, ou seja um terreno vasto, não imediatamente utilizável,

²⁸⁷ FRELIMO. 1976. p. 81.

²⁸⁸ CASAL. 1996. p. 109.

²⁸⁹ ADAM. 2006. p. 120-121.

que assegurasse o crescimento da aldeia, *d*) localizar-se nas proximidades da uma estrada principal – seja de terra batida, terraplanada, [asfaltada ou de saibro]. Esta estrada permitiria o transporte ao Centro do consumo de toda a produção comercializável. E, *e*) apesar de estar nas proximidades da estrada principal, não poderia localizar-se ao lado da estrada. As aldeias deveriam estar afastadas da estrada principal, mas estarem ligadas por uma picada, denominada por via de escoamento.²⁹⁰

Mantendo-nos na trilha diacrônica, considerada importante para a compreensão das aldeias comunais na região do vale do rio Limpopo, através do Decreto Presidencial nº 1/78, de 2 de março de 1978, criou-se a Comissão Nacional das Aldeias Comunais (CNAC), para dirigir, controlar e coordenar, quaisquer assuntos sobre as aldeias. Porque verificou-se que, na prática seria necessário um organismo que centralizasse a sua direção, como do campesinato, visto que acreditava-se que somente a organização das famílias camponesas em aldeias, permitiria o combate eficiente à fome, analfabetismo, ignorância, problema de abastecimento, escoamento dos seus produtos, melhorando suas condições de vida e forjando o Homem novo, rumo a consolidação do processo de construção da sociedade socialista.²⁹¹

A lei decidiu que a CNAC estivesse diretamente subordinada ao Presidente da República e o Presidente tivesse direitos exclusivos para nomear o seu Diretor e Diretor-adjunto, com estatutos equiparados aos Secretários-gerais e Diretores nacionais dos ministérios, respetivamente. Assim, o Presidente nomeou João Batista Cosme ao cargo de Diretor e Lopes Frank Ndelana, como o seu Diretor-adjunto. Por sua vez, foram atribuídas competências ao Diretor para nomear, ao nível das províncias, os Diretores e Diretores-adjuntos. Por fim, determinou-se que o Conselho coordenador da CNAC fosse constituído por representantes permanentes dos seguintes ministérios: Agricultura, Obras Públicas e Habitação, Indústria e Comércio, Transportes e Comunicações, Saúde, Educação e Cultura e Finanças e, do partido e de organizações democráticas de massas.²⁹²

O fato da criação da CNAC ter sido apoiada pelo gabinete do Presidente permitiu com que tivesse alguns privilégios, dentre os quais, consideramos pontual destacar: *a*) a estreita colaboração com a Comissão Nacional de Planeamento (CNP), *b*) ao Diretor, atribuiu-se plenos poderes para definir as necessidades do organismo, incluindo as equipas, autoridade de nomeação do grupo de trabalho, recursos materiais e financeiros, *c*) de orçamentar para o funcionamento da CNAC a ser

²⁹⁰ REVISTA TEMPO. 21 de agosto de 1977. p. 44.

²⁹¹ CENTRO DE ESTUDOS AFRICANOS. 14 de maio de 1979. p. 3.

²⁹² BOLETIM DA REPÚBLICA. I série, nº 26, 02 de março de 1978. Decreto presidencial nº 1/78, cria a Comissão Nacional das Aldeias Comunais, diretamente subordinado ao Presidente da República.

assegurada pelo Ministério das Finanças e *d*) a sua subordinação direta ao Presidente da República. Igualmente, a CNAC deteve os privilégios de coordenar os trabalhos do Escritório de Organização e Desenvolvimento de Cooperativas Agrícolas, formado em 1979, e sediado no próprio Ministério da Agricultura.²⁹³

Como tratamos anteriormente, e evidenciado durante a análise da formação das aldeias, cabe-nos aludir que imediatamente pós-independência a região Norte esteve na vanguarda da introdução das aldeias, devido ao histórico de luta de libertação. Em síntese, a formação das aldeias subdivide-se em: *a*) reorganização dos camponeses deslocados internamente pela luta; *b*) reaproveitamento do sistema de aldeamento colonial; *c*) concentração das famílias refugiadas em Tanzânia, Zâmbia e Malawi, devido à luta, *d*) a partir das cooperativas agrícolas, *e*) mobilização dos camponeses, *f*) resultantes das calamidades naturais e, posteriormente, *g*) da necessidade de garantir segurança aos ataques da RENAMO.²⁹⁴ As aldeias agrupadas em *b*) distinguem-se em formadas durante a luta de libertação²⁹⁵ e no período pós-independência.

Por conseguinte, é sobre a forma de surgimento (*f*) no vale do Limpopo que concentraremos, seguidamente, a nossa atenção analítica, mas antes consideramos importante apresentarmos a visão numérica geral das aldeias comunais. Embora a sua implantação fosse desorganizadamente célere, o seu desenvolvimento apresentou-se lento e caracterizado, em parte, por alguma desconfiança dos camponeses, que consideravam-nas prejudicarem o seu *status quo* agrário. Em termos quantitativos “em 1978, existiam mais de 800 aldeias, com 1.200.000hab. Isto é, aproximadamente, 10% do total de 12.000.000hab. de Moçambique.”²⁹⁶ Em 1984, o número quase que duplicou para 1.500 aldeias, dentre as quais metade formaram-se nas zonas libertadas, sendo que cerca de 600 encontravam-se na Província de Cabo Delgado.²⁹⁷

De qualquer forma, percebemos que uma das possibilidades instigante para ilustrar as aldeias comunais em Moçambique seria através de tabela que agrupasse-as em províncias, acompanhadas pela periodização. Fazendo valer esta ideia e em função das melhores estimativas disponibilizadas pelas fontes dadas a compulsar, reunimos os seguintes dados e informações:

²⁹³ THAY. 2020. p. 157.

²⁹⁴ ARAÚJO. 1988. p. 187-194 & CASAL. 1996. p. 123.

²⁹⁵ Vide ANEXO C - Aldeamento colonial *versus* “aldeias comunais” da FRELIMO nas zonas libertadas, 1972.

²⁹⁶ CASAL. 1996. p. 125-211. O Recenseamento Geral da População realizado em 1980, cuja cobertura foi superior a 92%, calculou a população total em aproximadamente, 12.130.000hab. As estimativas feitas pela Direção Nacional de Estatística referiam para 1985, um valor de 13.974.700hab. o que equivalia a um ritmo de crescimento médio anual de 2,6% no período de 1970/1980 e de 2,8% em 1980/1985. ARAÚJO. 1988. p. 102.

²⁹⁷ NEWITT. 2012. p. 471.

Tabela 1 - Distribuição das aldeias comunais por províncias, 1978-1983

Províncias	Aldeias	1978		Aldeias	1983	
		hab.	%hab.		hab.	%hab.
Cabo Delgado	586	800.000	88.0	543	815.555	87.3
Niassa	40	72.000	16.2	63	163.215	32.0
Nampula	80	50.000	2.6	260	154.186	7.0
Zambézia	13	10.000	0.5	39	49.220	2.0
Tete	26	25.000	3.6	41	137.800	17.3
Manica	9	4.500	0.09	111	143.541	25.4
Sofala	13	10.000	1.3	88	106.139	12.6
Inhambane	5	2.500	0.03	47	73.352	7.0
<i>Gaza</i>	80	180.000	20.4	123	513.312	50.9
Maputo	5	4.000	0.8	47	46.440	8.5
Total	857	1.158.000	12.0	1.362	2.202.756	20.0

Fonte: ARAÚJO. 1988. p. 208 – adaptado pelo autor.

Antes de tecermos comentários sobre a tabela, vale observar que o cálculo das percentagens foi realizado em função da população rural. Dito isto, transmite-nos numericamente, a evolução do surgimento das aldeias em Moçambique, no período considerado e ao destacar as províncias, ilustra o nível da sua abrangência nacional. Em qualquer cenário de análise, o crescimento numérico das aldeias e das respetivas populações é constante, fato que nos permitiu avançar dois argumentos: *a*) ofensivas estatais, sem precedentes, de reestruturação territorial e populacional e *b*) o campesinato, embora eufórico com a independência, encontrava-se dividido, entre resistir ou aderir ao programa. Essas constatações avaliamo-las, considerando a abrangência territorial das aldeias, o número total dos habitantes por aldeias e o total de habitantes em Moçambique, nos períodos considerados.

Analisando os dados em pormenor, percebemos que, em termos absolutos, todas províncias registraram o crescimento das aldeias e respetivos habitantes, exceto Cabo Delgado – em parte devido ao abandono das aldeias reaproveitadas dos aldeamentos coloniais e aldeias de refugiados, associado ao redimensionamento das aldeias que se localizavam próximas, iniciado em 1979 – que não obstante, verificou a redução das aldeias, mas o número de habitantes manteve-se crescente. A situação do crescimento geral ilustrado com os dados de 1983, pode encontrar justificação no Plano Prospetivo Indicativo (PPI) – “programa para a liquidação do subdesenvolvimento e a construção das bases do socialismo ao longo da década de 1980-1990,”²⁹⁸ de agosto de 1979, que “ao legitimar

²⁹⁸ CASTELO-BRANCO. 1995. p. 583. O pensamento central da utopia do desenvolvimento pode ser captado a partir do seguinte discurso: “[...] temos que chegar a 1990, com a indústria desenvolvida, com a indústria de base a funcionar e a agricultura relativamente, mecanizada. Temos que fazer um gigantesco esforço de crescimento, esforço de aumento da produção e produtividade e, também de melhoria de métodos de trabalho e organização. [De tal modo que], é necessário combatermos energicamente, o departamentalismo que ainda se verifica ao nível de várias estruturas do

as políticas em curso, definiu a estratégia de desenvolvimento assente em três eixos: *a)* socialização e criação das aldeias comunais, *b)* industrialização e *c)* formação da força de trabalho.”²⁹⁹

Consideramos pontual informar, para a análise do crescimento das aldeias e aumento da sua população – a par de questões tratadas anteriormente – que um documento confidencial,³⁰⁰ tornado público recentemente, alude que a I Reunião Nacional das Aldeias Comunais, realizada em março de 1980, definiu a década de 1980 como da consolidação das aldeias e fortificação do processo da edificação das novas. Seguidamente, de forma esmiuçadora e com alguma autocrítica, pode-se ler no documento: “[...] é necessário planificarmos os trabalhos a serem executados, para se eliminar os erros das improvisações devendo-se, assim, conhecermos as realidades das aldeias no seu todo e os problemas das mesmas, e analisarmos as experiências [...] para a sua resolução.”³⁰¹

Portanto, podemos considerar que alguns princípios definidos para a construção das aldeias foram marginalizados. Maioritariamente, as aldeias surgiram somente da concentração das famílias em locais afastados da anterior unidade residencial-produtiva, sem encontrarem uma substituição adequada. Ademais, os responsáveis distritais com a intenção de cumprirem orientações superiores, optavam pela estratégia que convencionamos designar por “competição”, com intuito de superarem seus homólogos ao nível provincial.³⁰² Por sua vez, também os responsáveis provinciais da CNAC lançavam-se em “competições” similares e desenfreadas, para o apetrechamento dos relatórios que evidenciariam a situação nacional das aldeias comunais.

Percebemos ter sido a pressa em construir as aldeias e demais erros, que permitiu com que várias províncias apresentassem embriões de aldeias que não obedeceram as orientações técnicas, nem requisitos mínimos para a edificação. Esta situação deveu-se igualmente, ao desconhecimento

Estado. [...] em 1990, tem que estar resolvidos e ultrapassados os problemas de alimentação, vestuário, calçado, desemprego, analfabetismo e doenças endêmicas que dizimam o nosso povo. [...] A próxima década tem que terminar com a cooperativização do setor familiar, urbanização, socialização [...] e completar o processo das aldeias comunais, fundadas na propriedade e produção socialistas. «A vitória prepara-se, a vitória organiza-se.» MACHEL, Samora. Façamos de 1980-1990 a década da vitória sobre o subdesenvolvimento. *In: Coleção palavras de ordem, nº 11*. Agosto de 1979. p. 4 e 21-23.

²⁹⁹ FRANCISCO, Antônio Alberto. Reestruturação econômica e desenvolvimento. *In: BOAVENTURA*, de Sousa Santos; TRINDADE, João Carlos (Org.). **Conflitos e transformação social: uma paisagem das justiças em Moçambique**. 2003. p. 157.

³⁰⁰ Cabe dizermos que, em consonância com a legislação do Sistema Nacional de Arquivos, o tempo de produção deste documento, pode explicar sua perda de confidencialidade. Permitam-nos referenciar o artigo 11 do Decreto nº 33/1992: “Será permitido o acesso público aos documentos recolhidos ao Arquivo Histórico de Moçambique decorridos 30 anos sobre a sua produção, salvo: *a)* houver restrições de confidencialidade determinada no processo de avaliação e enquanto as mesmas se verificarem; *b)* estiverem sob processamento técnico.” BOLETIM DA REPÚBLICA. I Série, nº 43, 26 de outubro de 1992. Decreto nº 33/1992, cria o Sistema Nacional de Arquivos.

³⁰¹ CENTRO DE ESTUDOS AFRICANOS. 14 de maio de 1979. p. 1.

³⁰² ARAÚJO. 1988. p. 185.

de diretrizes por alguns responsáveis ao nível distrital, o que perigou a sustentabilidade das famílias camponesas. Dado que a falta de extensas terras férteis, por exemplo, significava a completa ruína do campesinato por falta do principal fator do trabalho. Apenas com este exemplo, percebemos o nível de desmoralização com que as famílias foram submetidas e a complexidade de convencê-las de que as aldeias comunais buscavam a melhoria das suas condições de vida.³⁰³

Ademais, a introdução pelo Comitê Central da Frelimo, em 1978, da “Emulação de Distritos e Províncias, que se destacassem em formação estratégica das aldeias comunais”, transformou essa “competição” que se desenvolvia de forma implícita em jogo político sem regras pré-estabelecidas, que visasse coroar e subseqüentemente, se fosse necessário, promover politicamente e/ou transferir os responsáveis distritais/províncias para regiões, em que pudessem multiplicar suas experiências. Como se pode depreender: “o melhor Distrito/Província é aquela que, com o verdadeiro espírito de militância revolucionária, se tenha dedicado à formação de aldeias, com a única finalidade de servir a população e fazer avançar a revolução moçambicana para a consolidação das suas conquistas.”³⁰⁴

Para terminarmos permitam observar que apesar do lugar central que as aldeias comunais ocupavam no discurso oficial, da sua identificação como a espinha dorsal do desenvolvimento das forças produtivas no campo, a sua importância concreta deve ser relativizada. De fato, em 1978, a população concentrada em aldeias representava apenas 12% da população rural, pelo que em 1983, o número total não era superior a 20%, resultado relativamente modesto para um movimento que, segundo alguns pesquisadores da Questão agrária em Moçambique – dentre os quais, alguns foram referenciados anteriormente –, as aldeias entusiasmavam o campesinato. Sabe-se que, no entanto, a média nacional teve um significado limitado, pelo fato da distribuição da população concentrada a partir de 1982, encontrar-se em situação estatisticamente complexa, devido a sua formação como medida de emergência para defendê-las das ações militares da RENAMO.³⁰⁵

3.2 O programa de formação da aldeia comunal na região de Ximbongweni

3.2.1 Das campanhas de sensibilização à “percepção” popular sobre a aldeia

Se existiu alguma constatação que nos contentou, em meio das vicissitudes da pesquisa de campo, foi o profundo contato com o campesinato de Ximbongweni, Guijá e Chókwè, fato que nos

³⁰³ REVISTA TEMPO. 21 de agosto de 1977. p. 44.

³⁰⁴ CENTRO DE ESTUDOS AFRICANOS. 14 de maio de 1979. p. 24.

³⁰⁵ BRITO. 2019. p. 120.

permitiu repensar o seu lugar na formação da Aldeia Comunal de Ximbongweni. Os relatos que se seguem – de gerações distintas, recolhidos em tempos e circunstâncias diferentes –, para além de introduzirem-nos fortemente na discussão sobre a formação da aldeia distinguem-se pela narrativa direcionada para o entendimento, do “fator imediato” – reassentamento pós-cheias de 1977 –, que reforçou estrategicamente, o “fator conjuntural” – socialização do campo –, anteriormente, tratado:

Sobre a formação das aldeias, ainda lembro-me um pouco. Inicialmente, o régulo Hlomani reuniu-nos para informar que a FRELIMO estava a chegar. Na reunião estavam pessoas dos GD que queriam saber onde e quando é que nascemos e se éramos naturais do Guijá? As nossas respostas, registravam nos cadernos. Os cadernos e canetas embaraçaram-nos, visto que os colonos também funcionavam da mesma maneira. [...] no tempo colonial, quando os portugueses começavam a escrever, sabíamos que alguma coisa triste estava para acontecer. Foi por isso que na reunião, as pessoas dos GD assustaram-nos, ao que ficamos desesperados. Depois, ouvimos boatos que associavam a reunião ao Xibalo. O régulo Hlomani foi quem acalmou-nos os ânimos, ao explicar os objetivos da reunião. Disse-nos que a FRELIMO, por ter expulso os portugueses, não queria fazer nada que os colonos andavam a nos fazer e que a reunião foi para organizar-nos em aldeia comunal. Não sabíamos nada de aldeias, mas mesmo assim, ficamos aliviados por saber que a reunião não levaria os nossos maridos para o Xibalo.³⁰⁶

Depois da independência, os GD reuniam-nos sempre. Em média realizavam um encontro por semana e, porque juntavam muita gente que em Changana chama-se “xitshungu”, a estas reuniões dávamos o nome de “xitshungwini”. Ou seja, as famílias informavam-se afirmando o seguinte: “hoje vamos para xitshungwini”. [...] as reuniões falavam sobre a necessidade do combate da vida dispersa e formação das aldeias comunais. Os palestrantes começavam as atividades de sensibilização com o seguinte discurso: “como todos vocês já sabem, Moçambique não é mais dos portugueses. Moçambique é nosso. É de todos nós que estamos aqui. Então, agora devemos mudar a vida difícil dos portugueses e colocarmos a nossa. [...] o primeiro passo para isso, deve ser a formação de aldeias para todos vivermos juntos.³⁰⁷

Em fevereiro de 1977, ocorreram aqui chuvas anormais e fui indicado para sensibilizar as famílias camponesas das zonas ribeirinhas da necessidade de abandonarem suas zonas e instalarem-se em lugares seguros onde o governo preparava todas as infraestruturas sociais como escolas, hospitais, mercados, campos de futebol, roças etc. As famílias responderam: “nós nascemos aqui, vivemos aqui como viveram os nossos pais e nossos antepassados [...] fomos educados, para além da nossa própria experiência, que não existem cheias que possam inundar totalmente, essas zonas”. [...] as populações revoltaram-se com a minha presença e advertiram-me que se voltasse iriam me matar.³⁰⁸

³⁰⁶ Entrevista com Jobia Chunguana, realizada em Chókwe, em 23 novembro de 2019.

³⁰⁷ Entrevista com Felista Novela, realizada em Ximbongweni, em 18 de fevereiro de 2020.

³⁰⁸ Entrevista com Francisco Mabunda, apud., MATINE. 2015. p. 124.

Dentre os membros dos GD, parte era pessoas conhecidas nos povoados, que mantiveram contatos clandestinos com a FRELIMO, sendo que, em finais de 1974, imediatamente tornaram-se irreconhecíveis, por terem conquistado o espaço para livremente manifestarem as ideias da Frente. Começaram a disseminar alguns pensamentos sobre a transformação social, no pós-independência, embora “em algumas orientações, como das próprias aldeias, suas interpretações eram deficientes, limitando-se em dizerem: «queremos concentrar as famílias nas aldeias comunais». [...] Como seria esse processo, Aonde e Quando [precisamente?], não conseguiam responder-nos.”³⁰⁹ Defendiam a redistribuição das terras nos seguintes termos: “nas aldeias, teremos que comer de maneiras iguais. Para que isso aconteça, precisamos de ter roças com mesmas dimensões.”³¹⁰

Quer antes, como imediatamente, depois das cheias no vale do Limpopo, as populações não compreenderam o significado das aldeias. Inicialmente, houve consenso campesino, de que formar-se-iam na zona baixa, assim no pós-cheias desenvolveu-se a ideia segundo a qual, o reassentamento na zona alta tratava-se de medida emergencial e provisória. Das entrevistas feitas, percebemos que a incerteza não afetou só o campesinato, como também os GD. Um membro dos GD confidenciou-nos: “a falta de clareza, não se verificou apenas entre as populações camponesas, pois nós mesmos, que já há muito tempo estávamos em contatos com a FRELIMO, tivemos que aprimorar as próprias expressões [aldeias comunais], o programa, a essência e o seu alcance.”³¹¹

Algumas populações associavam o programa da aldeia à expropriação das suas terras férteis do *nyaka*, pelo Estado para a construção do colonato, como aconteceu com o “vizinho” Distrito de Chókwè, durante a década de 1950. Volvido algum tempo, tomaram conhecimento de que buscava elevar suas condições de vida e protegê-las das cheias. Deste modo, paulatinamente, identificaram-se com o programa e buscaram informar-se para possível colaboração. “Afinal de contas estávamos a mudar da vida de exploração colonial, para a nossa vida livre”³¹² – paradoxalmente, a “vida livre” seria o Estado manter o campesinato preso à sua terra, contudo, em *habitat* disperso e sem controlá-lo politicamente.

Sobre as atividades de sensibilização, depreendemos que se circunscreveram aos madodas e anciãos e, na primeira fase, debatiam as vantagens de concentração das famílias. Defendiam que

³⁰⁹ Entrevista com Mário Muthimukulo, realizada em Ximbongweni, em 18 de fevereiro de 2020.

³¹⁰ Entrevista com Felista Novela, realizada em Ximbongweni, em 18 de fevereiro de 2020.

³¹¹ Entrevista com Francisco Mabunda, realizada em Lionde, em 16 de janeiro de 2020.

³¹² Entrevista com Salomão N’qumayu, realizada em Ximbongweni, em 14 de dezembro de 2019.

a localização das aldeias comunais discutir-se-ia, entre o Estado com o campesinato e consideraria a fertilidade da terra, água e vias de acesso. O Estado asseguraria a construção dos parques infantis, escolas e hospitais. Na segunda fase, “depois das cheias e ataques da RENAMO, disseram-nos para incluir na sensibilização a segurança em futuras cheias e defesa militar.”³¹³ “Durante as atividades, ao abordarmos a necessidade de viverem em zonas altas e seguras, eram os anciãos a responderem ter experiências suficientes para não nos preocuparmos com as suas famílias.”³¹⁴ Sobre a defesa os “madodas falavam que a guerra era assunto da região Centro e que nunca chegaria ao Limpopo.”³¹⁵

O mês de fevereiro de 1977 marcaria a viragem decisiva para o Estado e o campesinato do Limpopo. Primeiro, realizou-se o III Congresso da Frelimo, que orientou a socialização do campo, baseada na agricultura e indústria. “A socialização do campo é a condição necessária da vitória”³¹⁶ contra o subdesenvolvimento. Segundo, definiu o vale do Limpopo como prioritário e considerou-o “celeiro da nação”. E terceiro ponto, no qual jaz a questão central da tese, “de forma inesperada, as decisões do III Congresso foram animadas por fatores externos, [pois imediatamente], ocorreram cheias no Limpopo,”³¹⁷ resultantes da “Depressão Tropical Emily” que atingiu a região Sul.³¹⁸ Foi verdade que o Estado aproveitou-se destas cheias para lançar a socialização do campo em Gaza.³¹⁹ Em seguida, transcrevemos o relato de quem acompanhou as cheias, a partir de Ximbongweni:

[...] tudo começou com chuvas anormais que caíram em fevereiro de 1977. Não pensávamos que seriam grandes cheias nunca vistas, em função das memórias dos nossos pais e avós. [...] primeiro, ouvimos pessoas a falarem que as águas estavam a transbordar do Limpopo e começavam a inundar roças próximas do rio. Essas informações não nos preocuparam muito, porque eram coisas que aconteciam quando, durante dias seguidos, chovesse muito. Segundo, ouvimos pessoas a comentarem da forte corrente da água que estava a encher [o pântano lagoa de] Nyatimhale. Assim, começamos a ficar com medo, ao que algumas famílias, por precaução abandonavam as zonas baixas com seu gado para Ximbongweni. Em seguida, durante a noite, a situação ficou péssima, só escutávamos gritos de pessoas e barulho de água e gado. [...] de manhã vimos sobrevoarem helicópteros para socorrer as populações. A partir de Ximbongweni, foi possível assistirmos o resgate das famílias para diversas zonas altas, incluindo a nossa aqui.³²⁰

³¹³ Entrevista com Guidione Mucavele, realizada em Chókwè, em 19 de novembro de 2019.

³¹⁴ Entrevista com Francisco Mabunda, realizada em Lionde, em 16 de janeiro de 2020.

³¹⁵ Entrevista com Guidione Mucavele, realizada em Chókwè, em 19 de novembro de 2019.

³¹⁶ MACHEL. Abril de 1983. p. 25.

³¹⁷ HERMELE. 1986. p. 63.

³¹⁸ REVISTA TEMPO. 20 de fevereiro de 1977. p. 3.

³¹⁹ CASAL. 1996. p. 124.

³²⁰ Entrevista com Carlos Siteo, realizada em Ximbongweni, em 29 de janeiro de 2020.

“Durante as cheias, encontrava-me em Musayeya. [...] o meu avô dizia não ter memória de cheias iguais, sendo que as cheias que vivenciei e ouviu falar, não enchiam toda a zona baixa. Nas áreas elevadas refugiavam-se pessoas e gado. Os acessos à Ximbongweni estavam transitáveis.”³²¹ Diferentemente, as cheias de 1977³²² ofereceram somente o refúgio interno nos tetos das palhotas, árvores e subzonas elevadas na zona baixa, pois as vias de acesso para Ximbongweni encontravam-se bloqueadas. Esta última barreira natural explicou o fato de algumas populações terem chegado aos abrigos nas zonas altas, através de helicópteros militares, barcos de ajuda humanitária e canoas de pequenos pescadores do vale do Limpopo.

Com as calamidades, a Frelimo formou a Comissão especial de evacuação de vítimas para as zonas altas que, seguidamente, transformar-se-iam em aldeias,³²³ em quase toda a Província de Gaza.³²⁴ No Distrito do Guijá, surgiram as seguintes aldeias:³²⁵ Ximbongweni, Nyapwanguene, 7 de abril, Tomanine, Nyacunguene, Mubwangwene e Xinyakanini.³²⁶ Os membros dos GD, como Frederico Cossa e Francisco Mabunda, secretário e seu adjunto, em Lionde, foram orientados pelo Partido para mobilizarem voluntários que integrariam a Comissão de resgate, a par dos “militares que lidariam com as famílias renitentes, cuja preferência para o resgate incidia aos jovens e crianças que foram concentradas em zonas altas,”³²⁷ “aonde fluíamos para assistir os pousos de helicópteros e descida das famílias. Alguns pais chegavam a levar porrada com militares por discutirem ou para discipliná-los por terem recusado sair das zonas baixas, com os apelos dos GD.”³²⁸

Na zona alta as famílias foram mobilizadas a construir abrigos para facilitar a assistência em alimentos e a preparação da aldeia.³²⁹ Dentre as famílias abrigadas em Ximbongweni, algumas manifestaram interesse de instalar-se definitivamente, enquanto outras teimaram em regressar para a zona baixa, imediatamente pós-cheias.³³⁰ “Posso dizer que a maior parte das famílias voltou para

³²¹ Entrevista com Azarias Mukave, realizada em Ximbongweni, em 17 de abril de 2020.

³²² As cheias “murimi” – o cultivador –, de 1915, foram as únicas que a memória popular acreditava compararem-se, às de 1977. Porém, houve registro de algumas cheias com impacto menor e que não forçaram o abrigo das famílias em zonas altas, como foi em 1955. MANGHEZI. 2003. p. 128. Das entrevistas realizadas, percebemos que depois de 1977, Ximbongweni foi fustigado por cheias, mais desastrosas, em 2000 e 2013.

³²³ REVISTA TEMPO. 20 de fevereiro de 1977. p. 3.

³²⁴ Vide ANEXO D - Tabela de distribuição distrital das aldeias comunais na Província de Gaza, 1980-1983.

³²⁵ Vide ANEXO E - Mapa de ocupação do espaço produtivo das aldeias comunais do Distrito do Guijá, 1983.

³²⁶ CENTRO DE ESTUDOS AFRICANOS. **Comissão provincial de organização e distribuição da terra:** síntese da reunião com as Comissões distritais e direções das aldeias comunais dos distritos de Chibuto e Guijá, realizada na Aldeia Comunal Acordos de Lusaka, em 23 de março de 1979. 26 de março de 1979. p. 2.

³²⁷ Entrevista com Francisco Mabunda, realizada em Lionde, em 16 de janeiro de 2020.

³²⁸ Entrevista com Felista Novela, realizada em Ximbongweni, em 18 de fevereiro de 2020.

³²⁹ CASAL. 1996. p. 124.

³³⁰ Entrevista com Francisco Mabunda, realizada em Lionde, em 16 de janeiro de 2020.

suas zonas de origem.”³³¹ Em sequência, os GD ao retomarem seus trabalhos, inovaram os métodos de sensibilização com a introdução das recentes experiências das calamidades naturais.³³² O relato que se segue demonstra-nos, com minúcia, as consideradas inovações forçadas pelas cheias: “você viram que esta zona não é própria para se viver? Hoje sobreviveram, mas amanhã as cheias poderão ser fortes que não deixarão sobreviventes, por isso devem ir para a aldeia.”³³³

Depois das cheias, alguns membros dos GD integrados na Comissão especial, frequentavam capacitações que muniram-lhes de argumentos coerentes sobre as aldeias. Assim, encontravam-se preparados discursivamente, para convencerem as famílias a abandonar as zonas baixas. Acontece que, nas campanhas de sensibilização, “nós como nativos, éramos os primeiros a falar [...] depois a Comissão. As famílias mantinham-se caladas e as vezes com um semblante que associávamos a satisfação sobre as aldeias, mas estávamos enganados [...] ou mesmo contribuía em opiniões.”³³⁴ Porém, com a despedida, instalava-se a agitação caracterizada por murmúros de descontentamentos e “logo que entravamos nos carros para partirmos, as populações gritavam: «[...] a hinga suki hina. Vangafambi vahixatiyara»³³⁵ – “não iremos sair. Que parem de chatear-nos.”

O “pretexto” segundo a qual as aldeias comunais visavam fundamentalmente, a preservação da vida das famílias em caso de futuras cheias do Limpopo, enfurecia as famílias, pelo que rebatiam recorrendo ao legado de cheias no vale. “Argumentavam que, se o pretexto fosse válido, não teriam nascido, nem crescido no vale. Ou mesmo, não teriam conhecido seus pais e avôs.”³³⁶ Continuando, afirmavam que, se tal fato não aconteceu, significava a existência – sociocultural e econômica – de condições para a vida condigna nas zonas baixas, que a Frelimo deveria preocupar-se em conhecer, respeitar³³⁷ e a partir das quais, introduzir políticas de desenvolvimento que dialogassem com suas expectativas e anseios de melhoria das condições de vida.

Associado aos argumentos de garantir a vida das populações em casos de cheias futuras, os GD mobilizavam questões de serviços de saúde na sensibilização. A título de exemplo, diziam que o fato das famílias viverem próximas das roças e currais, estavam expostas ao mosquito da malária e, o desconhecimento das regras básicas de higiene, correlacionado à falta de água potável e latrinas

³³¹ Entrevista com Vicente Chinguelezi, realizada em Ximbongweni, em 18 de março de 2020.

³³² ARAÚJO. 1988. p. 2.

³³³ Entrevista com Azarias Mukave, realizada em Ximbongweni, em 17 de abril de 2020.

³³⁴ Entrevista com Francisco Mabunda, realizada em Lionde, em 16 de janeiro de 2020.

³³⁵ Entrevista com Francisco Mabunda, realizada em Lionde, em 16 de janeiro de 2020.

³³⁶ Entrevista com Azarias Mukave, realizada em Ximbongweni, em 17 de abril de 2020.

³³⁷ Entrevista com Vicente Chinguelezi, realizada em Ximbongweni, em 18 de março de 2020.

explicavam os recorrentes surtos de doenças diarreicas. Cabe observarmos que as famílias não se comoviam com estes argumentos, devido ao completo desconhecimento do programa das aldeias, por um lado e por outro, ao medo à mudanças, sendo que, no caso em análise, tratava-se de radicais transformações sociais.

A população resistia abandonar as zonas baixas devido ao histórico cultural de convivência com as cheias. Pelo que, depois que passassem, seguia-se a reconstrução de palhotas e reinício de vida com a garantia de fertilidade dos solos, no pós-cheias. No momento em que paulatinamente, o cenário da aldeia localizar-se distante da zona baixa ganhou significado, as famílias reforçaram o apego às suas terras, roças e bens materiais e imateriais que dificilmente, pudessem abandoná-los. “Explicávamos que vivermos concentrados e trabalharmos dispersos não nos ajudaria em nada, só castigar-nos-ia por estarmos separados das roças e nos gastaria tempo e energia.”³³⁸ Como resposta, os GD aventavam a hipótese de admitir-se futuramente, a construção de palhotas nas roças, apenas para permitir o pernoitar da força de trabalho.

Os GD apresentavam detalhadamente, as vantagens da concentração que circunscreviam-se no provimento de infraestruturas e serviços básicos, proibidos pelo colonialismo, mas “mesmo com todas promessas, negamos abandonar a zona baixa. Dizíamos: «não queremos isso, queremos ficar aqui».”³³⁹ Importa continuarmos a segui-lo: “pessoalmente, resisti até finais de 1977, mesmo assim continuava indeciso, sendo que alguns dias estava na aldeia e outros em *nyaka*. Em *nyaka*, estava próximo do Limpopo, o que permitia-me pescar, enquanto na aldeia não.”³⁴⁰ Em parte, este apego à terra e ao Limpopo “é que significava a insistência na dispersão e resistência em aldear-se, sendo que integra o sofisticado cálculo feito em prol da sobrevivência do campesinato e suas complexas alianças socioculturais e econômicas.”³⁴¹

“Foi difícil para as famílias que nasceram e cresceram na zona baixa, serem convidadas a abandonar as suas terras. A partir da aldeia, seríamos obrigados a percorrermos cerca de 5Km para as roças e/ou Lojas em Ngomani, o que significaria uma mudança muito difícil de aceitar.”³⁴² Foi verdade que os GD prometeram a atribuição de roças em *nthlaveni* e construção de Lojas do povo, contudo, a primeira promessa foi imediatamente descartada devido à infertilidade de solos da zona alta, enquanto a segunda, o desconhecimento levou as famílias à neutralidade. Assim sendo, como

³³⁸ Entrevista com Salomão Mahundla, realizado em Ximbongweni, em 29 de janeiro de 2020.

³³⁹ Entrevista com Moises Tivane, realizada em Ximbongweni, em 25 de março de 2020.

³⁴⁰ Entrevista com Moises Tivane, realizada em Ximbongweni, em 25 de março de 2020.

³⁴¹ GALLO. 2016. p. 29.

³⁴² Entrevista com Azarias Mukave, realizada em Ximbongweni, em 17 de abril de 2020.

as cheias decorreram de chuvas fortes e o transbordo do caudal do rio Limpopo, após alguns dias, as chuvas pararam e os campos secaram. Portanto, as famílias regressavam para a reconstrução das palhotas e recomeçarem as suas vidas.

“A Frelimo, ao tomar conhecimento, mandou militares para destruírem as palhotas, tirarem painéis do fogo, apagarem as lareiras e obrigarem as famílias à concentrarem-se nas zonas altas.”³⁴³ Assim, algumas famílias rechaçavam o programa das aldeias,³⁴⁴ mas em contracorrente, o Estado desdobrou-se para prosseguir-lo, recorrendo em alguns momentos, à violência física – “através de força das armas”³⁴⁵ – e simbólica. A transformação dos métodos de sensibilização de pacíficas para violentas, além de ilustrar a fraca aderência do campesinato, mesmo durante as cheias, demonstra a essência compulsiva e o “caráter autoritário do programa.”³⁴⁶ Se nas zonas baixas a sensibilização transitou de ações pacíficas para violentas, nas zonas altas os GD encarravam também dificuldades, como podemos observar no depoimento que se segue:

Encontraram-nos com extensas terras e disseram que queriam dividi-las para colocar mais famílias. O meu pai respondeu: “tais famílias veem fazer o que nas minhas terras?” Foi desta forma que começou a discussão, cujo final não se previa amigável. [...] os GD responderam que parte das famílias vinha da zona baixa e outra do *habitat* disperso da zona alta, para sermos vizinhos. O meu pai novamente, questionou-lhes com o tom de aborrecimento: “será que irei reconhecer a minha galinha, quando entrar em casas dos vizinhos?” A resposta dos GD foi afirmativa, ao que o meu pai desabafou: “a Frelimo está a abandonar os seus planos da independência, para criar-nos problemas.”³⁴⁷

Associado ao questionamento de repúdio acima exposto, “o vale do Limpopo enfrentava as pandemias do sarampo e varíola, localmente denominadas *ximungwamungwani* e *xibokisani*, que infetavam maioritariamente, crianças e jovens, cuja cura tornara-se tabu na região.”³⁴⁸ Em caso de atingir membro de determinada família, culturalmente orientava-se para que seus pais e irmãos, em idade sexual ativa, absterem-se. Isolavam o paciente em uma palhota para o tratamento tradicional. Deste modo, os anciãos questionavam como lidariam com estas pandemias, vivendo concentrados

³⁴³ Entrevista com Francisco Mabunda, realizada em Lionde, em 16 de janeiro de 2020.

³⁴⁴ HERMELE. 1986. p. 64.

³⁴⁵ NEWITT. 2012. p. 484.

³⁴⁶ CASAL. 1996. p. 53.

³⁴⁷ Entrevista com Felista Novela, realizada em Ximbongweni, em 18 de fevereiro de 2020.

³⁴⁸ Entrevista com Raimundo Mulungu, realizada em Lionde, em 05 de dezembro de 2019.

e se os seus considerados vizinhos aceitariam abster-se, enquanto decorressem os tratamentos dos seus familiares.³⁴⁹

Embora a Frelimo não mobilizasse profecias bíblicas para justificar quaisquer políticas, não nos surpreendemos ao deparar com depoimentos segundo os quais os GD, em situações de impasse argumentativo para defenderem o programa das aldeias, diante problemas socioculturais concretos, recorressem à força divina. Ao que, logo que os anciãos apresentavam convictamente, justificações contra o programa, os GD limitavam-se em afirmar: “acreditamos que o Deus ajudar-nos-á. E, em situações concretas, juntos encontraremos soluções que não coloquem em risco as nossas vidas e das nossas famílias.”³⁵⁰ Vale lembrarmos que as comunidades das zonas altas, foram fracamente, convertidas pela Igreja Missão Suíça, por isso dificilmente, as profecias cristãs cabiam nas famílias camponesas.

Em síntese, é importante recordarmo-nos que no imediato pós-independência, o programa foi acompanhado pelo seguinte *leitmotiv*: “estamos em marcha, rumo à revolução”. Assim, houve famílias, que embora não entendessem o programa, a euforia pela independência justificou a sua decisão de abandonarem as zonas para fixarem-se na aldeia. Ademais, pelos “incontestáveis” êxitos da luta, a FRELIMO foi considerada *mito* e suas ideias de desenvolvimento absorvidas cegamente, devido igualmente, “ao seu forte fundo revolucionário, prestígio, força e a autoridade com que se apresentou para tomar os destinos do povo, em particular do campesinato.”³⁵¹ A título de exemplo, na pesquisa de campo, a par de famílias dos antigos militantes na clandestinidade, identificamos as que “livremente” integraram-se na aldeia, como demonstra-nos o seguinte relato: “por vivermos na serra, não sofremos com as cheias, mas aceitamos a sensibilização e fomos viver na aldeia.”³⁵²

Se antes das cheias os GD, apenas repetidamente, informavam da necessidade das famílias concentrarem-se em aldeias, sem esclarecerem os desdobramentos do processo – Aonde, Quando e Quem arcaria com as despesas da movimentação e fixação? Durante e imediatamente, pós-cheias, parte destes questionamentos foi respondido com o reassentamento das famílias nas zonas altas, o que anunciava a estratégia que dividia opiniões entre os próprios ideólogos da FRELIMO. No que tange a tal estratégia, não encontramos, tanto na VIII Sessão, quanto do III Congresso, orientações sobre o local das aldeias – se formar-se-iam no vale ou na serra. A insistência na determinante das

³⁴⁹ Entrevista com Felista Novela, realizada em Ximbongweni, em 18 de fevereiro de 2020.

³⁵⁰ Entrevista com Felista Novela, realizada em Ximbongweni, em 18 de fevereiro de 2020.

³⁵¹ CASAL. 1996. p. 125-126.

³⁵² Entrevista com Sildamo Chongo, realizada em Ximbongweni, em 09 de novembro de 2019.

“terras férteis”, permitiu-nos ponderar a sua formação no vale. Não obstante, o reassentamento em Ximbongweni foi provisório, pelo que se confiou os jovens militares e GD – com bases não sólidas sobre a Questão agrária da região –, a identificação do local para a formação da aldeia.

Embora estabelecêssemos a ponte temática em transição de Seção através de comentários conclusivos e introdutórios da seguinte, mas pela pertinência do tema sobre a resistência campesina ao programa de aldeias, tratada nesta subseção, permitam-nos quebrar a opção metodológica que orientará a redação da tese. Assim, buscaríamos fazer a ligação com a subseção subsequente por, manter a análise da resistência, apelando a exemplos concretos. A ideia buscava elucidar que, quer o campesinato, como o poder tradicional que apoiou a luta, com a tomada do poder pela Frelimo, os “resultados evolveram um misto de aspectos favoráveis e desfavoráveis. A revolução, criou um aparelho estatal coercivo [e] o camponês se encontrou na irônica posição de ter ajudado a fortalecer um grupo, cujos planos estavam em conflito com objetivos pelos quais imaginava estar a lutar.”³⁵³

3.2.2 Disputas sobre a localização da aldeia: o impasse entre *Nyampfilwa* e Ximbongweni

Embora a sensibilização tivesse iniciado, imediatamente pós-independência, a formação da aldeia arrancou depois das cheias de 1977, sob Direção do chefe Siteo e comandante Munyiwa,³⁵⁴ ambos estabelecidos em Caniçado. Registravam, organizavam e escalavam as famílias vítimas das cheias, que a partir dos reassentamentos na zona alta, deviam caminhar para desbravar as matas da região identificada para a aldeia – cognominada *Nyampfilwa*³⁵⁵ – e orientavam os técnicos sobre o parcelamento dos terrenos.³⁵⁶ Cabe afirmarmos que os trabalhos de desbravamento caracterizaram-se por completo desânimo, pelo fato do governo distrital e os GD não terem seguido as orientações sobre a localização das aldeias, entendidas como: “na escolha do local participariam, normalmente, as famílias inicialmente abrangidas.”³⁵⁷

³⁵³ SCOTT, James C. Exploração normal, resistência normal. *Revista Brasileira de Ciência Política*, nº 5. 2011. p. 218-219.

³⁵⁴ Não conseguimos apurar os seus nomes completos, ao que chefe Siteo, pareceu-nos o Administrador ou responsável administrativo do Guijá, enquanto Munyiwa, antigo guerrilheiro da luta de libertação nacional.

³⁵⁵ Durante a pesquisa de campo alguns entrevistados referiam-se, como: *a)* Ntsutsani; *b)* Xisisi e *c)* Masekwani. Mas, decidimos manter a designação, pelo fato de permear a maior parte das entrevistas, associado ao fato das buscas sobre o nome da região terem permitido desenvolver a ideia de *Nyampfilwa* tratar-se da zona concreta escolhida para a aldeia.

³⁵⁶ Entrevista com Armando Chauque, realizada em Ximbongweni, em 20 de abril de 2020.

³⁵⁷ ARAÚJO. 1988. p. 202.

Os anciãos, madodas, dirigentes da Frelimo, técnicos e GD, visitaram *Nyampfilwa*, ao que para os três últimos grupos, tratava-se da primeira vez a escalarem esta longínqua região, enquanto os dois primeiros frequentavam-na em atividades de caça e procura do material de construção. Os técnicos foram orientados para iniciar o parcelamento dos terrenos e seguidamente, atribuí-los às famílias, sendo que as obedientes aceitaram receber parcelas e começaram a desbrava-las, enquanto outras recusaram em meio de murmúros.³⁵⁸ Assim, instalava-se o que convencionamos chamar por “revolta de Ximbongweni” que, ao exacerbar-se, perigou a formação da aldeia. Inicialmente, a revolta manteve-se silenciosa, portanto posteriormente, desenvolveu-se e vegetou líderes firmes na decisão de abandonar *Nyampfilwa*.

Os anciãos resistiram recorrendo suas experiências de contato com *Nyampfilwa*. Em defesa argumentavam ser longe das roças na zona baixa e não apresentava fontes naturais e seguras para abastecimento de água. O recurso à poços era, igualmente inviável, visto que as águas subterrâneas encontrar-se-iam mediante apurados trabalhos de perfuração dos solos, com risco de soterramento, associado à infertilidade da terra. A revolta liderada abertamente, por anciãos, ganhava significado com o apoio, embora silencioso, das populações. Enquanto o governo de Caniçado e GD evitavam negociar,³⁵⁹ contrariando as orientações assentes na “mobilização e discussão entre o Estado o com o campesinato,”³⁶⁰ o ritmo lento do desbravamento comprometia o cronograma da aldeia. Este fato atormentava Caniçado, por isso decidiu reportá-lo ao governo provincial, em Xai-Xai.³⁶¹

Na verdade, fixar famílias do *nyaka* em *Nyampfilwa* significaria transformar a comunidade de agricultores e pastores em carvoeiros e caçadores, porque a ausência de fontes naturais de água, forçaria o abandono da pastorícia, e a infertilidade da terra tornaria impossível a agricultura. Assim, as condições naturais responsabilizar-se-iam em transformar a comunidade, ou da mesma forma, a própria comunidade lançar-se-ia em aventuras de busca de condições agrárias favoráveis. De modo a reforçarmos estas constatações, vale esclarecermos o significado de *Nyampfilwa* na comunidade: “[...] lá não viviam pessoas. No passado, os nossos bisas/avós, quando falassem de *Nyampfilwa* se referiam à caça e ao material de construção de palhotas. [...] já os nossos pais dificilmente, falavam dessa região, porque a deslocação transformara-se em pesadelo devido aos ataques dos leões.”³⁶²

³⁵⁸ Entrevista com Salomão Mahundla, realizado em Ximbongweni, em 29 de janeiro de 2020.

³⁵⁹ Entrevista com Salomão Mahundla, realizado em Ximbongweni, em 29 de janeiro de 2020.

³⁶⁰ FRELIMO. 1976. p. 88.

³⁶¹ Entrevista com Salomão Mahundla, realizado em Ximbongweni, em 29 de janeiro de 2020.

³⁶² Entrevista com Carlos Siteo, realizada em Ximbongweni, em 29 de janeiro de 2020.

No momento em que os GD aventaram a possibilidade das famílias de Ximbongweni serem integradas também, em *Nyampfilwa* “aliamo-nos às famílias do *nyaka* e assim, temporalmente, a resistência perdeu comando e controlo. Em Ximbongweni, vaiávamos os GD e acusávamo-los de aproveitarem-se da independência para «escravizarem-nos»”.³⁶³ As famílias ao perceberem que os GD cogitavam somente a fixação em *Nyampfilwa* e manutenção das roças em *nthlaveni* e *nyaka*, intensificaram a resistência devido à fragilidade discursiva dos GD.³⁶⁴ Estas ideias demonstravam o desconhecimento da Questão agrária, por ser impossível que um camponês se encontrasse a cerca de 10km da sua roça. Nessas condições a caminhada de regresso apresentar-se-ia impossível, por prever alguma carga de produtos agrícolas – como verduras e maçarocas – e/ou lenha.

A proposta da inclusão dos naturais de Ximbongweni – doravante trataremos apenas como nativos – na aldeia de *Nyampfilwa* contribuiu para a movimentação de ações solidárias às famílias vítimas de cheias reassentadas em Ximbongweni para a resistência contra a localização da aldeia. Não obstante, os nativos ao acederem, explícita ou implicitamente à revolta, não equacionavam a possibilidade da transferência da aldeia de *Nyampfilwa* para Ximbongweni. As entrevistas feitas permitiram-nos perceber que os nativos aventavam duas possibilidades: *a)* que o Estado admitiria o retorno das vítimas à zona baixa ou *b)* identificaria outra zona alta e próxima da zona baixa para a formação da aldeia. Sobre a última possibilidade, os entrevistados tenderam a identificar – através da experiência – a região alta de Bambeni, ao Norte de Ximbongweni.

A consolidação da liderança da “revolta de Ximbongweni” nos anciãos da zona baixa e o fato da rejeição de *Nyampfilwa* passar a significar propor aldeia em Ximbongweni, fez com que a revolta ficasse dividida, em *a)* famílias da zona baixa, por um lado e por outro, *b)* família de nativos. Neste cenário parte dos nativos passou a apoiar o plano do Estado de formação da aldeia comunal em *Nyampfilwa*. Cabe-nos observar que a contraproposta da formação da aldeia em Ximbongweni criou problema de difícil resolução. Ocorre que, famílias influentes em Ximbongweni começaram a rejeitar a fixação definitiva das vítimas de cheias, nas suas terras. Ou seja, “os nativos não queriam que a aldeia nascesse em cima das suas terras,”³⁶⁵ – que como tratamos na Seção 2, o significado econômico deve ser tomado em diálogo com os demais significados da terra, como o sociocultural.

Ao apercebermo-nos desses fatos, ainda em pesquisa de campo, tentamos problematizar o posicionamento dos nativos com o objetivo de compreendermos as motivações. Sem pretendermos

³⁶³ Entrevista com Mário Muthimukulo, realizada em Ximbongweni, em 18 de fevereiro de 2020.

³⁶⁴ Entrevista com Mário Muthimukulo, realizada em Ximbongweni, em 18 de fevereiro de 2020.

³⁶⁵ Entrevista com Salomão Mahundla, realizado em Ximbongweni, em 29 de janeiro de 2020.

perder o foco da tese, cabe-nos dizer que as entrevistas realizadas indispueram-nos de informações que permitissem-nos equacionar o comportamento dos nativos à proveniência das vítimas de cheias – zona baixa, próxima. De tal modo que, descartamos a possibilidade de vingança dos nativos por causa da fertilidade das terras de origem das vítimas. Contudo, os relatos dos nativos permitiram-nos associar as motivações ao apego da terra, embora de baixa fertilidade, o que convencionamos denominar por “narcisismo” da terra do *nthlaveni*.

Destarte, consideramos pontual apresentar as visões de alguns nativos sobre a aspiração dos anciãos em instalarem-se definitivamente em Ximbongweni, segundo a qual “as nossas terras, para além de estarem, relativamente perto das suas roças na zona baixa, eles sempre cobiçaram-nas, por serem boas para as culturas do amendoim e mandioca.”³⁶⁶ “Durante a minha juventude, as nossas terras eram popularmente, chamadas «manyikani» [produtoras], por produzirem culturas tolerantes à seca, como gergelim e feijão.”³⁶⁷ Ao fracassar a colheita em *nyaka*, eles vinham à Ximbongweni solicitarem as nossas terras.”³⁶⁸ Deste modo, os líderes da revolta ao insistirem firmemente, fixar-se em Ximbongweni tinham a certeza que estavam a tomar uma decisão adequada, na perspectiva da Questão agrária no vale do Limpopo.

Neste debate, consideramos igualmente instigante seguirmos o pensamento das famílias da zona baixa, ao defenderem que os nativos “viviam com sentimentos de inveja camuflada. As razões foram a riqueza da terra, por ser menos fértil em Ximbongweni e mais fértil na zona baixa.”³⁶⁹ A terra de Ximbongweni forçava com que as roças fossem em dunas, sendo que mesmo as colheitas das culturas tolerantes à seca não eram animadoras.”³⁷⁰ Embora encontrássemos solidariedade em ambas as sub-regiões agrárias, os nativos solicitavam maior auxílio na zona baixa para a produção do milho, em épocas chuvosas. Verdade é, porém, que com a seca, as famílias do *nyaka*, fluíam à *nthlaveni* a procura de roça para as culturas tolerantes à seca.³⁷¹

³⁶⁶ Entrevista com Carlos Siteo, realizada em Ximbongweni, em 29 de janeiro de 2020.

³⁶⁷ Entrevista com Augusto Tsane, realizada em Ximbongweni, em 20 de janeiro de 2020.

³⁶⁸ Entrevista com Felista Novela, realizada em Ximbongweni, em 18 de fevereiro de 2020.

³⁶⁹ Entrevista com Vicente Chinguelezi, realizada em Ximbongweni, em 18 de março de 2020.

³⁷⁰ Entrevista com Carlos Siteo, realizada em Ximbongweni, em 29 de janeiro de 2020.

³⁷¹ Foi importante buscarmos o seguinte depoimento, para ilustrar situações que possibilitavam com que os jovens do *nyaka* frequentassem o *nthlaveni*: “Eu nasci na Sede do regulado Hlomani, contudo, algumas vezes fui à Ximbongweni. Posso enumerar três razões que me levavam a escalar Ximbongweni: primeiro, quando éramos pastores e apercebíamos da escassez de pastos em *nyaka*, levávamos o gado para pastar em Ximbongweni. Segundo, no inverno antecedido por seca, os meus pais costumavam pedir roça no *nthlaveni*, assim ia lavrá-la com junta de bois. E o terceiro, tratava-se de aventuras para visitar amigos e realizar caça coletiva de pássaros, amiúde em época de seguintes frutos: tinyiri, tintoma, tin’wambu e masala. Entrevista com Salomão Mahundla, realizado em Ximbongweni, em 29 de janeiro de 2020.

Em meio dessas disputas e acusações, um influente camponês nativo chamado Mun'qotsha, que vivia em Mukhokhwani, teve a coragem de iniciar a mobilização dos nativos para rejeitarem a fixação definitiva das famílias da zona baixa. Argumentava não se imaginar ver perdidas suas terras especializadas no amendoim e mandioca, devido aos mimos de famílias do *nyaka* que rechaçavam viver em *Nyampfilwa*.³⁷² Assim, Siteo encontrava um aliado forte para insistir em *Nyampfilwa*. No entanto, “ficamos a saber que Mun'qotsha subornou o chefe Siteo com 700 escudos e cabritos, para recusar o desvio da aldeia de *Nyampfilwa* para Ximbongweni,”³⁷³ como circularam notícias de que admitiria hipotecar parte do gado para libertar suas terras, das pessoas orgulhosas do *nyaka*.³⁷⁴

Por delinear-se o cenário que demonstrava a transferência da aldeia de *Nyampfilwa* para a zona alta de Ximbongweni, entre os nativos, mesmo os que pareciam indiferentes ao assunto, pelo temor de perderem suas propriedades, uniram-se para apoiar o plano do Estado. De tal modo que surgiu uma outra família influente a reforçar a mobilização contra o possível desvio da aldeia para Ximbongweni, esta família “foi a minha. Lembro-me que o meu avô Simion Xichongue Chongo e o meu primo [seu filho], Manuel Mbhoxeni Chongo, falavam abertamente, não querer ver ninguém nas suas terras.”³⁷⁵ Cabe lembrarmos em forma de informação, a separação da zona baixa da alta, por linha imaginária, que formava as duas sub-regiões agrárias, uma em *nyaka* e outra em *nthlaveni*.

Devido a esse impasse generalizado, em finais de fevereiro de 1977, Siteo convocara uma reunião em Ximbongweni. Para aprofundarmos a análise da “revolta de Ximbongweni”, decidimos transcrever a seguinte fala, que também busca evidenciar a atualidade da memória das populações:

Eu estive presente na reunião. [...] pela tristeza de algumas famílias nativas, todos nós da zona baixa, rejeitamos de viver em *Nyampfilwa* [...] Na reunião, foi a primeira vez que os anciãos falaram abertamente e avisaram ao Estado que se continuasse a insistir com *Nyampfilwa*, podia ter a certeza de que não existiria nenhuma aldeia lá, sendo que se for a existir, os seus residentes não seríamos nós. A reunião foi tensa, embora alguns conteúdos não chegassem bem, aos membros do governo, devido à interlocução do Intérprete, porque os anciãos falavam em Changana. Porém, nós estávamos em vantagem por entendermos, relativamente, melhor o português, ao que para nós, o trabalho do Interpretete era só para esclarecimentos das dúvidas. Os argumentos sobre a retirada de *Nyampfilwa* para Ximbongweni foram imbatíveis, dado que a justificação do governo não só foi inconvincente, como [também] incoerente e controverso. No final da reunião, nós da zona baixa, estávamos certos da necessidade de se abandonar *Nyampfilwa*. [...]

³⁷² Entrevista com Armando Chauque, realizada em Ximbongweni, em 20 de abril de 2020.

³⁷³ Entrevista com Carlos Siteo, realizada em Ximbongweni, em 29 de janeiro de 2020.

³⁷⁴ Entrevista com Armando Chauque, realizada em Ximbongweni, em 20 de abril de 2020.

³⁷⁵ Intervenção do Saldamo Chongo, durante a entrevista com Luís Zitha, realizada em Ximbongweni, em 23 de maio de 2020.

depois da reunião o governo despediu-se dizendo que nada estava decidido e que deveríamos aguardar por orientações superiores.³⁷⁶

Volvido algum tempo, os anciãos aperceberam-se que o governo de Caniçado enganara-os. A decisão final não cabia a nenhuma orientação superior, porque iniciou a auscultação secreta para a identificação dos líderes da resistência. Das entrevistas levadas a cabo, constatamos que durante as intervenções dos anciãos, o governo descobriu a existência de líderes com o comando silencioso. Assim, a auscultação buscava identificar todos líderes para serem chamados à razão. As populações da zona baixa, com medo dos militares – e entre alguns nativos, pela necessidade de colaborarem –, denunciaram os líderes da “revolta de Ximbongweni”. Atestamos a atualidade da memória logo que ouvirmos: “lembro-me dos nomes dos nossos líderes: Veni Savheka [o nome aparentava-nos ser feminino, contudo prontamente, fomos explicados que tratava-se de homem], Gabriel Mukave, Albener Ngwenya, Salazar Siteo, Armando Mulhanga e Zacarias Makukule «Ximbhinyani».”³⁷⁷

Em princípio de março, as populações foram convocadas para a segunda reunião, em que o governo fez-se acompanhar por militares apurados. Os dirigentes continham a lista nominal dos líderes, produzida através da auscultação e identificados como agitadores da população. A reunião foi aberta através de canções revolucionárias, cujas mensagens versavam sobre traição. Depois das canções orientaram o seguinte: “agora vamos chamar os nomes dos «valala» – os malfeitores – que estão contra a aldeia em *Nyampfilwa*. A pessoa que ouvir seu nome deve passar para frente.”³⁷⁸ O primeiro nome chamado foi do “Ximbhinyani e dissemos que não estava. Seguidamente, chamaram o Gabriel Mukhave, Salazar Siteo, Veni Savheca, Armando Mulhanga e Abner Ngwenya. Ambos estavam presentes, por isso passaram para frente.”³⁷⁹

Novamente, cantaram e ao terminar questionaram: “estes são agitadores da população para negar construir a aldeia em *Nyampfilwa*? Vocês têm alguma coisa a dizerem?”³⁸⁰ Os presentes não responderam, mantiveram-se calados, embora preocupados com os seus líderes. O semblante de alguns anciãos denunciava sentimento de traição popular, enquanto de outros transmitia firmeza, segurança e responsabilidade. Seguiu-se um silêncio total. Os dirigentes, que se auto identificavam

³⁷⁶ Entrevista com Salomão Mahundla, realizado em Ximbongweni, em 29 de janeiro de 2020.

³⁷⁷ Entrevista com Armando Chauque, realizada em Ximbongweni, em 20 de abril de 2020.

³⁷⁸ Entrevista com Armando Chauque, realizada em Ximbongweni, em 20 de abril de 2020.

³⁷⁹ Entrevista com Salomão Mahundla, realizado em Ximbongweni, em 29 de janeiro de 2020.

³⁸⁰ Entrevista com Armando Chauque, realizada em Ximbongweni, em 20 de abril de 2020.

com a alcunha de “camarada”³⁸¹ anunciaram a detenção, orientaram-lhes para entrar nas viaturas.³⁸² Os GD iniciaram com as “ações psicológicas” para desencorajarem a resistência. Defendiam que Armando Guebuza visitou *Nyampfilwa* sem orientar o seu abandono,³⁸³ ao que concluíam: “a aldeia comunal nascerá em *Nyampfilwa*, lá será a aldeia e ponto final”.³⁸⁴

Sobre a ausência do Ximbhinyani na reunião e conseqüentemente, sua liberdade, a pesquisa de campo permitiu-nos abandonar a ideia de associá-la à esperteza ou traição e apontarmos para a desavença com Siteo, que em discussão informal informou-lhe que boicotaria todas suas reuniões. Argumentava que não queria ouvir falar da aldeia comunal em *Nyampfilwa* ou em qualquer outro lugar, porque a sua construíra há bastante tempo em *mananga*. Referia-se da sua segunda casa no interior, como foi de *praxe* entre os prósperos agricultores e grandes criadores de gado no vale do Limpopo. Geralmente, construíam casas, Cercados para o gado e faziam roças na responsabilidade de uma das esposas. Foram estas casas a garantia de abrigos em situações de cheias e mantimentos, durante as épocas de secas ou estiagens.

Os demais anciãos, após a acusação de desobediência em Caniçado, foram transferidos para a capital provincial – Xai-Xai. No governo da província, foram igualmente interrogados, pelo que “não chegamos a saber o que responderam em Caniçado, nem em Xai-Xai. Porém, a verdade é que falaram assuntos que desvendaram os mistérios da nossa resistência.”³⁸⁵ Pessoalmente, desconheço completamente seus depoimentos, mas é certo que abordaram a inconveniência de *Nyampfilwa*.³⁸⁶ Os argumentos que teriam sido ignorados em Caniçado, foram levadas em conta em Xai-Xai. Não foi por acaso que volvidas algumas semanas pós-detenção, o governo da capital provincial destacou

³⁸¹ Devido à sua apropriação popular, que originara problemas discursivos e de identidade do combatente, na visão da Frelimo, Samora decidiu contextualizar o surgimento do termo e categorizar os indivíduos que teriam autoridade para sua utilização: “O tratamento de camarada é conquista da nossa revolução [...] e não foi sempre assim [...] é resultado do triunfo da revolução. O termo, só por si, transporta toda a história da luta entre revolucionários e reacionários, entre o velho e o novo, entre a dialética e o imobilismo conservador, no seio da FRELIMO. Nas zonas libertadas, «camarada» significava FRELIMO. [No período imediatamente pós-independência], este tratamento serviu fundamentalmente para que o povo se demarcasse do colonialismo. É assim que o tratamento camarada se generalizou, rapidamente. [Portanto], hoje quando o Partido Frelimo encontra-se estruturado, com os seus membros, engajado em organizar a sociedade, não pode continuar o tratamento generalizado de camarada. Hoje o tratamento de camarada é apenas reservado a membros do Partido, nas suas relações e exercício das suas funções partidárias. [Por exemplo], o ministro é «camarada ministro» quanto está na reunião do Partido, é «Senhor ministro» quando realiza suas tarefas no Estado [...]” MACHEL, Samora. Reforcemos o poder popular nos nossos Hospitais. *In: Coleção palavras de ordens, nº 15*. Dezembro de 1979. p. 19-21.

³⁸² Entrevista com Salomão Mahundla, realizado em Ximbongweni, em 29 de janeiro de 2020.

³⁸³ Entrevista com Felista Novela, realizada em Ximbongweni, em 18 de fevereiro de 2020.

³⁸⁴ Entrevista com Moisés Tivane, realizada em Ximbongweni, em 25 de março de 2020.

³⁸⁵ Entrevista com Salomão Mahundla, realizado em Ximbongweni, em 29 de janeiro de 2020.

³⁸⁶ Entrevista com Mário Muthimukulo, realizada em Ximbongweni, em 18 de fevereiro de 2020.

uma comitiva “dirigida por uma senhora gorda, clara e alta [não conseguimos apurar seu nome]³⁸⁷ que nos visitou com a agenda de averiguar as condições físicas de Ximbongweni.”³⁸⁸

As populações entre nativas e da zona baixa receberam a comitiva no limite da zona do Sifo e Nghan’ani, que a partir da qual, percorreram à pé, em direção à *Nyampfilwa*. Durante o percurso, concordaram com a revolta de anciãos, pois *Nyampfilwa* não seria somente longe das roças da zona baixa, como dispendioso na construção de infraestruturas de serviços básicos, por apresentar relevo acidentado, com baixas intransitáveis em épocas chuvosas.³⁸⁹ Ao regressarem ao ponto inicial, a representante orientou aos técnicos para medirem as terras de Ximbongweni, ao que relataram que seriam suficientes para a formação da aldeia. Terminadas as atividades, colocaram alguns marcos, informaram-nos sobre a decisão do afastamento do Siteo e Munyiwa da Direção e retiraram-se sem comentar a continuidade de *Nyampfilwa* ou a opção por Ximbongweni.³⁹⁰

Em meados de março de 1977, a mesma comitiva regressou para Ximbongweni, composta pela mesma senhora, do governo provincial, técnicos, membros do governo distrital e GD. Dentre os técnicos, estava um reconhecido colono, “Antônio Monteiro de Barros – agente de propaganda algodoeira no Sul do Save”³⁹¹ –, e um guerrilheiro da luta de libertação nacional, de nome Gandane. A concentração para o encontro ocorreu no mesmo local – limite da zona do Sifo e Nghan’ani –: “encontraram-me sentado e informaram que os marcos colocados na minha casa enunciavam o início das parcelas da aldeia. Fiquei atrapalhado, logo pensei no abandono de *Nyampfilwa*, mas a falta de informações precisas impedia-me de avançar com este prognóstico.”³⁹² Em seguida, houve uma breve reunião, em que a comitiva sem precisar de detalhar os motivos informou:

“O governo decidiu abandonar o plano da aldeia comunal em *Nyampfilwa* e estamos aqui para iniciarmos o parcelamento para a fixação de famílias, o que significava a formação da aldeia comunal, em Ximbongweni.” [...] isso foi uma grande notícia, mas não nos precipitamos em comemorar, pois ainda tínhamos os nossos anciãos presos. No entanto, reinava em nós o sentimento de vitória. [...] algumas famílias da zona baixa, em encontros confidenciais, festejavam, embora preocupados com os anciãos. Sobre os anciãos alguma coisa conseguíamos ver da comitiva. Porque não referenciou os seus nomes, entendemos que seus argumentos

³⁸⁷ As pesquisas apenas permitiram-nos identificar o Governador de Gaza, Fernando Matavele, no período considerado.

³⁸⁸ Entrevista com Salomão Mahundla, realizado em Ximbongweni, em 29 de janeiro de 2020.

³⁸⁹ Entrevista com Augusto Tsane, realizada em Ximbongweni, em 20 de janeiro de 2020.

³⁹⁰ Entrevista com Carlos Siteo, realizada em Ximbongweni, em 29 de janeiro de 2020.

³⁹¹ MANGHEZI. 2003. p. 38. Vale referirmos que, no pós-independência, diferentemente da maioria dos colonos, não abandonou Moçambique. Inicialmente, trabalhou como topógrafo na Comissão de formação da aldeia e seguidamente, foi coordenador da Cooperativa de consumo da Aldeia Comunal de Ximbongweni.

³⁹² Entrevista com Carlos Siteo, realizada em Ximbongweni, em 29 de janeiro de 2020.

foram importantes na tomada da decisão de se abandonar *Nyampfilwa*. Deste modo, acreditávamos que a libertação dos nossos anciãos aconteceria, tarde ou cedo [com alguma brevidade.]³⁹³

Do exposto podemos concluir que, a decisão da formação da aldeia em Ximbongweni, não foi recebida com agrado entre as forças vivas da comunidade e do governo, envolvidas em disputas. Ao que consideramos pontual recapturar todos os intervenientes: *a)* nativos, *b)* famílias vítimas de cheias e *c)* dirigentes do governo e os GD. Os nativos consideraram-se “injustiçados”, enquanto o governo distrital e os GD viram-se subalternizados. Como a formação da aldeia em Ximbongweni significaria a expropriação da terra dos nativos para atribuir a todas as famílias residentes na aldeia, aos nativos, criou descontentamento e revoltas que o governo rapidamente, reprimiu-as, controlou-as e combateu-as. Vale distinguirmos a expropriação em *nthlaveni* como o primeiro choque entre o governo e campesinato do vale, no pós-independência, sendo que o segundo – conforme veremos na Seção 4 –, decorreu da redistribuição da terra do *nyaka* para as roças das famílias da aldeia.

Em finais de março de 1977, decorreu na residência da Sra. Feliciano – influente anciã de Ximbongweni – a última reunião antes da formação da aldeia. Importa relembrarmos que foi neste local em que se realizou a reunião e prisão de líderes da “revolta de Ximbongweni”. A reunião foi dirigida pelo governo distrital, cujo objetivo era a libertação dos anciãos. “O discurso iniciou com a certificação do abandono do plano de *Nyampfilwa* e sua substituição por Ximbongweni.”³⁹⁴ Sem permitirem que os anciãos tomassem palavra em público, limitaram-se em afirmar e orientarem o seguinte: “hoje devolvemos estas pessoas ao convívio social, mas precisam ser controladas. Logo que verem alguns movimentos estranhos, devem informar-nos pontualmente, para chamarmos-lhes a razão. Não queremos que eles contaminem mais a população com suas ideias de revolta [...]”³⁹⁵

Essas orientações quebraram o protocolo da reunião, porque – mesmo sem a permissão para tomarem a palavra – os anciãos forçaram a fala e paulatinamente, a agitação tendia ao descontrolo. Portanto, para contrariar o cenário que se desenhava, autorizaram ao Gabriel Mukave para discursar que, em repúdio às orientações sobre a vigilância, contestou: “se for isso que querem de nós, podem recolher-nos à cadeia, novamente. [...] pois existem pessoas que, por não nos gostarem vão inventar mentiras para verem-nos presos. A solução é devolverem-nos onde estávamos”.³⁹⁶ Sem responder

³⁹³ Entrevista com Armando Chauque, realizada em Ximbongweni, em 20 de abril de 2020.

³⁹⁴ Entrevista com Raimundo Mulungu, realizada em Lionde, em 05 de dezembro de 2019.

³⁹⁵ Entrevista com Salomão Mahundla, realizado em Ximbongweni, em 29 de janeiro de 2020.

³⁹⁶ Entrevista com Salomão Mahundla, realizado em Ximbongweni, em 29 de janeiro de 2020.

à afronta, introduziu-se em viaturas e partiu, dando por terminada a reunião. Em seguida, iniciaram celebrações, apesar de serem desarticuladas, em que grupos de vizinhos da zona baixa manifestava a tripla vitória: abandono de *Nyampfilwa*, escolha de Ximbongweni e a libertação dos anciãos.³⁹⁷

Depois, iniciaram as atividades de parcelamento “de cerca de 7km²,”³⁹⁸ coordenadas pelos técnicos Antônio Barros e Mário Mulhanga. Conforme abordamos anteriormente, na Seção 2, o povoado de Ximbongweni pertencia somente à terra do induna Mahlolwa. Todavia, “a aldeia surgiu mediante a cedência da terra pertencente a antigos três indunas do régulo Hlomani, nomeadamente: Mulungu ao Sul, Mahlolwa no Centro e Nghan’ani, ao Norte.”³⁹⁹ Ao analisarmos a importância e dimensões das terras, depreendemos que a terra de Mahlolwa era reduzida – por isso foi ocupada completamente – e improdutiva, enquanto de Mulungu, embora fosse relativamente, extensa – cedeu-se apenas a zona Norte – era igualmente, improdutiva. A terra de Nghan’ani apresentava-se diferente, em dimensão e importância, por ser extensa e fértil – esta foi ocupada, a parte Sul.

A Comissão responsável pela formação da aldeia foi advertida que não obstante os conflitos verificados e o descontentamento de parte das famílias nativas, deveria respeitar a floresta sagrada de Ximbongweni, ao que “a Comissão ouviu e orientou os técnicos a não tocarem na floresta e nas respectivas famílias Tsane, Magoxe e Chissano.”⁴⁰⁰ Assim, existiu na aldeia o que convencionamos designar de “ilha terrestre”, cuja pesquisa de campo permitiu-nos observar sua natureza intacta que emite o contraste paisagístico. Na ocasião, pedimos ao Guia o registro fotográfico, que foi rejeitado e orientou-nos para endereçar a solicitação aos proprietários da floresta. O nosso Guia, ao informar-nos que os próprios residentes não entravam na floresta sem o consentimento dos Tsane, contou-nos uma estória que decidimos transcrevê-la:

Desde há muito tempo [pré-invasões Nguni] até hoje, sempre foi proibido a entrada do nada [sem a permissão dos Tsane] na floresta sagrada. Mesmo os pastores mais desobedientes, não ousam em abusar. O meu avô, contou-me a estória de uma senhora que na época da bebida tradicional “kanyú” invadiu a floresta para recolher kanyús. Teria circulada perdida por alguns dias sem achar o caminho de saída, até que se realizou uma cerimônia tradicional para retirá-la. Só assim, a senhora conseguiu sair [...].⁴⁰¹

³⁹⁷ Entrevista com Carlos Siteo, realizada em Ximbongweni, em 29 de janeiro de 2020.

³⁹⁸ Entrevista com Reginaldo Matavele, realizada em Ximbongweni, em 24 de junho de 2019.

³⁹⁹ Entrevista com Felista Novela, realizada em Ximbongweni, em 24 de junho de 2020.

⁴⁰⁰ Entrevista com Raimundo Novela, realizada em Ximbongweni, em 18 de fevereiro de 2020.

⁴⁰¹ Entrevista com Carlos Siteo, realizada em Ximbongweni, em 29 de janeiro de 2020.

Mesmo para terminarmos, sobre as estórias da floresta sagrada, segue o depoimento de um importante episódio das mito-cosmologias locais que ocorreu durante a realização das cerimônias mágico-religiosas:

A família Tsane, responsável pela floresta, realizava cerimônias tradicionais para pedir proteção e chuva ou agradecer as boas colheitas. Frequentemente, as cerimônias eram acompanhadas por alguns acontecimentos misteriosos, como o aparecimento de cobra grande que desaparecia de forma estranha. A situação assustava-nos, enquanto corríamos desesperadamente, com medo, a família Tsane apelava a calma, proibindo qualquer tentativa de matá-la. A interpretação disso, diziam tratar-se da perfeita comunicação com defuntos e sua aceitação pelas súplicas realizadas. Ao que, depois do desaparecimento da cobra, normalmente começava a chover ou mesmo a trovejar.⁴⁰²

Por conseguinte, as citações permitiram-nos repensar a disputa entre princípios tradicionais *versus* modernos, que embora não reservemos uma Seção ou subseção específicas para analisá-la, perpassa toda a tese. A questão central tem sido a tentativa de demonstrarmos que algumas práticas enraizadas através de gerações foram respeitadas/toleradas na formação da aldeia, embora o intuito fosse da introdução de valores modernos ao campesinato. Como a primeira citação sugeriu-nos, as famílias concentradas na aldeia mantiveram parte dos seus hábitos e costumes tradicionais e em consonância com a segunda, concluímos que se a estrutura tradicional foi completamente “extinta” – como discutiremos na subseção que se segue –, devemos tomar a abolição somente na vertente política, pois na sociocultural, variavelmente, distinguimos a continuidade de algumas práticas.

3.3 Organização político-administrativa da Aldeia Comunal de Ximbongweni

Com o arranque das atividades de medição da terra de Ximbongweni, em meados de março de 1977, os técnicos concluíram que caberia uma aldeia constituída por cinco Bairros, interligados. Foram os fatores históricos e do relevo que determinaram para a projeção do Centro/Sede da aldeia no 3º Bairro e os dois primeiros localizados no extremo Norte, enquanto os dois último, no Sul. O 3º Bairro que deveria situar-se na intermediária da aldeia, a correlação destes fatores permitiu que encostasse ao Norte, por isso próximo dos primeiros dois bairros. Sucede que no Centro geográfico existia o pântano lagoa Nyatimhale e a Baixa usada para sepultar nados mortos. Este ritual fúnebre

⁴⁰² Entrevista com Raimundo Novela, realizada em Ximbongweni, em 18 de fevereiro de 2020.

designada “Kuthukuza” – que não conseguimos apurar a sua tradução, mas explicaram-nos referir-se de morte prematura –, praticava-se em locais com solos constantemente húmidos –, pelo que o fator histórico, prendeu-se a existência da floresta sagrada ao Sul, próximo do Centro geográfico.

Seguindo as regras, primeiro definiram os limites da aldeia, segundo as parcelas residências compostas por bairros – “maiores unidades espaciais-urbanas da aldeia”⁴⁰³ –, e terceiro, as roças.⁴⁰⁴ As parcelas residenciais apresentavam dimensões de 30x40m e 1ha para roças do *nthlaveni*. A par destas parcelas, existiram as reservas do gado e áreas para futuras instalações. A aldeia foi projetada para imprimir flexibilidade na movimentação da população e gado, durante as atividades agrícolas e pastagem. Ao que houve dois tipos de arruamentos, as paralelas de cerca de 20m, destinadas ao trânsito de viaturas, carroças e pessoas e, as perpendiculares de 5-10m, para o gado e pessoas. As primeiras fluíam dos bairros para o Centro e as segundas para os currais, roças e interligavam os Quarteirões e Blocos. A partir do Centro, projetou-se a “principal via de escoamento,”⁴⁰⁵ com 30m de largura e cerca de 5Km, que ligava à estrada de Chibuto-Guijá.

A característica saliente do modelo espacial da aldeia foi sua uniformidade morfológica dos bairros, o que anulou as especificidades do *habitat* disperso, suas representações, uso e distribuição do espaço e configurações socioculturais. Ao que a unidade-base residencial da aldeia foi o espaço unitário, denominado por talhão, formalmente demarcado pela malha “urbanística” das ruas, outros talhões alinhados, reservas e espaços públicos que emitiam a planta. Em analogia com a superfície doméstica do antigo *habitat*, compreendemos que a superfície do talhão foi, em média, duas a cinco vezes inferior. Sobre o impacto da redução espacial, trataremos adiante, por enquanto ateemo-nos a precisar que o talhão permitiu a nuclearização do agregado familiar, constituído somente por pai, mãe/mães e filhos solteiros.⁴⁰⁶

A reserva do gado encontrava-se adjacente à cada bairro, de modo a facilitar o célere contato para a pastagem, extração do leite, atividades de tração animal na roça e de carga de diversos bens. Não foi parcelada para a atribuição, pelo que as famílias decidiram pela construção estratégica dos currais em função da localização das suas casas. Assim, “construímos os currais em locais de fácil acesso e visíveis a partir das nossas casas ou do bairro.”⁴⁰⁷ Esta preferência não prendia-se ao temor de roubo, como vagamente, podia parecer. Tratou-se da decisão do campesinato, pois “no imediato

⁴⁰³ CASAL. 1996. p. 115.

⁴⁰⁴ RAPOSO. 1991. p. 33.

⁴⁰⁵ REVISTA TEMPO. 21 de agosto de 1977. p. 44.

⁴⁰⁶ CASAL. 1996. p. 111.

⁴⁰⁷ Entrevista com Salomão Mahundla, realizado em Ximbongweni, em 29 de janeiro de 2020.

pós-independência não haviam ladrões. Mesmo no tempo colonial, os roubos eram noticiados em cercados dos colonos.”⁴⁰⁸ Contudo, a área de futuras instalações, para além de reservada a demais obras “visava o crescimento futuro da aldeia, através de casamento de filhos[as] dos residentes.”⁴⁰⁹

Para caracterizarmos o Centro comunal, decidimos transcrever o seguinte depoimento, por permitir-nos observar com profundidade o seu papel na transformação do campesinato, projeto de edificação faseada das infraestruturas e os subsequentes constrangimentos. Cabe informarmos que esta caracterização, refere-se à setembro de 1981:

“[No Centro comunal existe] uma Cooperativa de consumo. Uma casa agora em construção será o local de reuniões para os 36 Deputados da aldeia. Uma casa recentemente concluída, que se pretende ser a Creche, será usada como Posto de saúde, visto que não temos o equipamento para fornecer a Creche. [...] a casa a seguir, será da Estação de transmissão da rádio na aldeia. A casa agora em construção, a seguir à rádio será a Estação de correios. Existe outra casa que servirá de Cooperativa de alfaiates. [...] o mercado é atrás daquela árvore, [...] a padaria situa-se perto do mercado, [...] o matador [açougue] está localizado justamente depois da padaria. [...] aquela casa em construção será a Casa da Cultura [...] também temos a casa de hóspedes para acomodar os visitantes que tenham que dormir na aldeia.”⁴¹⁰

Sobre a montagem da estrutura política, a Frelimo orientou que numa primeira fase, a aldeia seria essencialmente, constituída por dois setores: *a)* habitacional e *b)* de produção, politicamente organizados e na segunda, a estrutura abrangeria os demais setores de atividades, nomeadamente: tarefas de administração, controle e produção, cooperativa ou Loja do povo, escola, Posto de saúde etc.⁴¹¹ Deste modo, para analisá-la intensamente, permitam-nos recuar para meados de 1974, com o estabelecimento dos GD no vale do Limpopo, como primeiras estruturas de base do Estado e da FRELIMO, em vésperas da proclamação da independência.

Portanto, antes das cheias, a única estrutura política de base eram os membros dos GD, que como abordamos anteriormente, substituíram o poder tradicional. Com as cheias, e a subsequente formação da aldeia, aprimorou-se a estrutura de base e estabeleceu-se novas categorias na orgânica do Estado e partido. Esta situação foi animada em parte, pela integração das famílias na aldeia, pois em alguns casos, registrou-se a coincidência/ausência de liderança nos bairros. “Por ser impossível

⁴⁰⁸ Entrevista com Vicente Chinguelezi, realizada em Ximbongweni, em 18 de março de 2020.

⁴⁰⁹ FRELIMO. 1976. p. 95.

⁴¹⁰ MANGHEZI. 2003. p. 125-126.

⁴¹¹ CENTRO DE ESTUDOS AFRICANOS. 14 de maio de 1979. p. 7.

a coexistência [ou o vazio] de liderança nos bairros, destituímos todos os antigos líderes dos GD e realizamos eleições, em que os residentes com maiores de 18 anos votaram em público.”⁴¹²

Durante a pesquisa de campo, em que os entrevistados abordavam temáticas dos processos eleitorais presenciados, percebemos que os antigos líderes reelegeram-se, o que foi encorajado pelo Partido, porquanto estas estruturas foram importantes nas atividades de sensibilização das famílias para a formação da aldeia. Em suma, a dispersão e/ou sobreposição das lideranças não constituiu-se em principal fator da reestruturação do poder, visto que registou-se situações em que as próprias famílias seriam forçadas a sair dos seus respectivos bairros a procura de serviços em casa dos seus antigos líderes que teriam sido integrados em outros bairros e, ou mesmo, em outras aldeias. Como a estruturação previa o surgimento de novas categorias de poder na hierarquia do Partido e aldeia, os antigos líderes dos GD não eleitos e os demais jovens foram absorvidos.

Cabe aqui retomarmos a abolição da estrutura do poder tradicional, de modo a afirmar que se em 1974, verificou-se uma incerteza ou ambiguidade sobre o papel do régulo e indunas, formada a aldeia, a sua exclusão em processos eleitorais evidenciava nitidamente, a decisão do III Congresso em descartá-los completamente. A sua exclusão “gerou enorme tensão, [agravada, em parte, pelo fato] de líderes «naturais» da comunidade serem substituídos por pessoas nomeadas pelo Partido e sem qualquer posição local.”⁴¹³ O depoimento que se segue, do filho do antigo induna do povoado de Mahlolwa, ilustra de forma instigante os conflitos sociais que se desenharam devido à exclusão do poder tradicional:

Todos os chefes tradicionais daqui foram mandados parar e acusados de ser agentes dos colonos. Diziam que exploramos muito as populações. Ligado a isso, acusavam-nos de ter conspirado nas prisões e assassinatos dos antigos militantes da FRELIMO na clandestinidade e argumentavam que por termos sido colaboradores, nossos pensamentos eram similares dos colonos [*risos*]. O governo tinha esquecido rápido, que servimos o colonialismo pelo fato de ter respeitado o poder tradicional que encontrou aqui. Antes da colonização, os nossos antepassados eram chefes [...] e a exploração pela qual acusavam-nos, realizamos à mando dos portugueses que detinham o poder.⁴¹⁴

Em algumas famílias da antiga estrutura tradicional, a brusca perda do poder, contribuiu no desenvolvimento do sentimento de indiferença para com a aldeia, enquanto outras entregaram-se

⁴¹² Entrevista com Francisco Mabunda, realizada em Lionde, em 16 de janeiro de 2020.

⁴¹³ NEWITT. 2012. p. 468.

⁴¹⁴ Entrevista com Augusto Tsane, realizada em Ximbongweni, em 20 de janeiro de 2020.

incansavelmente, e respeitaram a nova estrutura do poder moderno. Sem embargo, em reuniões percebia-se a existência de uma tendência explícita de isolá-los, que se manifestava pela proibição de contribuírem com ideias, fato que foi mesmo “penoso ver braços levantados do antigo régulo e indunas, esperando desesperadamente, pela oportunidade da devida autorização para falarem.”⁴¹⁵ Mesmo em grupos de trabalho, ao tentarmos opinar, rapidamente ouvíamos alguém a dizer “calem-se, até hoje não sabem que estamos independentes!”⁴¹⁶ – frequentemente, eram palavras proferidas pelos membros da estrutura político-administrativa, que a seguir examinaremos.

Vele reafirmarmos que a aldeia encontrava-se dividida em cinco bairros, com designações numéricas, “que a partir de 1980, a I Reunião Nacional das Aldeias Comunais, decidiu constituirlos em entidades físico-urbanas e político-administrativas autônomas, exceto ao nível político.”⁴¹⁷ A estrutura política da aldeia foi piramidal, composta no topo, pelo secretário e na intermediária, por cinco secretários, dos respetivos bairros. Descendo hierarquicamente, como os bairros estavam subdivididos em Quarteirões, constituídos por aproximadamente, 40 famílias e cada Quarteirão em quatro Blocos, compostos por 10 famílias, os líderes destas todas unidades de base denominavam-se de chefe. Ou seja, na base os chefes de Blocos eram diretamente, subordinados aos chefes dos Quarteirões.⁴¹⁸ A estrutura do Partido obedecia a mesma hierarquia, contudo, integrada na orgânica superior da aldeia que foi o Comité ou a Célula do partido Frelimo.

Embora não tenhamos conseguido informações sobre a constituição do conselho executivo da aldeia, as entrevistas feitas contribuíram para entendermos que somente os secretários, GD e a Presidente da Organização da Mulher Moçambicana (OMM), integravam o conselho, dirigido pelo secretário do conselho eleito pela assembleia do povo, “órgão coletivo máximo do poder e Direção do Estado na aldeia.”⁴¹⁹ Este cargo coincidia com o do secretário da aldeia que sucessivamente, de 1977-1992, foi gerido por: “Jossias Machava, Salvador Bendane, Jacinto Baloi e João Sono”⁴²⁰ que exerciam simultaneamente, cargo de secretário do partido e Presidente de cooperativa de produção e consumo. Cabe-nos citar a seguinte fala do Agostinho Siteo em 1981, que apesar de não termos

⁴¹⁵ Entrevista com Mário Muthimukulo, realizada em Ximbongweni, em 18 de fevereiro de 2020.

⁴¹⁶ Entrevista com Augusto Tsane, realizada em Ximbongweni, em 20 de janeiro de 2020.

⁴¹⁷ CASAL. 1996. p. 115.

⁴¹⁸ Entrevista com Mário Muthimukulo, realizada em Ximbongweni, em 18 de fevereiro de 2020.

⁴¹⁹ CASAL. 1996. p. 116.

⁴²⁰ Entrevista com Salomão Mahundla, realizada em Ximbongweni, em 24 de junho de 2020.

conseguido captá-lo como secretário durante a pesquisa de campo, perpassa várias fontes escritas: “sou o Presidente da cooperativa e sou também o Presidente do conselho executivo da aldeia.”⁴²¹

O secretário da aldeia coordenava todas as atividades, enquanto aos secretários dos bairros incida tarefas específicas de organização e disseminação, nos bairros das decisões do poder Central. Realizavam eleições para eleger os chefes de Quarteirões e Blocos – 10 Casas. Os GD auxiliavam os secretários na elaboração dos projetos de desenvolvimento, de promoção social e na vigilância. Estas tarefas, consideradas “ociosas” para a mais antiga categoria da estrutura de base do Partido, seguidamente os GD especializaram-se na emissão e controlo da Guia de marcha – documento tipo salvo-conduto –, que garantia o livre trânsito de pessoas de ou para a aldeia. “Nos tempos da aldeia, nenhuma pessoa entrava e ficava muito tempo sem ser «descoberta» pelos GD, que imediatamente, exigiam-lhe a Guia de marcha. Nós também para sairmos da aldeia, tínhamos que ter a Guia.”⁴²²

Essas novas funções dos GD animavam a “extorsão”, na emissão e verificação dos próprios “*safe-conduct*”. Se no período colonial foi o poder tradicional acusado de exigir gorjeta injustas à população, especificamente aos trabalhadores emigrantes na África do Sul, os GD transformaram-se na moderna variante do poder tradicional. Sendo maioritariamente, militares e antigos militantes clandestinos, controlavam os secretários dos Bairros e da aldeia por serem civis, fato que permitia-lhes perpetuar os seus *modus operandi*. A par desta tarefa ou em sua conformidade, depreendemos que os GD podem ser considerados primeiros “polícias-juizes” da aldeia, basta considerarmos que “as pessoas com má-conduta viviam com medo dos olhos e ouvidos dos chefes e secretários, pois queixam aos GD. As pessoas que gostavam de confusão ou lutar, ao serem chamadas para o Círculo [Centro comunal], sabíamos que seriam «chamboquedas» [chicotadas] pelos GD.”⁴²³

Para terminarmos cabe observar que surpreendentemente, o tema que enriqueceu a pesquisa de campo foi sobre o significado do nome da aldeia. Com o processo do povoamento a decorrer no 1º-2º Bairros, o parcelamento avançava igualmente, enquanto isso, a Comissão instaladora “reuniu-nos em início de abril 1977, para debatermos o nome da nossa aldeia.”⁴²⁴ Invés de atribuírem nomes tradicionais, como sucedera em Guijá – Nyapwanguene, Mubwanguene e Tomanine –, ou nomes

⁴²¹ MANGHEZI, 2003. p. 127. Na verdade, a Célula do Partido pareceu-nos hierarquicamente mais importante que o próprio conselho executivo, pois foi a Célula que antes de mais, realizava a reunião para decidir as tarefas específicas a serem realizadas na aldeia. Assim, as decisões eram repassadas ao conselho para subsequente implementação. Este funcionava como o “governo” da aldeia, sendo que para realizar as suas funções, devia criar diversas comissões, como a Comissão de orientação da construção de escolas, Posto de saúde e das respetivas residências. *Ibid.*, p.135.

⁴²² Entrevista com Augusto Tsane, realizada em Ximbongweni, em 20 de janeiro de 2020.

⁴²³ Entrevista com Jobia Chunguana, realizada em Chókwe, em 23 novembro de 2019.

⁴²⁴ Entrevista com Felista Novela, realizada em Ximbongweni, em 24 de junho de 2020.

revolucionários, como Agostinho Neto, Salvador Allende e Carlos Prestes – comunista do Brasil – , que ocorreu em Gaza, a Comissão decidiu escutar o campesinato. “Foram as mesmas pessoas que negaram *Nyampfilwa* que não quiseram nomes tradicionais, porque lembrar-nos-iam o colono.”⁴²⁵ Devido a sua neutralidade, propôs-se o nome de Ximbongweni, também ortografado Chivonguene.

Se as entrevistas feitas tenderam para o consenso sobre o significado do nome, que se refere ao aglomerado de famílias “ilhado” no *habitat* disperso, pois o próprio nome em Changana, provém de “«mbvoo...!» » que denota concentração de quaisquer coisas e não apenas de pessoas.”⁴²⁶ Através desta explicação foi possível solucionar o que a tradução de alguns relatos parecia contradizer-nos, ora vejamos: “para mim Ximbongweni é «xibidibidi xa vanhu vangatshama ndhawu ya yin’we»⁴²⁷ – famílias em *habitat* concentrado. “Vocês podem não aceitar, mas Ximbongweni significa o lugar que concentra grande riqueza natural, como terras férteis, árvores silvestres e animais.”⁴²⁸ O mesmo não ocorreu sobre o entendimento da origem do aglomerando, em que dentre as falas contraditórias, duas mereceram a nossa atenção, por isso transcrevemo-las, a seguir:

Como o meu avô contou, Ximbongweni surgiu numa fase em que os leões intensificaram ataques a famílias lá no interior, em Bambeni. Por causa da insegurança, primeiro os anciãos mobilizaram caçadores para a sua defesa. Devido à vida dispersa, esta estratégia fracassou. E segundo, alguns anciãos começaram a abandonar as suas casas para instalarem-se na interseção entre a zona alta e baixa. Assim, iniciavam as vagas de ocupação da terra de forma agrupada como estratégia de defesa a possíveis ataques dos leões. [...] antes de eu nascer, as pessoas da zona baixa referiam-se a estas vagas de ocupação como famílias de “Aximbongweni”, simbolizada durante a noite com fogos que visavam afugentar os leões.⁴²⁹

O meu pai falava-nos sobre a triste estória do surgimento de Ximbongweni, ligada ao agrupamento forçado de todas as pessoas acusadas de viverem fora dos nossos hábitos e costumes aceites nos povoados. [...] dizia-nos que todos membros de famílias suspeitos e acusados de feitiçaria e adultério, ao serem expulsos dos respetivos povoados, encontravam refúgio em Ximbongweni. [...] por isso, quando subíssemos para a zona alta a busca de pastos, tínhamos muito medo de aproximarmo-nos daquele aglomerado devido às estórias que se contavam sobre as pessoas de lá. Entre nós, jovens pastores da zona baixa, ninguém pastava o seu gado próximo de Ximbongweni até muito tarde.⁴³⁰

⁴²⁵ Entrevista com Salomão Mahundla, realizada em Ximbongweni, em 24 de junho de 2020.

⁴²⁶ Entrevista com Carlota Chissano, realizada em Ximbongweni, em 29 de janeiro de 2020.

⁴²⁷ Entrevista com Mário Muthimukulo, realizada em Ximbongweni, em 18 de fevereiro de 2020.

⁴²⁸ Entrevista com Raimundo Mulungu, realizada em Lionde, em 05 de dezembro de 2019.

⁴²⁹ Entrevista com Salomão Mahundla, realizada em Ximbongweni, em 29 de janeiro de 2020.

⁴³⁰ Entrevista com Moises Tivane, realizada em Ximbongweni, em 25 de março de 2020.

Como justificação dessas contradições de conteúdo, equacionamos a possibilidade de serem memórias que se complementam, cronologicamente. Ou seja, distinguimos o primeiro relato, como referente às famílias que fundaram Ximbongweni e que, devido ao seu *habitat* à margem da forma de vida, recorrente na zona, desenvolveu-se um sentimento sociocultural que estigmatizasse os seus habitantes. Ponderamos ser o estigma responsável posteriormente, pelo encaminhamento, implícito ou explicitamente, para Ximbongweni de grupos de pessoas socialmente, rejeitadas nos respetivos povoados. A segunda fala aponta serem estes rejeitadas responsáveis pelo *mito* do surgimento, o que explicaria o temor dos jovens pastores. Consideramos importante informar que todas suspeitas, acusações e medos foram superados através do povoamento não linhageiro da aldeia comunal, com famílias camponesas do *nyaka*, *nthlaveni* e *mananga* – como vemos na Seção 4, que se segue.

4 O POVOAMENTO DA ALDEIA COMUNAL DE XIMBONGWENI

4.1 O processo de integração das famílias camponesas

Quando começou a falar-se de irmos viver na aldeia, deixei-me influenciar por pessoas que não queriam abandonar a zona baixa, mas ao aperceber-me que as coisas estavam sérias, por parte dos GD e militares, recuei e deixei as influências à parte. Informei-me melhor sobre os procedimentos de ir para a aldeia e indicaram-me o Mário Mulhanga que distribuía os talhões [...] disse-lhe que queria viver na aldeia, porque a minha família andava com medo de continuar sozinha na zona baixa. Sem demorar foi mostrar-me um talhão no 2º Bairro e, não pensei duas vezes, aceitei. [...] fiquei feliz por perceber que o talhão estava num dos primeiros Bairros, visto que sabia a importância de viver perto do Centro, desde os benefícios em serviços básicos, ao próprio acesso durante todo o período do dia.⁴³¹

Partindo do princípio de que, o parcelamento da Aldeia Comunal de Ximbongweni iniciou nos dois primeiros Bairros, imediatamente que terminou a demarcação, os técnicos em coordenação com os GD identificaram os povoados fortemente afetados pelas cheias, convidaram as respetivas famílias e, desta forma, arrancava o processo de integração. Os dois primeiros Bairros, a par do 3º-4º Bairros, foram povoados majoritariamente, por vítimas das cheias e algumas famílias nativas de Ximbongweni expropriadas das suas terras com a formação da aldeia. Diversamente, no 5º e último Bairro, o povoamento foi garantido pela população dos povoados próximos que viviam em *habitats* dispersos, por famílias que mantiveram-se nas zonas baixas – dentre as quais, parte aguardava pela autorização dos seus maridos que se encontravam em trabalho migratório na África do Sul –, e por vítimas da guerra civil.

Após as cheias do Limpopo e o impasse de *Nyampfilwa*, algumas famílias de emigrantes na África do Sul, em que os maridos estavam em contratos de trabalho, regressaram à zona baixa, para a partir da qual, em respeito aos hábitos e costumes da região – ao homem cabe a tomada da decisão –, aguardarem ordens de aderir ou não à aldeia. Em parte, aqui jaz a explicação da impossibilidade sociocultural das mulheres tomarem a decisão de integrar a aldeia à revelia dos maridos. A pesquisa de campo permitiu-nos entender, que com o regresso dos emigrantes, algumas famílias integraram a aldeia, pois “logo que aceitavam os convites dos GD para conhecerem a aldeia, todos os mineiros encantavam-se com o ordenamento territorial por possibilitar a circulação de carros e motorizadas.

⁴³¹ Entrevista com Salomão N’qumayu, realizada em Ximbongweni, em 14 de dezembro de 2019.

Em seguida, solicitavam talhões e transferiam suas famílias para a aldeia.”⁴³² Sabe-se, porém, que a maior satisfação não era com suas viaturas, mas o acesso residencial dos “*madeliva*”.⁴³³

Cabe-nos lembrar a questão da recusa das famílias em aldearem-se e o recurso pelo Estado à violência física e simbólica, que na Seção anterior, problematizamos somente a violência física, recorrendo a exemplos que possibilitaram-nos captar a resistência campesina, anterior à indicação definitiva do local e o parcelamento da aldeia. Ultrapassado este impasse em *Nyampfilwa*, a escolha de Ximbongweni e o arranque do parcelamento e povoamento permitiu ao Estado a movimentação da violência física para simbólica e frequentemente, conciliar as duas formas estatais de violência. Sucede que, “em abril de 1977, o Estado decidiu transferir as escolas da zona baixa e dos povoados próximos para redistribuí-las aos Bairros da aldeia,”⁴³⁴ por um lado e por outro, proibiu a realização de cerimônias fúnebres, em cemitérios familiares que passavam para o cemitério geral da aldeia.⁴³⁵

Com essa movimentação das formas de violência, os GD assumiram o papel de mobilização que de sensibilização. Esta constatação prende-se ao fato da retirada das zonas baixas ou do *habitat* disperso não depender mais do “bom-senso” das famílias, mas da escolha prudente em função das orientações políticas concretas e com impacto sociocultural, imediato. O depoimento que se segue, ao referir-se à proibição das cerimônias fúnebres, evidencia o lugar da violência simbólica e o papel mobilizador dos GD:

A minha avô materna perdeu a vida, imediatamente pós-cheias de 1977. Foi justamente, no momento em que resistíamos viver na aldeia. O governo, sem querer incomodar-nos diretamente, fez circular através dos GD uma ordem que proibia a realização de enterros nos cemitérios familiares. [...] nós ainda vivíamos na zona baixa, por isso tivemos que colocar a urna da minha avô na carroça de tração animal e transportá-la para o cemitério [geral] da aldeia. Obrigaram-nos a realizar o enterro em Ximbongweni, sob pretexto de tratar-se de ordens políticas que não deviam ser desrespeitadas.⁴³⁶

Não obstante, as famílias que insistiam na resistência em aldearem-se, ficaram vulneráveis e puseram seus filhos com idade escolar em circunstâncias complicadas, como do acesso à escola.

⁴³² Entrevista com Francisco Mabunda, realizada em Lionde, em 16 de janeiro de 2020.

⁴³³ Termo com origem na língua inglesa, que traduzido significa transportadores de encomenda. Como os trabalhadores emigrantes tinham contato com a língua inglesa, “changanizaram” – adequaram ao Changaná, língua vernácula do vale do Limpopo –, para referirem-se aos transportadores de diversos produtos da África do Sul para Moçambique.

⁴³⁴ Entrevista com Teolinda Nhamucume, realizada em Chókwè, em 12 de julho de 2020.

⁴³⁵ Entrevista com Moises Tivane, realizada em Ximbongweni, em 25 de março de 2020.

⁴³⁶ Entrevista com Teolinda Nhamucume, realizada em Chókwè, em 12 de julho de 2020.

Igualmente, encontravam-se em situações comparadas a presas para a alimentação de apetites dos malfeitores que não poupavam seus esforços para sabotarem bens alheios. Deste modo, as famílias paulatinamente, aperceberam-se que se no passado viviam isoladas, compartilhando os silêncios rurais durante o dia e a noite, com os “vizinhos” distantes, a sua retirada para a aldeia transformou este isolamento em abandono. Por força destas e outras vicissitudes, as famílias começaram a fluir em cadeia para aldearem-se, sendo que as estruturas de gestão da aldeia atribuíam-lhes terrenos em novos Bairros, como foram os casos do 4º-5º Bairros ou mesmo em terrenos que por algum motivo continuavam vagos, nos primeiros três Bairros.

Concomitantemente ao parcelamento, os técnicos responsabilizavam-se pela atribuição das parcelas residenciais. Normalmente, as famílias eram integradas em Quarteirões. Ou seja, indicava-se um Quarteirão para que determinadas famílias, em função da sua origem, escolhessem parcelas. Assim, foi possível optarem por algum Bloco, por exemplo. No entanto, dificilmente escolhiam os Bairros, porque o parcelamento de determinado Bairro foi, imediatamente seguido do povoamento, respetivo.⁴³⁷ Depois, as famílias desbravavam e limpavam as parcelas e, na sequência, os técnicos orientavam sobre o modelo da casa e o respetivo alinhamento. Como as casas estariam perfiladas, foi importante o cálculo aritmético do seu afastamento em relação à rua principal, situada em frente dos Quarteirões.⁴³⁸ O afastamento, embora fosse orientação do programa das aldeias comunais, a pesquisa de campo demonstrou-nos que nem sempre foi cumprido.

O parcelamento dos terrenos residenciais ocorreu quase que em simultâneo, com o das roças do *nthlaveni*. Enquanto nas parcelas residenciais atribuía-se 30-40m a cada chefe de família – aqui vale destacarmos o sentido masculino da palavra –, independentemente do agregado, as roças eram de 1ha para cada chefe de família – agora cabe-nos enquadrar a palavra ao seu significado feminino. Aos chefes de família polígamos, atribuiu-se 1ha de roça a cada esposa.⁴³⁹ Foi justamente por isso, que categorizamos esta atribuição com significado feminino. Imediatamente “após essas fruições, as famílias aldeadas eram indicadas e orientadas sobre a utilização da reserva de currais, pastos e áreas destinadas a obras futuras.”⁴⁴⁰ Depois destas atividades, exclusivamente dos técnicos, os GD orientavam a localização das escolas e os serviços sociais básicos oferecidos pelo Centro comunal.

⁴³⁷ Entrevista com Augusto Tsane, realizada em Ximbongweni, em 20 de janeiro de 2020.

⁴³⁸ Entrevista com Moises Tivane, realizada em Ximbongweni, em 25 de março de 2020.

⁴³⁹ Entrevista com Francisco Mabunda, realizada em Lionde, em 16 de janeiro de 2020.

⁴⁴⁰ Entrevista com Moises Tivane, realizada em Ximbongweni, em 25 de março de 2020.

Com o objetivo de evidenciarmos as principais categorias de famílias integradas na aldeia, decidimos transcrever os seguintes relatos *a)* do chefe de família nativo, *b)* do jovem da zona baixa que com a formação da aldeia encontrava-se em trabalho nas minas da África do Sul e *c)* da chefe de família dos povoados próximos que vivia em *habitat* disperso. Os relatos, simultaneamente que descrevem o desdobramento do processo de integração, avançam na demonstração do significado das categorias correspondentes e a percepção de mudanças do *habitat* disperso para o concentrado e comunal:

Como a medição da aldeia começou exatamente das minhas terras, logo no primeiro dia do parcelamento dos talhões residenciais, depois dos trabalhos, os técnicos vieram para a minha casa e perguntaram-me se pretendia manter a palhota onde estava. Respondia que sim, porque não tinha condições para transferir-me, o que implicaria destruir a minha palhota para reconstruir em outro local. Disseram que era possível satisfazer o meu desejo, visto que a minha palhota não tinha sido atingida pelas estradas [vias de escoamento] e nem ruas. Mas, informaram-me que, com o andar do tempo teria de construir nova palhota seguindo as regras da aldeia. [...] Na minha casa, vivia com os meus avôs maternos, que foram orientados para escolherem outros terrenos distante da minha casa.⁴⁴¹

Tudo aconteceu enquanto estava na África do Sul. [...] voltei com planos de construir a minha casa na zona baixa e casar-me. Embora na África do Sul ouvisse falar das cheias, não pensava que tivessem forçado a saída definitiva das famílias. Quando cheguei tive que procurar pela minha família e achei o meu tio paterno que criou-me no 2º Bairro, que encontrava-se parcelado e em povoamento. O meu tio ciente de que a minha idade e por trabalhar, dava para casar-me e construir família, orientou-me para pedir um talhão. [...] foi apresentar-me aos GD e técnicos, onde manifestei o interesse de não querer regressar para *nyaka*, ao que atribuíram-me os últimos terrenos do 2º Bairro, no Bloco junto à estrada [via de escoamento] de saída da aldeia em direção à Chibuto. A partir da casa do meu tio, comecei a desbravar e limpar o meu talhão [...]. Depois, como trazia dinheiro da África do Sul, construí a casa e seguidamente, casei-me. Mesmo sem conhecer o programa da aldeia, fiquei feliz com a segurança e melhoria das nossas condições de vida. Por exemplo, por causa dos solos, as chuvas transformavam os pátios do *nyaka* em lama, mas na aldeia isso numa aconteceria.⁴⁴²

A aldeia comunal começou a ser construída, nós a vemos, porque vivíamos perto de Ximbongweni e não sofremos com as cheias. No parcelamento dos talhões, os técnicos e GD foram ajudados por pessoas do regulado. Quando chegou a nossa vez de entrarmos na aldeia, depois das famílias que sofreram com as cheias, lembrome que fomos convidados para escolher os talhões, e eu disse ao meu marido, que vamos ficar aqui. Ao que, o técnico respondeu: “está bem [...], este já é vosso talhão”. Escolhemos os primeiros talhões de modo a estarmos próximo da nossa

⁴⁴¹ Entrevista com Carlos Siteo, realizada em Ximbongweni, em 29 de janeiro de 2020.

⁴⁴² Entrevista com João Zitha, realizada em Ximbongweni, em 29 de janeiro de 2020.

antiga casa e para comunicarmo-nos com as reservas de currais e pasto. Houve famílias que enxergaram desvantagens nestes talhões, pelo que escolheram talhões mais para dentro do Bairro [...] enquanto outras ficaram nossos vizinhos. Como também tivemos muitos vizinhos que não conhecíamos, porém as reuniões no Bairro permitiram-nos com que nos conhecêssemos. Assim, com algumas famílias, criamos fortes laços de familiaridades devido à boa vizinhança e/ou por casamentos dos[as] nossos[as] filhos[as].⁴⁴³

Antes de comentarmos sobre as categorias, permitam-nos abordar sucintamente, a escolha de parcelas residenciais que igualmente, permeia as citações acima expostas. Das entrevistas feitas, entramos em contanto com várias justificações de fixação da residência, no entanto gostaríamos de atermo-nos na preferência pelos terrenos localizados nos Blocos do limite da aldeia – terrenos que dividiam as áreas residenciais com diversas reservas. Com esta escolha, percebemos que as famílias buscavam pela continuidade do *habitat* disperso, o que assegurava a utilização das áreas devolutas para múltiplas finalidades, como: fixação de currais, recollecção, caça de animais de pequeno porte e, não menos importante – como veremos adiante –, para transformá-las em latrinas e/ou locais que garantissem o “fecalismo” à céu-aberto.

Do mesmo modo, entre as citações expostas acima foi possível distinguirmos três categorias de famílias integradas na aldeia – *a*) famílias nativas de Ximbongweni; *b*) famílias da zona baixa e *c*) famílias de povoados próximos que viviam em *habitat* disperso. Consideramos pontual afirmar que durante as atividades de pesquisa de campo, identificamos mais duas categorias, embora o seu impacto numérico fosse quase insignificante. Justamente, pretendemos referir *d*) famílias que em trânsito, encantavam-se pela aldeia e *e*) familiares de residentes que depois da visita, interessavam-se em aldear-se, sendo que “para a Direção todos que queriam viver na aldeia eram bem-vindos.”⁴⁴⁴ A partir de 1983, a estas categorias integrou-se: *f*) famílias vítimas da guerra civil, cuja maior parte aldeou-se no 5^a Bairro, parcelado em início de 1979 e que até então, o seu processo de povoamento considerava-se lento.

Cabe-nos dizer que, no regulado do Hlomani não foram todas as terras dos indunas atingidas pelas cheias. Ou seja, os povoados de indunas localizados na zona alta, como Xikwakwa, Mulungu, Nghan’ani, N’wamahalate e Mahlolwa, não sofreram com as cheias. Embora a sensibilização para a formação da aldeia fosse generalizada com as cheias, inicialmente, a integração das famílias dos povoados da zona baixa, especificamente Musayeya-Nsongeni e Ndlhavheya-Ngomani, definiu-se

⁴⁴³ Entrevista com Jobia Chunguana, realizada em Chókwè, em 23 novembro de 2019.

⁴⁴⁴ Entrevista com João Zitha, realizada em Ximbongweni, em 29 de janeiro de 2020.

como prioritária. Posteriormente, a guerra civil forçou a alteração da prioridade, como podemos verificar: “depois das cheias, em Xikwakwa continuamos a viver normalmente, de forma dispersa. A guerra é que nos empurrou para aqui na aldeia. Em outubro de 1983, após a [RENAMO] saquear os meus bens e matar no povoado, procurei abrigo na aldeia. [...] fui integrado no 5º Bairro.”⁴⁴⁵

Em síntese, essas categorias refletiram-se na composição das famílias nos Bairros, pelo que como a integração ocorreu em função de povoados da zona baixa, possibilitou com que nos Bairros vivessem famílias oriundas dos mesmos povoados. A título de exemplo, “as famílias que povoaram o 1º Bairro vinham do regulado do Hlomani, perto das lojas em Ngomani,”⁴⁴⁶ enquanto o 2º Bairro foi povoado por famílias do Nsongeni⁴⁴⁷ e o 5º por famílias de diversos povoados, abrangendo os renitentes em permanecerem na zona baixa.⁴⁴⁸ Apesar da coincidência, foi expressamente proibido que familiares estivessem perfilados nos Blocos ou Quarteirões, ou seja “proibiu-se com que chefes de famílias irmãos e pais com os filhos fossem vizinhos de quintal.”⁴⁴⁹ Aos chefes de famílias, que sem serem familiares bastava ter o mesmo sobrenome, eram vedados de ocupar parcelas seguidas, “assim que eu sou Mahundla, nenhum dos meus vizinhos nos três lados, devia ser Mahundla.”⁴⁵⁰

Em seguimento às orientações gerais do programa das aldeias comunais, depreendemos que essa proibição buscava essencialmente, a substituição da tradicional ordem social, que baseava-se em relações de parentesco. O objetivo central foi da introdução de uma ordem social moderna, cuja base seria assegurada por relações de vizinhanças impostas pela nova distribuição espacial. Porém, os fundamentos desta transformação, podemos considerá-las fracas e carregados de ambiguidades, devido a variações de estratégias, por parte de Comissões de instalação das aldeias. Variavelmente, as relações de solidariedade não chegaram a ser recriadas, o que proporcionou em algumas aldeias, a penúria e isolamento, designadamente de velhos, diminuídos físicos e doentes.⁴⁵¹ Vale referir que na pesquisa de campo, distinguimos a aldeia de Ximbongweni como uma das que seguiu quase que à risca, esta orientação da ordem social.

“Inicialmente, ficamos revoltados por tratar-se de golpe ao nosso *modus vivendi*, associado ao fato de conhecermos experiências diferentes em aldeias vizinhas. Debatesmos o assunto com os

⁴⁴⁵ Entrevista com Luís Zitha, realizada em Ximbongweni, em 23 de maio de 2020.

⁴⁴⁶ Entrevista com Salomão Mahundla, realizado em Ximbongweni, em 29 de janeiro de 2020.

⁴⁴⁷ Entrevista com Salomão N’qumayu, realizada em Ximbongweni, em 14 de dezembro de 2019.

⁴⁴⁸ Entrevista com Benjamim Chongo, realizada em Ximbongweni, em 14 de novembro de 2019.

⁴⁴⁹ Entrevista com Salomão Mahundla, realizado em Ximbongweni, em 29 de janeiro de 2020.

⁴⁵⁰ Entrevista com Salomão Mahundla, realizado em Ximbongweni, em 29 de janeiro de 2020.

⁴⁵¹ CASAL. 1996. p. 112.

técnicos e GD, ao que não conseguimos argumentos a nosso favor,”⁴⁵² visto que seguia-se a ordem definida sobre a dimensão dos terrenos residenciais e vizinhança que devia ser respeitada. Ademais, a vontade campesina de ocupação das parcelas de forma familiar, colocaria em causa os princípios orientadores da transformação social. Contudo, “posteriormente, percebemos como uma orientação acertada por garantir o crescimento independente dos nossos filhos, por um lado e por outro, exigir de nós pais, responsabilidade que evitava a crônica dependência dos nossos filhos.”⁴⁵³ A título de exemplo, as sogras e noras que no *habitat* disperso geralmente desentendiam-se, na aldeia o sistema de vizinhança permitiu com que desenvolvessem alguns lanços de amizades familiares.

Sobre os problemas sociais, não foi somente a estratégia adotada de vizinhança social e não de parentesco, que os minimizou. No entanto, podemos equacionar a própria dimensão de terrenos, como discutimos anteriormente, que “o talhão de 30-40m foi a unidade básica habitacional, [o que] permitiu a nuclearização das famílias que passou de 7-10 membros no *habitat* disperso para a média de 4-5 membros na aldeia.”⁴⁵⁴ A concepção tradicional da família que incluía os pais, filhos, netos, avôs e bisavôs, foi substituída pela ideia moderna segundo a qual, a família referia-se somente, aos pais e filhos, situação que estancou os conflitos sociais diretos que envolviam progenitores com os filhos. Enquanto a aldeia tendeu a transformar os conflitos familiares em latentes, ao mesmo tempo, vegetou problemas de vizinhança, cujas resoluções para além de serem complexas, encontravam-se fora do circuito tradicional familiar, por isso demandavam por novas estratégias e intervenientes.

Portanto, os modernos tribunais populares formados imediatamente pós-independência e inicialmente dirigidos pelos GD – em substituição às regras e órgãos tradicionais de resolução dos conflitos, baseados no régulo Hlomani, seus oito indunas, conselho de anciãos e madodas–, lidaram com parte dos conflitos de vizinhança. O Centro comunal foi simbolizado pelo “Círculo” – tribunal popular –, onde fluíam todos problemas, cuja resolução excedia a média e baixa estrutura político-administrativa, secretários de Bairros e chefes de Quarteirões, respetivamente. Durante a pesquisa de campo, conhecemos conflitos de vizinhança, a destacar: “aves que entravam e desapareciam nos quintais dos vizinhos”⁴⁵⁵ e “pocilgas e/ou latrinas, cujos cheiros nauseabundos atentavam contra a saúde dos vizinhos,”⁴⁵⁶ resolvidos na base. Outros conflitos, entretanto, apesar de não serem entre vizinhos, como do gado solto que evadia as culturas, levavam os vizinhos ao Círculo.

⁴⁵² Entrevista com Carlos Siteo, realizada em Ximbongweni, em 29 de janeiro de 2020.

⁴⁵³ Entrevista com Salomão Mahundla, realizado em Ximbongweni, em 29 de janeiro de 2020.

⁴⁵⁴ CASAL. 1996. p. 134.

⁴⁵⁵ Entrevista com Felista Novela, realizada em Ximbongweni, em 18 de fevereiro de 2020.

⁴⁵⁶ Entrevista com Benjamim Chongo, realizada em Ximbongweni, em 14 de novembro de 2019.

4.2 A questão da poligamia na integração das famílias camponesas

Antes de mais, torna-se pontual informarmos que o Estado optou pela indiferença sobre a poligamia, no processo de integração das famílias. A grande questão não foi sobre a poligamia em si, entretanto, a decisão dos polígamos em concentrar ou separar suas esposas na aldeia. Pelo que, “os técnicos e GD não interferiram nas decisões dos chefes de famílias polígamos, somente exigiam a notificação em caso de determinado polígamo optasse em separar as suas esposas, por implicar a atribuição de talhões equivalentes ao número das esposas.”⁴⁵⁷ Esta orientação que implicitamente, visava impulsionar a concentração das esposas, como parte da estratégia de racionalização da terra reservada às residências, foi recebida com preocupação pelos polígamos, por ter sido complexa a junção das esposas, por um lado e por outro, a ordem burocrática exigida para separá-las, associada aos custos, colocava os polígamos num impasse sociocultural e econômico.

A justificação para essa burocracia prendia-se não apenas ao registro formal, como também a indicação do terreno principal que deveria coincidir com a residência da primeira esposa do chefe de família polígamo. A identificação desta residência facilitava os trabalhos das estruturas políticas, que em caso de solicitação do determinado chefe de família, não pesquisariam pela sua localização, bastava recorrerem à casa declarada como principal. Em caso de encontrar-se em casas secundárias, “deixar um simples recado era suficiente para que tomasse conhecimento com rapidez, através dos «filhos mensageiros» ou outros mecanismos de comunicação tradicional.”⁴⁵⁸ A pesquisa de campo possibilitou-nos entender que filhos mensageiros tratavam-se dos comprovados à sua capacidade de memorização das informações por transmitirem – “eram aqueles filhos responsáveis e que não se esqueciam facilmente das coisas, mesmo passado muito tempo.”⁴⁵⁹

A questão da poligamia que teria sido cotada como o problema com o qual embater-se-ia o programa das aldeias comunais, surpreendentemente teve um tratamento diferenciado no declarado combate aos hábitos e costumes tradicionais. O Estado, avisado do quão seria complicado para as famílias do vale do Limpopo proibi-las da poligamia, decidiu não combatê-la, explicitamente. De tal modo que, a “Comissão de instalação da aldeia, não perdera seu escasso tempo em debater esta questão, ao que os chefes polígamos receberam seus talhões de 30-40m e 1ha de roça em *nthlaveni*,

⁴⁵⁷ Entrevista com Salomão N’qumayu, realizada em Ximbongweni, em 14 de dezembro de 2019.

⁴⁵⁸ Entrevista com Sildamo Chongo, realizada em Ximbongweni, em 09 de novembro de 2019.

⁴⁵⁹ Entrevista com Felista Novela, realizada em Ximbongweni, em 18 de fevereiro de 2020.

correspondente ao número das suas esposas.”⁴⁶⁰ “Permita-me assegurar que, se o Estado não tivesse ponderado a poligamia, mesmo com seus militares armados, não teria conseguido sensibilizar nem mobilizar as famílias a abandonarem as suas zonas de origem e aldearem-se.”⁴⁶¹ Hipoteticamente, isso levou-nos a equacionar uma resistência generalizada, contra a formação da aldeia.

A seguir, transcrevemos o depoimento do membro dos GD sobre a questão da poligamia no povoamento da aldeia. O depoimento torna-se instigante pela comparação da suposta tentativa de proibição com o *status quo* dos casamentos de alguns membros da Direção da aldeia, do Partido e do Distrito, no geral:

Se tivéssemos proibido a poligamia teríamos arranjado problemas de difícil resolução. Nós os membros dos GD teríamos sido perseguidos e até mortos. [...] se consegue imaginar o nível dos problemas que nos causaria, analisa o seguinte: “seria possível um responsável do Partido, secretário ou destacado membro dos GD polígamo, proibir à chefes de famílias por integrar na aldeia de serem polígamos”? Os chefes de famílias questionar-nos-iam sobre o que pretenderíamos fazer com parte das suas esposas? Ou mesmo, por que nós tínhamos o direito de sermos polígamos, enquanto eles não deveriam ser? [...].⁴⁶²

Do exposto concluímos que, de forma indefinida, pode ter-se vegetado a ideia de combater-se a poligamia no povoamento da aldeia, porém a ausência de interlocutores válidos que pudessem debater o assunto de forma exemplar teria justificado o seu abandono. Em parte, ponderamos que a questão da poligamia, o Estado teria analisado sucintamente e depreendido que anularia todos os esforços da formação da aldeia, por isso decidiu pelo combate implícito, a partir da própria aldeia, através de exemplos dos membros da hierarquia alta, média até mesmo baixa da estrutura político-administrativa, como evidencia o seguinte relato: “o meu pai não tinha como ser polígamo, porque era um membro sênior da Frelimo, a partir da África do Sul e com a formação da aldeia pertenceu ao Conselho Executivo.”⁴⁶³ Não obstante, na ausência de possíveis alternativas locais, registrou-se a indicação de representantes polígamos, mas “alertavam-lhes para esconder e não reproduzi-la.”⁴⁶⁴

Frequentemente, as estruturas da Direção foram constituídas por pessoas que pertenciam à comunidade, por isso apresentavam hábitos e costumes similares de famílias aldeadas. Deste modo, ambos comungavam tradições socioculturais que faziam parte da sua estrutura espiritual e das suas

⁴⁶⁰ Entrevista com Francisco Mabunda, realizada em Lionde, em 16 de janeiro de 2020.

⁴⁶¹ Entrevista com Vicente Chinguelezi, realizada em Ximbongweni, em 18 de março de 2020.

⁴⁶² Entrevista com Francisco Mabunda, realizada em Lionde, em 16 de janeiro de 2020.

⁴⁶³ Entrevista com Benjamim Chongo, realizada em Ximbongweni, em 14 de novembro de 2019.

⁴⁶⁴ Entrevista com Felista Novela, realizada em Ximbongweni, em 18 de fevereiro de 2020.

próprias personalidades. Questões sociais, a destacar a poligamia, as crenças mágico-religiosas e casamentos prematuros, sobre os quais o programa da aldeia comunal traçara orientações precisas, tentou-se combaterem, sem no entanto existir, por parte da Direção, uma correta compreensão das razões da erradicação. A falta da tomada de consciência sobre os motivos do combate da poligamia, por exemplo, possibilitou em alguns casos, à utilização de mecanismos implícitos que desvirtuaram os objetivos pretendidos.⁴⁶⁵

“A decisão de juntá-las ou separá-las foi da responsabilidade do chefe de família polígamo, que após conversar com as esposas, informava a sua decisão às estruturas da aldeia.”⁴⁶⁶ Cabe-nos lembrar que no *habitat* disperso, geralmente as esposas ocupavam o mesmo terreno contíguo que devido a sua maior extensão encontravam-se sociocultural e economicamente independentes. Com base nesta experiência de independência, juntá-las considerava-se “decisão sociocultural corajosa, embora compensasse, economicamente.”⁴⁶⁷ Entretanto, as pesquisas sugeriram-nos que o problema não se enquadrava nas dimensões, comparativamente reduzidas das parcelas residenciais, das roças e nem do poderio financeiro para a construção, separadamente, das casas para cada esposa, com os seus respetivos filhos, mas da sua convivência cotidiana, em situações profundamente adversas ao anterior *habitat*.

Na pesquisa de campo, impressionamo-nos durante as entrevistas coletivas, cuja discussão referia-se à proibição ou não da atribuição de terrenos contíguos aos chefes de famílias polígamos. As próprias mulheres, em situação de casamento polígamo, recorrendo a exemplos de seus maridos que receberam somente um terreno de 30-40m, em que residiam com as suas “irmãs de casamento”, defenderam ter sido complicada a coesão familiar. Por sua vez, os homens polígamos apresentaram

⁴⁶⁵ CENTRO DE ESTUDOS AFRICANOS. **Comissão Nacional das Aldeias Comunais: I Reunião Nacional das Aldeias Comunais – questões sociais e culturais.** 01 de março de 1980. p. 3.

⁴⁶⁶ Entrevista com Francisco Mabunda, realizada em Lionde, em 16 de janeiro de 2020.

⁴⁶⁷ Entrevista com Salomão N’qumayu, realizada em Ximbongweni, em 14 de dezembro de 2019. Na mesma entrevista, o entrevistado confessou-nos o seguinte: “Quando recebi o meu talhão aqui na aldeia, encontrava-me casado com três esposas e tinha muitos filhos. O começo foi difícil, pois tive de desbravar o talhão para depois, construir uma casa que cabeássemos todos. Pelo que saiba, não existia nenhuma proibição da poligamia na nossa aldeia, somente informaram-nos que deveríamos escolher entre juntar ou separar as esposas, sendo que decidi juntá-las, embora tivesse consciência de quão seria difícil manter coesão nessa condição. [...] por isso, ainda na aldeia divorciei com parte das minhas esposas e atualmente, transformei-me em homem monogâmico. Só tenho esta minha esposa [apontava a sua mulher que sentada na esteira, acompanhava atentamente a conversa e porque integraram-se juntos na aldeia, de vezes em quando, ajudava-lo a lembrar alguns episódios, como foi o caso do nome do técnico Mário Mulhanga, responsável pela distribuição de terrenos residenciais], a primeira de todas. Os problemas da vida que, acho te interessarem pouco, fizeram-me divorciar com parte das minhas esposas, como também as mudanças forçadas pela formação da aldeia justificam os problemas que tivemos depois das cheias em fevereiro de 1977. [...] pela primeira vez, vi aqui na aldeia as minhas esposas a discutirem cara-a-cara – porque viviam no mesmo lugar –, o que não acontecia na zona baixa.

a estratégia da ocupação de terrenos dos Quarteirões/Blocos que limitavam os Bairros das reservas, de modo a reaproveitarem as terras devolutas para juntarem suas esposas. Em concordância com a situação complicada de coesão, alguns homens identificaram os desentendimentos sociais como a causa de seus divórcios na aldeia. Curiosamente, sobre divórcios, os exemplos tenderam a registrar a partir da segunda esposa. Ou seja, os exemplos ilustraram-nos a continuidade da primeira esposa.

Esse tema, embora não merecesse maior atenção da nossa parte, por força do conhecimento prévio, tornou-se em atração para os entrevistados, principalmente durante as entrevistas coletivas constituídas por alguns casais. Em consonância com a metodologia de História oral, decidimos não insistir no desvio da narrativa, pelo que sem considerarmos desperdício, mantivemo-nos na escuta. Verificamos que os homens não cresciam no debate, limitando-se a justificar a decisão de juntar as esposas à indiferença da Comissão instaladora da aldeia, por um lado e por outro, à impossibilidade financeira para sustentarem separadamente, as suas famílias. Em situação diferente, encontravam-se as mulheres que valorizavam constantemente, no debate, o que nos parecia um “ajuste de contas com o passado”. Amiúde, questionavam o seguinte: “Aonde é que estão as vossas outras mulheres? Quantos chefes de famílias continuam polígamos aqui? Por que não casam mais mulheres? [...]”⁴⁶⁸

O debate foi desconfortante para alguns homens. Em seguida, tomamos conhecimento que parte dos polígamos no passado, atualmente transformaram-se em monógamos, devido a diversos fatores, como o ciclo biológico humano e a guerra civil. A estes fatores associa-se a idade avançada ou condições financeiras que vedam-lhes da reprodução do *mito* da poligamia. Este debate, porém, agregou-nos dados para problematizarmos as disputas entre o tradicional *versus* moderno na aldeia. A valorização das esposas, associamo-la à sua filiação à OMM, formada em março de 1973, e que apresentava pautas de emancipação da mulher, o que explica a frontalidade da crítica à poligamia. Diferentemente, aos maridos que a aldeia não proporcionou organizações de massas, que servissem de aporte teórico de defesa da poligamia, seus argumentos baseados em hábitos e costumes, foram contrariados por justificações teórico-práticas modernas das mulheres, dadas pela sua organização.

O Presidente Samora Machel estava convencido da suprema importância das mulheres nas tarefas da educação dos jovens, ao que costumava referir-se à família como “a primeira Célula do Partido”. A Frelimo estava intensamente, empenhada em encorajar as mulheres a participarem de modo pleno na aldeia, em pé de igualdade com os homens. A título de exemplo, em 1976, a OMM e o Partido discutiram o novo direito de família, que finalmente foi implementado em 1981. Definiu

⁴⁶⁸ Entrevista com Felista Novela, realizada em Ximbongweni, em 18 de fevereiro de 2020.

o casamento monógamo, posse de propriedades do marido e esposa e tomada de decisões conjuntas sobre o local para residência, permitiu às mulheres o acesso aos tribunais para obrigarem os pais a sustentarem os filhos. Através da OMM, as mulheres alfabetizavam-se, candidatavam-se a eleições da assembleia e a poligamia – considerada a forma pela qual, os homens recrutavam o trabalho das mulheres – foi fortemente, desencorajada com a discriminação dos que a praticavam.⁴⁶⁹

Para Samora, a emancipação da mulher não tratava-se de ato de caridade, nem resultava de questões humanitárias ou de qualquer compaixão. A libertação da mulher era – como permanece a ser – a necessidade fundamental da revolução, a garantia da sua continuidade e condição do triunfo. Portanto, dentre as tarefas da OMM, destacava-se o engajamento de todas as mulheres no combate pela emancipação e revolução. Deste modo, realizava a frente mais larga possível deste combate, ao mobilizar, organizar e unir as mulheres – jovens e velhas, solteiras e casadas, instruídas e não instruídas, e militantes e não militantes –, que se encontravam à margem do processo da radical transformação social. Estas tarefas deveriam atingir tanto as mulheres dos centros urbanos, quanto as das aldeias comunais e povoações.⁴⁷⁰

Geralmente, com base nas orientações da OMM, as mulheres organizavam-se em médios e pequenos grupos, em cada Bairro ou Quarteirão, que serviam de intermediários para a identificação e resolução dos múltiplos problemas sociais entre as famílias, como podemos testemunhar através da seguinte citação: “[...] nós mobilizávamos as mulheres para a luta contra os males que afetavam as famílias e que a Direção havia identificado para serem combatidos. Este foi o caso da poligamia e tabus que as mulheres eram forçadas a observar no passado.”⁴⁷¹ Embora aos homens, pudéssemos equacionar o papel da Organização da Juventude Moçambicana (OJM), formada em novembro de 1977, como importante órgão de defesa dos seus interesses. Todavia, não teve expressão na aldeia, agregava reduzido número de jovens que se notabilizava apenas em ocasiões festivos, coligado ao fato de ter sido tomada como organização da disseminação de valores modernos entre os jovens.

Talvez aqui e agora seja pontual transcrevermos um depoimento que evidencia a percepção de alguns homens, sobre as radicais transformações sociais forçadas pelo povoamento da aldeia. O depoimento, ao mesmo tempo que descreve a poligamia no período Colonial, avança para compará-

⁴⁶⁹ NEWITT. 2012. p. 471.

⁴⁷⁰ MACHEL, Samora. A libertação da mulher é uma necessidade da revolução, garantia da sua continuidade, condição do seu triunfo. *In: Coleção estudos e orientações, nº 4*. Março de 1979. p. 14-15 e 33.

⁴⁷¹ MANGHEZI. 2003. p. 136-137.

la às exigências da Direção da aldeia e afere o impacto da sua proibição implícita, na geração do/as filho/as:

Os nossos antepassados deixaram-nos ensinamentos importantes, dentre os quais, o respeito às regras tradicionais e normas modernas, daqueles tempos [colonial]. Por exemplo, ensinaram-nos que podíamos casar muitas esposas, bastava termos capacidades para sustentá-las. Assim, vivíamos seguindo as nossas tradições, porque as normas coloniais, também não nos proibiam. [...] quando chegou a Frelimo com a aldeia, tudo mudou. As coisas tornaram-se complicadas, devido à pressa e “esperteza” da Frelimo. Pois, ao obrigar-nos a juntar as esposas, ao entrarmos na aldeia, sabia que teríamos problemas de divórcios. Para nós que fomos educados com as regras tradicionais e normas coloniais, por falta de experiências, não conseguimos entender a “esperteza” da Frelimo [...]. Atualmente, a situação é diferente, como pode ver aqui na aldeia. A maior parte dos[as] nossos[as] filhos[as] que cresceram a ver-nos monogâmicos ou separados de parte das suas mães, têm medo da poligamia, por falta de bons exemplos. [...] este aqui [indicava o filho que nos solicitou para acompanhá-lo durante a entrevista], não pode conseguir ser polígamo, a sua esposa podia fazer confusão. Ao que, toda a aldeia e parte de nós, seus pais e familiares, poderíamos defender a nossa nora, visto que reconhecemos bem que, de um tempo para cá [supomos que se referia, “paradoxalmente”⁴⁷² ao período pós-independência] a vida ficou complicada e difícil [...]. Então, sem condições, como sustentar muitas mulheres e filhos?⁴⁷³

Em suma, dos dados e informações recolhidas durante a pesquisa de campo, associadas à observação, depreendemos que, apesar de existirem divergências sobre a proibição ou liberalização da atribuição de terrenos contíguos aos polígamos, nenhum chefe de família nessas condições, entre nossos entrevistados, recebeu terrenos contíguos para as respetivas esposas, como também nenhum separou-as. A separação em terrenos descontínuos, testemunhamos através da observação dirigida, como permeou algumas falas, o que não significa descartar a possibilidade de ter ocorrido a adição de terrenos de 30-40m e atribuí-las aos polígamos. Sobre este assunto vale recorrermos as seguintes orientações do programa das aldeias: “[...] os talhões ocupados por esposas de polígamos deveriam situar-se em Bairros diferentes.”⁴⁷⁴ Entendemos que a atribuição de terrenos contíguos eternizaria a estrutura do *habitat* disperso – poligâmica-espacial –, combatida pelo próprio programa da aldeia.

⁴⁷² Em parte deveu-se à constatação segundo a qual “as famílias camponesas que manifestaram no pós- independência, adesão à FRELIMO, viram rapidamente, suas esperanças traídas. Apesar das humilhações de que eram vítimas, durante o período colonial, terem desaparecido com a independência, continuavam, no entanto, privadas do direito de expressar politicamente, seus interesses e, ao mesmo tempo, viram sua situação econômica deteriorar-se a um ponto considerado, sem precedentes.” BRITO. 2019. p. 133.

⁴⁷³ Entrevista com Vicente Chinguelezi, realizada em Ximbongweni, em 18 de março de 2020.

⁴⁷⁴ CASAL. 1996. p. 135.

Pelo que, torna-se importante referirmos que a perpetuação da poligamia não foi recorrente, conquanto seus vestígios seguem igualmente, escassos, tanto entre os chefes de famílias integrados, quanto entre as duas gerações de filhos: *a)* os que acompanharam a integração dos pais e *b)* os que nasceram na aldeia. Pelo menos, foi a percepção com que ficamos ao entrevistar estas gerações de filhos, o que não pretendemos tomá-la em seu sentido genérico, por estarmos cientes da existência de exceção, quer dos filhos polígamos, como de pais que resistiram a todas adversidades e pressões implícitas, para manterem-se polígamos. Em parte, esta chamada de atenção busca enfatizar que a questão da radical transformação social, a partir do programa das aldeias, baseada no combate dos hábitos e costumes tradicionais por normas modernas, precisa ser analisada com a devida prudência metodológica de modo a evitar conclusões simplistas.

Sabe-se, no entanto, que em pesquisa principalmente histórica, existem temas sensíveis para o uso da metodologia de História oral, sendo que a questão da poligamia enquadra-se no conjunto de tais temas. Embora fosse *praxe* sociocultural enraizada na comunidade anterior à aldeia, foi-nos metodologicamente, complexo abordá-la, particularmente com homens, que durante a sua trajetória de vida, foram polígamos, como pudemos ilustrar com algumas falas supra colocadas. Não obstante os constrangimentos, esperamos ter conseguido reunir dados e informações que possibilitaram e/ou enriqueceram o debate, considerado historicamente, necessário e metodologicamente, possível. De tal modo que, na subseção 5.6 – sobre a questão da religiosidade na aldeia –, para continuarmos com a análise das disputas entre o tradicional *versus* moderno, movimentaremos a abordagem para o “lobolo” – compensação matrimonial –, como fizemos na subseção 3.2.2, com a “kupahla”.

4.3 A inserção na aldeia: da utópica “assistência material” à evasão das famílias

Durante as suas atividades de sensibilização, os GD prometiam que na aldeia teríamos escolas, Postos de saúde e fontes seguras de abastecimento em água potável. Pelo que me recorde, estas foram as principais promessas que nos levaram a deixar os nossos povoados, aonde nascemos, para morar na aldeia, visto que sabíamos que para vivermos de forma condigna, devíamos ter estes serviços. Todavia, estranhamente, quando chegamos na aldeia, encontramos nada dentre coisas prometidas. [...] as próprias escolas, fomos nós mesmos que construímos, recorrendo à mata para cortarmos troncos, estacas e capim. Como não nos ajudaram na reconstrução das nossas casas, pensávamos que iriam construir o Posto de saúde, escolas, creches, tribunais, fontanários etc., o que não aconteceu.⁴⁷⁵

⁴⁷⁵ Entrevista com Salomão Mahundla, realizado em Ximbongweni, em 29 de janeiro de 2020.

Os documentos dados a compulsar não nos forneceram informações sobre qualquer auxílio estatal às famílias – antes, durante e pós-integração –, que não fosse de distribuição de alimentos e vários donativos às vítimas de cheias reassentadas nas zonas altas. Embora admitamos que, durante as atividades de sensibilização, os GD tivessem recorrido à questão do subsídio estatal, como forma de justificarem a necessidade da transformação social. “Ainda em Marrupa, fomos orientados para esclarecermos que o Estado ajudaria em situações pontuais, porque vinha da difícil situação da luta armada e pela frente esperava desafios que precisaria de recursos financeiros inexistentes”⁴⁷⁶ e nem vislumbrava as possibilidades de adquiri-los, ao menos em curto e médio prazo. À estas vicissitudes associavam-se as próprias calamidades naturais e às hostilidades, inicialmente com a Rodêsia do Sul e posteriormente com a África do Sul.

Após buscas, sem sucessos, em Documentos e fontes escritas, de dados e informações que nos possibilitassem abordar a assistência material do Estado às famílias aldeadas, embora o fato de não termos encontrado essas matérias, possibilitasse-nos levantar algumas conclusões, decidimos em manter a prudência analítica, para evitarmos generalizações sobre esta temática que demandaria estudos específicos. Portanto, para sustentarmos as nossas buscas, vale aludir a partir do documento considerado “Guia das aldeias comunais”, o seguinte: “[...] os membros da aldeia criarão condições físicas para seu alojamento adequado. Capaz de garantir proteção contra o sol, chuva, calor ou frio. O que quer dizer: cada família deverá construir uma casa com condições de higiene e segurança.”⁴⁷⁷ Como depreendemos, estas orientações ilustram que o programa não contemplava qualquer forma de subsídio às famílias.

“O governo não nos disponibilizou nenhum material para usarmos na construção das nossas casas, mas não devo deixar de testemunhar o auxílio aos «diminuídos físicos» e velhos, com chapas de zinco e através da solidariedade comunitária, ajudávamos na construção das casas.”⁴⁷⁸ Contudo, as outras famílias – em níveis de dificuldades distintas, em função das categorias de integração – tiveram que se desdobrar para reiniciar suas vidas na aldeia. A título de exemplo, entre as famílias integradas, a partir dos povoados que não sofreram com as cheias, inicialmente destruíram de forma cuidadosa as suas antigas casas, de modo a poderem reutilizar o material na reconstrução na aldeia. Posteriormente, trataram de transportar o material e diversos bens, que demorou semanas ou meses,

⁴⁷⁶ Entrevista com Guidione Mucavele, realizada em Chókwè, em 19 de novembro de 2019.

⁴⁷⁷ FRELIMO. 1976. p. 87.

⁴⁷⁸ Entrevista com Francisco Mabunda, realizada em Lionde, em 16 de janeiro de 2020.

“perturbando os ciclos agrários e ritmo do trabalho.”⁴⁷⁹ Seguidamente, procuraram troncos, estacas e capim para reforçarem o material reaproveitado para a construção de novas residências.⁴⁸⁰

“Como não viemos vítima de cheias e tínhamos perdido nada, sofremos pouco. Tivemos a alternativa de desfazer as nossas antigas casas, carregar o material com a tração animal para refazer casas na aldeia. Mesmo assim, foi difícil, por isso construímos pouco-a-pouco.”⁴⁸¹ Enquanto isso, aos naturais de Ximbongweni, a ausência de auxílio, impactou diferentemente, os dois grupos distinguidos, anteriormente, como: *a*) famílias cujo parcelamento de terrenos forçou a destruição das suas casas e *b*) famílias cujas suas casas combinaram com o parcelamento. Dado que, ao grupo (*a*) foi doloroso a obrigatoriedade da destruição das suas casas, pelo fato de encontrarem-se dentro do sistema de arruamento ou por coincidirem com reserva de serviços públicos – retomaremos essa questão, mais adiante na Seção 5, através de disputa da terra identificada para a construção do Posto de saúde e respetivas, residências dos enfermeiros.

Como devemos equacionar, o material reaproveitado na destruição de casas nas suas antigas regiões, foi insuficiente para a reconstrução de casas na aldeia, com dimensão e qualidade similares das anteriores. Ciente da complexidade em discutirmos a qualidade de casas de construção precária, permitam-nos comentar sobre as dimensões, para afirmar que foi necessário o reaproveitamento do material de cerca de duas-três casas, para garantir-se a reconstrução de somente uma na aldeia. O relato seguinte constituiu-se em nossas referências do entendimento sobre o reaproveitamento dos materiais de casas destruídas em Nsongeni e transferidos para a reconstrução de novas no 2º Bairro: “[...] não estive aqui durante a formação da aldeia, mas ao visitar os meus pais, a parte externa da sua casa ainda não estava maticada, por isso explicou-me como reaproveitou o material, incluindo os troncos e estacas da minha palhota que havia construído em casa dos meus pais em Nsongeni.”⁴⁸²

Não obstante a falta de auxílio, houve famílias que conseguiram construir casas “modernas” com as paredes de estacas, caniço ou mesmo tijolos que depois rebocavam com cimento ou lama e pintavam com cal ou cinza. Comumente, as casas com estas características eram cobertas de chapas de zinco, diversamente das casas tradicionais cobertas por capim. As famílias da aldeia apreciavam as casas modernas, sendo que a Direção “tranquilizavam-nas com a promessa de que futuramente, todas as casas seriam «melhoradas», segundo o programa da cooperação chinesa para a assistência

⁴⁷⁹ CASAL. 1996. p. 74.

⁴⁸⁰ Para mais possibilidades de leitura iconográfica ver: COMISSÃO NACIONAL DAS ALDEIAS COMUNAIS. **A habitação**: Ministério da Saúde. (1981).

⁴⁸¹ Entrevista com Mário Muthimukulo, realizada em Ximbongweni, em 18 de fevereiro de 2020.

⁴⁸² Entrevista com Vasco Makukule, realizada em Ximbongweni, em 26 de fevereiro de 2020.

da aldeia.”⁴⁸³ A par desta promessa, houve o “projeto futuro”, que consistiria no melhoramento das infraestruturas públicas e casas, baseado na experiência do colonato do Limpopo, em que o Estado subsidiaria a substituição de casas tradicionais por modernas. Seguidamente, caberia às famílias a amortização do investimento estatal com a comercialização da produção agrícola.⁴⁸⁴

Tanto a primeira promessa – assistência da cooperação chinesa – quanto a segunda – Estado “providência” –, baseavam-se na construção de casas modernas de planta/modelo padrão para todas famílias aldeadas. Estas promessas, que a pesquisa de campo permitiu-nos enquadrá-las em meras expectativas do Estado ou boato – “porquanto as próprias infraestruturas públicas, como o Partido; escolas e Posto de saúde, a sua construção foi de pau-pique [material precário]”⁴⁸⁵ –, embora assaz ventiladas em reuniões com os membros das cooperativas, não se concretizaram. Concluímos que buscavam tranquilizar chefes de famílias desempregados, para sentirem-se tecnicamente, inclusos nos projetos da aldeia, porque a amortização seria através da produção agrícola, por um lado e por outro, estimular o cooperativismo entre as famílias, pois seria com a comercialização da produção agrária ou de artesãos organizados em cooperativas que também garantir-se-ia a tal amortização.

Não obstante, ao que convencionamos cognominar por “utopia de assistência material”, os técnicos e GD prestaram o “auxílio técnico”, sendo pontual destacarmos as orientações específicas, como a proibição da construção de casas de modelo circular – localmente denominadas por *ndumba* –, identificadas como tradicionais. Independentemente da sua dimensão, decidiram que todas casas deviam obedecer ao modelo retangular. Foi através destas orientações e ações de fiscalização que se “vulgarizaram” as casas retangulares, designadas no Limpopo por “barracão”. Associado a isso, intervieram no posicionamento das próprias casas, como o seu afastamento em relação à rua frontal, situação que conferiu harmonia e estética aos Bairros, como podemos verificar: “a aldeia era bonita, com as casas perfiladas e ruas arborizadas, parecia-nos um sonho. Por isso, dava-nos gosto e alegria de vivermos. [...] parada em frente da minha rua, via os limites [Norte e Sul] do meu Bairro.”⁴⁸⁶

De acordo com a configuração dos espaços residenciais, cada família nuclear foi orientada a localizar seus *micro* espaços domésticos no interior dos limites físicos do terreno, nomeadamente:

⁴⁸³ Entrevista com Salomão N’qumayu, realizada em Ximbongweni, em 14 de dezembro de 2019.

⁴⁸⁴ Entrevista com Salomão N’qumayu, realizada em Ximbongweni, em 14 de dezembro de 2019.

⁴⁸⁵ Entrevista com Augusto Tsane, realizada em Ximbongweni, em 20 de janeiro de 2020. Sobre os estabelecimentos de serviços sociais no geral, é instigante a seguinte caracterização física: “[...] as nossas instalações são tão pobres que, do exterior, mal se distinguem de modestas palhotas. [Por exemplo,] os nossos hospitais são construídos de sangue, de sacrifícios. Não são paus e maticado, cimento ou tijolos que constroem paredes dos nossos hospitais [...]” MACHEL. Janeiro de 1979. p. 11.

⁴⁸⁶ Entrevista com Carlota Chissano, realizada em Ximbongweni, em 29 de janeiro de 2020.

a) casas, b) anexos, c) latrinas, d) capoeiras, e) currais, f) espaços sagrados, g) sombras, h) cozinhas e celeiros etc. Estas orientações foram social e culturalmente entendidas como desafiadoras, pelo fato de tenderem à radical transformação do *habitat* disperso. Ademais, as casas deviam localizar-se ao fundo do terreno – “mas, construíamos as casas no meio e na parte de traz reaproveitávamos, não só para fazermos construções proibidas, como para seguirmos as nossas manifestações mágico-religiosas. Por isso, cada família plantou a árvore que seus antepassados consideravam sagrada,”⁴⁸⁷ pelo que “os espaços da frente dos talhões, transformávamos em pequenas roças do *nthlaveni*”⁴⁸⁸ –, e com a porta principal virada para a rua.⁴⁸⁹

Esses relatos, associados à observação direta participativa e dirigida durante a pesquisa de campo, permitiram-nos mobilizar, teoricamente, “as formas cotidianas de resistências” recorrentes em situações similares de projetos socioeconômicos que visam à radical transformação social, pós-revolução. De fato, a resistência cotidiana, especificamente, para os casos supra relatados, trata-se da “[...] prosaica, mas constante, luta entre o campesinato com aqueles que procuram [transformar-lhes]. A maioria das formas assumidas por essa luta não chegam a ser de confrontação coletiva. As formas de luta [são] falsa submissão [...] simulação de ignorância [...] descumprimento passivo.”⁴⁹⁰ Estas formas têm algumas características em comum: a) exigem pouca ou nenhuma coordenação, b) representam uma forma de autoajuda individual e c) tipicamente, evitam qualquer confrontação com as autoridades políticas.⁴⁹¹

No geral, através do sistema de autoconstrução, as famílias levantavam cerca de três-quatro casas que constituíam em conjunto, a residência familiar. Sendo que cada uma apresentava funções específicas que se podem distribuir da seguinte maneira: uma para a residência dos pais, outra para os filhos; a terceira, em baixo funcionava como cozinha e o teto, como celeiro e a quarta destinava-se ao armazenamento de parte das colheitas. Ao nível de cada Bairro planificava-se a abertura dos poços ou furos, para a captação da água potável e a construção das escolas. Conforme analisado na Seção anterior, a estrutura da aldeia incluiu também o espaço necessário para o Centro comunal, composto por: tribunal, sala de reuniões, sede da estrutura político-administrativa, cooperativa de

⁴⁸⁷ Entrevista com Mário Muthimukulo, realizada em Ximbongweni, em 18 de fevereiro de 2020.

⁴⁸⁸ Entrevista com Celeste Nvombe, realizada em Ximbongweni, em 24 de junho de 2020.

⁴⁸⁹ CASAL. 1996. p. 111-112.

⁴⁹⁰ SCOTT. 2011. p. 219-221.

⁴⁹¹ *Ibid.*, p. 219.

consumo, Posto de saúde e a maior escola da aldeia. Os estabelecimentos públicos, assim como as vias de escoamento e ruas, foram produto do trabalho coletivo.⁴⁹²

Essas características respondiam às orientações segundo as quais em zonas habitacionais a localização das construções ou serviços comuns deveria ser tanto quanto possível central, de modo a facilitar um acesso relativamente, idêntico em relação às casas. Dado que, para sua construção as famílias deveriam utilizar de uma forma criativa os recursos e materiais da região, bem como sua experiência. Assim, deveriam procurar melhorar os métodos e técnicas tradicionais de construção, através da introdução de novas formas de utilização de materiais. Sempre que possível o fabrico de tijolos, a partir do matope, e o fabrico de cal, permitiriam melhorar substancialmente, as habitações. Finalmente, estabeleceu-se que a zona habitacional e o respetivo Centro comunal deveriam manter-se limpas de capim e arbustos, ao que conciliando-se estes aspetos com o distanciamento entre as casas e dos estabelecimentos públicos, combater-se-ia igualmente os incêndios e serpentes.⁴⁹³

Durante as atividades da pesquisa de campo, a observação atenta dos modelos de casas e as respetivas coberturas permitiu-nos movimentar a discussão para “a mobilidade socioeconômica” vertical, com o intuito de atendermos a questão da disputa entre o tradicional *versus* moderno, pois a antiga aldeia continua a registrar casas de modelo circular. Questionamos aos entrevistados se a atual situação, caracterizada por maior número de casas retangulares e cobertas por chapas, tratava-se da herança da aldeia? Embora a resposta tenha sido contraproducente, foi instigante percebermos que “as casas cobertas de capim eram de famílias [humildes], enquanto que as de chapas, a maioria pertencia aos emigrantes na África do Sul.”⁴⁹⁴ Ademais, tomamos conhecimento que em regra, ao meio do terreno, construía o modelo da casa exigido, seguindo as orientações, entretanto ao fundo e nos lados, faziam o modelo ndumba, situação que explica a atual continuidade da prática.

Viver na aldeia significou nascer de novo,⁴⁹⁵ o que justificaria a obrigatoriedade da renúncia dos hábitos e costumes tradicionais para a assimilação de comportamentos considerados modernos. O imperativo da assimilação apresentou-se complexo, por isso as estruturas da aldeia mantiveram-se intransigentes e recorreram a todas as formas de violência, de modo a reporem a “ordem social” ou mesmo para a “educação sociocultural” das famílias. Aqui cabe um exemplo – embora sensível – da evasão não apenas de forças vivas, como de seus cadáveres, cujas pessoas declaravam em vida

⁴⁹² ARAÚJO. 1988. p. 203-204.

⁴⁹³ FRELIMO. 1976. p. 96.

⁴⁹⁴ Entrevista com Mário Muthimukulo, realizada em Ximbongweni, em 18 de fevereiro de 2020.

⁴⁹⁵ Entrevista com Francisco Mabunda, realizada em Lionde, em 16 de janeiro de 2020.

desejar o cemitério familiar que da aldeia. Deste modo, durante a pesquisa de campo, entramos em contatos com depoimentos que davam conta do desenterro forçado de cadáveres recém-sepultados na zona baixa, para serem “reenterrados” no cemitério geral da aldeia. “Os GD que foram militares, tinham a coragem de mandar desenterrar cadáveres em *nyaka* e acompanharem para *nthlaveni*.”⁴⁹⁶

Ao tomarmos em consideração que a maior parte de famílias aldeou-se através da violência estatal, essas disputas entre o tradicional *versus* moderno, ocorrendo sem a intervenção material do Estado, de longe submeteu-nos ao entendimento do sofrimento de um campesinato desenraizado das suas terras, hábitos e costumes tradicionais. De tal modo que, a solução para algumas famílias foi da evasão e retorno clandestinamente, às suas zonas de origem. Esperamos que o depoimento a seguir, demonstre parte da estratégia campesina para livrar-se da radical transformação social, sem ônus estatal:

Depois que nos forçaram a deixar as zonas baixas, vivíamos na aldeia atento ao comportamento da vigilância dos GD. Assim, que nos apercebíamos da fraca vigilância, fugíamos para nossas zonas de origem. Quando a vigilância descobria-nos, ordenava militares armados, para evacuarem-nos de regresso para a aldeia. Durante os primeiros anos o fugir-e- evacuação militar marcou a vida de várias famílias. Contudo, quando a evacuação passou a contemplar prisões e mesmo mortes, começamos a temer fugirmos. [...] mantivemo-nos na aldeia e paulatinamente, encaramos, normalmente o sofrimento. Imagine o sacrifício, pelo qual fomos sujeitos, de termos que caminhar diariamente, longas distâncias para podermos cultivar as roças no *nyaka*. [...] na verdade fugíamos, visto que estávamos habituados com a vida da zona baixa, em que no mesmo lugar, tínhamos as nossas casas e roças. Também achávamos que nos primeiros anos o Estado havia nos abandonado, porque mesmo as coisas que havia nos prometido, apenas víamos as escolas, que até já tínhamos em Nsongeni e em algumas regiões do *nyaka* e no *nthlaveni*, feitas pelas missões católicas e suíça.⁴⁹⁷

Vale observarmos que essa evasão tratou-se da continuidade da resistência em integrarem-se na aldeia. Contudo, pode igualmente, associar-se à complexa adaptabilidade para o campesinato educado através de gerações a lidar com *habitat* disperso. Por exemplo, na aldeia uma família para criar galinhas ou patos tinha que ter capoeira. Ao forçar a criação, deparava-se com dois problemas interligados: “a) discussões com os vizinhos e b) o desaparecimento das aves que, amiúde entravam no cardápio da cozinha de vizinhos, por iniciativa de jovens que transformavam em *manghunghwa*.

⁴⁹⁶ Entrevista com Moises Tivane, realizada em Ximbongweni, em 25 de março de 2020.

⁴⁹⁷ Entrevista com Moises Tivane, realizada em Ximbongweni, em 25 de março de 2020.

Enquanto em [*habitat* disperso], criávamos as aves ao relento e multiplicavam-se, rapidamente.”⁴⁹⁸ Ademais, quando determinada família decidisse matar gado suíno ou cabrito, fazia a vontade e sem “inveja” da vizinhança. Portanto, afirmavam que o *habitat* disperso caracterizava-se pela ausência do olho, ouvido e boca do vizinho.⁴⁹⁹

Das entrevistas feitas, foi recorrente a justificação da evasão que nos convidara a recuar ao legado das calamidades, segundo o qual “as cheias não encheram toda a zona baixa. Houve pessoas que não fugiram à Ximbongweni, porque encontraram abrigos em árvores e tetos, ao que depois, a partir dos quais, nadavam para subzonas altas que não estavam submersas.”⁵⁰⁰ Esta movimentação, descrita como legado, reforçou-nos a constatação de que, o campesinato foi coagido pelo Estado a aldear-se e não pelas cheias. Em parte, este legado explica o considerado sentido heroico da evasão, como depreendemos através dos seguintes relatos: “«fomos e voltamos» porque nada recompensar-nos-ia, sociocultural e economicamente, se deixássemos de vez [definitivamente] o *nyaka*”⁵⁰¹ e “eu cresci sustentado emocionalmente, por estas estórias heroicas, ao ponto de decidir herdar parte das terras dos meus avôs, casar-me e continuar a viver no *nyaka*.”⁵⁰²

Por conseguinte, de modo a avaliarmos a dimensão da resistência e subsequente evasão do campesinato, basta aferirmos atentamente alguns relatos –, apesar das discrepâncias em relação aos números absolutos, de famílias que “fugiram” da aldeia. Na pesquisa de campo, a indisponibilidade de informações estatísticas fez-nos observar a extensão do 6º Bairro – formado majoritariamente, pelo campesinato que resistiu aldear-se –, e ao associá-la a relatos e fontes, admitiram-nos estimar, que cerca de 50-100 famílias abandonaram a aldeia, imediatamente, pós-fixação. Estatisticamente, tratou-se de número insignificante, ao equacionarmos que nas décadas de 1970-1980, na região do vale do Limpopo, “a média do agregado familiar estimava-se em 5-6 pessoas, [coligado ao fato de] em 1980, a aldeia registrou 5.460hab.”⁵⁰³ Em 1981, existiam 7.606hab, correspondentes a cerca de 1.158 famílias,⁵⁰⁴ que cresceram para 7.706hab em 1982 e cerca de 8.000hab em 1983.⁵⁰⁵

Através desses dados, calculamos o número de habitantes que “fugiu” da aldeia, no período entre, o início da integração em 1977, e os ataques da RENAMO em 1983, que corresponde à soma

⁴⁹⁸ Entrevista com Albino Mulungu, realizada em Ximbongweni, em 10 de dezembro de 2019.

⁴⁹⁹ Entrevista com Francisco Mabunda, realizada em Lionde, em 16 de janeiro de 2020.

⁵⁰⁰ Entrevista com Salomão N’qumayu, realizada em Ximbongweni, em 14 de dezembro de 2019.

⁵⁰¹ Entrevista com Vicente Chinguelezi, realizada em Ximbongweni, em 18 de março de 2020.

⁵⁰² Entrevista com Albino Mulungu, realizada em Ximbongweni, em 10 de dezembro de 2019.

⁵⁰³ ARAÚJO. 1988. p. 283.

⁵⁰⁴ MANGHEZI. 2003. p. 127.

⁵⁰⁵ ARAÚJO. 1988. p. 283.

da nossa estimativa de 50-100 famílias, pela média de 5.5 pessoas – referente às décadas de 1970-1980 –, por agregado familiar. Com esta elementar equação de cálculo matemático, obtivemos um resultado aproximado por excesso em 275-550hab. No que tange às famílias e população total, os dados possibilitaram-nos os cálculos das famílias em 1981 e das populações, entre 1980-1983. Os impactos das nossas estimativas de “fuga” sobre os números totais das famílias e populações foram determinados com a subtração dos dados disponíveis pelas estimativas. Por exemplo, tomamos o único dado disponibilizado em 1981, que registrou o total de 1.158 famílias e subtraímos-lo com os dados da “fuga” estimados em 50-100 famílias, para alcançamos, cerca de 1.108-1.058 famílias.

Esse número de famílias que abandonou a aldeia, em circunstâncias e períodos distintos, as atividades da pesquisa de campo evidenciaram-nos que, numa primeira fase – imediatamente pós-fixação –, foi paulatinamente, substituído por famílias de diversas origens, tanto da zona baixa, que optavam em realizar a movimentação contrário à evasão, quanto de famílias de povoados próximos. Na segunda fase, caracterizada pelo início da guerra civil, a substituição para além de ter conhecido um ritmo célere, através especificamente de famílias dos povoados próximos, a própria capacidade de encaixe nas parcelas residências da aldeia foi colocada em teste. Pelo que, existem relatos que garantiram-nos suas dificuldades em responder a demanda. “A partir de 1984 em diante, foi normal a Direção da aldeia autorizar, para que as vítimas dos ataques da [RENAMO] ocupassem de forma desordenada diversas reservas, por não existirem talhões vazios nos Bairros.”⁵⁰⁶

4.4 A “reforma agrária” em Ximbongweni: análise a partir da formação da aldeia

Nenhum outro século testemunhou tanta atenção e luta política em torno à Questão agrária, quanto o século XX. Em todos os aspetos, o século passado foi sem dúvidas da reforma agrária *par excellence*. Durante a qual, diversas políticas de redistribuição da terra foram adotadas em países ou regiões. Em sentido amplo, a intensificação da reforma no século XX, pode ser explicada por série de fatores, como: econômicos, sociais e políticos. A modernização econômica gerou pressão para a transformação dos padrões tradicionais de uso e controle da terra e aumentar a produtividade agrícola. [...] o século XX também marcou a difusão de novas configurações de poder no campo, com maior presença do Estado, incursão de vários agentes externos promovendo novos pensamentos e o desenvolvimento de formas inéditas de organização e mobilização dos trabalhadores rurais. [Finalmente], as reformas do século XX foram introduzidas sob variedade de sistemas políticos e ideologias, mas no geral, todas foram associadas ou influenciadas pela esquerda política. De fato, os governos de orientação marxista

⁵⁰⁶ Entrevista com Francisco Mabunda, realizada em Lionde, em 16 de janeiro de 2020.

conduziram significativas reformas fundiárias, muitas vezes por meio de esquemas estatais de coletivização [da produção e comercialização].⁵⁰⁷

Por reconhecermos tratar-se da subseção que a sua compreensão mobilizará algum *focus* teórico, decidimos – antes de mais – retomar a discussão da estrutura fundiária da região, iniciada na subseção 2.3 – a Questão agrária em Ximbongweni, no período do Império e Colonial –, para depois analisarmos a redistribuição da terra com a formação da aldeia e em seguida, a “percepção” campesina sobre os conflitos na distribuição tradicional e redistribuição moderna da terra. Contudo, propusemo-nos introduzir a teorização da reforma agrária, a partir ou mesmo durante, a discussão destas temáticas. Ademais, embora a Aldeia Comunal de Ximbongweni pertencesse à *macro* região agrária do vale do Limpopo, tomamo-la no seu sentido *micro*, mesmo ciente de que com esta opção, as fontes escritas apresentar-se-ão como o maior embaraço. Assim, recorreremos à História oral e sobre o espaço analítico, o que desperdiçaremos em extensão, esperamos ganhar, em profundidade.

Durante o Império, foi Hlomani e seus indunas, em coordenação com o conselho de anciãos, responsável pela distribuição da terra. Social e culturalmente, os anciãos asseguravam o monopólio da terra, situação que justificaria a sua importância nas comunidades e portanto, a dependência dos jovens e mulheres. Apesar de existirem regras que orientassem a distribuição e herança da terra, os anciãos detinham o poder de decisão. De tal modo que, bastava um mero consenso entre o conselho, para que as consideradas regras tradicionais fossem colocadas em causa. Durante as atividades de pesquisa de campo, fomos convidados para acompanhar um caso de conflito da terra, cuja disputa fez-nos perceber que: “em todas as famílias, existia a clareza sobre quem herdaria a terra dos pais. Em regra, seria o filho mais velho da primeira esposa. Mas, por influência de uma das esposas, ou dos próprios anciãos, o pai podia reunir o conselho para indicar um outro filho como herdeiro.”⁵⁰⁸

A questão descrita anteriormente, para além de demonstrar parte das origens dos problemas da terra, a exclusão do “legítimo herdeiro” evidenciou-nos a latência desses conflitos. Amiúde, os herdeiros excluídos, transformavam-se em “panela de pressão” nos conflitos. Outrossim, o fato dos “herdeiros por conveniência” apenas usufruírem da legitimidade, enquanto os pais estiverem vivos, a morte forçava a entrada de mais atores no conflito, nomeadamente: *a)* anciãos como testemunhas, *b)* herdeiro por conveniência, *c)* legítimo herdeiro e *d)* familiares paternos. Pelo que, estes últimos,

⁵⁰⁷ CARTER, Miguel. Desigualdade social, democracia e reforma agrária no Brasil. In: CARTER, Miguel (Org.). **Combatendo a desigualdade social: o MST e a reforma agrária no Brasil**. 2010. p. 46-47.

⁵⁰⁸ Entrevista com Vicente Chinguelezi, realizada em Ximbongweni, em 18 de março de 2020.

de *praxe* envolviam-se fortemente, pois a terra em disputa pertencia-lhes também, por ser dos seus pais e por extensão, de avôs/bisavôs dos herdeiros em disputa. Com o caso presenciado, concluímos tratava-se de complexo conflito, cuja resolução encubaria germes de disputas futuros, que a médio ou longo prazo reativar-se-iam com os mesmos intervenientes e/ou com posteriores gerações.

“A distribuição tradicional da terra futuramente causar-nos-ia conflitos de difícil resolução, por desproporcionalidade da terra que nem sempre ajustava-se aos agregados familiares.”⁵⁰⁹ Por diversos fatores, existiram famílias que perdiam a influência socioeconômica, contudo, mantinham suas extensas propriedades. Sendo que, em contracorrente, as que ascendiam faziam-na mediante problemas de acesso à terra, e para evitarem conflitos lançavam-se em aventuras de busca da terra. Para elucidar este fenômeno, apresentamos a seguinte estrutura fundiária: determinada família que no Império detinha grandes dimensões de terra e por extensão, maior agregado familiar. Aos filhos, oferecera parte da terra e, ambos passaram a dispor, variavelmente de grandes e médias dimensões. Em seguida e invariavelmente, a geração dos netos e bisnetos ocuparia terra de dimensões médias e pequenas. Desde os filhos a redução em cadeia da terra, justificou sua busca fora do raio dos pais.

Em síntese, com esta distribuição da terra percebemos que, enquanto os pais estivessem em vida, os filhos não eram legítimos proprietários da terra atribuída. Na pesquisa de campo, entramos em contato com episódios de conflitos envolvendo pais-filhos, que culminavam com a proibição dos filhos de ocuparem determinadas roças, o que reforçou o pensamento segundo a qual a distribuição tradicional tratou-se do “ciclo vicioso de empréstimo da terra entre progenitores”. No que tange ao considerado “ciclo vicioso de empréstimo da terra”, foi instigante a seguinte fala, por demonstrar-nos a reprodução geracional da contínua preocupação dos pais em controlarem terras atribuídas aos filhos: “quando o meu pai estava vivo, controlava e opinava sobre as minhas roças. Achava normal, porque ele é que me oferecera toda aquela terra [...] o meu avô fazia o mesmo com ele. Já aos meus filhos, quando irritavam-me, exigia a minha terra de volta [...] mas tudo mudou com a aldeia.”⁵¹⁰

Como abordamos na Seção anterior, a formação da aldeia foi acompanhada por conflitos entre o Estado com o campesinato das duas sub-regiões agrária, como entre o próprio campesinato destas sub-regiões. Pelo que os primeiros, abordados na subseção 3.2.2, procederam da definição inicial da localização da aldeia em *Nyampfilwa*, que afetara o Estado com o campesinato do *nyaka* e a decisão de formar a aldeia em Ximbongweni, que significou expropriação da terra do *nthlaveni*,

⁵⁰⁹ Entrevista com Vicente Chinguelezi, realizada em Ximbongweni, em 18 de março de 2020.

⁵¹⁰ Entrevista com Vicente Chinguelezi, realizada em Ximbongweni, em 18 de março de 2020.

para a integração definitiva, de famílias do *nyaka*, colocou o campesinato do *nthlaveni* abespinhado com o Estado e em conflitos com famílias do *nyaka*. O segundo conflito, sobre o qual jaz a essência da reforma agrária, decorreu da decisão do Estado de continuar com o parcelamento das terras para roças das famílias aldeadas. Dado que, ao demarcar a terra do *nyaka*, criou problemas que opuseram o próprio Estado e os nativos – famílias de Ximbongweni –, com o campesinato da zona baixa.

Sem pretendermos enquadrar esse comportamento do campesinato do *nyaka*, “ao egoísmo social”, consideramos ter se tratado do ressentimento pela irreversível expropriação das suas terras. O fato de tudo ter ocorrido enquanto integrados na aldeia – resultante, também da expropriação da terra dos nativos –, não enfraqueceu o impacto da expropriação. Embora a pesquisa de campo tenha sido útil em relatos que nos permitiram associar a existência do círculo de opinião que ridicularizou este comportamento, acusando o campesinato do *nyaka* de pessoas egoístas de memória curta, não encontramos subsídios para compará-lo ao levantamento de nativos contra a transferência da aldeia de *Nyampfilwa* para Ximbongweni. Ciente da disputa agrária entre as famílias dessas sub-regiões, tomamos estes comportamentos⁵¹¹ de resistência como distintos, ao que demandam separadamente, pesquisas futuras.

Embora admitamos que a similaridade desses comportamentos possa existir no “narcisismo da terra, quer do *nthlaveni*, como do *nyaka*”, cabe-nos pontuar as diferenças: *a*) a expropriação da terra do *nthlaveni* registrou-se em momentos de dúvida sobre a essência da aldeia e complexo para as famílias prognosticarem a compensação da terra entre as duas sub-regiões agrárias. Enquanto a expropriação em *nyaka*, ocorreu imediatamente, após integração do campesinato do *nyaka* na terra expropriada aos nativos, *b*) em termos comparativos, os solos do *nthlaveni* eram de baixa qualidade em relação aos do *nyaka*; *c*) a redistribuição da terra da zona alta não contemplou a ocupação pelos membros da família, diferentemente da zona baixa, que membros de antigos proprietários tiveram privilégios na atribuição de roças e *d*) enquanto a expropriação da terra do *nyaka* foi antecedida de encontros de auscultação das famílias aldeadas, a de *nthlaveni* ocorreu surpreendentemente.

⁵¹¹ Não foi pelo *déficit* epistêmico, a razão das dificuldades com que nos deparamos para a identificação de conceitos que captassem especificamente, os comportamentos dos grupos do campesinato da região de Ximbongweni, mediante problemas concretos surgidos com a formação da aldeia. Cabe-nos afirmar que em determinadas situações de conflitos, tomamos o comportamento campesino, como um misto de revolta e levantamento. Contudo, como metodologicamente, não pudésemos colocar dois conceitos a explicar um fenômeno, optamos em enquadrar na “categoria de revolta”, todo o comportamento de resistência organizada que incluisse as duas sub-regiões agrárias – em consonância com esta justificação, na subseção 3.2.2, de forma inédita introduzimos a “revolta de Ximbongweni”. Portanto, incluímos na “categoria de levantamento” a resistência, tanto organizada, quanto desarticulada que evolvesse somente camponeses de determinada sub-região agrária.

Não obstante essas diferenças, não pretendemos emitir o juízo de valor, pelo fato de não ser de ofício do historiador. Por conseguinte, vale terminarmos a abordagem sobre os comportamentos do campesinato das duas sub-regiões agrárias, recorrendo ao seguinte relato do camponês do *nyaka*: “todas as expropriações da terra foram realizadas pela Frelimo e ninguém podia contrariá-las. Em momentos diferentes, entre nós e eles [nativos], a tristeza de um grupo foi alegria doutro. [...] toda a tristeza tivemos que puxar para dentro, por ter sido consequência dos planos da Frelimo.”⁵¹² Sobre os comportamentos, também a pesquisa de campo fez-nos conhecer o seguinte adágio popular: “os últimos a rirem, riem melhor.”⁵¹³ Referia-se precisamente, aos momentos em que o campesinato de determinada sub-região foi beneficiado ou prejudicado pela expropriação da terra. Como forma de consubstanciarmos este adágio, buscamos os seguintes depoimentos:

Depois de perdermos a nossa terra, demarcada para talhões, roças e reservas de curral, de pasto e de instalações futuras, seguiu a divisão que nos animou como nativos de Ximbongweni, por significar redistribuição da terra da zona baixa. Os secretários, GD e técnicos reuniram-nos, para juntos, debatermos a dimensão e modalidades [procedimentos] da redistribuição de toda a terra do *nyaka*. [...] o sentimento de tristeza [e ações de levantamentos] que nós tivemos com a perda da nossa terra para o surgimento da aldeia, igualmente assistimos nas famílias da zona baixa, que não queriam oferecer-nos a sua terra.⁵¹⁴

Quando as estruturas da aldeia começaram a falar que a nossa terra em *nyaka* devia ser dividida, para todos os residentes da aldeia, ficamos abespinhados. [...] nas reuniões em que se debatiam este assunto, algumas pessoas falavam que preferiam regressar para suas zonas de origem, que compartilharem sua terra com pessoas de Ximbongweni. Para nós todos, não foi fácil aceitarmos serem os secretários, GD e técnicos a dividirem nossa terra e redistribuírem-nos [...]. Até admitíamos ser nós mesmos a fazermos estes trabalhos, visto que antes da formação da aldeia, já “emprestavamos” muita terra às famílias de Ximbongweni.⁵¹⁵

Do exposto foi possível concluir que, da mesma forma que ambos os campesinatos resistira em ceder suas terras, ainda questionaram o que o programa da aldeia denominaria por compensação mútua da terra. Em suma, o campesinato discordava com a redistribuição moderna da terra porque entrava em contradição com a distribuição tradicional da terra. Quer a decisão inicial de que a terra pertencia ao povo, pelo que ao Estado cabia a função de gestão, como a decisão posterior, da terra

⁵¹² Entrevista com Raimundo Novela, realizada em Ximbongweni, em 18 de fevereiro de 2020.

⁵¹³ Entrevista com Augusto Tsane, realizada em Ximbongweni, em 20 de janeiro de 2020.

⁵¹⁴ Entrevista com Carlos Siteo, realizada em Ximbongweni, em 29 de janeiro de 2020.

⁵¹⁵ Entrevista com Salomão N'qumayu, realizada em Ximbongweni, em 14 de dezembro de 2019.

ser propriedade do Estado, que disponibilizava ao povo, para o uso e aproveitamento, radicalmente transformavam as formas consuetudinárias de posse da terra. Embora admitíssemos que a questão da compensação da terra entre o campesinato das duas sub-regiões agrárias favoreceu inicialmente, às famílias do *nyaka* e posteriormente, às do *nthlaveni*, foi verdade, todavia, que a “satisfação” de um grupo significou simultaneamente, “angústia” para outro.

Deste modo, a partir da aldeia, o Estado organizou a Comissão composta por anciãos, GD e secretários, com exclusiva responsabilidade de coordenar, junto aos técnicos, a redistribuição da terra do *nyaka*. Seguidamente, a Comissão realizou trabalho de auscultação com famílias aldeadas, para definirem particularidades da redistribuição. Embora a auscultação tendesse para consensos, questões referentes à dimensões da roça e procedimentos da ocupação apresentaram-se difíceis de solucionar. Ambas questões agonizaram, variavelmente o campesinato da zona baixa. Com o intuito de aprofundar a compreensão deste conflito da terra, decorrente do programa do Estado, buscamos a seguinte fala: “como as terras do *nyaka* são extensas, a sua redistribuição não favoreceu a todas famílias. [...] famílias que tinham suas terras próximas da aldeia, mas que ao perdê-las, receberam novas terras longe da aldeia, ficaram chateadas [...]”⁵¹⁶

Sobre os procedimentos da ocupação, após a insistência de anciãos, o Estado ponderou que um membro de determinada família pudesse ocupar 1ha de roça nas suas antigas terras. Sendo que, os restantes deveriam ocupar roças em lugares diferentes. Ou seja, membros da mesma família não deviam ocupar roças contíguas.⁵¹⁷ Também, em consonância com a necessidade de combater roças familiares interligadas, decidiu-se que aos polígamos, à cada esposa e filhos casados ou preparados para o matrimônio, atribuir-se-iam 1ha de roça descontínua. Finalmente, apelou-se ao campesinato a proibição de qualquer permuta de roça, independentemente da justificação.⁵¹⁸ Um participante de encontros descreveu como vitória de regras tradicionais sobre normas modernas, esta prerrogativa da ocupação de antigas terras por um membro da família. Por consideramos pertinente, na posterior análise da reforma agrária, decidimos transcrever o seu depoimento:

[...] durante os encontros de preparação da redistribuição da terra, os anciãos alcançaram uma vitória que nos beneficiou muito. Tratou-se de não se mexer os nossos *marhumbi* [terra dos antepassados, frequentemente transformada, uma parte, em cemitério familiar], na nova redistribuição da terra. Em todos os encontros que participei, insistíamos na importância da ocupação familiar dos *marhumbini*. O

⁵¹⁶ Entrevista com Azarias Mukave, realizada em Ximbongweni, em 17 de abril de 2020.

⁵¹⁷ Entrevista com Mário Muthimukulo, realizada em Ximbongweni, em 18 de fevereiro de 2020.

⁵¹⁸ Entrevista com Salomão Mahundla, realizado em Ximbongweni, em 29 de janeiro de 2020.

Estado ao aceitar esta exigência, deu-nos a liberdade de escolhermos 1ha de roça [adjacente] aos nossos *marhumbi* e/ou escolhermos 1ha em que, dentro estivesse os nossos *marhumbi*. [...] segundo as nossas regras de distribuição, posse, gestão e herança da terra, as roças *marhumbini* atribuíram-se aos nossos próprios pais ou os filhos mais velhos.⁵¹⁹

Na antiga estrutura fundiária, geralmente as famílias camponesas, em algumas roças que se situavam próximas dos espaços residenciais, “cultivavam à volta das sepulturas, mas sem remover erva e pequenas plantas, uma vez que estas eram usadas para demarcar sepulturas.”⁵²⁰ Estes locais, presentes em todas as famílias do *habitat* disperso, frequentemente eram rodeados por árvores que, durante o preparo da terra através da charrua de tração animal, deixavam-se intactos, sendo que sua limpeza era garantida com recurso à enxada. A sombra das respetivas árvores servia de repouso da força de trabalho familiar, ou mesmo extrafamiliar na companhia da familiar e em época de colheita amontoavam diversas culturas, como: milho, melancia, abóbora etc. e preparavam o amendoim que depois transportavam para os seus celeiros. Também, e não menos importante, funcionavam para a realização de cerimônias mágico-religiosas familiares.

Esse diálogo, negociação e cedências, tanto do Estado, quanto do campesinato, tomaremos mais adiante como subsídios para a problematização da reforma agrária. Por enquanto, atemo-nos a dizer que após tensos encontros de auscultação, caracterizados por levantamentos desarticulados entre o campesinato do *nyaka*, “em maio de 1979, depois da colheita da campanha agrária do verão, iniciou o parcelamento da terra do *nyaka*.”⁵²¹ Os anciãos, secretários, GD e técnicos foram as únicas pessoas que detinham o direito de frequentarem a zona baixa, enquanto durassem as atividades. As famílias tinham sido orientadas para suspenderem todos trabalhos e aguardarem por orientações da Direção da aldeia.⁵²² No parcelamento, “[...] o meu pai explicou que se seguiu o esquema [modelo] orientado pelo Ministério da Agricultura, que dividiu aritmeticamente, a terra para as roças, ruelas [ruas menores] para pessoas e juntas de bois e ruas para carroças, tratores e caminhões.”⁵²³

Uma das razões dessa redistribuição foi porque, no período colonial, existiam famílias com extensas terras no *nyaka* do que necessitavam, enquanto outras possuíam médias, pequenas ou nenhuma terra. Ou seja, no período colonial a terra não era “racionalizada”, sua dimensão dependia

⁵¹⁹ Entrevista com Moises Tivane, realizada em Ximbongweni, em 25 de março de 2020.

⁵²⁰ MANGHEZI. 2003. p. 71.

⁵²¹ Entrevista com Felista Novela, realizada em Ximbongweni, em 18 de fevereiro de 2020.

⁵²² Entrevista com Felista Novela, realizada em Ximbongweni, em 18 de fevereiro de 2020.

⁵²³ Entrevista com Benjamim Chongo, realizada em Ximbongweni, em 14 de novembro de 2019.

de dois grandes fatores inter-relacionados: *a)* a herança familiar e *b)* a força de trabalho, que amiúde era proporcional ao agregado familiar. Portanto, a redistribuição buscava garantir a posse para cada família aldeada de 1ha nas terras férteis do *nyaka*. Sobre a dimensão e procedimentos de atribuição da terra, que até o presente estágio da discussão, referenciamo-las através da fonte oral, gostaríamos de reforçá-las com a seguinte informação: “cada família recebeu 1ha, independentemente de ter ou não juntas de bois para a tração animal. Se um homem tiver duas, três ou mesmo dez esposas, então receberia 1ha por cada esposa.”⁵²⁴

Diferentemente do parcelamento e povoamento da aldeia que ocorreu em Bairros, “as cerca de 4.765ha de terra do *nyaka*”⁵²⁵ foram parcelados totalmente, e redistribuídos, em seguimento à dimensão e procedimentos definidos pela Comissão em consenso com as contribuições de famílias aldeadas, em encontros de auscultação. “A partir dos nossos Bairros, os secretários e GD reuniram-nos para recebermos Documentos da terra [ponderamos designá-los por título de propriedade], que nos autorizavam a posse de 1ha de roça no *nyaka*.”⁵²⁶ Em seguida, “subdividiram-nos em Blocos e orientaram-nos para estarmos com nossas esposas no dia-hora e no local determinado para, junto com os secretários e GD, descermos à *nyaka* para recebermos as roças.”⁵²⁷ Cada chefe de família, portaria os Documentos da terra correspondentes ao número das esposas, pelo que apresentava-os aos técnicos, que através da codificação, atribuíam as respetivas roças.⁵²⁸

Com o objetivo de aprofundarmos a análise sobre a redistribuição da terra, após fracassadas todas as tentativas de acesso ao Documento da terra, cujas justificações movimentaram-se entre a guerra civil e cheias pós-1977, solicitamos para que nos falassem do conteúdo. Sobre este assunto, pela primeira vez na pesquisa de campo, deparamo-nos com problemas da memória, dado que os depoimentos apresentavam-se contraditórios. Destarte, foi durante as entrevistas coletivas que após insistências, conseguimos alguma descrição que sistematizamos em: *a)* cabeçalho contendo escudo e informação da I República, *b)* referência ao Ministério da Agricultura, *c)* dados sobre a Província, Distrito e aldeia, *d)* nome completo do chefe da família, seguido do/s nome/s da/s sua/s esposa/s – “constituída[s] como legítima[s] dona[s] da[s] roça[s], enquanto manter[em] o[s] casamento[s]”⁵²⁹ –, *e)* localização da roça e *f)* o código ou número e dimensão da roça.

⁵²⁴ MANGHEZI. 2003. p. 132.

⁵²⁵ Entrevista com Reginaldo Matavele, realizada em Ximbongweni, em 24 de junho de 2019.

⁵²⁶ Entrevista com Felista Novela, realizada em Ximbongweni, em 18 de fevereiro de 2020.

⁵²⁷ Entrevista com Mário Muthimukulo, realizada em Ximbongweni, em 18 de fevereiro de 2020.

⁵²⁸ Entrevista com Salomão Mahundla, realizado em Ximbongweni, em 29 de janeiro de 2020.

⁵²⁹ Entrevista com Francisco Mabunda, realizada em Lionde, em 16 de janeiro de 2020.

Justamente aqui e agora, seria com base nesses dados que iniciariamos o ensaio da reforma agrária em Ximbongweni, porém, devido ao caudal de informação que ainda precisamos mobilizar, decidimos adiá-lo novamente, para mais adiante. De tal modo que, permitam-nos aludir, a título de informação, que no âmbito da compensação da terra, a primeira redistribuição ocorrida em 1977 – de parcelas residências e 1ha de roça do *nthlaveni* –, beneficiou ao campesinato do *nyaka*, enquanto a segunda redistribuição de 1979 favoreceu as famílias do *nthlaveni* por receberem 1ha de roça no *nyaka*. Em suma, estas redistribuições da terra, para além de terem abolido a gestão consuetudinária e patriarcal da terra, definiram e estabeleceram, pela primeira vez no Limpopo, os direitos de posse da mulher, secularmente rejeitados. O fato da redistribuição de 1979 orientar para o duplo registro – marido e esposa –, libertou as mulheres da eterna dependência dos maridos e anciãos, no geral.

Sobre a garantia de direitos femininos na posse da terra, durante a pesquisa de campo, foram recorrentes relatos que davam conta de divórcios, em que a decisão da separação forçava o homem a abandonar a casa, pelo que nessas condições, não se admitia ao homem a reclamação de posse da terra. Ademais, em caso de morte do marido que, na distribuição tradicional, a esposa perdia direito de posse – porque a mulher não era herdeira, mas reprodutora do herdeiro –, que transferia-se para o filho, a redistribuição de 1979, “ao definir as reservas de roças, equacionava atribuí-las aos filhos que ao se casarem, fixassem residência na aldeia,”⁵³⁰ o que preveniu conflitos de terra e libertou as viúvas de disputas com seus filhos varões.⁵³¹ A par destas duas situações – divórcio e morte –, que concorriam para disputas da terra, entre mães e filhos, cabe-nos acrescentar os “*makholwa joni*” –, emigrantes que abandonavam as famílias para fixarem-se definitivamente, na África do Sul.

Em seguida, apresentamos os depoimentos das famílias, sobre o recebimento de 1ha de roça em *nyaka*, como forma de esclarecermos *a)* a dimensão e procedimentos na redistribuição da terra, *b)* satisfação de famílias do *nthlaveni* versus angústia de famílias do *nyaka* e *c)* complementaridade econômica entre as duas sub-regiões agrárias, que convencionamos designar por “equilíbrio agrário em Ximbongweni”:

Com a redistribuição da terra do *nyaka*, eu tinha só uma esposa e recebemos 1ha nas minhas antigas terras. Isso, não foi sorte nem coincidência [...] pois o Estado aceitou respeitar os nossos hábitos e costumes. Como nas minhas antigas terras tinha cemitério familiar, teria sido complicado darem a outras famílias. Os meus espíritos teriam atormentado qualquer família que tivesse um sobrenome que não fosse Chivonze. Passados alguns anos, casei-me de novo e tratei de informar o

⁵³⁰ Entrevista com Francisco Mabunda, realizada em Lionde, em 16 de janeiro de 2020.

⁵³¹ Entrevista com Felista Novela, realizada em Ximbongweni, em 18 de fevereiro de 2020.

secretário do meu Bairro sobre o crescimento da minha família. Por isso, pedia mais 1ha de terra em *nyaka*, para a minha segunda esposa. O secretário não demorou, entregou-nos os Documentos da terra e disse o dia-hora e local para encontrarmos com os GD e técnicos na zona baixa que distribuíam terra. A localização da roça da minha segunda esposa aborreceu-me, por encontrar-se longe da aldeia e da roça da primeira esposa. Embora soubesse que os técnicos não aceitavam roças ligadas, não entendia os motivos daquelas distâncias [...].⁵³²

Ao tomarmos conhecimento de que as terras do *nyaka* seriam redistribuídas, lembro-me que famílias do *nthlaveni* ficaram muito felizes, enquanto entre nós do *nyaka*, algumas famílias ameaçaram os técnicos e GD de morte. [...] acompanhei discussões envolvendo as famílias do *nyaka* com os técnicos, em que as famílias gritavam: “podem dividir e redistribuírem todas as terras [...], mas não se atrevem em entrarem na terra da minha família.” Foi difícil, para as famílias detentoras de extensas dimensões de terras, contentarem-se com 1ha. [...] apesar de tudo, a redistribuição da terra na aldeia – falo da terra do *nthlaveni* e *nyaka* – resolveu-nos muitos problemas, como os “empréstimos” [precários] da terra que em épocas chuvosas eram solicitados pelas famílias de Ximbongweni no *nyaka*, enquanto em épocas de seca, pelas famílias da zona baixa, em *nthlaveni*.⁵³³

Aqui cabe-nos lembrar que a terra do *nyaka* era fértil, comparativamente, a do *nthlaveni*. Mas, o que tornara instigante a questão do equilíbrio agrário foi o fato de que, enquanto a terra do *nyaka* fosse fértil, as cheias do vale do Limpopo transformavam-na em vulnerável. Deste modo, a infertilidade da terra do *nthlaveni* era compensada pela sua localização na zona alta, o que a tornava segura, em situações de cheias. Estas constatações elucidam a pertinência das características físicas dos solos na análise da Questão agrária na região. Ademais, embora em momentos anteriores estas duas sub-regiões dialogassem e se complementassem, faziam-no mediante disputas e empréstimos de “boa-fé” da terra. Assim, com a formação da aldeia e redistribuição equitativa da terra, verificou-se definitivamente, o equilíbrio agrário, animado igualmente, pela abolição da fronteira agrária que separava estas sub-regiões, o que impactou na coexistência harmoniosa do respetivo campesinato.

A formação da aldeia, embora tivesse sido acompanhada por conflitos entre o campesinato dessas sub-regiões agrárias e separadamente, entre cada grupo dos campesinatos com o Estado, a reestruturação fundiária caracterizada pela posse definitiva da terra residencial e roças, por um lado e por outro, pela delimitação da terra comunitária para além de abolir a posse tradicional, terminou com disputas de pastos. Importa-nos reafirmar as mútuas e múltiplas acusações entre o campesinato considerado, devido à sobrecarga dos pastos, justificada pela pastagem do gado, de uma sub-região,

⁵³² Entrevista com Julius Chivonze, realizada em Ximbongweni, em 10 de junho de 2020.

⁵³³ Entrevista com Francisco Mabunda, realizada em Lionde, em 16 de janeiro de 2020.

noutra. Finalmente, para estabelecermos a ponte na discussão e iniciarmos a teorização da reforma agrária, vale referirmos que, a reestruturação permitiu o livre acesso das fontes de água⁵³⁴ do *nyaka* e matas do *nthlaveni* azadas para extração do combustível lenhoso e material de construção. Assim, a reestruturação definia em todos domínios agrários, a entrega da terra para quem a cultiva.

O debate apresentado anteriormente, que pode parecer extenso, todavia necessário, buscava justamente, reiterar que nenhuma reforma agrária surgiria em uma comunidade/sociedade que não tivesse expectativas e demandas por radicais transformações da estrutura fundiária. Por exemplo, a subalternização dos jovens e mulheres na distribuição consuetudinária da terra foi sugestiva para o entendimento, embora indefinida destas aspirações. A intensidade, extensão e a própria forma na qual as reivindicações podem ser acionadas, frequentemente variam, tanto de comunidade, quanto de sociedade, ou mesmo, quer de região, como de país. Sem estas demandas, no entanto, a reforma não seria necessária. Portanto, “o pontapé inicial de qualquer programa de redistribuição fundiária, depende da expectativa e demanda de determinada comunidade. [Pelo que], a execução da reforma agrária implica uma combinação de impulsos por parte do Estado e da comunidade, respetiva.”⁵³⁵

Um dos principais objetivos do programa da aldeia comunal foi a eliminação da exploração do homem pelo homem, que embora a sua visibilidade encontrava-se em comunidades camponesas atingidas pelo sistema capitalista, o que se verificou também, na região de Ximbongweni colonial. Deste modo, a aldeia vedou a propriedade privada da terra, substituindo-a pela familiar e definiu a sua dimensão e a posse do gado, como constatamos através da seguinte orientação: “a dimensão da propriedade familiar [...] poderá variar dentro dos limites do ½ha no regadio e 1ha no sequeiro, em função de vários fatores [...]. Cada família poderá ter um número limitado de gado bovino, caprino e suíno e, ilimitado de animais de pequena espécie: galinhas, coelhos, patos etc.”⁵³⁶ Supomos que

⁵³⁴ Como abordamos na Seção 2, a serra apresentava problema de fontes de água para o consumo humano, ao que a própria captação das águas subterrâneas era complicada, devido à distante localização do lençol freático e a salubridade das águas. Durante as atividades da pesquisa de campo, percebemos que entre os seguintes pântanos lagoas: Matlavane, Matuvhatuvhani, Nwamadjatami, Hlavisso, Xilatanyani, Nyatimissi, Nyamutomi e Nyatimhale, alguns não forneciam água para o consumo humano, por constituírem-se em bebedores do gado, lavagem da roupa e/ou louça e o preparo do barro para maticar paredes das casas. Enquanto a zona baixa, encontrava-se em situação diferente e melhor, apesar de seus escassos pântanos lagoas que tinham funções similares dos pântanos da zona alta, designadamente: Xipswerhe, Xinyuke e Nwakitsikitsi. Pelo que observamos, o que favoreceu a zona baixa foram as características do subsolo, que asseguravam a fácil localização do lençol freático, através da abertura dos poços tradicionais e as suas águas insalubres, por isso próprias para o consumo humano. Associado a isso, o fato destes poços não serem fundos, garantiam segurança na exploração do campesinato.

⁵³⁵ CARTER. 2010. p. 48-49.

⁵³⁶ FRELIMO. 1976. p. 93-94.

a determinação do número do gado, visava o próprio equilíbrio das reservas coletivas, a destacar: de currais, pastos e fontes de água para o gado.

Ao admitirmos que, a reestruturação fundiária verificada na aldeia em 1979 redistribuiu a terra equitativamente, em *a*) familiar – residencial e roças – o que em comum cumpriu com um dos planos das reformas que é “o reordenamento territorial do *habitat* das famílias afetadas. [O segundo plano, que tem sido] o do desenvolvimento econômico,”⁵³⁷ foi assegurado com a determinação das *b*) terras comunitárias e *c*) cooperativas de produção agrícola e de consumo. Justamente a partir desta informação, implicitamente, pretendemos dizer que em Ximbongweni, ocorreu um fenômeno que, teoricamente, denomina-se por reforma agrária regional. Sabe-se que, na literatura clássica da Questão agrária, as reformas são consideradas processos radicais, que não somente transformem a estrutura fundiária de determinada região, como do mesmo modo, avançam para conferirem títulos de propriedades da terra às famílias camponesas.

Nas intervenções qualificadas como reformas agrárias, variavelmente as famílias afetadas são enquadradas em novos tipos de *habitat* e de produção.⁵³⁸ Na Aldeia Comunal de Ximbongweni, apesar dos conflitos referidos anteriormente, sobre a modificação dos espaços produtivos, o Estado reconsiderou parte dos interesses tradicionais do campesinato aldeado e dialogou com os princípios modernos de posse da terra. Não obstante esta reconsideração, verificou-se a radical transformação social, fundamentalmente através da introdução do “dominante” setor de produção agrícola estatal e do “incipiente” sistema de cooperativas de produção agrícola e de consumo. Sucedeu que o setor estatal foi “caraterizado por investimentos consideráveis e pela produção mecanizada, [enquanto] o setor das cooperativas, projetado para as aldeias, distinguia-se por tecnologias simples”⁵³⁹ – como veremos na próxima Seção.

Devido à localização de Ximbongweni no vale do Limpopo, especificamente na cintura do perímetro irrigado do Chókwè, transformado durante o III Congresso em “celeiro da nação” e para tal, redimensionado para responder ao estabelecimento das roças estatais e cooperativas, a reforma buscava transformar a estrutura tradicional, por um lado e por outro, reestruturar a força de trabalho agrícola para responder a necessidade em mão-de-obra de roças estatais. Segundo as características agrárias de Ximbongweni, coligado à “conjuntura econômica problemática do trabalho migratório

⁵³⁷ CASAL. 1996. p. 32.

⁵³⁸ Ibid., p. 53.

⁵³⁹ BRITO. 2019. p. 143.

para a África do Sul, que no pós-independência, registrara acentuada desaceleração,⁵⁴⁰ previa-se que a mão-de-obra agrícola fosse tanto permanente quanto sazonal. Entretanto, ambas fornecidas pelo excedente periódico da força de trabalho campesina e por antigos trabalhadores emigrantes, a destacar aos dispensados em *farms de boers*, por oferecerem experiências da agricultura moderna.

Sobre o provimento da força de trabalho excedentária da agricultura, do marginalizado setor familiar ao estatal, no perímetro irrigado do vale, a mão-de-obra do Complexo Agro-Industrial do Limpopo (CAIL) foi esclarecedora. Aqui e agora, vale associarmos o redirecionamento desta mão-de-obra, a um dos principais debates que permeia a tese, concernente a seguinte inquietação: “se a aldeia visava ou não, libertar o campesinato?” Até o presente momento de análise, temos autoridade para afirmarmos que, o propósito foi libertá-lo de hábitos e costumes tradicionais, perpetuados pelo colonialismo, mas simultaneamente, prendê-lo à terra, como defendiam os representantes estatais: “[o nosso objetivo] é de tirar o campesinato – massas de pessoas atrasadas, prisioneiras de hábitos ancestrais, tribalistas e obscurantistas – do seu torpor milenar.”⁵⁴¹ “[...] transformá-lo em «urbano» no campo e torná-lo em indivíduos que se reconheçam e existam só em relação com o Estado.”⁵⁴²

Não obstante a absorção da força de trabalho, entre excedentária da agricultura familiar, a dispensada pelo trabalho migratório para África do Sul em Ximbongweni e por demais setores da economia, decidimos concentrar a nossa análise na relação de dependência entre a aldeia e a maior empresa agrária estatal no vale, o CAIL. Ao que, a citação que se segue, ao ilustrar a reestruturação da força de trabalho, apresenta-nos a subalternização do setor familiar pelo estatal.⁵⁴³ Como não se era de intrigar, pois “o setor estatal constituiu o meio para a destruição da organização da produção do campesinato relativamente autônoma, para integrá-lo na forma moderna de produção controlado pelo Estado. [...] o principal objetivo foi de transformar o campesinato em assalariado agrícola.”⁵⁴⁴ E mais, desprovê-lo de meios de produção e especializá-lo, em fornecimento da força de trabalho, o que racionalizaria a sua exploração:

[...] existem pessoas que trabalham no CAIL e algumas delas foi concedido alojamento no Chókwè para que não tivessem de viajar todos os dias de um lado

⁵⁴⁰ CASTELO-BRANCO. 1995. p. 621. O autor observa, também que: “[...] as forças do campesinato estavam bastante enfraquecidas pela perda de oportunidades de emprego dentro e fora de Moçambique, redução do salário, deterioração sistemática dos termos de troca dos produtos agrícolas e grande carência de meios de produção e bens de consumo nas zonas rurais.”

⁵⁴¹ João Ferreira, secretário de Estado do Algodão e Ministro da Agricultura, em 1983. Apud., BRITO. 2019. p. 116.

⁵⁴² BRITO. 2019. p. 117.

⁵⁴³ HERMELE. 1986. pp. 66-70.

⁵⁴⁴ BRITO. 2019. p. 143.

para outro. Os trabalhadores que tiveram o alojamento no Chókwè têm as suas famílias divididas em duas partes, uma no Chókwè e o resto continua na aldeia. Há trabalhadores que viajam diariamente para o CAIL [...] alguns são trabalhadores permanentes, enquanto outros são empregados apenas no pico da estação, por exemplo, durante a colheita. Todos os trabalhadores só vão ao CAIL trabalharem e continuam a cultivar suas [roças] na aldeia. [Ou seja] parte da família que permanece na aldeia, continua a trabalhar nas roças familiares.⁵⁴⁵

Prosseguindo, o enquadramento desta reforma como pensada do “topo para a base”, prende-se a abertura do Estado em inicialmente, propor o programa ao campesinato, seguidamente escutar múltiplas opiniões e experiências e posteriormente, considerar como válidos os consensos, fato que protegeu alguns interesses do Estado, por um lado e por outro, do campesinato. A terra considerada pelo Estado como propriedade político-econômica, para o campesinato incluía também a dimensão sociocultural. Ao que, as “cedências” registradas durante os debates e implementadas na dimensão e procedimentos em Questão agrária correspondem evidências, segundo as quais, a reforma agrária em Ximbongweni surgiu e vegetou-se da conjugação de regras tradicionais com normas modernas de redistribuição, gestão, posse, uso e aproveitamento da terra. Sobre as normas, sugerimos a leitura da Constituição da República de 1975, Documentos do III Congresso e a Lei da terra 6/1979.

A origem e o tipo da reforma agrária podem ser atribuídos a duas forças propulsoras básicas: uma ancorada no Estado – do topo – e outra proveniente da comunidade – da base. Frequentemente, existe uma atenção de dicotomizar estas forças e descrever a origem de algumas reformas agrárias como resultantes do “topo para a base”. Esta abordagem, pertinente sob ponto de vista didático, se não for analisada intensamente, e em estudo de caso, tenderá a envolver a representação simplista, pois na prática, nenhuma reforma agrária moderna ocorreu na ausência do Estado. Por definição, a reforma agrária implica o envolvimento do Estado na reestruturação do direito da propriedade ou, no mínimo, na regulamentação dos termos da posse no campo, em favor do campesinato. Na falta do Estado, alterações como estas poderiam ocorrer por meio de lutas e em última estância o Estado legitimar os resultados. Quer que sim, quer que não, toda a reforma será sancionada pelo Estado.⁵⁴⁶

Cabe-nos retomar a mútua “cedências” entre o tradicional com o moderno, por permitir-nos chamar a reforma de reestruturação fundiária de conveniência estatal-sociocultural. A ideia surgiu do suporte bibliográfico em temáticas da Questão agrária, que amiúde proporciona experiências de reformas mediante diálogos que estabelecem a complementariedade entre interesses dos seguintes

⁵⁴⁵ MANGHEZI. 2003. p. 131.

⁵⁴⁶ CARTER. 2010. p. 48.

intervenientes: *a)* Estado, *b)* latifundiários – famílias com posse tradicional de extensas terras –, e *c)* campesinato. A reforma em Ximbongweni, embora não nos admitisse associar o campesinato à categoria revolucionária, possibilitou-nos examinar o seu enquadramento na reforma ocorrida em contexto de revoluções políticas. Assim, concluímos que o camponês, tradicionalmente indiferente às instituições políticas, ao perceber a sua incapacidade de impedir a reforma, colaborou expectante em manter algumas regras tradicionais de posse da terra, como a ocupação de roças *marhumbini*.

Sobre o apego campesino a essa tradicional posse da terra, tivemos que romper as fronteiras do campo da História e dialogarmos com a Antropologia, para captarmos, embora teoricamente, as razões do fenómeno. A Antropologia célebre pelo método de pesquisa etnográfico, desenvolveu em estudos de comunidades camponesas, a ideia de que, quer a persistência, como as mudanças da tradição precisam de explicações. Este empréstimo teórico animou a nossa análise do campesinato – que durante a reforma pediu a continuidade de posse da terra óssea –, pelo fato dos antropólogos defenderem ser “possível que os camponeses se apeguem aos hábitos ancestrais por inércia. Como ser provável, portanto que existam boas e suficientes razões por trás de tal apego, tanto quanto boas e suficientes para a mudança. Mas, até o campesinato pode estar inconsciente de tais razões.”⁵⁴⁷ A despeito, ao apego tradicional, associamos à intrínseca dependência campesina aos bens imateriais.

Em consonância com as experiências gerais das reformas agrárias, que abalam as estruturas tradicionais de gestão, as terras comunitárias continuam a ser objeto de tensões e tomada de posição por parte dos poderes políticos, sem que o consenso com famílias camponesas fosse alcançado. As formas frequentemente recorridas para a transformação das terras comunais são as seguintes: *a)* nacionalização da terra, estabelecida, a título de exemplo em Moçambique através da Constituição da República de 1975, que atualmente consideramos a única conquista do “socialismo samoriano”, *b)* integração de campos agrícolas, entre herdados do sistema de agricultura colonial e construídos, ao setor estatal e de monocultura, *c)* concessão administrativa de títulos de propriedades às famílias camponesas e ao setor privado. E, *d)* as múltiplas formas ambíguas de posse⁵⁴⁸ da terra expropriada do campesinato e mantida para especulação de propriedade por alguns representantes políticos.

Por conseguinte, cabe-nos avançar para a interseção entre a estrutura fundiária tradicional e a reforma agrária, com o intuito de analisarmos o sentimento do campesinato da Aldeia Comunal de Ximbongweni. Para tal, consideramos importante reafirmar que “a mentalidade tradicional, de

⁵⁴⁷ WOLF. 1984. p. 14.

⁵⁴⁸ CASAL. 1996. p. 54.

que quanto grande fosse a extensão da terra de determinada família, maior era o seu prestígio social e cultural,”⁵⁴⁹ foi quebrada com a reforma, através da mobilização da dimensão econômica da terra. Ou seja, na anterior estrutura fundiária, amiúde as extensas dimensões da terra somente pertenciam simbolicamente às respectivas famílias tradicionais, pois majoritariamente, eram subaproveitadas, economicamente. Enquanto com a reforma, a despeito das divergências de juízos sobre a dimensão *versus* sustento de famílias, a roça de 1ha do *nyaka* foi invariavelmente, aproveitada sob ponto de vista econômico.

No que tange às divergências de opiniões campesinas sobre a dimensão de roças, anteriores e pós-reforma, que os estudos da Questão agrária no Limpopo, tratam-nas genericamente, tomamos como válidas todas opiniões do campesinato. Partindo do princípio de que, anteriormente à reforma agrária, a dimensão média da roça de famílias monogâmicas foi de 3-5ha, dentre as quais, contíguas e descontínuas – estas dimensões funcionam para famílias poligâmicas, analisadas segundo a posse de cada esposa –, a partir de 1979, foi fato que se verificou a redução para a média de cerca de 2ha – roça do *nthlaveni* e do *nyaka* –, por família monogâmica. Contudo, reconhecendo a redução, não podemos subentender o significado da posse equitativa, definitiva e a independência familiar, como constatamos: “a minha terra dada aos meus filhos, já não me pertence. Nas suas roças, passaram a não me deverem satisfações. [...] só fiquei feliz quando a Frelimo disse proíbe a venda da terra.”⁵⁵⁰

Ao falarmos da independência familiar na roça pós-reforma, não pretendemos apenas aludir o fim da dependência dos filhos aos progenitores através de herança da terra, como evidenciamos com o anterior depoimento, mas igualmente buscamos equacionar que no pós-reforma, “cada chefe de família, seja filho ou irmão mais novo podia decidir o que produzir, como produzir, o que vender e o que destinar ao consumo.”⁵⁵¹ Estas liberdades vedadas na posse tradicional, para além de terem inaugurado nova fase da estrutura fundiária, permitiram a diversificação de culturas, que impactou na complementariedade da produção família e equilíbrio da renda fundiária. O acesso da produção familiar ao mercado agrícola, que pareceu-nos ter sido incrementado, não comentaremos agora, ao que limitar-nos-emos a observar que das pesquisas realizadas, verificamos a “estagnação” do nível, essencialmente tradicional da agricultura.

Em parte é devido a esse impasse na modernização do sistema de produção do setor familiar que a reforma agrária divide opiniões entre teóricos, pelo que para alguns é o acesso da terra, para

⁵⁴⁹ Entrevista com Salomão Mahundla, realizado em Ximbongweni, em 29 de janeiro de 2020.

⁵⁵⁰ Entrevista com Vicente Chinguelezi, realizada em Ximbongweni, em 18 de março de 2020.

⁵⁵¹ CASAL. 1996. p. 135.

outros à propriedade da terra, como também existem os que entendem como processo massivo que modifica a estrutura fundiária de um país/região agrária, beneficiando um grupo social específico: agricultores familiares. Dentre os defensores deste último pensamento, existem os que pregam que a reforma apenas seria válida se abranger infraestruturas como escolas, estradas e eletrificação; os créditos agrários, assistência técnica, no âmbito do novo modelo agrícola. Também existem os que defendem que este tipo de reforma funcionaria melhor ao inserir-se no modelo de cooperativas de produção agrícola e de consumo, planejadas e dirigidas pelo Estado, com o objetivo de fomentar a integração da produção agrícola no mercado.⁵⁵²

Sem pretendermos optar por analogias, a reforma agrária de Ximbongweni dialogaria com essa última teorização, como veremos na Seção que se segue, ao tratar o sistema de cooperativas. No entanto, torna-se necessário clarificarmos que tanto o acesso à terra e/ou à propriedade da terra, quanto à disponibilização de todos os fatores dinamizadores da produção, comercialização e renda fundiária, não pretendemos tomá-los como suficientes para a obtenção de melhores resultados, pós-reforma. A estes fatores equacionamos a evolução de outras forças, como: “as condições climáticas, alfaias agrícolas, vias de comunicação e conjuntura política que têm sido determinantes para que o camponês coloque sua terra a produzir e proporcionar vida condigna à sua família.”⁵⁵³ Dentre estes fatores, comumente os estudos da Questão agrária no Limpopo têm referenciado a guerra civil e as condições climáticas, o que consideramos estratégico para evitar analisar o campesinato do vale.

Continuando, durante toda a pesquisa de campo, insistimos no entendimento da viabilidade econômica de 1ha de roça, pelo que os entrevistados para além de focarem-se na questão, tenderam a justificar sobre a irregularidade de chuvas, particularidades dos solos e localização das roças. Em suma, tomaram a insegurança da atividade agrícola na região, recorrentemente assolada por secas, estiagens, cheias e inundações do Limpopo, como justificação, não a dimensão como tal. Associado a estes fatos, queixaram-se do estabelecimento pela reforma de roças contíguas e singulares. A fala seguinte ilustrou-nos que em situação de chuvas regulares, a produção em roça de 1ha sustentava famílias de agregados médios:

Quando chovia bem, na roça de 1ha em *nyaka*, conseguíamos colher o milho que enchia seis carroças de rodas puxadas por bois. Como os nossos celeiros médios

⁵⁵² LERRER, Débora Franco. **A reforma agrária: os caminhos do impasse.** 2003. p. 17.

⁵⁵³ LERRER, Débora Franco. **Conferência sobre a Questão agrária: uma perspectiva histórica.** Programa de Pós-graduação de Ciências Sociais em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade – CPDA-UFRRJ. Rio de Janeiro: outubro de 2013.

enchiam com aproximadamente, quatro-cinco carroças, significava que ficávamos com uma-duas carroças para o consumo imediato e outra para trocarmos com os produtos do mercado. Os filhos de uma só esposa comiam milho de um celeiro médio durante um ano. [...] na verdade, estou a falar na situação em que são só pessoas vivas a comerem, pois existem camponeses que usavam “fantasmas” nas atividades agrícolas [...] e como as “fantasmas” trabalhavam e comiam durante as noites, nessas condições a colheita de 1ha não conseguiria alimentar uma família com um agregado médio, durante 12 meses [...].⁵⁵⁴

Sobre o recurso a tais fantasmas, que convencionamos chamar de força de trabalho oculto, não pela sua natureza do trabalho noturno, mas devido a dificuldades de analisá-la cientificamente, a decisão de não omiti-la na transcrição prendeu-se ao fato de ter permeado parte de entrevistas em que, famílias consideradas preguiçosas, acusavam camponeses trabalhadores de recorrerem à esta força de trabalho. Ao aprofundarmos conhecimentos sobre o fenômeno, ficamos a saber que ocorria a partir de pessoas, que ao morrerem, de forma social e cientificamente conhecida, na aldeia ou em outras regiões, os curandeiros preparavam-nas para continuarem vivas, somente durante as noites e prestarem trabalhos agrários em roças, pastagem e guarda do curral. “As famílias que acreditavam neste fenômeno alimentavam-se pela magia dos curandeiros. Porém, tudo foi força da superstição. [...] como disse, eu sou religioso e pastor, por isso é para mim difícil falar desses assuntos.”⁵⁵⁵

Sobre a dimensão das roças, não obstante o juízo que apresenta a viabilidade sob ponto de vista econômico de famílias médias, não podemos deixar de referenciar opiniões divergentes como: “[...] agora, o que é que uma pessoa com uma família grande pode fazer com 1ha? Isto só pode ser suficiente para um homem com uma mulher e um filho. [...] seria melhor se a redistribuição tomasse em consideração o tamanho da família para permitir-nos viver da terra.”⁵⁵⁶ Consideramos pontual comentar a proposta segundo a qual, na reforma, a terra deveria ter sido redistribuída em função de agregados familiares. Mas, ao atribuir-se 1ha à esposa de cada família, a reforma buscava responder à questão dos agregados, visto que os maiores foram constituídos por chefes de famílias polígamos. Ademais, às famílias monogâmicas, com agregados maiores, aos filhos mais velhos assegurou-se, igualmente a atribuição de 1ha de roça no *nyaka*.

Seria importante, como referimo-nos anteriormente, tomar em consideração as dimensões das roças, na perspectiva feminina, de modo a captarmos sua viabilidade em função dos agregados. Assim, poderemos concluir que a grande questão não prendeu-se à dimensão, mas à irregularidade

⁵⁵⁴ Entrevista com Vicente Chinguelezi, realizada em Ximbongweni, em 18 de março de 2020.

⁵⁵⁵ Entrevista com Moises Tivane, realizada em Ximbongweni, em 25 de março de 2020.

⁵⁵⁶ MANGHEZI. 2003. p. 110.

de chuvas, senão vejamos: “[...] 1ha ou mesmo 5ha não são viáveis, pois tudo depende das chuvas. Mas, uma família podia colher pelo menos alguma coisa em uma roça maior, mesmo que houvesse pouca chuva.”⁵⁵⁷ Associado a isso, vale analisarmos o próprio empenho na atividade agrícola, que mesmo na antiga estrutura fundiária, encontrávamos situações de famílias que transformavam seus rendimentos do trabalho migratório em investimentos agrários, enquanto outras secundarizavam a agricultura. Entre estes grupos, o primeiro comumente, tendeu a considerar insignificante, 1ha de roça no *nyaka*, diferentemente do segundo.

Para terminar e assim evitar a tautologia, cabe-nos apresentar as considerações finais, como afirmar que questões sobre a viabilidade de 2ha de roça em *nyaka* e *nthlaveni*, equilíbrio econômico familiar através da renda fundiária e semi-proletariado, lugar do cooperativismo na transformação das forças produtivas e a inserção da produção agrária no mercado, retomaremos na Seção 5, que se segue. Tecnicamente, tratar-se-á da Seção exploratória-analítica, similar a Seção 2, entretanto diferente das duas anteriores. Sobre a metodológico, basear-se-á paralelamente, nas anteriores, em entrevistas com o campesinato, observação participativa dirigida durante a pesquisa de campo e no cruzamento com fontes escritas. Conforme verificou-se nas anteriores seções, a análise da disputa entre o tradicional *versus* moderno, merecerá novamente a nossa atenção, sendo que permeará as múltiplas temáticas do cotidiano das famílias aldeadas.

⁵⁵⁷ Idem.

5 O COTIDIANO DAS FAMÍLIAS NA ALDEIA COMUNAL DE XIMBONGWENI

Definitivamente, formada a Aldeia Comunal em Ximbongweni, os anciãos mais divertidos, dentre os que lideraram a revolta, “satirizavam” os GD que combateram na luta de libertação nacional, com a seguinte parábola: “você são heróis porque libertaram-nos do colonialismo português e isso é um feito histórico [...]. Enquanto, nós somos “Moxe ya Gibita” [Moisés do Egito], libertamos o nosso povo em *Nyampfilwa* e guiamo-lo para a terra prometida de Ximbongweni. E, isto é bíblico.” [...] nós tínhamos enorme orgulho pela nossa aldeia, por isso apesar de todos os problemas, criamos, desenvolvemos e consolidamos o sentimento de pertença [...].

Salomão Mahundla, 29 de janeiro de 2020.

5.1 O dia-a-dia na roça e pastagem

Sem pretendermos retomar os desdobramentos da formação da aldeia, cabe-nos afirmar que o campesinato de Ximbongweni passou a ser caracterizado – de forma definitiva e equitativamente –, pela seguinte estrutura fundiária: *a)* 2ha de roças – 1ha, em *nthlaveni* e outros 1ha, em *nyaka* –; *b)* 30-40m de terreno residencial; *c)* o acesso livre e aberto das terras comunitárias para a pastagem, caça de animais de pequeno porte, busca do combustível lenhoso e de material de construção e *d)* acesso a fontes de abastecimento tradicionais de água, através de poços. Esta caracterização agrária, simultaneamente que buscava padronizar a renda fundiária, desafiava o campesinato a readaptar-se à vida comunitária marcada essencialmente, pela separação entre o espaço residencial do espaço produtivo e pela concentração dos demais serviços públicos.

Em época de chuvas regulares, as famílias davam menor valor agrícola à roça do *nthlaveni*, devido à infertilidade dos solos na produção do milho – sua base alimentar. Não obstante, em época de chuvas irregulares, tornava-se viável para a produção de culturas tolerantes à seca, como: feijões *nyemba* e *boer*, e a mandioca. “Continuamos a valorizar a roça do *nyaka*, por assegurar variedades de culturas necessárias à nossa alimentação. Para que isso fosse possível, tivemos que nos adaptar e diariamente, caminhar a pé, longas distâncias, da aldeia à *nyaka*.”⁵⁵⁸ Como a aldeia apresentava o formato de “cogumelo”, com os Bairros 1º, 2º, 4º e 5º, de maiores dimensões, e as do 3º menores, o que relativizou a distância entre os Bairros. Mas, em média, calcula-se “em cerca de 5-8Km.”⁵⁵⁹

⁵⁵⁸ Entrevista com Salomão N’qumayu, realizada em Ximbongweni, em 14 de dezembro de 2019.

⁵⁵⁹ Entrevista com Salomão Mahundla, realizada em Ximbongweni, em 29 de janeiro de 2020.

Houve ainda “famílias que andavam a pé, 4, 10 até 20Km para trabalhar a roça”⁵⁶⁰ e como sabe-se, a distância e o tempo necessário para percorrê-la são fatores de produção e produtividade.⁵⁶¹

A separação das residências com as roças fazia com que as famílias acordassem cedo para caminharem e ganharem algum tempo de trabalho. Depois, despegavam igualmente cedo, de modo a regressarem dentro do tempo que admitisse a realização de trabalhos domésticos, nomeadamente: as mulheres, durante o percurso de regresso, procuravam a lenha, chegado à casa pegavam no galão para buscarem água em poços, e preparavam as refeições, enquanto os homens, ocupavam-se em atividades de concertação de charruas, juntas de bois, capoeiras, currais e vedações,⁵⁶² e realizavam trabalhos artesanais, como: usar o sisal para tecer cordas e fazer cestos através da palha de palmeira. As mulheres também realizavam trabalhos artesanais, com destaque para produção de esteiras, com base no material que retiravam nas margens do rio Limpopo e em pântanos lagoas.⁵⁶³

Essa distância, que necessita ser tomada em sentido da caminhada de ida-e-volta – por isso, multiplicada por dois –, tornou sacrificante o cotidiano do campesinato aldeado. Contudo, tanto o Estado, quanto o campesinato não dispunham de soluções que não prejudicassem o programa geral das aldeias comunais, baseado na necessidade da separação dos espaços habitacionais da produção. “Como Partido, não considerávamos este problema preocupante, visto que a aldeia encontrava-se fora do raio dos ataques da RENAMO. Mesmo assim, com o objetivo de evitar caminhadas diárias, encorajávamos a construção de cabanas nas roças.”⁵⁶⁴ Esta estratégia temporariamente asseguraria a permanência dos pais em *nyaka*, durante os períodos em que a agricultura exigisse a mão-de-obra permanente e, simultaneamente garantiria aos seus filhos a continuidade da escolarização na aldeia.

Inicialmente, ponderamos que essa estratégia colocaria em situação de abandono dos filhos menores na aldeia. Posteriormente, percebemos que todos os nossos entrevistados traziam alguma experiência para contar-nos sobre os contornos de cabanas no *nyaka*. As falas fizeram-nos entender que continuávamos diante da comunidade rural, embora aldeada, o que nos convidou a rever o seu agregado familiar. Os nossos entrevistados tenderam a unanimidade ao afirmarem que nas famílias, existiam membros, suficientemente responsáveis para cuidarem da casa e de filhos menores. Estes membros nem sempre eram do núcleo familiar moderno, pelo que assegurava-se através da relação

⁵⁶⁰ HERMELE. 1986. p. 68.

⁵⁶¹ CASAL. 1996. p. 169.

⁵⁶² Entrevista com Sildamo Chongo, realizada em Ximbongweni, em 09 de novembro de 2019.

⁵⁶³ Entrevista com Benjamim Chongo, realizada em Ximbongweni, em 14 de novembro de 2019.

⁵⁶⁴ Entrevista com Francisco Mabunda, realizada em Lionde, em 16 de janeiro de 2020.

de compensação social entre as famílias, baseada na cedência, comumente de uma filha maior. Em câmbio, a família solicitante comprometia-se a escolarizá-la e, garantir-lhe alimentação e vestuário.

Consideramos pontual iniciar a discussão sobre os dias reservados ao descanso, para afirmar que após a jornada agrícola do sábado, designado em língua local por *mugghivela* – que traduzido significa término das atividades –, que geralmente ocupava apenas o período de manhã, a mão-de-obra familiar posicionada em *nyaka*, regressava para a aldeia. Na residência, para além de tomarem conta da família, detinham a noite do sábado e o domingo para descansarem. Assim, recuperavam as forças para em seguida, na segunda-feira retomarem a caminhada rumo à roça no *nyaka*, situação que acompanhava os ciclos agrícolas – sementeira, sacha e colheita. “Durante a transição de ciclos, conseguíamos ficar alguns dias em casa, por falta de trabalho em *nyaka*. Mesmo assim, íamos para ver o desenvolvimento das culturas, agradarmos a vista e tranquilizarmos os nossos corações.”⁵⁶⁵

Em Questão agrária, a distância especificamente, em meio rural como do vale do Limpopo, constitui importante fator de produção agrícola. Como a agricultura, concentra-se em apenas cerca de quatro-cinco meses, por época agrária anual, acontece que nesse período, a capacidade produtiva doméstica é amplamente utilizada. Por ser deficitária, recorre-se a formas de trabalho extrafamiliar, como a ajuda-mútua, para reforçar a capacidade doméstica. Para que sua própria reprodução possa se processar, as energias gastas diariamente não podem ultrapassar o nível mínimo vital permitido. Ao que, o tempo de trabalho necessário deve apresentar também a produtividade mínima, que tem de ser conseguida, mediante o investimento de tempo qualitativa e quantitativamente suportável.⁵⁶⁶ A não se constatar este tempo necessário para o trabalho, produção e reprodução, biologicamente, estaríamos diante do estrangulamento do campesinato – o que não foi o propósito da aldeia.

As longas distâncias que em regra eram percorridas em grupos de famílias do mesmo Bloco, ilustram-nos a completa alteração do “*timing*” das atividades do campesinato, incluindo o próprio sono a noite, trabalhos na roça e a pastagem. Não tratou-se de mudanças de rotina, no entanto, da redução do tempo do trabalho, justificado pelo tempo “desperdiçado” com caminhadas diárias, da aldeia-roça. A pesquisa de campo permitiu-nos compreender que a aldeia reesignificou o cotidiano do campesinato de Ximbongweni. Em seguida, transcrevemos a fala que esboça esta constatação:

[...] iniciada a campanha agrária devíamos levantar às 3:00H, da madrugada. Enquanto fazíamos as juntas de bois até às 3:30H, nossas esposas deveriam estar

⁵⁶⁵ Entrevista com Carlos Siteo, realizada em Ximbongweni, em 29 de janeiro de 2020.

⁵⁶⁶ CASAL. 1996. p. 169.

prontas, para juntos com o gado, caminharmos para *nyaka*. Andávamos rápido de modo a conseguirmos com que às 4:30H-5:00H, estejamos a lavrar com tração animal, visto que até às 9:30H-10:00H os bois cansavam e por isso, terminávamos a lavra. Desfazíamos as juntas, desmontávamos charruas para escondermos na roça – porque enquanto duravam os trabalhos, charruas e enxadas, permaneciam na roça – e amarrávamos os bois para pastarem [...] em dias que tivéssemos *manghunghwa*, nesse tempo também começávamos a comer. [...] Depois sem a junta de bois, retomávamos os trabalhos até não aguentarmos – no verão, isso ocorria às 11:00H-12:00H –, ou até estivermos totalmente, esgotados – no inverno, isso acontecia às 13:00H-14:00H. Posto isso, as mulheres tiravam legumes, procuravam lenha e a sós, caminhavam para casa, de modo a ganharem tempo de preparar as refeições para os filhos que durante a tarde regressavam da escola. Nós os homens, desamarrávamos os bois e seguíamos à busca de melhores pastos. Apenas às 16:00H-17:00H, definitivamente, regressávamos para a aldeia com o gado. Chegado à casa, o gado seguia ao curral, uma das minhas esposas servia-me água quente para tomar banho – meus filhos, amiúde tomavam banho no rio ou lagoa, durante o beberamento do gado –, [jantávamos] e dormíamos. Esta rotina era diária, exceto aos domingos e feriados. [...] quando na aldeia ocorriam infelicidades ou uma mulher grávida que perdia feto, igualmente não íamos a roça.”⁵⁶⁷

Do exposto, devido à pertinência no entendimento da Questão agrária no vale do Limpopo, concentramo-nos primeiro, ao cálculo do tempo necessário para percorrer 5Km. Observamos que “equivaleria a 1H-1,30min de caminhada, totalizando 2-3H de ida-e-volta [...],”⁵⁶⁸ o que significou perda de 4-6H, do tempo de produção-reprodução diário. E segundo, falaremos dos dias reservados ao descanso, que categorizamos, em: *a)* tradicionais, *b)* cristãos e *c)* modernos. A primeira, que foi de situações do luto, sobre as quais desenvolveu-se o *mito* que proibia quaisquer trabalhos na roça, pelo que acreditava-se que o desrespeito não “puniria” com a devastação de culturas por pragas de gafanhoto, só aos prevaricadores. A segunda, considerada instigante, pois a Direção combatera as manifestações religiosas, mas o campesinato manteve os ensinamentos de missionários católicos e suíços, que definiram o domingo como o dia, exclusivamente reservado para a Igreja e família.

Ao analisarmos os dias da semana em língua Changana, percebemos que o domingo chama-se *sonto* e curiosamente a Igreja, denomina-se *sontoweni*. Dos contatos que mantivemos durante a pesquisa de campo, depreendemos que no falar cotidiano das populações, o termo *sonto* ganhava o significado de “ir à Igreja” – como veremos na subseção 5.4. Implicitamente, do mesmo modo a Direção da aldeia orientava para o descanso aos domingos. “Como proibiram as Igrejas dentro da aldeia, às famílias que decidissem trabalhar na roça, a Direção foi indiferente,”⁵⁶⁹ porém encaravam

⁵⁶⁷ Entrevista com Armando Chauque, realizada em Ximbongweni, em 20 de abril de 2020.

⁵⁶⁸ CASAL. 1996. p. 169.

⁵⁶⁹ Entrevista com Armando Chauque, realizada em Ximbongweni, em 20 de abril de 2020.

o mesmo *mito* da “maldição do luto”,⁵⁷⁰ que acreditavam contribuir para a falta de chuva e advento de pragas. A terceira categoria foi de “feriados nacionais do calendário político”⁵⁷¹ – religião cívica do Estado –, e internacionais, que os aldeados eram convidados a participar em rituais e cerimônias comemorativas, amiúde realizadas na Praça dos Heróis no Centro comunal.

Também a partir da citação supra exposta, observamos que as famílias recorriam à atividade de tração animal para a preparação das roças no *nyaka*. Apreensivos e simultaneamente, sensíveis com a distância que percorriam, movimentamos o cotidiano na roça para o entendimento do tempo necessário no preparo de 1ha de roça, com recurso à tração. Pelo que, primeiro explicaram-nos que, com recurso à charrua de tração animal, existiam três formas de preparo da terra, designadamente: a) lavrar a terra enquanto o solo encontrava-se seco – *kuduva*, em língua Changana – para assim, que iniciasse a época chuvosa, só recorrerem à enxada – ou mesmo, novamente à charrua –, para lançarem as sementes; b) lavrar a terra e concomitantemente lançar as sementes, especificamente o milho, com o solo seco – localmente, denomina-se *kusesa*.⁵⁷²

“Através do «*kusesa*» a semente do milho poderia permanecer no solo durante três-quatro meses consecutivos, sem se estragar. Ao ser programado para a campanha agrária do verão, a forma considerava-se promissora, por tratar-se do período seco em que a roça não desenvolvia capim.”⁵⁷³ Logo que iniciasse o período chuvoso, a semente germinava, sendo que o singular trabalho passava a ser da sacha e retirada da erva daninha. Finalmente, a terceira forma do preparo da terra consistia em c) lavrar a terra e em simultâneo lançar variedades de sementes prontamente, após a chuva que anunciava arranque de determinada campanha agrária, quer do verão, como inverno.⁵⁷⁴ Esta última forma, que não apuramos sua designação específica, tomamos conhecimento que foi recorrente em todas as campanhas agrícolas anuais.

Nas primeiras duas formas de preparo da terra – *kuduva* e *kusesa* –, a charrua movia-se normalmente, sem desgastar fisicamente as juntas de bois, diferentemente da última, em que com a terra húmida, a charrua quase que prendia ao solo. Contudo, a *kusesa* considerava-se arriscada,

⁵⁷⁰ Embora a consideração do domingo como dia “sagrado” se relacionasse com ensinamentos “modernos” através dos missionários, acreditava-se que seu desrespeito resultasse em problemas similares de “dias de luto tradicional” – pragas e escassez de chuvas.

⁵⁷¹ “Em Moçambique, os rituais e cerimônias comemorativas dos acontecimentos mais marcantes da sua história, como a independência nacional, a batalha de Coolela ou a morte de Eduardo Mondlane, são momentos concretos da expressão e fixação da memória coletiva e tradição, sobre o destino que se deseja singular e irrepitível na nação, o qual identifica e abraça os indivíduos que o Estado decreta a ela pertencerem.” FERNANDO. 2005. p. 259.

⁵⁷² Entrevista com Julius Chivonze, realizada em Ximbongweni, em 10 de junho de 2020.

⁵⁷³ Entrevista com Benjamim Chongo, realizada em Ximbongweni, em 14 de novembro de 2019.

⁵⁷⁴ Entrevista com Julius Chivonze, realizada em Ximbongweni, em 10 de junho de 2020.

visto que as chuvas poderiam ocorrer fora do considerado ciclo tradicional, o que concorria para a perda da semente, por escassez da humidade em situação do atraso de chuvas. Em caso de registrar-se antecipadamente chuva temporária, a cultura germinava e, também seguidamente, perdia-se por irregularidade de chuvas. Por força destes riscos relacionados com a imprevisibilidades das chuvas, os entrevistados asseguraram-nos que a *kusesa* foi recorrente em campanhas antecedidas por boas colheitas, em que o campesinato dispunha de algumas reservas de sementes.

E segundo, em conformidade com essas explicações sobre as formas de preparo da terra, os entrevistados desaguaram na questão que nos interessava, do tempo necessário para o preparo com a charrua de tração animal, de 1ha. Asseguraram-nos que a forma viável do cálculo seria equacionar que o hectare tem “*ntlhano wa tindzima ni yin 'we*” – termo recorrente na agricultura do sequeiro, que se refere a seis parcelas lavradas. A designação similar na agricultura irrigada seria de “*ntlhano wa maraxa ni yin 'we*”. Portanto, o trabalho diário da junta de bois, corresponderia a uma parcela, sendo que para cultivar 1ha, a junta precisaria de uma semana de trabalho ininterrupto, cuja duração média estimava-se em cinco horas de tempo. Ao multiplicá-lo pelos seis dias semanais de trabalho na roça, o tempo total necessário para o preparo de 1ha da roça do *nyaka* foi de 30 horas.

Verdade foi, entretanto, que maioritariamente, o campesinato mobilizava seis/três juntas de bois da família, ou através de ajuda-mútua, para trabalharem 1ha em apenas um/dois dias. Portanto, seleccionavam bois fortes e experientes em atividades de tração, pois “bois preguiçosos podiam não conseguir acabarem 1ha por dia.”⁵⁷⁵ Ademais, existe outra particularidade que precisa ser agregada na análise: “quem estivesse a pegar na charrua deveria ser jovem com força e experiência suficiente para caminhar ao ritmo recomendado, pois até os bois poderiam não ser preguiçosos, todavia, se a pessoa que pegava na charrua fosse velha, sua lentidão comprometia o ritmo dos bois.”⁵⁷⁶ Destarte, percebemos as razões pelas quais os pais dispensavam as atividades de tração a seus filhos jovens, para responsabilizarem-se – juntamente com as filhas –, pela sementeira.

Interrogamos aos nossos entrevistados sobre a percepção diferente que o Estado apresentou nas aldeias comunais, sobre a capacidade diária do trabalho com junta de bois e conseqüentemente, do tempo e juntas necessárias para cultivar 1ha de roça. Para a melhor compreensão deste assunto, avaliamos didaticamente prudente, referenciar tanto o posicionamento, quanto o cálculo do Estado: “muitas famílias da aldeia possuem juntas de bois e têm tradição do seu uso. Atualmente, as juntas

⁵⁷⁵ Entrevista com Sildamo Chongo, realizada em Ximbongweni, em 09 de novembro de 2019.

⁵⁷⁶ Entrevista com Julius Chivonze, realizada em Ximbongweni, em 10 de junho de 2020.

existentes não são aproveitadas racionalmente [...]. Uma junta de bois pode em condições normais, lavar ¼ha por dia e em quatro dias, poderia lavar 1ha.”⁵⁷⁷ O campesinato foi unânime em contestar este posicionamento, ao que entendeu como afronta a práticas tradicionais, por um lado e por outro, acusou o Estado de insinuar que o gado caísse morto na roça, com a junta no pescoço, por cansaço.

Das temáticas até aqui tratadas, associadas às avaliadas em Seções anteriores, observamos que “na aldeia, continuamos a trabalhar a terra através dos antigos instrumentos baseados na enxada de cabo longo e recorrendo às técnicas rudimentares. A Direção reunia-nos após as campanhas para marcar festas de colheitas e [instruir-nos] sobre como vendermos a nossa a produção.”⁵⁷⁸ Em suma, “a aldeia não trouxe culturas, nem técnicas agrícolas novas que não conhecêssemos antes.”⁵⁷⁹ Sem embargo, depreendemos durante a pesquisa de campo, que houve massificação de algumas técnicas como a irrigação, no período colonial praticada exclusivamente, por reduzido número de prósperos agricultores com histórico do trabalho migratório para a África do Sul e a cultura da mandioca, que as famílias do *nyaka*, embora conhecessem, não praticavam-na em maior quantidade.

Para falarmos do lugar da aldeia na inovação em termos de culturas, técnicas e instrumentos agrícolas e da organização e divisão de trabalho baseado em sexo e idade, transcrevemos a seguinte fala, que simultaneamente, ao expor as culturas, ilustra a flexibilidade campesina na rentabilização de 1ha de roça do *nyaka* na produção de variedades de culturas nas duas campanhas agrárias anuais. Também evidencia a continuidade de *nuances* de práticas tradicionais na gestão familiar da roça:

Na campanha agrária do verão, semeávamos 1ha do milho e juntávamos um pouco do amendoim, gergelim, abóbora, melancia e feijão nyemba. Para no inverno – assim que estamos em abril –, semearmos de novo, o milho e feijão manteiga. Existiu grupo de famílias que semeava todo 1ha ou ½ha de feijão. Mas, a maioria apostava no milho, não em mesma quantidade da campanha do verão, o que permitia acrescentar o feijão. A diferença foi que no inverno, separava-se o milho do feijão. Em regra, dividíamos a roça para colocar uma parte, podia ser ¼ha, o feijão e outra o milho. Não produzíamos muito feijão, devido a sua pouca importância em nossa dieta. Ao colhermos, cerca de três-quatro sacos, eram suficientes para comermos e guardar em excedente.⁵⁸⁰

Consideramos pontual continuar a segui-lo, ao depor sobre a continuidade da organização e divisão do trabalho, como de vestígios da gestão tradicional da roça do *nyaka*:

⁵⁷⁷ CENTRO DE ESTUDOS AFRICANOS. 26 de março de 1979. p. 7-8.

⁵⁷⁸ Entrevista com Jobia Chunguana, realizada em Chókwe, em 23 novembro de 2019.

⁵⁷⁹ Entrevista com Salomão Mahundla, realizado em Ximbongweni, em 29 de janeiro de 2020.

⁵⁸⁰ Entrevista com Azarias Mukave, realizada em Ximbongweni, em 17 de abril de 2020.

Quem cuidava da roça era a minha mulher, pois eu trabalhava na África do Sul. Todavia, durante o tempo que encontrava-me em casa, juntamente, com os[as] nossos[as] filhos[as] jovens, trabalhávamos na roça. [...] por exemplo, ao começar a campanha, eram os meus filhos que faziam a junta de bois para lavrarem a roça. Enquanto os filhos pegavam na charrua, as filhas e a minha mulher lançavam as sementes, preparadas e conservadas pela minha mulher. Enquanto isso, eu cortava os arbustos, capim ou arranjava a vedação da roça. [...] a sacha era da responsabilidade das filhas e minha esposa, embora eu e os meus filhos pudéssemos ajudar. Em seguida, a colheita de novo mobilizar toda a família, em que as mulheres retiravam o milho e amontoam e os filhos carregavam para casa com carroça de tração animal. Por fim, se a construção do celeiro era minha tarefa com meus filhos, à minha mulher e filhas recaía a tarefa de separação das qualidades do milho e arrumar no celeiro.⁵⁸¹

Sobre a pastagem, igualmente não encontramos transformações dignas de menção, que não fossem do término das disputas de pastos entre as duas sub-regiões agrárias, com a delimitação das terras comunitárias. Quiçá seja importante apenas lembrarmos as reservas de currais, em que os chefes de famílias testemunharam, que durante o recesso agrícola, escalavam-nas, em alguns finais de dias e aos sábados/domingos, para avaliarem o trabalho de pastores e se fosse o caso, orientarem o tratamento das vacas leiteiras e os respetivos vitelos. Na verdade, “as visitas aos currais, ocorriam por mero capricho, porque a localização da reserva próxima de respetivos Bairros, experiências de pastores e tranquilidade social, dispensavam o permanente contato.”⁵⁸² No entanto, “os nossos pais gostavam de ir aos currais, só para ver o gado e nos estressarem com perguntas desnecessárias.”⁵⁸³

Como pudemos concluir, os jovens estavam comprometidos com a pastagem, cuja maioria dividia seu tempo entre a escola-pastagem, como seguidamente, ilustramos através do depoimento: “depois do meu pai dispensar as pessoas que trabalhavam na pastagem, por aperceber-se que nós estávamos crescidos e preparados para a pastagem, lembro-me que ao regressar da escola, comia e abria o gado. Levava comigo a sacola de livros, para rever as matérias, enquanto o gado pastava.”⁵⁸⁴ “Na pastagem dos nossos tempos, não largávamos o gado para jogar futebol, como ocorre com os jovens de hoje. A minha geração foi distinguida por círculos de lutas entre os pastores e touros de diferentes Bairros, pesca e travessia do Limpopo a nado, caça com fisga e pequenas armadilhas.”⁵⁸⁵ Ficamos com a impressão de alguns antigos pastores estarem nostálgicos ao seu passado no pasto.

⁵⁸¹ Entrevista com Azarias Mukave, realizada em Ximbongweni, em 17 de abril de 2020.

⁵⁸² Entrevista com Carlos Siteo, realizada em Ximbongweni, em 29 de janeiro de 2020.

⁵⁸³ Entrevista com Sildamo Chongo, realizada em Ximbongweni, em 09 de novembro de 2019.

⁵⁸⁴ Entrevista com Benjamim Chongo, realizada em Ximbongweni, em 14 de novembro de 2019.

⁵⁸⁵ Entrevista com Albino Mulungu, realizada em Ximbongweni, em 10 de dezembro de 2019.

Por conseguinte, os entrevistados ao falarem da tranquilidade social, referiam-se a ausência de roubos de gado na aldeia. Em consonância com isso, durante a pesquisa de campo, percebemos que, mesmo no período colonial os roubos ocorriam em cercados dos colonos, liderados por grupos difusos, que a partir da década de 1970, vagamente pareceu-nos associarem-se aos “madjibas”. Este assunto merecerá análise detalhada na Seção seguinte, por enquanto limitar-nos-emos a afirmar que, em meados da década de 1980, a dita tranquilidade social alterou-se drasticamente, e os roubos generalizaram-se. Os depoimentos recolhidos foram unânimes em responsabilizarem a RENAMO, não como exclusivo ator moral. Portanto, pelo fato de ter preparado o terreno para o surgimento de complexas cadeias de ladrões e oportunistas de gado bovino.

5.2 Educação, assistência em saúde e serviços de transporte público

A vida no [*habitat* disperso] não era melhor como algumas pessoas pensam, visto que embora as famílias tivessem as suas roças, currais e fontes de água perto, estavam desprovidas de escolas e Postos de saúde. Em caso de terem estes serviços públicos, encontram-se distantes das suas residências. Assim, a FRELIMO desviou-nos desta longa caminhada de sofrimento [...] e com a formação da aldeia, direcionou-nos na passagem certa, rumo à melhoria das nossas condições de vida.⁵⁸⁶

Partindo do princípio de que, a aldeia formou-se no imediato pós-independência, momento caracterizado pela conjuntura político-econômica difícil, que tendeu a deteriorar-se com as cheias e ataques da Rodêsia do Sul, os GD “sensibilizaram-nos a unir forças para construir estabelecimentos indispensáveis à vida em comunidade. Identificamos as escolas e Posto de saúde como prioritários e colaboramos na sua construção.”⁵⁸⁷ O Estado comprometeu-se a alocar professores e enfermeiros, com os respetivos meios de trabalho, para além de garantir sua remuneração. “Como todos nós, na qualidade de pais, desejávamos ver nossos filhos na escola, auxiliamos na identificação dos espaços e em seguida, construímos as escolas e casas de professores.”⁵⁸⁸ Como igualmente “deixávamos os nossos filhos ajudarem os professores em cartar água, procurar lenha e regar suas hortas.”⁵⁸⁹

O Estado incentivava aos trabalhadores emigrantes e as famílias economicamente estáveis, a contribuírem com materiais convencionais na construção das escolas. Foi através desta iniciativa

⁵⁸⁶ Entrevista com Carlota Chissano, realizada em Ximbongweni, em 29 de janeiro de 2020.

⁵⁸⁷ Entrevista com Augusto Tsane, realizada em Ximbongweni, em 20 de janeiro de 2020.

⁵⁸⁸ Entrevista com Salomão Mahundla, realizado em Ximbongweni, em 29 de janeiro de 2020.

⁵⁸⁹ Entrevista com Jobia Chunguana, realizada em Chókhwè, em 23 novembro de 2019.

que os trabalhadores emigrantes disponibilizavam chapas de zinco, arames e pregos. Enquanto os chefes de famílias comuns – sem posses materiais – dirigiam-se às matas, individualmente e/ou em grupo, para cortarem troncos, estacas e capim. Seguidamente, os chefes economicamente estáveis cediam as juntas de bois com respetivas carroças de eixo para o transporte do material. Não obstante esta divisão socioeconômica do trabalho, no momento da construção, todos os segmentos sociais da comunidade colaboravam com experiências, orientados pelos técnicos da Comissão instaladora da aldeia e GD.

“Pedagogicamente, posso dizer que depois das cheias de fevereiro de 1977, e a subsequente formação da aldeia de Ximbongweni, [em abril de 1977], começou o processo da transferência das escolas, quer da zona alta, como da baixa. [...] em 1978, todas as escolas funcionavam na aldeia.”⁵⁹⁰ Como resultado deste processo, as duas principais escolas colônias localizadas próximas da aldeia, Escola Primária de Nyanombe/Thonela, erguida no 2º Bairro e Escola Primária de Nsongeni, fixada no 3º Bairro, começaram a leccionar na aldeia, com salas e residências de professores construídas pela comunidade.⁵⁹¹ A sua localização obedeceu ao critério de distância média entre escola-Bairros, não somente da aldeia de Ximbongweni, porque a Escola do 2º Bairro, próximo do limite da aldeia, buscava facilitar o acesso dos Bairros vizinhos da Aldeia Comunal de Nyapwanguene.⁵⁹²

Sabe-se que o 5º Bairro construiu-se a posterior. Deste modo, a justificação mobilizada para a localização da Escola do 2º Bairro, que além de prever receber alunos da aldeia vizinha, permitiria matricular parte dos alunos do 1º Bairro, é válida para a Escola do 3º Bairro, que recebera os alunos do próprio Bairro e circunvizinhos, com destaque para o 4º Bairro.⁵⁹³ Na década de 1980, devido à guerra civil, o Estado transferiu a Escola Primária de Mathukutheyani/Bambeni para o 5º Bairro⁵⁹⁴ – onde aldeou-se a maior parte da sua população –, aliviando a Escola do 3º Bairro, com a absorção de alguns alunos do 4º Bairro. Dito isto, cabe-nos aludir, que tomamos a “transferência das escolas” como categoria ideal de análise da educação, porque sabemos que parte de alunos e professores de escolas coloniais, integrou-se na vizinha aldeia de 7 de abril, em que se instalou a Escola do Estado.

Didaticamente, e em seguimento à coerência temática, consideramos importante – mesmo antes de centrarmos na discussão do Sistema de ensino na aldeia, memórias de professoras que tivemos oportunidade de entrevistar e a designação dos responsáveis de escolas – abordar de forma

⁵⁹⁰ Entrevista com Teolinda Nhamucume, realizada em Chókwè, em 12 de julho de 2020.

⁵⁹¹ Entrevista com Anastácia Macuacua, realizada em Chókwè, em 04 de julho de 2020.

⁵⁹² Entrevista com Teolinda Nhamucume, realizada em Chókwè, em 12 de julho de 2020.

⁵⁹³ Entrevista com Teolinda Nhamucume, realizada em Chókwè, em 12 de julho de 2020.

⁵⁹⁴ Entrevista com Luís Zitha, realizada em Ximbongweni, em 23 de maio de 2020.

resumida, “a caracterização física das escolas”⁵⁹⁵ e o drama dos filhos de famílias que ao resistirem aldear-se, continuavam a viver em *habitat* disperso. Decidimos recorrer à memória de alunos, que ao cruzarmos com a iconografia,⁵⁹⁶ instigou a percepção sobre o espaço escolar, procedimentos de construção e o material. Em seguida, transcrevemos as falas de alunos, cuja a reconstrução fez-nos mobilizar a questão da pós-memória, tratada na introdução da tese:

O que me lembro da minha escola é que tinha três barracões com duas águas [duplo caimento do teto], feitos de troncos, estacas, paredes maticadas com barro acastanhado e cobertos de capim tecelado. Eram barracões cumpridos, com cerca de três salas de aula. Ao fundo do recinto da escola, encontravam-se casas de professores, cujas construções eram similares da escola, contudo, menores. [...] nos anos que entrei no período de manhã, aos alunos crescidos, os professores orientavam que durante a tarde, fossem cortar capim de modo a levarem à escola no dia seguinte. Do mesmo modo, nossos pais cortavam troncos e estacas para aos sábados, juntarem-se com professores e construir ou reparar casas da escola. Geralmente, os alunos crescidos eram solicitados para ajudarem e ao mesmo tempo, aprender, por exemplo a tecelarem capim para a cobertura do teto. [...] dos meus professores, lembro-me do Benedito, Bedene, Vitorino, Macondzo e Teolinda.⁵⁹⁷

[...] nem todos os alunos estudavam nos barracões. Por exemplo, eu próprio sempre estudei ao relento. A minha sala de aula não tinha palhota, não tinha nada quase construído. Apenas haviam colocado estacas soltas em forma de círculo por baixo do Himbi [árvore silvestre], onde encostávamos o Quadro preto ou pregávamos chapa de zinco e colocávamos troncos para o professor se sentar. Nós alunos das classes iniciais, sentávamos no chão, mesmo os da 4ª classe, os que não improvisavam troncos, também sentavam no chão. [...] o meu professor da 2ª-3ª Classes na aldeia foi Arnaldo Cuínica que vinha da transição colonial. Depois de fazer a 3ª Classe, os meus pais mandaram-me ao Centro Internato da Missão Malehice, em Chibuto.⁵⁹⁸

[...] a minha escolarização foi complicada. Primeiro, devido à distância, pois continuava a morar com os meus avôs paternos na zona baixa e segundo – apesar do tempo ter provado o contrário –, por pertencer à geração de jovens que dava pouca importância à escola comparado ao trabalho migratório para a África do Sul. Posso comentar estas razões que me fizeram estudar apenas até a 4ª Classe, apesar de ser filho do enfermeiro? [...] estudava na Escola do 3º Bairro e vivia em Nsongeni, a distância era longa, por isso chegava muito cansado, quer na escola, como em casa. Por incentivo da família, esforçava-me em sair de casa para a escola, mas nem sempre chegava. As vezes desistia no caminho, arranjava sombra para brincar e regressava para casa no mesmo horário de quem fosse à escola. Ao chegar,

⁵⁹⁵ Para mais possibilidades de leitura iconográfica ver: COMISSÃO NACIONAL DAS ALDEIAS COMUNAIS. A **habitação**: Ministério da Saúde. (1981).

⁵⁹⁶ Vide APÊNDICE D - Imagem da Escola Primária e Completa da Localidade de Ximbongweni-Sede.

⁵⁹⁷ Entrevista com Percina Chirindza, realizada em Ximbongweni, em 11 de junho de 2020.

⁵⁹⁸ Entrevista com Benjamim Chongo, realizada em Ximbongweni, em 14 de novembro de 2019.

deixava os livros, comia e levava o gado à pastagem, aonde em conversa com outros pastores, ficava a saber que não era o único que simulava ir à escola [risos].⁵⁹⁹

Como as escolas da aldeia lecionavam até a 4ª Classe – exceto a do 5º Bairro que terminava na 3ª Classe⁶⁰⁰ –, os graduados deviam procurar vagas em escolas da Vila do Caniçado ou buscarem vagas em instituições de ensino que proporcionavam alimentação e alojamento através da rede de Centros Internatos. Pela sua proximidade com a aldeia, os pais e encarregados de educação, amiúde matriculavam os filhos em Chókwe ou Malehice. No que tange ao alojamento, Caniçado constituiu-se em opção complicada, devido a duas razões: “a) viver na aldeia e diariamente caminhar à escola e b) como éramos crianças, não se encorajava o aluguel de casa, por isso os nossos pais pediam aos conhecidos e familiares para vivermos em suas casas de segunda a sexta-feira.”⁶⁰¹ Diferentemente, de outros destinos – incluindo Macia e Magude –, as escolas ofereciam os Centros Internatos.

Por conseguinte, retomando a análise do Sistema de ensino na aldeia, para expor que, a par do primeiro subsistema de ensino – o Ensino primário da 1ª-4ª Classe –, funcionava vasta rede de “Centros de educação e alfabetização de adultos,”⁶⁰² auxiliados pelos melhores alunos da 4ª Classe. Segue o relato de uma aluna, que transferida de Nsongeni para frequentar a 4ª Classe na Escola do 3º Bairro, foi selecionada para lecionar no Centro de alfabetização do seu Bairro e concluída a 4ª Classe, convidaram-lhe a capacitar-se como professora do Ensino primário e alocada na sua própria escola: “naquela altura eram poucos alunos a frequentarem a 4ª Classe e, como eu era dedicada tive o convite para trabalhar como alfabetizadora de adultos. De manhã ia para a escola e de tarde dava aulas. Feita a 4ª Classe, fui aprovada na capacitação em Caniçado e transformei-me professora.”⁶⁰³

Consideramos pontual referir as seguintes orientações da VIII Sessão do Comitê Central da FRELIMO – documento-guia do processo da formação e desenvolvimento das aldeias comunais: “nas aldeias, organizar-se-á sem demora, os cursos para adultos, destinados a colher e desenvolver os conhecimentos dos recém-alfabetizados. [...] [Porém], sendo a alfabetização no nosso contexto, uma tarefa essencialmente política, deve-se evitar a profissionalização do alfabetizador.”⁶⁰⁴ Assim, estimulou-se: a) os melhores alunos finalistas da 4ª Classe, b) aos finais de semanas, os professores e c) GD com nível igual ou superior a 4ª Classe, para lecionarem nos Centros de alfabetização. A

⁵⁹⁹ Entrevista com Albino Mulungu, realizada em Ximbongweni, em 10 de dezembro de 2019.

⁶⁰⁰ MANGHEZI. 2003. p. 125.

⁶⁰¹ Entrevista com Percina Chirindza, realizada em Ximbongweni, em 11 de junho de 2020.

⁶⁰² Para mais possibilidades de leitura consultar: NEWITT. 2012. p. 471.

⁶⁰³ Entrevista com Teolinda Nhamucume, realizada em Chókwe, em 12 de julho de 2020.

⁶⁰⁴ FRELIMO. 1976. p. 108.

pesar de não termos conhecido, durante a pesquisa de campo, cursos destinados aos adultos, alguns entrevistados asseguraram-nos terem aprendido a ler e escrever nos Centros dos seus Bairros.

“A Escola Primária do 3º Bairro funcionava em regime de dois turnos, sendo que no período de manhã, tínhamos duas turmas da 1ª Classe e de tarde duas da 2ª Classe, uma 3ª e 4ª Classes. Em 1979, o único ano que trabalhei na aldeia, lecionei a 1ª Classe, cujo efetivo era de 60-70 alunos.”⁶⁰⁵ A partir deste efetivo de alunos, tentamos entender as razões pelas quais a Direção da escola decidiu colocar apenas duas turmas da 1ª Classe, no período de manhã. Ao que, as explicações associaram-se primeiro, à impossibilidade das salas de aula em albergarem este efetivo e mais outras classes e, segundo, à estratégia adoptada no período de tarde, baseava-se na formação de Turmas mistas. Ou seja, como o efetivo da 3ª-4ª era reduzido, por um lado e por outro, ressentia-se de falta de quadros, a Direção decidiu juntar as duas últimas classes numa sala e leccionadas pelo próprio “Diretor”.

As aspas na expressão Diretor não pretendem enunciar alguma ironia, sendo que buscam reforçar a constatação obtida na pesquisa de campo, em contatos com antigas professoras, segundo a qual a orgânica das escolas na aldeia não previa em designação, nem em funções – nas condições que conhecemos atualmente –, a figura do Diretor. A pessoa que desempenhava funções do Diretor, denominava-se por Responsável político da escola, “que cumulativamente, respondia por assuntos pedagógicos, roça da escola e políticos.”⁶⁰⁶ Sobre esta denominação e respetivas funções, cabe-nos afirmar que seguiam o propósito e essência do programa das aldeias, que orientava para a formação da consciência política do campesinato e que as escolas seriam a vanguarda do processo. A citação que se segue evidencia tal desiderato: “[...] defendendo o princípio de que o poder deve pertencer às massas, é justo que desde a escola preparemos os alunos para assumirem o poder.”⁶⁰⁷

Portanto, consideramos importante apresentar os seguintes temas, registrados na educação da aldeia, em seguimento das propostas da FRELIMO durante a luta de libertação de Moçambique: a) acelerar o desenvolvimento das escolas primárias; b) promover campanhas de alfabetização de homens, mulheres, jovens e velhos; c) estabelecer um sistema que permita aos alunos interromper temporariamente, os estudos para participarem em campanhas de Ensino e alfabetização de adultos; d) criar Centros de produção agrícolas, junto de cada escola, para o auto-abastecimento.⁶⁰⁸ Como referenciarmos a II Conferência do Departamento de Educação e Cultura, em 1973, em que Samora

⁶⁰⁵ Entrevista com Anastácia Macuacua, realizada em Chókwè, em 04 de julho de 2020.

⁶⁰⁶ Entrevista com Anastácia Macuacua, realizada em Chókwè, em 04 de julho de 2020.

⁶⁰⁷ MACHEL, Samora. Fazer da escola uma base para o povo tomar o poder. *In: Coleção estudos e orientações, nº 6*. Setembro de 1979. p. 22.

⁶⁰⁸ MONDLANE. 1995. p. 150.

ao defender que os Quadros deveriam surgir no próprio processo de luta, lançou a seguinte palavra de ordem: e) “aprender a fazer fazendo.”⁶⁰⁹

Sobre os serviços de saúde, torna-se pontual afirmarmos que antes de mais, examinaremos a disputa da terra identificada para a construção comunitária do Posto de saúde. A ideia recorrente, segundo a qual o Posto não foi tomado como prioritário, comparativamente às escolas, precisa ser analisada com prudência. Parte dos entrevistados que defenderam nesta ideia, justificaram ter sido acessível para o Estado “improvisar um professor que um enfermeiro.”⁶¹⁰ Mas, quer queiram, quer não, a verdade foi de que, o espaço no 3º Bairro reservado para a construção do Posto encontrava-se em disputa latente, envolvendo a Direção da aldeia e a influente família Novela. “Em conversas informais, os Novela agitavam a população em busca de apoio e em reuniões formais, reclamavam abertamente, tentando exacerbar os ânimos da resistência.”⁶¹¹

Enquanto o governo distrital em Caniçado não encontrava soluções materiais e em recursos humanos para mobilizar a comunidade a construir o Posto de saúde, com respetivas residências do pessoal da saúde, a disputa manteve-se latente. Acompanhamos falas de que, a família Novela, em seus contatos, conseguira desacelerar qualquer iniciativa da Direção que envolvesse a comunidade para a construção antecipada do Posto. Esta forma de resistência que teoricamente não pretendemos enquadrar quer na revolta, como no levantamento, convencionamos chamar de “agitação silenciosa interfamiliar.” Durante a pesquisa de campo, esta denominação pareceu-nos ter ganho o significado analítico, por equacionarmos ao fato dos Novela pertencerem ao distinto grupo de *Vahlavi*, cujas suas características – para este assunto –, cabe-nos apontar a união e solidariedade familiar.

Tomamos conhecimento através do entrevistado que participou no I Seminário Nacional da Agricultura, em Marrupa, que em 1982, o Administrador do Guijá, Salvador Machaeie – natural e aldeado em Ximbongweni –, acompanhara atentamente, o desenrolar dessa disputa de terra. Sendo que, o solicitou para, com base na sua experiência de resolução dos conflitos de terra em Massingir, aonde coordenava a Comissão de instalação das aldeias comunais, integrasse a equipe distrital que seguiria à aldeia com o objetivo de mediar a disputa. Ao aceitar o convite, refere ter exigido liderar a equipe, pelo que o seu depoimento, para além de ser enriquecedor em detalhes, demonstrou-nos o itinerário; seleção dos intervenientes e estratégia de negociação com família camponesa. Pela sua particularidade didática em resolução de disputas de terra, decidimos transcrevê-lo, na íntegra:

⁶⁰⁹ MACAGNO. 2009. p. 19.

⁶¹⁰ Entrevista com Celeste Nvombe, realizada em Ximbongweni, em 24 de junho de 2020.

⁶¹¹ Entrevista com Francisco Mabunda, realizada em Lionde, em 16 de janeiro de 2020.

[...] o conflito de terra requeria calma e abertura por parte dos representantes do Estado, de modo que as famílias lesadas se sentissem respeitadas. [...] ao chegarmos na aldeia, orientei para que reuníssemos com madodas e anciãos, na presença de secretários e GD. Deixamos os madodas e anciãos opinarem livremente, enquanto íamos negociando tudo. A ideia foi de perceberem que, embora a terra fosse do Estado, isso não significava a exclusão da necessária negociação com qualquer família que se sentisse prejudicada com a cedência da sua terra para a construção do bem-comum, como o hospital [...]. Depois da reunião orientei aos presentes para comentarem nada do debatido, porque precisaríamos de mais reuniões. Semanas depois, marquei nova reunião para o período da tarde, agora com a presença da família Novela. Escolhi alguns anciãos para falarem primeiro e orientei-lhes a destacarem todos consensos da anterior reunião, em seguida falaria um membro da família Novela, para depois falar um representante da aldeia e outro do distrito e, eu encerraria a reunião. [...] ao chegar a minha vez, disse humildemente, que: “em nome do Estado, estamos aqui para informar aos Novela que o Estado, além de achar justa a reclamação, solidarizava-se com todas as famílias que perderam suas terras com a formação da aldeia e reputava a cedência da terra.”⁶¹²

Do exposto vale comentarmos que a experiência iniciou-nos no entendimento da resolução do conflito de terra, entre o Estado-família ou comunidade, no geral. O itinerário, os momentos das reuniões, os intervenientes e o horário da tarde para a reunião da decisão, possibilitou-nos perceber o significado da correlação das atividades campesinas e a sua respetiva importância social. Ou seja, no período da tarde por exemplo, geralmente as famílias campesinas encontravam-se livres de suas principais tarefas agrárias, por isso disponíveis para cumprirem o programa do Estado, como foi o caso da reunião. Em função dos detalhes apresentados no depoimento, acreditamos que o desfecho deveu-se também ao fato da equipe distrital ter respeitado os códigos de conduta campesina, como evidencia-se, em parte, pela “instrumentalização” dos anciãos.

Foi desta forma que, social e culturalmente, os Novela cederam ao Estado a sua terra, sendo que as estruturas da aldeia reativaram a mobilização comunitária para a construção do Posto, cuja localização no Centro comunal, facilitaria o acesso a todas famílias dos cinco Bairros. Preparada a logística do Posto, as estruturas incansavelmente insistiram, junto ao administrador do Guijá e aos Serviços Distritais de Saúde, a alocação do pessoal da saúde. Solicitação que foi deferida, em 1983. Sobre este assunto, na pesquisa de campo redobramos esforços para localizarmos o enfermeiro que trabalhou na aldeia. Acionados os mecanismos de busca, tivemos que nos deslocar, da antiga aldeia

⁶¹² Entrevista com Guidione Mucavele, realizada em Chókwè, em 19 de novembro de 2019.

para o Posto Administrativo de Lionde, em Chókwe – na sua atual residência. Em suma, apresentou da seguinte forma, o seu contato inicial e os desdobramentos dos serviços sanitários na aldeia:

Desde o tempo colonial, trabalhava como Servente de farmácia. Mas, depois da independência, em 1976 capacitei-me Agente de Enfermagem e colocado em Massingir. Em 1982, quando trabalhava em Mandlakazi consegui Bolsa de estudos e formei-me em Enfermagem Geral, em Xikumbane [...]. Talvez foi em meados de 1983, que recebi ordens de transferência para o Guijá. Por trás desta ordem, havia segredo que, naquele momento, não me passava pela cabeça. Quando cheguei aos Serviços Distritais de Saúde, fui informado que as populações de Ximbongweni clamavam pelos meus serviços, pois desde sua fixação não tiveram qualquer assistência sistemática em saúde. [...] Estas notícias entristeceram-me e no meu subconsciente disse: “parte das famílias é da minha família e conhecida a partir de Nsongeni”. [...] a Direção Distrital ordenou-me para que fosse abrir o Posto. Assim, semanas depois, instalei-me na aldeia, orientei o redimensionamento de palhotas construídas de modo a atenderem os serviços de saúde e comecei com os meus trabalhos.⁶¹³

As atividades no Posto habitualmente iniciavam com a mini-palestra, seguindo orientações do protocolo médico para as aldeias, visto que partia-se do princípio de que, parte das famílias que buscava serviços fazia pela primeira vez e/ou depois de consenso sobre a “ausência” do tratamento tradicional no domínio familiar/comunitário. Depois da palestra, “pessoalmente, fervia as seringas de injeções, preparava todos os materiais que precisaria para iniciar os trabalhos, arrumava as salas de tratamento e orientava, se fosse o caso, a fila para o atendimento.”⁶¹⁴ Amiúde, procuravam pelos serviços, para além dos que cumpriam injeções, mães gestantes e vítimas de acidentes de trabalho – como corte com catana ou machado –, pacientes com doenças como: “paludismo, diarreias, sarna, avitaminoses, doenças oftálmicas e de ouvidos. A nutrição foi também um problema notório.”⁶¹⁵

Por iniciativa própria, o enfermeiro promovia reuniões com os secretários de Bairros e GD para debaterem, dentre vários assuntos, o relacionamento entre Posto-comunidade. Foi através das reuniões que a comunidade propôs a formação, nos Bairros de “Brigadas de socorristas”, com tarefa de atenderem aos casos de emergência e, se fosse necessário, acompanhá-los ao Posto. As Brigadas foram importantes não apenas no tratamento de doenças leves, por encurtarem a distância Bairro-Posto, como foram incontornáveis na sensibilização nas campanhas de vacinações.⁶¹⁶ Como depois

⁶¹³ Entrevista com Raimundo Mulungu, realizada em Lionde, em 05 de dezembro de 2019.

⁶¹⁴ Entrevista com Raimundo Mulungu, realizada em Lionde, em 05 de dezembro de 2019.

⁶¹⁵ ARAÚJO. 1988. p. 17.

⁶¹⁶ Entrevista com Raimundo Mulungu, realizada em Lionde, em 05 de dezembro de 2019.

aferiu-se através das “campanhas contra a varíola, sarampo, tétano e tuberculose.”⁶¹⁷ Em parte, esta articulação comprovou a distinção, na década de 1980, do Sistema de medicina social e preventiva de Moçambique, pela Organização Mundial da Saúde (OMS), como modelo dos países africanos⁶¹⁸ – por exemplo, “as campanhas de vacinação de 1979, foram estimadas em 90% de abrangência.”⁶¹⁹

A prioridade dada à medicina social e preventiva constituiu a forma de servir eficazmente, as populações rurais.⁶²⁰ Permitam-nos aludir, sem anacronismo, que no período colonial as doenças possibilitavam a médicos e enfermeiros a acumulação de bens, mediante a cobrança do tratamento às populações,⁶²¹ pois o sistema de saúde “favorecia a transformação de doenças de populações em mina para enriquecimento.”⁶²² Também, antes e durante o colonialismo, nos povoados, as doenças garantiram aos curandeiros a reprodução de práticas da medicina tradicional baseada em adivinhos e remédios em raízes de plantas. Diferentemente, na aldeia os serviços sanitários criaram condições, para que “as populações se organizassem, para defender a sua saúde de forma moderna. [Pelo que], o combate sanitário deixava de ser tarefa exclusiva dos serviços da saúde e passava para tarefa de todas as famílias aldeadas.”⁶²³

Em consonância com a formação das Brigadas de socorristas, a comunidade por aperceber-se da sobrecarga do enfermeiro, mobilizou voluntárias de auxílio a partir do Posto. Voluntariaram-se cinco senhoras – uma em cada Bairro –, que faziam escala de trabalho durante o meio da semana. De longe a iniciativa tentou rentabilizar os serviços de saúde, porém o próprio enfermeiro revelou-nos tratar-se de mera aparência, visto que as senhoras voluntárias escalavam o Posto no período de tarde, depois da atividade na roça. Testemunhou-nos, também, que durante os momentos em que a agricultura não apenas exige elevada força de trabalho, como requer maior tempo de permanência, as voluntárias desapareciam. “Somente, em 1988, recebi dos Serviços de Saúde, uma Servente, que juntamente trabalhamos e sofremos os ataques da REMANO até abandonarmos a aldeia.”⁶²⁴

Para terminarmos, em função da proposta da subseção, passamos a examinar os serviços de transporte público, para afirmarmos que formada a aldeia inicialmente, os aldeados continuaram a

⁶¹⁷ TRINDADE. 2003. p. 110.

⁶¹⁸ FERNANDES, Carlos. Intelectuais orgânicos e legitimação do Estado no Moçambique, pós-independência: o caso do Centro de Estudos Africanos (1975-1985). *Revista Afro-Ásia*, 48. 2013. p. 27.

⁶¹⁹ NEWITT. 2012. p. 472.

⁶²⁰ FRELIMO. 1976. p. 112.

⁶²¹ REIS, João; MUIUANE, Armando Pedro. (Org.). *Datas e documentos da História da FRELIMO*. 1975. p. 177.

⁶²² MACHEL. Novembro de 1976. p. 7.

⁶²³ FRELIMO. 1976. p. 112.

⁶²⁴ Entrevista com Raimundo Mulungu, realizada em Lionde, em 05 de dezembro de 2019.

recorrer ao obsoleto sistema de transporte herdado do colonialismo, baseado na estrada Caniçado-Chibuto, com paragem estratégica nas lojas em Ngomani – que passou a distar cerca de 4Km da aldeia. A título de exemplo, “ao voltar da África do Sul, apanhava comboio na fronteira de Ressano Garcia à Maputo-Chókwè. Em seguida, atravessava com barco o Limpopo para Guijá, aonde tinha a opção de pedir carroça nos meus filhos ou alugar camioneta que me deixava no portão de casa.”⁶²⁵ Alguns mineiros de Caniçado apanhavam os autocarros para descer nas lojas em Ngomani, que a partir das quais, solicitavam carroças, enquanto descansavam na companhia de cervejas geladas.

Posteriormente, com o intuito de aproximar os serviços de transporte público aos aldeados, as estruturas da aldeia apresentaram ao governo distrital a proposta que visava desviar os autocarros da estrada Caniçado-Chibuto, que passava no *nyaka* e colocá-los a serpentearem as aldeias, que se perfilavam no *nthlaveni*. À empresa Oliveiras Transportes e Turismo, limitada propriedade privada do Antônio Abrantes de Oliveiras, popularmente denominado Xitonhane, o Estado concedeu-a, em regime de monopólio, o serviço de transportes público. Ao que, construiu sua própria via de acesso, localmente designada “xigwan’qanini – estrada pequena –, que passava pelo Centro comunal, no trajeto Chibuto-Barragem-Macarretane-Caniçado, ligando outras aldeias. Igualmente, colocou dois machimbombos – ônibus –, que diariamente faziam duas viagens de ida-e-volta.”⁶²⁶

O colonialismo ofereceu serviço desarticulados de transportes, cujos horários prejudicavam os passageiros que desejassem viajar para lugares distantes, como Xai-Xai e Maputo, pelo que em algumas situações, pernoitavam nas paragens Centrais, devido à interrupção desarticulada de rotas. Para responder aos problemas de transporte e flexibilizar os serviços em geral, esses dois autocarros transitavam quatro vezes por dia. O primeiro, “partia de Caniçado às 8:00H, ligava todas as aldeias e chegava em Chibuto às 14:00H, para permitir com que, os passageiros em trânsito para Xai-Xai-Maputo apanhassem o machimbombo das 15:00H.”⁶²⁷ No sentido contrário, contudo, no mesmo horário, partia “às 8:00H, o machimbombo *Nkongole* – chamávamos de zona, por fazer apenas as rotas locais –, que chegava em Caniçado às 14:00H. [E o segundo], partia de Caniçado para Chibuto às 15:00H e no mesmo horário, partia de Chibuto o machimbombo que pernoitava em Caniçado.”⁶²⁸

Como referimo-nos anteriormente, ainda nesta subsecção, a par do serviço de transportes público, as famílias dispunham do transporte de tração animal realizado por carroças com/sem eixo

⁶²⁵ Entrevista com Salomão Mahundla, realizado em Ximbongweni, em 29 de janeiro de 2020.

⁶²⁶ Entrevista com Salomão Mahundla, realizado em Ximbongweni, em 29 de janeiro de 2020.

⁶²⁷ Entrevista com Benjamim Chongo, realizada em Chókwè, em 30 de março de 2020.

⁶²⁸ Entrevista com Armando Chauque, realizada em Ximbongweni, em 20 de abril de 2020.

– excluímos conscientemente o que o Estado chamou de “transporte à cabeça”⁶²⁹, por entendermos que o homem não cabe na categoria de transportes. “Usávamos as nossas carroças para: [a] carregar a colheita, [b] buscar encomendas que os nossos pais mandavam da África do Sul, [c] buscar água, nos poços, pântano lagoas e rio e, [d] carregar lenha, troncos, estacas e capim para a construção.”⁶³⁰ Valendo-nos da observação participativa, durante a pesquisa de campo permitam-nos estabelecer a diferença entre carroça com e sem eixo. Embora ambas fossem de tração animal, a “sem eixo” tratou-se completamente do aproveitamento de tronco com formato adequado para reboque e carga, enquanto a “com eixo” apresentava o próprio eixo e as rodas de ferro fabricadas na África do Sul.

Se os eixos e rodas os emigrantes adquiriam na África do Sul, as carroçarias resultavam da combinação dos trabalhos de artesãos, carpinteiros, serralheiros e mecânicos. Contudo, eram feitas com base em ferros e madeiras leves para torná-las acessíveis, sob ponto de vista do peso bruto ao gado durante a tração. Diferentemente de outras aldeias, em Ximbongweni, “não usávamos burros na tração, como acontecia nas aldeias do Chibuto. A nossa tração foi assegurada por bois. Também não tínhamos opções, pois nunca fomos criadores de burros e desconhecíamos sua importância.”⁶³¹ Insistimos no entendimento da não criação do burro, ao que alguns entrevistados defenderam sua fragilidade na aplicação do *mukhalu*⁶³² e incapacidade física para tração, enquanto outros alegaram não ter hábitos e costumes de criarem animais exigentes, que não tenham valor na dieta alimentar.

Na divisão do trabalho por sexo e idade, a atividade de tração, exclusivamente, recaía sobre os jovens. Sozinhos ou na companhia dos pais, montavam a junta de bois, conectavam-na à carroça e seguiam para diversas tarefas de transporte. Em épocas da colheita, ao irem carregar a produção, frequentemente seguiam a bordo. Com a carroça carregada, eram proibidos estar a bordo, para não sobrecarregarem os bois. Em regra, os cães acompanhavam as atividades de transporte tradicional, sendo que, simultaneamente, desempenhavam o papel de segurança e caça. Em caso de realizarem alguma caçada extraordinária, os jovens descontinuavam a carroça para ajudarem e/ou orientarem-lhes. Comumente, as caçadas aconteciam quando, durante o percurso, os cães, surpreendentemente, começassem a perseguir animais de pequeno porte, especificamente coelhos.

⁶²⁹ MACHEL. Abril de 1983. p. 27.

⁶³⁰ Entrevista com Benjamim Chongo, realizada em Chókwè, em 30 de março de 2020.

⁶³¹ Entrevista com Benjamim Chongo, realizada em Chókwè, em 30 de março de 2020.

⁶³² O empréstimo de alguns termos do hipismo permitiu-nos perceber que trata-se da designação, em língua local, dada a “embocadura” ou mesmo a “argola nariz” de cavalos. A sua principal função é do comando de movimentos dos bois – arranque, aceleração, freio e parada e, igualmente a mudança de direção da marcha –, durante a tração.

5.3 O estímulo ao associativismo entre as famílias aldeadas

5.3.1 Atividades de promoção social, recreativas e afins

A formação da aldeia permitiu o cruzamento de *nuances* culturais, entre as famílias de três *micro* regiões do vale: nomeadamente: *a)* famílias do *nyaka*, *b)* do *nthlaveni* – localizada a aldeia –, e *c)* do *mananga*. Destarte, foi necessário a introdução de iniciativas de promoção social de modo ao estabelecimento do equilíbrio sociocultural. Por exemplo, as famílias do *nyaka* tinham enraizada a prática do plantio de árvores de frutas e sombra nos pátios e roças, diferentemente aos outros dois grupos que reaproveitavam as árvores silvestres. Embora não encontramos registros de organismos instituídos com responsabilidades de coordenarem as atividades de promoção social, a pesquisa de campo possibilitou-nos entrar em contato com iniciativas de promoção sociocultural, coordenadas pelo secretário executivo da aldeia.

Em síntese, desenvolveu-se cerca de cinco grande iniciativas – pode ler-se campanhas –, de promoção social, cuja periodicidade pode ser considerada de regular. Convencionamos denominá-las por: *a)* campanha de fomento de culturas agrícolas; *b)* campanha de limpeza geral da aldeia; *c)* campanha de vedação dos pátios; *d)* campanha “uma família, uma latrina melhorada” – banheiro e *e)* campanha de substituição de árvores silvestres por domésticas. Apesar das entrevistas realizadas, terem permitido a recolha de dados e informações suficientes, para a análise profunda de cada uma das iniciativas – devido à autovigilância metodológica sobre o foco da tese –, concentrar-nos-emos nas campanhas *d)* e *e)*. Sobre as restantes, limitar-nos-emos em recorrer a relatos e apresentaremos discussões breves, com intuito de reforçar os exemplos que consideraremos válidos referenciá-los.

As campanhas de promoção social agregaram, ao campesinato aldeado, de novos hábitos e costumes, dentre desconhecidos, por um lado e por outro, ignorados. Por exemplo, “as culturas da mandioca, feijão manteiga e amendoim, embora reconhecida a sua importância na dieta alimentar, não eram praticadas em *nyaka*.”⁶³³ Foi curioso entendermos que a alegação prendia-se as questões “técnicas dos solos”, baseadas na percepção tradicional de que os solos do *nyaka* eram impróprios para determinadas culturas, pelo que a sua fertilidade orientava-se para culturas do milho e abóbora. Com a formação da Cooperativa agrícola, entretanto, o campesinato teve o contato com as culturas

⁶³³ Entrevista com Armando Chauque, realizada em Ximbongweni, em 20 de abril de 2020.

destinadas à comercialização, nomeadamente: “tomate, cebola, couve, repolho, pepino, espinafre, cenoura, alface, beterraba etc.”⁶³⁴ – sobre este assunto retomaremos mais adiante.

Em seguida – da mesma forma que anteriormente, abordamos a campanha *a*) –, recorreremos a fala da filha da secretária da OMM, para apresentarmos as campanhas *b*) e *c*). A profundidade e organização da narrativa convidou-nos a repensar novamente, a pós-memória e equacionar o papel da mãe na construção da sua memória. Fato evidenciado com recurso a múltiplas expressões, como: “a minha mãe disse; falava e se estivesse a minha mãe, iria aprofundar isso.” Segue o relato:

[...] Jacinto Baloi teria sido o secretário da aldeia que mais empenhou-se e envolveu-se em atividades que visavam à elevação do nível das nossas vidas. Pessoalmente, responsabilizou-se por ensinamentos de como mantermos os pátios e as ruas dos Bairros limpos. Liderou campanhas de limpeza geral do Centro comunal [...]. Ensinou-nos também a vedação de quintais através da planta «garramaluco» e respetiva técnica da podagem, com a justificação de que, não obstante a obrigatoriedade da vida comunitária, a nossa privacidade não devia ser hipotecada. Dizia que as famílias não deviam viver expostas à pessoas que passassem das ruas. Foi sua a iniciativa de orientar-nos para que dentro dos pátios, colocássemos hortas, para produzir sem, necessariamente, recorrermos às roças do *nyaka* ou do *nthlaveni*.⁶³⁵

Essas três iniciativas, enquadradas em atividades de melhoramento da dieta alimentar, com a introdução de novas culturas e hortas e, em de “higiene coletiva e ornamentação de pátios, através da limpeza domiciliária e vedação de espaços residências,”⁶³⁶ impactaram na elevação sociocultural das famílias aldeadas. Se a maior parte dessas atividades, enquadraramo-las em práticas que, embora amiúde conhecidas, eram tradicionalmente, ignoradas pelo campesinato, a aldeia registrou também práticas meramente, desconhecidas. Este foi o caso das latrinas. Sobre o seu desconhecimento, que nos pareceu paradoxal, imediatamente entendemos que o contato com latrinas associava-se a duas correntes migratórias: *a*) trabalhos migratórios – em vilas ou cidades – em Moçambique e a África do Sul e, *b*) continuação com estudos em Centros Internatos. Sobre esta última corrente, vale citar: “na escola o aluno aprende a usar o autoclismo [...] a utilizar corretamente a casa de banho.”⁶³⁷

⁶³⁴ Entrevista com Teolinda Nhamucume, realizada em Chókwè, em 12 de julho de 2020.

⁶³⁵ Entrevista com Percina Chirindza, realizada em Ximbongweni, em 11 de junho de 2020.

⁶³⁶ Para mais possibilidades de leitura iconográfica ver: COMISSÃO NACIONAL DAS ALDEIAS COMUNAIS. **A habitação**: Ministério da Saúde. (1981).

⁶³⁷ MACHEL, Samora. Na educação só investimos em terreno fértil. In: **Coleção palavras de ordem**, nº 20. Abril de 1981. p. 15. Para uma percepção geral do lugar das escolas com Centros Internatos na radical transformação de alunos, decidimos continuar a seguir: “[...] a grande maioria dos nossos alunos são de origem essencialmente, camponesa. São jovens que vêm do campo, não conhecem a eletricidade, canalização de água, e cama. Não conhecem casa de alvenaria, chuveiro, luz de uma lâmpada e candeeiro. No campo aprendem a viver com a esteira, fogueira, e água no balde. No

Durante a pesquisa de campo, foram recorrentes os relatos sobre a campanha “uma família, uma latrina”, baseada na construção de latrinas e acompanhada da respetiva instrução de utilização e manutenção. A sua recepção sociocultural foi diferenciada, o que permitiu-nos agrupá-la em duas categorias: na primeira, fazem parte as famílias que, entusiasmadas com a campanha, responderam construindo mais de uma latrina – uma para os pais, outra para filhos e até para a visita –, enquanto na segunda, cabem famílias que mesmo com as latrinas, mantiveram o fecalismo à céu aberto. Sem pretendermos debater, se defecar nas matas contribuía na fertilização de solos, a prática perigava a saúde através da contaminação fecal de fontes de água. Ao mapear as categorias, percebemos que a primeira, ocorria nas parcelas do interior dos Bairros, enquanto a segunda, nas dos limites.

Inicialmente, os responsáveis por essa campanha foram os GD, que para além de serem os guias e exemplos, através das suas próprias casas, realizavam visitas domiciliárias para a orientação do local, nos pátios, da construção das latrinas e conseqüentemente, a sua utilização e manutenção. Posteriormente, com a especialização dos GD na emissão/controlo de guias de marcha, a campanha foi responsabilizada aos chefes de Quarteirões e secretários de Bairros. Um dos constrangimentos não foi somente a localização das latrinas e o cheiro nauseabundo, mas sua construção precária em solos arenosos, o que favorecia o desabamento na época chuvosa. Ademais, relataram a dificuldade relacionada ao compartilhamento das latrinas, entre pais e filhos, o que justificava a construção de várias latrinas no mesmo pátio.

Tivemos que dialogar com áreas de saberes não comuns à tradição historiográfica, de modo a entendermos a estratégia adoptada e disseminada pela Direção, entre os aldeados, para combater o cheiro desagradável libertado pelas latrinas. A estratégia consistia na coleta de cinzas, resultantes da combustão da lenha durante o preparo de alimentos e espalhá-la ao redor da abertura, bem como no interior da latrina e isso resultava na redução considerável do cheiro. A busca pelo entendimento do alcance desta estratégia levou-nos a romper fronteiras do saber das Ciências sociais e humanas, para dialogarmos com as ciências exatas, especificamente a Química Inorgânica e Microbiologia.

campo estavam habituados a considerar normal cuspir-se no chão, pentear-se em qualquer lugar, à vista de toda a gente. Agora na escola têm de aprender a utilizar as novas condições materiais que encontram. Aprendem então: *a)* a sentar-se à mesa; *b)* como dormir na cama; *c)* como arrumar de forma organizada os seus livros; *d)* como utilizar a luz elétrica, chuveiro e autoclismo; *e)* como se sentar para poder escrever corretamente; *f)* como fechar a torneira; *g)* como falar com as pessoas de forma correta e *h)* como olhar para as pessoas. [...] Por isso, é importante que, na escola, os alunos aprendam a lavar o chão, encerar o chão, limpar as paredes, utilizar corretamente a casa de banho.” *Ibid.*, p. 14-15.

Pelo que, sua compressão foi possível através da iniciação ao estudo das propriedades de cinzas do combustível lenhoso.⁶³⁸

Portanto, a campanha das latrinas – como veremos igualmente, sobre a campanha de árvores –, contrastava com práticas tradicionais, baseadas no uso diretamente das matas, como o espaço de defecação. As latrinas localizadas dentro do pátio e próximas as casas, utilizadas indiferentemente, por homens, mulheres e crianças, constituíram repugnância sociocultural, manifesta. Para algumas famílias, como as anteriormente, descritas na segunda categoria – que mesmo aceitando construir latrinas, mantiveram o fecalismo nas matas – as latrinas desempenharam apenas a função do banho. No geral, a curto prazo, a utilização das latrinas como local de defecação, não foi seguida na aldeia, continuando as populações a recorrerem as matas circundantes,⁶³⁹ fato que justificaria a reprodução do fecalismo a céu aberto, entre a geração dos pais, diferentemente, da dos filhos.

Por fim, a campanha de substituição de árvores silvestres por domésticas, como: “cajueiro, mangueira, mafureira, laranjeira, limoeiro, ateira etc.”⁶⁴⁰ buscava também, a arborização de ruas e ornamentação do Centro comunal. Não obstante este alcance que, de longe pareceu-nos consensual, a campanha foi encerrada com desconfiança sociocultural, entre as famílias aldeadas. Sucedeu que, as famílias não plantavam árvores domésticas, sendo que recorriam para a sombra e frutos a árvores silvestres, como: “himbi, tinxakwarhi, tinyiri, tintoma, masala, mukanyi, mukwakwa, tin’wambu etc.”⁶⁴¹ Dentre estas árvores, tomamos conhecimento durante atividades de pesquisa de campo, que umas produziam frutos comestíveis por humanos, enquanto outras, os seus frutos garantiam apenas a alimentação de pássaros.

⁶³⁸ Quimicamente falando, a redução da libertação do cheiro desagradável pelas latrinas depois da colocação de cinzas de madeira, resulta na redução da velocidade da decomposição microbiana das fezes, devido à inativação de um número considerável de bactérias sobre a matriz fecal. Neste caso, a inativação de bactérias resulta de dois fatores: *a)* alteração drástica do potencial de hidrogênio (pH) das fezes, que são levemente alcalinos em pessoas saudáveis, e normalmente, tornando-as rigorosamente mais alcalino, visto que as cinzas são muito alcalinas. Esta alteração de pH leva a morte as bactérias afetadas e *b)* por desidratação das fezes, pois as cinzas absorvem parte da humidade da matriz fecal, reduzindo a atividade da água (wa) no meio, o que reduz assim, a velocidade da ação decompositora de bactérias remanescentes. Para mais informações ver: CERRUTTI, P.; TEREbiznik, M.R.; HUERGO, M.S.; JAGUS, R.; PILOsof, A.M.R. **Combined effect of water activity and pH on the inhibition of escherichia coli by Nisin.** (2001), TEREbiznik, M.; JAGUS, R.; CERRUTTI, P.; HUERGO, M.S.; PILOsof, A.M. **Inactivation of escherichia coli by a combination of nisin, pulsed electric fields, and water activity reduction by sodium chloride.** (2002) e MAHADAL, S.A.; GEHLING, G.R.; FELIZARDO, A.D. **Hygienizing anaerobic sludge using vegetable biomass, for soil fertilization.** (2019).

⁶³⁹ CASAL. 1996. p. 112.

⁶⁴⁰ Entrevista com Teolinda Nhamucume, realizada em Chókwè, em 12 de julho de 2020.

⁶⁴¹ Entrevista com Luís Zitha, realizada em Ximbongweni, em 23 de maio de 2020.

Se ao iniciarmos a análise da temática desta subseção, distinguimos as famílias aldeadas, em três *micro* regiões do Limpopo, o tratamento da campanha de substituição das árvores silvestres por domésticas, convidou-nos a retomar a questão de *micro* regiões, não para alterarmos o abordado anteriormente, mas para introduzir a componente das influências Nguni e *Vahlavi* nos hábitos e costumes das famílias nativas na *macro* região do Limpopo. Fato que nos autorizaria a afirmar que, as famílias do *nyaka*, descritas como produtoras de árvores domésticas, não podem ser tomadas na generalidade, devido à influência da Corte do Império de Gaza na região – tratada nas subseções 2.2 e 2.5, da Seção 2 –, e que retomamos, por possibilitar a compreensão da resistência campesina em produzir as árvores domésticas.

Ao que constatamos através da pesquisa de campo, a origem dessa resistência não encontra explicação nas famílias que habitaram o vale, anterior à invasão e ocupação Nguni. Pelo contrário, a influência de *Vahlavi* foi sistematicamente, apresentada como o elemento a ser considerado na análise da resistência da produção de árvores domésticas. Acompanhamos atentamente, os debates que nos sugeriram a percepção – apresentada na Seção 2 – de que os *Vahlavi* estabeleceram-se na região e disseminaram seus hábitos e costumes. Pelo que, um dos seus maiores *fetiche* acredita-se ser as árvores silvestres que regularmente, recorriam-nas para realizar suas cerimônias mágico-religiosas. Cortá-las e/ou substituí-las por árvores domésticas, constituía o máximo atentado contra as suas práticas socioculturais.

Com a ocupação colonial e subsequente marginalização dos Nguni, mediante a valorização de *Vahlavi*, reproduziu-se esse *fetiche*, embora a subordinação portuguesa fosse coligada também, ao descontentamento que justificou a sua transformação em incansáveis carnívoros e consumidores de bebidas alcoólicas de fermentado tradicional. Associado a estas características, mantiveram sua poligamia, permitindo a acelerada reprodução do *fetiche*. Entretanto, terá sido durante esse período, que desenvolveram um forte *mito* – que o tempo responsabilizou-se, em desvendá-lo e demonstrar a sua falsidade –, segundo o qual, qualquer família que “aceitasse plantar uma árvore doméstica no pátio e que a regasse e podasse, os seus membros viveriam em alerta. Visto que, logo que a árvore começasse a florir, anunciava a eminente perda de vida do próprio chefe da família.”⁶⁴²

A eficácia pela qual reproduziu-se esse *mito*, contribuiu com que durante o período colonial, as três *micro* regiões do vale do Limpopo, assistissem fraca transformação na sua paisagem natural. Apenas nos estabelecimentos comerciais de indianos/português e terrenos ocupados pelas Missões

⁶⁴² Entrevista com Teolinda Nhamucume, realizada em Chókwè, em 12 de julho de 2020.

Católica e Suíça, em Nsongeni verificava-se a reestruturação da paisagem na região. Destarte, foi a partir destas experiências que os trabalhadores em cantinas ou lojas e crentes tiveram contato com árvores de frutas e sombra, o que significou o início da queda, paulatinamente, do *mito* de *Vahlavi*. Subsequentemente, foi o Estado que definitivamente, responsabilizou-se em transpor a barreira do *mito*, inicialmente ao abater árvores místicas para a formação da aldeia e posteriormente, ao lançar as campanhas de substituição de árvores silvestres por domésticas.

As estruturas da aldeia não orientavam apenas a substituição de árvores silvestres em pátios, como também nas roças, por perceberem a sua importância na atividade agrária.⁶⁴³ Aconteceu que, algumas famílias de Nsongeni produziam as fruteiras como a mangueira, enquanto as da zona alta desconheciam-na. Deste modo, durante a campanha “orientaram-nos para aprender com os nossos vizinhos do *nyaka*, que conheciam o processo vegetativo da mangueira, desde o plantio, rega, poda à produção.”⁶⁴⁴ Isso justifica a estratégia da Direção da aldeia de identificar famílias de Nsongeni, para servirem de exemplo na disseminação das árvores de frutas e sombra. “Durante as campanhas do fomento de cajueiros e mangueiras, fui escolhido para receber mais mudas, de maneira a ensinar outras famílias do Bairro, através da minha experiência que trazia do *nyaka*.”⁶⁴⁵

Como a composição dos solos é diferente, tomamos conhecimento da orientação tradicional baseada na abertura de cova, com dimensões médias ou grandes, depois transportar o solo do *nyaka* para enchê-la e na sequência plantar muda, especificamente da variedade de mangueira, localmente chamada *Xinyembani*. Seguindo esta prática tradicional, restava somente a regularidade na rega e poda, “para passados aproximadamente, três-quatro anos, começamos a consumir as frutas, a partir dos nossos pátios. A maior parte de árvores domésticas que tenho aqui em casa, semeei-as seguindo as orientações de famílias do *nyaka*.”⁶⁴⁶ Comparando as duas sub-regiões agrárias, verificamos que árvores, como cajueiros e mangueiras, ocorrem em maior quantidade na antiga aldeia, fato que nos permitiu vislumbrar alguns sucessos dessas campanhas.

Não obstante, cabe-nos dizer, em função da observação participativa na pesquisa de campo, que apesar de possíveis êxitos em campanhas houve famílias, quer do *nthlaveni*, como de *mananga*, que mantiveram suas árvores. A título de exemplo, enquanto nas famílias do *nyaka*, as entrevistas decorreram em sombra de cajueiros ou mangueiras, entre as famílias do *nthlaveni* e *mananga*, as

⁶⁴³ Antes da formação da aldeia, nos campos cultivados, pontuavam árvores silvestres como o canhoeiro, que em alguns dos casos eram usadas, como demarcação de terras ou mesmo para frutos e sombra. OMBE. 2018. p. 61.

⁶⁴⁴ Entrevista com Luís Zitha, realizada em Ximbongweni, em 23 de maio de 2020.

⁶⁴⁵ Entrevista com Salomão Mahundla, realizado em Ximbongweni, em 29 de janeiro de 2020.

⁶⁴⁶ Entrevista com Julius Chivonze, realizada em Ximbongweni, em 10 de junho de 2020.

conversas foram em estimadas sombra do Himbi ou Xakwarhi. Sobre esta observação participativa, produção de árvores de frutas e sombra, entre as famílias do *nyaka* – concretamente as de Nsongeni, pelos motivos apresentadas, anteriormente –, e a resistência das famílias do *nthlaveni* e *mananga*, decidimos transcrever a seguinte fala, devido a sua capacidade explicativa, em narrativa sucinta:

De onde viemos aprendemos que no quintal plantam-se árvores comestíveis, não do mato [silvestres], mas domésticas. Veja a diferença entre o meu pátio com aquele [indicava o terreno do vizinho]. Se os solos são iguais, a resposta para este contraste é a nossa diferente proveniência. Confira as árvores que tenho no pátio: “cajueiro, mafureira, papaieira, limoeiro, – inclua os piripiris [picantes].” Agora, repara para aquele pátio: “só tem árvores silvestres.” [...] sempre considerei curioso o comportamento deste meu vizinho aqui, que ao passar daqui de casa, não perde de vista os cajus que amadurecem na árvore. Arranca-os, sob pretexto de que, os pássaros podem comer [risos].⁶⁴⁷

Durante a pesquisa de campo, não faltaram experiências singulares do fomento das árvores domésticas, embora acompanhadas por resistências de vizinhos, ou mesmo, dos pais. Houve relatos de geração de filho/as, que teve privilégio de sair do convívio familiar, para estudar em regime de Centro Internato em Malehice. Ao regressarem à aldeia de férias plantavam mangueiras e cajueiros, sob olhar desconfiado dos pais. Esta geração garantiu-nos que, na sua ausência, comumente foram seus irmãos mais novos que cuidavam das plantas, mediante a indiferença dos pais. Porém, também acompanhamos falas de pais que chamaram para si, a responsabilidade do fomento, com base em experiências do trabalho migratório. Esta iniciativa consideramos como de sucesso, por permitir a rápida assimilação entre os filhos, com impacto na vizinhança, Quarteirão, Bairro e aldeia, no geral.

Ainda sobre o estímulo ao associativismo, no que concerne às atividades recreativas e afins, cabe-nos iniciar a análise reafirmando que no Centro comunal construiu-se o Centro social, chamado Clube de Ximbongweni. Tratou-se de grande obra de engenharia, para a situação de infraestruturas da aldeia,⁶⁴⁸ que embora não chegasse a ser concluída funcionou parcialmente como anfiteatro para projeção de filmes – documentários da revolução⁶⁴⁹ –, e emissão radiofônica. O cinema foi tutelado pelo Gabinete de comunicação social, que realizava campanhas de demonstração,⁶⁵⁰ sendo que para a emissão radiofônica, foram capacitados jovens voluntários da aldeia, como radialistas.⁶⁵¹ Através

⁶⁴⁷ Entrevista com Albino Mulungu, realizada em Ximbongweni, em 10 de dezembro de 2019.

⁶⁴⁸ Vide APÊNDICE E - Imagens do Clube de Ximbongweni.

⁶⁴⁹ CENTRO DE ESTUDOS AFRICANOS. 01 de março de 1980. p. 7.

⁶⁵⁰ ARAÚJO. 1988. p. 252.

⁶⁵¹ Entrevista com Albino Mulungu, realizada em Ximbongweni, em 10 de dezembro de 2019.

da Rádio, transmitiam programas de informação e divulgação, de educação comunitária, recreação, necrológicos etc. que passavam em horários e dias pré-estabelecidos.⁶⁵²

Um dos objetivos do Clube foi de garantir o funcionamento da Rádio comunitária, o que se verificou, segundo a memória das famílias aldeadas. Mas, a mesma memória, fez-nos perceber que o sinal da Rádio não chegava ao ouvinte através de qualquer frequência de ondas magnéticas, que seria recebida, sintonizada em FM/AM e reproduzida pelos aparelhos – parafraseando os próprios entrevistados –, de rádio Xirico.⁶⁵³ Os programas radiofônicos, alcançavam o receptor final, através do som de altifalantes instalados no teto do Clube, cujo seu raio de abrangência cobria a totalidade da aldeia e regiões circunvizinhas. “Embora com a formação da aldeia tivesse por ai [cerca], de 10-11 anos de idade, lembro-me do mano Santinho – Santos Zitha, marido da professora Luísa –, que era radialista do Clube de Ximbongweni.⁶⁵⁴

A Direção da aldeia, tinha o que podemos considerar de “tempo de antena”, através do qual, secretários dos Bairros, como os seus chefes dos Blocos e Quarteirões, apresentavam programas, realizações e convocavam reuniões. O secretário executivo recorria ao seu tempo de antena, para o informe da aldeia, Partido e cooperativa. “Os nossos chefes recorriam à Rádio para apresentarem orientações de rotina, como: chamarem-nos aos encontros, solicitarem pessoas singulares e falarem das campanhas de saúde e promoção social.”⁶⁵⁵ Apesar de termos tido receio de questionar sobre o quão perturbador foi o som dos altifalantes da Rádio durante os períodos individuais de descanso, ficamos a saber do horário das emissões das 6:00H-18:00H, pelo que ao menos garantia-se o direito de repouso sossegado das famílias.

Portanto, como é reconhecido o papel que a comunicação social desempenha, em qualquer processo de desenvolvimento, como tentamos ilustra anteriormente, a comunicação radiodifundida e por imagem, teve algum impacto em Ximbongweni, pois como discutimos na subsecção 5.2, a maior parte dos aldeados não sabia ler e escrever, o que explicou a não introdução de comunicação escrita, como jornais “Tribuna, Charrua e O campo”. A informação que chegava, nem sempre em melhores condições, foi a da rádio. Os temas divulgados eram de domínio das atividades agrícolas, em especial esclarecimentos sobre a utilização de novas tecnologias, dos cuidados básicos de saúde

⁶⁵² Entrevista com Benjamim Chongo, realizada em Ximbongweni, em 14 de novembro de 2019.

⁶⁵³ Linha de aparelho de rádio portátil de maior circulação e venda no mercado moçambicano, durante as décadas 1970-1990. A sua produção em série pela empresa moçambicana Fábrica de Aparelhos Eletrônicos (FAE), sediada na capital Maputo, foi garantida através de tecnologias da antiga República Democrática da Alemanha (RDA).

⁶⁵⁴ Entrevista com Carlota Chissano, realizada em Ximbongweni, em 29 de janeiro de 2020.

⁶⁵⁵ Entrevista com Azarias Mukave, realizada em Ximbongweni, em 17 de abril de 2020.

e, informações da aldeia, Distrito, Província e nacionais. Como o Clube estava equipado de material áudio e vídeo, possibilitou a projeção de filmes e imagens diversos sobre o cotidiano da aldeia.⁶⁵⁶

No que tange ao esporte, a modalidade massificada foi o futebol, por isso a Planta da aldeia previa reservas de campos em todos os Bairros, ao que o principal foi construído no 4º Bairro, cujo projeto prognosticava uma estrutura e dimensões com padrões internacionais. Este foi o núcleo de jogos, embora não chegasse a apresentar a tal estrutura e dimensão, que não fossem simples balizas de estacas de árvores em terreno, naturalmente plano e preparado para “uma excelente peladinha – tem origem na designação «campo de futebol pelado» atribuído aos recintos de jogos não relvados –, com equipas de outras aldeias.”⁶⁵⁷ Cada Bairro foi incentivado a formar uma equipa para disputar o campeonato recreativo da aldeia. Deste modo, “existiram cinco equipas de futebol que durante a semana treinavam nos seus campos e aos finais de semana competiam no campo do 4º Bairro.”⁶⁵⁸

“Com a minha idade avançada, não realizava grandes partidas na aldeia, ao que tornei-me treinador da equipa principal de Ximbongweni. Mas, aos meios de semana não me faltava a vontade de jogar com jovens que se encontravam no final da tarde para se divertir no campo do 3º Bairro.”⁶⁵⁹ Em parte, por localizar-se no Centro das aldeias, como 7 de abril e Nyapwanguene, Ximbongweni foi o epicentro das atividades recreativas,⁶⁶⁰ como depreendemos ao continuar atentos ao relato do enfermeiro: “sendo treinador, dirigia também jogos como árbitro em partidas que não envolvessem a minha equipa, pois a nossa aldeia era o Centro de jogos e manifestações culturais, como as danças. Recebíamos equipas de futebol de diversas aldeias daqui do Guijá, Chókwè e Chibuto.”⁶⁶¹ Portanto, a aldeia formou e forneceu jogadores aos campeonatos superiores, do Guijá, Chókwè e Malehice.⁶⁶²

Ao preparar-se visitas de delegações do Distrito/Província, que necessitassem de recepção honrosa, a Direção mobilizava diversos grupos culturais. Comumente, organizava demonstrações de danças folclóricas de xingomani, makwayela, makhwayi, masese etc.⁶⁶³ Em ocasiões que, a visita ocorria durante o final de semana, “geralmente, convidávamos equipas de futebol das aldeias de 7 de abril, Nyapwanguene e Mubwangwene e organizávamos um torneio que buscasse divertir

⁶⁵⁶ ARAÚJO. 1988. p. 250-251.

⁶⁵⁷ Entrevista com Raimundo Mulungu, realizada em Lionde, em 05 de dezembro de 2019.

⁶⁵⁸ Entrevista com Azarias Mukave, realizada em Ximbongweni, em 17 de abril de 2020.

⁶⁵⁹ Entrevista com Raimundo Mulungu, realizada em Lionde, em 05 de dezembro de 2019.

⁶⁶⁰ Entrevista com Salomão Mahundla, realizada em Ximbongweni, em 29 de janeiro de 2020.

⁶⁶¹ Entrevista com Raimundo Mulungu, realizada em Lionde, em 05 de dezembro de 2019.

⁶⁶² Entrevista com Azarias Mukave, realizada em Ximbongweni, em 17 de abril de 2020.

⁶⁶³ Entrevista com Vasco Makukule, realizada em Ximbongweni, em 26 de fevereiro de 2020.

a delegação e mobilizar apoios em materiais esportivos.”⁶⁶⁴ Cabe-nos referir que, se o minitorneio quadrangular, realizava-se no período da tarde, durante a manhã, as delegações eram recebidas, no Centro comunal, com danças e declamação de poesias, que intercalavam suas agendas de reuniões, visitas aos Quarteirões e Bairros e, exposições da produção agropecuária.

Exceto o futebol e a mobilização de manifestações culturais pela Direção em momentos de visitas ou feriados nacionais comemoradas na aldeia, as atividades recreativas entre os jovens eram escassas. Sem tencionarmos incluir na diversão algumas atividades realizadas na pastagem, como os próprios antigos pastores trataram de avisar-nos para não confundir sua geração, com de pastores atuais, que inclusive jogam futebol na pastagem. Existiram falas que nos pareceram contrariar essa proeza, ao identificar diversões entre individuais e coletivas, praticadas na pastagem e que, devido a busca pelo enquadramento social, foram multiplicadas na aldeia por jovens. Dentre as diversões, as entrevistas feita apontaram o seguinte: “de forma individual tocávamos xigoviya e musengere [flauta] na aldeia, enquanto em coletivo jogávamos ncuva, zotho, ndzolenzole e home/homani.”⁶⁶⁵

Para aprofundarmos a discussão da procura pelo enquadramento social na aldeia, de jovens educados no pasto, cabe-nos afirmar a reintrodução, no meio comunitário do homani, praticado na pastagem por pastores mais velhos, enquanto os novos controlavam o rebanho. A sua prática ao relento, material rudimentar de jogo e número relativamente, reduzido de “jogadores” favoreceu a migração da pastagem para Quarteirões e Bairros da aldeia. As razões desta migração, percebemos através da seguinte fala do antigo pastor que jogara, tanto na pastagem, quanto na aldeia, ao que antes de mais, vale assinalarmos a sua similaridade com o golfe: “em quatro-seis grupos [equipas], cada composto por dois-quatro jovens, posicionávamos em forma de círculo e jogávamos com paus [taco] a bola de trapos. Na falta da bola ou estragar-se durante o jogo, trocávamos por masala.”⁶⁶⁶

Em síntese, as atividades recreativas que envolveram as aldeias circunvizinhas, buscavam promover troca de experiências, entre a própria estrutura de Direção das aldeias, dentro do Distrito ou mesmo da Província e entre famílias aldeadas. Esta troca, além de ser tomada como mecanismo de aprendizagem, tanto para o exercício do poder, quanto para a recreação, foi fundamental para o desenvolvimento da cultura nacional e consolidação da unidade nacional. Permitiu igualmente, a confrontação construtiva das aldeias em diferentes níveis de desenvolvimento, ao que seu objetivo, a médio e longo prazos, seria de promover intercâmbios, que envolvessem aldeias pré-selecionadas

⁶⁶⁴ Entrevista com Raimundo Mulungu, realizada em Lionde, em 05 de dezembro de 2019.

⁶⁶⁵ Entrevista com Sildamo Chongo, realizada em Ximbongweni, em 09 de novembro de 2019.

⁶⁶⁶ Entrevista com Benjamim Chongo, realizada em Ximbongweni, em 14 de novembro de 2019.

com países socialistas, através do estabelecimento de relações de “jumelago” – geminação –, para que a Direção e famílias ganhassem experiências e estimulassem suas vontades de crescimento.⁶⁶⁷

O programa de distinção das melhores aldeias, como também dos Distritos e Províncias que se destacavam na formação das aldeias comunais, foi definido pelo Comitê Central da Frelimo, em abril de 1978, com a designação de “Emulação das aldeias comunais”. Ao que, para a seleção eram avaliadas as seguintes categorias: *a)* organização física; *b)* estabelecimento de estruturas políticas, econômicas e socioculturais; *c)* coordenação harmoniosa das atividades, entre a Direção e famílias; *d)* camponeses militantemente, engajados em trabalhos coletivos; *e)* o avanço da produção agrícola, em tecnologias modernas, qualidade e quantidade; *f)* participação do campesinato na construção de infraestruturas comunitárias; *g)* melhor existência comunitária e *h)* aldeias higiênicas e disciplinada – em que as famílias aldeadas respeitasse suas estruturas político-administrativas.⁶⁶⁸

Para terminar, permitam-nos expor o enquadramento das diversões que ocorreram em finais de tardes, entre jovens e as festividades do natal e final de ano, no calendário romano, nas atividades afins. Dado que, durante o inverno, o início da noite reservava-se para conversa à volta da fogueira, com os pais/avôs, enquanto no verão “como dormíamos fora, ouvíamos estórias antes de deitarmos. Em ambas as estações, devíamos acordar cedo para ir à escola/pastagem.”⁶⁶⁹ “Em algumas noites, nós os mais velhos, fugíamos para Xitikini [Centros de diversão], onde tocávamos violões de latas, cantávamos e dançávamos.”⁶⁷⁰ “Só na quadra festiva do natal e final do ano, nossos pais deixavam-nos sair durante a noite, mas depois da refeição. Nestes dias largávamos violões e agrupávamos em casas de mineiros que tocavam gramofone e giradiscos, para divertirmo-nos, pela noite a dentro.”⁶⁷¹

Sobre o cardápio da quadra festiva, sem distinção entre grupos de trabalhadores emigrantes e famílias camponesas no geral, ambas esforçavam-se durante todo o ano para proverem refeições, bebidas, vestuário e calçado condignos as suas famílias. Independentemente do dia da semana, no natal e final do ano, as famílias dispensavam todas atividades não ligada as festividades. Pelo que, ao acordarem, o chefe da família tomava banho, trajava roupa nova para aguardar pela recepção de familiares convidados, enquanto a/s sua/s mulher/es preparava/m as refeições, bebidas e fazia/m a mesa. Os filhos, em função de faixas etárias, cada grupo detinha tarefas específicas, como podemos

⁶⁶⁷ CENTRO DE ESTUDOS AFRICANOS. 01 de março de 1980. p. 5-6.

⁶⁶⁸ CENTRO DE ESTUDOS AFRICANOS. 14 de maio de 1979. p. 23-24.

⁶⁶⁹ Entrevista com Benjamim Chongo, realizada em Ximbongweni, em 14 de novembro de 2019.

⁶⁷⁰ Entrevista com Sildamo Chongo, realizada em Ximbongweni, em 09 de novembro de 2019.

⁶⁷¹ Entrevista com Vasco Makukule, realizada em Ximbongweni, em 26 de fevereiro de 2020.

distinguir: “os mais velhos responsabilizavam-se em abater cabritos e/ou porcos, enquanto os mais novos limpavam o pátio e podiam ser solicitados para matarem galinhas e/ou patos para o carril.”⁶⁷²

Partindo do princípio de que nessas festividades, o mata-bicho – café da manhã –, manteve-se social e culturalmente insignificante, os filhos tomavam banho pelo início da tarde, para usarem também, suas roupas novas – vale dizermos, que tratava-se de tudo novo, desde o calçado ao boné. Seguidamente, deveriam posicionar-se na mesa ou esteira, para passarem a importante refeição da quadra festiva – o almoço em família.⁶⁷³ Para o cardápio, selecionamos – pela capacidade de deter as continuidades dos hábitos alimentares, contrariando a proposta de ruptura com a constituição da cooperativa –, a seguinte fala: “para nós, as festas de natal e final do ano eram momentos de alegria por saber que comeríamos bem, porque substituiríamos a xima por arroz e a água por refrigerantes. O arroz continuava raro na aldeia [...] apenas nas festas conseguíamos comer até repetirmos.”⁶⁷⁴

Insistimos no entendimento dessa importância do almoço familiar, sendo que a resposta foi unânime em associar à dois fatores, designadamente: *a)* falta de opções consistentes de iluminação e *b)* permitia a libertação de parte dos membros da família, principalmente os jovens, que seguiam para diversões particulares. Esta última justificação pode ser testemunhada através da seguinte fala: “terminado de almoçarem, os nossos filhos mais velhos que bebiam [consumir bebidas alcoólicas], juntavam-se aos familiares para degustarem as bebidas de fermentação tradicional e/ou modernas que trazíamos da África do Sul, enquanto os mais novos ganhavam a liberdade para passear.”⁶⁷⁵ O passeio transformava-se em vitrine da indumentária dos filhos, que amiúde era similar entre irmãos da mesma faixa etária e por conseguinte demonstrava o nível familiar de preparo para as festas.⁶⁷⁶

O itinerário de passeios, primeiro escalava as casas de amigos próximos e a partir das quais, no segundo momento, seria redirecionado para locais de maior concentração, geralmente em casas dos trabalhadores emigrantes na África do Sul, que tivessem regressado para passar festas junto da família. Dentre as casas, atraíam os jovens, aquelas que ofereciam sons que ressonavam mais alto e melhor gênero musical, através de gramofone/giradisco – localmente, chamados gumbagumba.⁶⁷⁷ “Lembro-me de sucessos musicais da minha juventude, com a lista liderada por gênero Sul-africano designado pandzula. Tirando este gênero, caberia nos sucessos, a música «Guidjani» de Domingos

⁶⁷² Entrevista com Sildamo Chongo, realizada em Ximbongweni, em 09 de novembro de 2019.

⁶⁷³ Entrevista com Felista Novela, realizada em Ximbongweni, em 18 de fevereiro de 2020.

⁶⁷⁴ Entrevista com Vasco Makukule, realizada em Ximbongweni, em 26 de fevereiro de 2020.

⁶⁷⁵ Entrevista com Salomão Mahundla, realizada em Ximbongweni, em 29 de janeiro de 2020.

⁶⁷⁶ Entrevista com Salomão Mahundla, realizada em Ximbongweni, em 29 de janeiro de 2020.

⁶⁷⁷ Entrevista com Vasco Makukule, realizada em Ximbongweni, em 26 de fevereiro de 2020.

Honwana – Xidomingwana, [músico-compositor moçambicano].”⁶⁷⁸ Foi interessante, percebermos que esta música enaltece a beleza e respeito no lar da mulher do povoado de Musayeya – região de Ximbongweni –, casado com Xidomingwana.

5.3.2 O cooperativismo na aldeia

Em julho de 1979 foi aprovada a lei de cooperativas 9/79, com intuito de dar enquadramento legal às atividades cooperativas e definir os princípios que regulassem, o processo de constituição, registro e funcionamento das seguintes cooperativas:⁶⁷⁹ *a)* produção agrária; *b)* produção pesqueira; *c)* produção industrial; *d)* produção artesanal; *e)* consumo; *f)* habitação e *g)* prestação de serviços.⁶⁸⁰ A lei apresentava detalhes e visão nacional sobre o cooperativismo, que buscavam a construção do socialismo. Vejamos com o significado do próprio conceito de cooperativa, no seu artigo, primeiro: “Organizações de natureza coletiva que realizam uma atividade socioeconômica sem exploração de homem pelo homem e cujos seus membros são trabalhadores que em regime de livre associação, contribuem com bens ou serviços para a concretização dos objetivos definidos na presente lei.”⁶⁸¹

“A Direção sensibilizavam-nos para associarmo-nos e isso chamar-se-ia de cooperativa [...] assim surgiram cooperativas de todo o tipo, desde de jovens, adultos à velhos que se propunham a trabalhar nas roças, olaria, alfaiataria e venda de produtos de primeira necessidade.”⁶⁸² Dentre estas propostas de cooperativas “algumas somente ouvíamos falar, sem vermos algo de concreto, exceto as roças e lojas/cantinas do povo. Eu fui membro de «nsimu yantlanganu» [cooperativa de produção agrícola], aonde atribuíram-me terra para a produção do milho e feijão manteiga.”⁶⁸³ A Cooperativa de produção agrícola de Ximbongweni estabeleceu-se nas margens do rio Limpopo, o que em parte, justificou o programa geral das aldeias comunais que visava a transformação faseada da agricultura em sequeiro para irrigada.

⁶⁷⁸ Entrevista com Salomão N’qumayu, realizada em Ximbongweni, em 14 de dezembro de 2019.

⁶⁷⁹ ARAÚJO. 1988. p. 357.

⁶⁸⁰ CASAL. 1996. p. 189. O autor refere, ainda a promulgação em 1976, do Estatuto-Tipo das cooperativas de consumo e produção, pelo Ministério da Agricultura e o regulamento da lei das cooperativas de produção agrária, em 1981.

⁶⁸¹ DOCUMENTO DA ASSEMBLEIA POPULAR DE MOÇAMBIQUE. **Lei 9/79. Lei das cooperativas**. Maputo: V Sessão da Assembleia popular. 1980.

⁶⁸² Entrevista com Salomão Mahundla, realizada em Ximbongweni, em 29 de janeiro de 2020. Consideramos pontual, referir que em 1981, a Direção de Ximbongweni incentivava a formação da Cooperativa de alfaiates, visto que a aldeia dispunha de dois alfaiates com máquinas de costura. MANGHEZI. 2003. p. 126.

⁶⁸³ Entrevista com Salomão N’qumayu, realizada em Ximbongweni, em 14 de dezembro de 2019.

“A partir do Bairro éramos sensibilizados para integrar a cooperativa, cuja maior promessa era que futuramente, teríamos a terra preparada para o Sistema de irrigação através de motobombas. [...] realmente, ofereceram-nos a motobomba, porém, depois de sofrermos durante muitos anos.”⁶⁸⁴ As famílias alistavam-se, nos Bairros, seguidamente reuniam-se ao nível da aldeia para escolherem os representantes dos Bairros e responsáveis máximos da cooperativa. Dentre o corpo Diretivo, o Presidente e tesoureiro foram as figuras importantes que, para além da exigência de serem membros ativos do Partido, eram convidados a dotarem-se de capacidade e flexibilidade de mobilização das famílias aldeadas para tornarem-se membros, atração de parcerias estratégicas e busca de fundos para aquisição de instrumentos de trabalho, insumos agrícolas e novas tecnológicas de produção.

Igualmente, o Estado acreditava que para as cooperativas desenvolverem-se de forma célere e promissora, as estruturas de base da aldeia, designadamente: membros da Célula do Partido e os Deputados da Assembleia do povo deveriam, dentre as suas tarefas, mobilizarem e organizarem as populações aldeadas para as diferentes frentes de produção da aldeia, buscando para tal superar as seguintes situações: *a*) menor engajamento da população nas cooperativas que nas roças familiares, o que se traduziria na baixa produção e rendimento das cooperativas em relação à produção familiar e *b*) mobilizar o setor de “pequenos privados”, amiúde marginalizado, embora tentassem conquistar alguma simpatia entre a Direção da aldeia, com a atribuição da terra em cooperativas, visto que por empregarem a mão-de-obra local, resolveria parte dos problemas da aldeia, como o desemprego.⁶⁸⁵

Os próprios membros associados na cooperativa, pareceram-nos ter acreditado na ideia, de que “através da experiência que fomos adquirindo no trabalho da roça irrigada na cooperativa, com o andar do tempo, transformar-nos-íamos em pequenos agricultores e deixaríamos de depender da chuva para produzir. Foi pena que as coisas não ocorreram como previstas.”⁶⁸⁶ Na verdade, um dos objetivos da Cooperativa de produção foi disseminar variedades de sementes melhoradas e técnicas modernas de produção, de modo que, a médio e longo prazos e de forma particular, os membros – por iniciativas próprias, porém, incentivadas pelo Estado –, seguissem a agricultura irrigada. Cabe-nos reiterar, que a Cooperativa de produção agrícola buscava condições concretas para a formação da pequena burguesia rural, atrelada ao Estado.

Se antes da disponibilização da motobomba, os membros não se empenhavam nas roças da cooperativa, oferecendo dentre outras justificativas, as seguintes: “*a*) [...] essa coisa de cooperativa

⁶⁸⁴ Entrevista com Salomão N’qumayu, realizada em Ximbongweni, em 14 de dezembro de 2019.

⁶⁸⁵ CENTRO DE ESTUDOS AFRICANOS. 26 de março de 1979. p. 4.

⁶⁸⁶ Entrevista com Azarias Mukave, realizada em Ximbongweni, em 17 de abril de 2020.

era para mulheres. Por exemplo, eu mandava as minhas mulheres e/ou filhos para trabalharem na cooperativa”⁶⁸⁷ e *b*) se ambas as roças – a familiar e cooperativa –, a sua agricultura manteve-se de sequeiro, “não encontrávamos motivos de trabalhar a roça da cooperativa, por tratar-se de dispersar e desgastar a nossa mão-de-obra família.”⁶⁸⁸ Não obstante, mesmo com a atribuição da motobomba e alfaías agrícolas básicas, as famílias só fluíam à cooperativa durante as épocas de seca e estiagem. Na pesquisa de campo, conseguimos captar depoimentos que testemunharam o abandono das roças da cooperativa, em campanhas agrícolas promissoras – caracterizadas por chuvas regulares.

Deste modo, equacionaríamos duas formas possíveis de garantirem a integração de famílias na cooperativa: *a*) oferecer incentivos materiais consideráveis e *b*) a utilização da repressão política. Contudo, a última estratégia implicaria a existência de relação antagônica – similar a verificada no período colonial – entre o campesinato e o Estado, o que não nos parecia aplicável na realidade da revolução moçambicana, a curto e médio prazos. Também, a primeira forma encontraria o impasse, visto que a capacidade do Estado fornecer incentivos materiais para a cooperativização, dependeria em última apreciação da produtividade estatal, tanto do setor das roças estatais, quanto das unidades industriais. Portanto, pareceria assim, necessário adiar em certa medida a cooperativização, do setor familiar até que fosse consolidada a produtividade das roças estatais e indústrias.⁶⁸⁹

Como nos referimos nas Seções 3 e 4, as resoluções da VIII Sessão do Comitê Central da FRELIMO, definiram a aldeia comunal, como a “coluna vertebral” do desenvolvimento econômico de Moçambique e as cooperativas de produção agrícolas como formas de produção familiar e, fator fundamental para o crescimento das aldeias. Sem embargo, estes princípios orientadores, volvidos alguns anos, o balanço da implementação, integração do campesinato e a respetiva produção, como a produtividade, não satisfaziam, de longe, as perspectivas do Estado. Ora vejamos: as cooperativas foram, “*a*) estabelecidas por reduzido número de famílias que não produzia o necessário para a sua subsistência; *b*) a participação dos membros das cooperativas não garantia a assistência das culturas e *c*) existia ausência de normas de organização do trabalho e disciplina interna das cooperativas.”⁶⁹⁰

Em síntese, embora o III Congresso da Frelimo tenha decidido que fosse priorizado o setor de roças estatais e cooperativas famílias, na prática a política de desenvolvimento agrícola, incluiu

⁶⁸⁷ Entrevista com Vicente Chinguelezi, realizada em Ximbongweni, em 18 de março de 2020.

⁶⁸⁸ Entrevista com Augusto Tsane, realizada em Ximbongweni, em 20 de janeiro de 2020.

⁶⁸⁹ O’LAUGHLIN. 1981. p. 11.

⁶⁹⁰ CENTRO DE ESTUDOS AFRICANOS. **Documento de apoio às comissões distritais de organização e distribuição da terra pelas cooperativas, empresas estatais e machambas familiares nas aldeias comunais.** 16 de março de 1979. p. 2-3.

apenas a componente de roças estatais. Como posteriormente, de forma profunda apresentou-se no IV Congresso em 1983, só 2% dos investimentos na agricultura, entre 1977-1981, beneficiaram as cooperativas. O apoio ao setor familiar foi virtualmente inexistente. Ao que, contudo, o setor estatal não produziu, conheceu a má gestão, importações tecnológicas impróprias e problemas de orientar da mão-de-obra anteriormente, controlada por meio de coerção.⁶⁹¹ Enquanto o *leitmotiv* nas roças estatais era “mais e mais investimento” o da cooperativa foi “contar com as suas próprias forças”.⁶⁹² Na verdade, após o apoio campesino à luta, teria sido difícil manter sua participação no socialismo, pois logo que o colonialismo fosse esmagado, ficaria livre para regressar à economia tradicional.⁶⁹³

De modo a evitarmos análises simplistas ou generalizações, buscamos a fala que através de narrativa breve, esboça os desdobramentos da Cooperativa de produção agrícola de Ximbongweni, que “em 1981, explorava cerca de 140ha de terra irrigada com recurso à enxada, charrua e aluguel, embora desencorajado, de trator na Mecanagro do Caniçado.”⁶⁹⁴ O relato, apesar de ser atinente ao período pós-alocação da motobomba, apresenta informações da atribuição da terra, organização do trabalho e princípios do funcionamento da cooperativa. Segue a transcrição:

Os membros eram atribuídos as parcelas irrigadas segundo suas capacidades e meios de trabalho. Eu como era polígamo, tinha bois e muitos filhos, recebi 1ha para milho e ½ha para feijão. [...] como minha responsabilidade, deveria preparar a terra, só depois disso, podia requerer as sementes melhoradas para lançar. Até aqui, a cooperativa havia entrado com a terra irrigada e sementes. Seguidamente, disponibilizava água e os respetivos horários de rega, ao que acrescia-se nos investimentos da cooperativa o combustível e acessórios da própria rega. [...] a rentabilização destes investimentos era complicada, por isso o Estado dava todas as condições para a campanha inicial e insistia forte, na criação do fundo financeiro da cooperativa através da comercialização de parte da produção de membros, em compensação aos serviços oferecidos.⁶⁹⁵

Do exposto, sobre a organização do trabalho, captamos que seguiu a orientação do setor de cooperativa, de que “cada um, segundo suas capacidades e a cada um, segundo seu trabalho.”⁶⁹⁶ A par do fornecimento dos instrumentos, insumos e tecnologias, o Estado e parceiros de cooperação, capacitavam a Direção – que multiplicava o conhecimento aos membros –, em matérias de gestão,

⁶⁹¹ MINTER. 1998. p. 349.

⁶⁹² CASTELO-BRANCO. 1995. p. 621.

⁶⁹³ O’LAUGHLIN. 1981. p. 11.

⁶⁹⁴ MANGHEZI. 2003. p. 133.

⁶⁹⁵ Entrevista com Salomão N’qumayu, realizada em Ximbongweni, em 14 de dezembro de 2019.

⁶⁹⁶ FRELIMO. 1976. p. 93.

poupança e investimento. Se na agricultura do sequeiro a atividade gravitava em torno de produção-consumo-excedente, a irrigada agregaria a componente comercialização de “arroz, milho, algodão, hortícolas, castanha [...]”⁶⁹⁷ A integração ao mercado, que explicaria a extensão da Cooperativa de Produção em de Consumo, visava a autossuficiência, o que na aldeia foi utopia, pelo despreparo da Direção e ambiguidade do papel dos membros. Paralelamente à “resistência cotidiana”, estas foram as causas que minaram a cooperativa, transformando-a em parasita que sobrevivesse de doações.

“São muitos os exemplos para justificar a fragilidade da Direção e de nós os membros. Você não entende a culpa da Direção, por isso fala de ser eleita [...] mas, o Presidente não escutava nossas ideias, seguia o Partido, nós negávamos de pôr nosso gado a trabalhar na roça da cooperativa”⁶⁹⁸ e a presença contava mais que a rentabilidade.⁶⁹⁹ Assim, a questão da cooperativa não ter sido tomada como instituição econômica começou a ganhar algum significado analítico. Ao que, como tratamos em Seções iniciais, o secretário executivo, de forma cumulativa e quiçá estrategicamente, elegia-se Presidente da cooperativa. Esta correlação de fatos – incluindo o funcionamento como braço do Partido, porque em parte, “a natureza das funções políticas do Presidente não lhes permitiam uma prolongada presença na cooperativa.”⁷⁰⁰ Ainda, na cooperativa “o tempo que gastava em reuniões, entrava em choque com o da produção”⁷⁰¹ –, fez-nos tomar a cooperativa como instituição política.

Através das melhores estimativas numéricas que dispomos dos membros da Cooperativa de produção agrícola de Ximbongweni, obtidos em escassas fontes dadas a compulsar, depreendemos que, a par do fracasso da cooperativa, existiu uma tendência constante e acelerada de abandono dos membros. A título de exemplo, “em 1983, a cooperativa teve 110 membros, [volvidos alguns anos] em 1985, permaneceram apenas 55 membros.”⁷⁰² Como demonstramos através de relatos de alguns chefes de famílias, embora a integração na cooperativa fosse familiar, os homens, devido à escassa atratividade da produção da cooperativa, delegavam as suas mulheres e/ou filhos. Deste modo, este abandono, da metade dos membros em dois anos, percebemos demandar de estudos, portanto, fora da abrangência analítica da tese. Sem embargo, tomamos a desilusão das mulheres e a impaciência dos homens, como alguns elementos a serem mobilizados para o entendimento deste assunto.

⁶⁹⁷ CENTRO DE ESTUDOS AFRICANOS. 26 de março de 1979. p. 4

⁶⁹⁸ Entrevista com Salomão N’qumayu, realizada em Ximbongweni, em 14 de dezembro de 2019.

⁶⁹⁹ CASAL. 1996. p. 160.

⁷⁰⁰ Entrevista com Francisco Mabunda, realizada em Lionde, em 16 de janeiro de 2020.

⁷⁰¹ CENTRO DE ESTUDOS AFRICANOS. **Comissão Nacional de Aldeias Comunais**. Maputo: Pasta nº 967.9, 14/B. 31 de outubro de 1979. p. B4.

⁷⁰² ARAÚJO. 1988. p. 364.

Seguidamente, passamos a discutir o prolongamento da Cooperativa de produção agrícola, que foi oficialmente designado por Cooperativa de consumo, ao que disseminada nas aldeias como Lojas/cantinas do povo. Antes de mais, com o objetivo de evitarmos críticas de anacronismo, por insistirmos em tratar o prolongamento da instituição que anteriormente, tomamo-la como falhada, convidamos-vos – se permitirem a metáfora –, a acompanharem a navegabilidade regular, através do “estuário de um rio seco”. Ocorreu que, com a formação da aldeia, as lojas em Ngomani ficaram distante das famílias, por um lado e por outro, registrava-se o abandono dos proprietários de origem indiana e portuguesa, situação que acrescia o problema de abastecimento dos aldeados em produtos de primeira necessidade.

Sabe-se que, o colonialismo não se limitara a servir as roças dos colonos e as plantações do Estado, ao obrigar as famílias a trabalhar. Apoiou a rede comercial de colonos – os cantineiros – e impôs preços baixos e fixos aos camponeses.⁷⁰³ A Frelimo teve dificuldades para lidar com as roças estatais e registrou limitações para criar novas instituições que mantivessem a ligação campesinato-mercado. Deste modo, o projeto de substituição dos comerciantes rurais indianos e portugueses por lojas do povo foi rapidamente, abandonado a favor da Cooperativa de consumo e ao encorajamento policiado de comerciantes “pequeno privado” contemplados por compra direta do Estado, enquanto comprador de último recurso. Posteriormente, através da Lei em 1979, o Estado tentou formalizar a legalidade do estatuto dos comerciantes privados.⁷⁰⁴

A produção agrícola da cooperativa não conseguia abastecer regularmente os aldeados, por força de limitações referidas anteriormente, associadas ao fato da agricultura, embora fosse a base e a indústria o fator dinamizador – a continuidade rudimentar da agricultura e ausência de indústrias que funcionassem em série, para transformar a produção agrária em bens de primeira necessidade e provê-las as populações – na prática, o caráter centralizador da economia proibiu, inicialmente a delegação do comércio ao privado, ao que a Cooperativa de consumo dirigida pela mesma estrutura da produção agrícola, foi responsabilizada a comprar à grosso em armazéns estatais, para revender à retalho as famílias, os seguintes produtos: “o pão, sal, açúcar, óleo, sabão, fósforo, vela e petróleo de iluminação, arroz, farinha de milho, alfinete, agulha, lâmina de barbear, capulana etc.”⁷⁰⁵

Embora tivéssemos alguns conhecimentos através de leituras em fontes bibliográficas sobre o funcionamento das Cooperativas de consumo, como a emissão e atribuição do Cartão de membro

⁷⁰³ FRELIMO. 1976. p. 84.

⁷⁰⁴ MINTER. 1998. p. 350.

⁷⁰⁵ Entrevista com Isabel Mabunda, realizada em Ximbongweni, em 18 de fevereiro de 2020.

que autorizava a compra, assegurava o direito de eleger e ser eleito aos cargos Diretivos e permitiria apresentação de reclamações sobre o funcionamento da cooperativa correspondente. Igualmente, o Estado recorria ao Cartão para através de registros de produtos/quantidades de compras mensais,⁷⁰⁶ controlar o desvio dos produtos. O surgimento da expressão popular de “candongeiro” – referente ao contrabando e venda no mercado paralelo, de produtos das cooperativas facilitada ou não, pelos membros Diretivos –, capta melhor o convite estatal da vigilância popular, como ilustra o problema de lojas do povo. Em seguida decidimos analisar o funcionamento da Cooperativa de Ximbongweni através da fonte oral. Ora vejamos:

[...] trabalhei na Loja do povo no Centro comunal e controlava a sucursal do 5º Bairro. [...] o Presidente foi Moisés Zitha e tesoureiro Salomão Mulhanga. A minha responsabilidade era de ir comprar-transportar-vender pão. Viajava diariamente, com o carro do Barbosa [Antônio Monteiro de Barros] à Guijá, para adquirir os pães. Ainda lembro-me de alguns colegas, designadamente: Paulina Siteo, Amélia Shiboma, Veninhana Mabunda, Marendzo Mulhanga, Mário Mutimukulo [nosso entrevistado] Magoda Makukule e Paulo Thui.⁷⁰⁷

Todos os lucros de venda dos produtos da loja, canalizávamos para o nosso tesoureiro. Em caso de precisarmos comprar produtos novos, solicitávamos o valor, depois do consenso, em função de necessidades das populações e o acesso dos produtos. Por exemplo, ao decidirmos vender a agulha e alfinete, verificamos a procura das populações e sua disponibilidade em armazéns no Xai-Xai. [...] fumos regularmente, capacitados para sabermos diversificar os produtos e maximizarmos os lucros. Assim, abrimos, em nome da loja, uma conta no Banco Popular de Desenvolvimento (BPD), em Caniçado.⁷⁰⁸

Do exposto, é mister comentarmos que das fontes orais e bibliográficas dadas a compulsar, não tivemos contato com o nome do Presidente Moisés Zitha, sendo que associamos os Presidentes e secretários do Partido, ao secretário executivo, devido as prerrogativas do próprio programa das aldeias de centralização do poder. Ademais, se o Estado vedou a atividade comercial aos singulares, permitiu a venda dos produtos agrários e de artesanato do setor familiar à Cooperativa de consumo. Consequentemente, aos singulares proibiu o acesso ao ciclo vicioso do mercado, que consiste “em comprar barato para vender caro”. Não obstante, diferentemente do governo colonial, o Estado não

⁷⁰⁶ Vide ANEXO F - Cartão de membro da cooperativa de consumo.

⁷⁰⁷ Entrevista com Carlos Siteo, realizada em Ximbongweni, em 29 de janeiro de 2020.

⁷⁰⁸ Entrevista com Carlos Siteo, realizada em Ximbongweni, em 29 de janeiro de 2020.

definiu estratégia que captasse divisa em *Rand* na posse de familiares dos emigrantes, situação que capitalizaria a própria Cooperativa de consumo, embora mediante exploração dos emigrantes.

Em suma, esta estratégia de desenvolvimento atraiu oposição de vários segmentos sociais, cujos seus interesses econômicos chocavam com o programa do Estado. Como pode-se imaginar, toda a oposição, era oficialmente considerada crime e conseqüentemente, combatida e banida, fato que justifica a opção pela clandestinidade de quaisquer iniciativas de desenvolvimento econômico, opostas as orientações políticas estatais. Quase que todos os segmentos sociais, devido a luta pela sobrevivência, encontravam esquemas que garantissem elevar o retorno na comercialização de seus produtos, ou menos na rentabilização do próprio “parasitismo social”. Por exemplo, os camponeses comercializavam na cooperativa uma parte do excedente da produção para adquirirem produtos de primeira necessidade, cujos preços eram oficialmente fixados, pelo que a outra, colocavam a venda na candonga,⁷⁰⁹ o mesmo ocorria com o “parasitismo social”, camuflado em militante do Partido.

Os relatos que recolhemos na pesquisa de campo, referem que na aldeia o comércio foi um autêntico “calvário”, quer para os comerciantes – que percorriam longas distâncias na aquisição de mercadorias –, como para os aldeados que deveriam comprar produtos e quantidades pré-definidos, em forma de abastecimento. Foi nesta complicada conjuntura econômica que surgiu e popularizou-se o termo “bicha” – traduzido em fila –, em que membros de famílias, para além de revisarem-se, adotavam a estratégia de marcá-la com troncos, pedras, latas e galões inutilizados de 20L. Contudo, a compra não estava garantida. Ora vejamos: “foi normal avisarem-nos que a loja recebeu produtos, por isso abriria suas portas no dia seguinte. Na madrugada desse mesmo dia, fazíamos a bicha [...] durante a tarde, ainda na bicha o oficial do armazém podia informar que os produtos acabaram.”⁷¹⁰ Entendemos tratar-se dos produtos mais procurados, como “sabão, açúcar, sal, e fósforo.”⁷¹¹

Curiosamente, em caso do Presidente imediatamente, confirmasse a reposição dos produtos para o dia seguinte, “o nosso posicionamento na bicha [social e culturalmente], deixava de valer e novamente, deveríamos durante a madrugada, formar outra bicha. Existiam pessoas que dormiam na bicha, até a abertura da loja para puderem ser os primeiros a comprarem a sexta básica.”⁷¹² Mas, comumente saíam insatisfeitas, porque para além da obrigatoriedade, por exemplo de não poderem adquirir açúcar, sem antes comprarem pão, a quantidade dos produtos dependia do *stock* existente.

⁷⁰⁹ CASAL. 1996. p. 163-164 e ADAM. 2006. p. 133.

⁷¹⁰ Entrevista com Raimundo Mulungu, realizada em Lionde, em 05 de dezembro de 2019.

⁷¹¹ Entrevista com Isabel Mabunda, realizada em Ximbongweni, em 18 de fevereiro de 2020.

⁷¹² Entrevista com Francisco Mabunda, realizada em Lionde, em 16 de janeiro de 2020.

Todavia, por receberem quantidades irrisórias e em dias irregulares, os produtos até podiam caber, apenas para o consumo limitado. “Os produtos eram vendidos através da balança de ferro e medidos em unidades mínimas. O açúcar medíamos ½Kg, sal – 1Kg e pão – «dois por família»⁷¹³. O restante dos produtos vendíamos em unidades [...] refiro-me do sabão, fósforo, vela e lâmina de barbear.”⁷¹⁴

5.4 As manifestações socioculturais e religiosas

Por trata-se da subseção com a qual, pretendemos encerrar a discussão que acompanhou a análise de múltiplas temáticas da tese, gostaríamos de iniciá-la citando o *focus* teórico que amiúde recorremos para problematizar as expressões tradicional *versus* moderno. O primeiro, foi o estudo que a seguir, referenciaremos, apesar de não analisar o vale do Limpopo, o fato de abordar o período considerado na tese – contatos entre as práticas tradicionais com normas modernas coloniais e, pós-independência, na África Ocidental –, possibilitou-nos decisivamente, o embasamento teórico, em termos epistemológicos. Ao que o segundo, que em algum momento, serve-nos como contraponto, distingue-se por discutir questões tradicional *versus* moderno, a partir de Moçambique, “em busca pela intersubjetivação da filosofia africana.”⁷¹⁵ Segue o primeiro *focus*:

O que é “tradição” [...] o que é “modernidade”? Todos temos uma noção do que queremos dizer quando estamos usando estes termos. Conotações vagas surgem, o que faz com que as palavras deslizem para a linguagem quotidiana e tornem-se parte da fraseologia comum. Em muitas vezes, o tradicional está associado com “maneiras antigas”, enquanto o moderno significa algum tipo de “novidade” – na linguagem atual falaríamos em “desatualizadas” *versus* “atualizadas”. [Como] existem inúmeros outros pares de oposições binárias: retrogrado *versus* progressista, estagnação *versus* progresso, estática *versus* dinâmica, visão religiosa não científica *versus* científica, universal *versus* local etc.⁷¹⁶

A gênese dessa dicotomia reside nos contatos civilizacionais, entre africanos com asiáticos e entre aqueles com europeus. Inicialmente, os africanos acomodaram, hospedaram e apropriaram-se de novos hábitos e costumes. O Outro-asiático, não confundiu a abertura cultural do Eu-africano,

⁷¹³ “Recebíamos cerca de 2.500 pães, três vezes por semana. Sendo que, não eram suficientes para a comunidade. Nós adquiriríamos o pão a 2Mt, para revendermos a 2,5Mt cada.” MANGHEZI. 2003. p. 126-129.

⁷¹⁴ Entrevista com Isabel Mabunda, realizada em Ximbongweni, em 18 de fevereiro de 2020.

⁷¹⁵ CASTIANO. (2010).

⁷¹⁶ HERNAS, Per. O «tradicional» e o «moderno» na África Ocidental. In: LAUER, Helen; ANYIDOHO, Kofi. (Org.). **O resgate das Ciências humanas e das humanidades através de perspectivas africanas.** 2016. p. 1259.

como declaração de inferioridade de suas instituições, línguas e religiões. De tal modo que, o Outro-asiático instalou-se, passando a fazer parte do Eu-africano. Seguidamente, a Ocupação efetiva foi caracterizada pelo estabelecimento do Outro-europeu, que iniciou uma frente – em função dos seus intuítos político-econômicos –, de substituição do tradicional por moderno, através da força militar, cristianismo e educação.⁷¹⁷ Se o Outro-europeu, ponderava algumas práticas tradicionais desde que não pusessem em causa os seus capitais objetivos, curiosamente, no pós-independência, foram os nacionalistas que lançaram a frente, sem freios, de combate aos hábitos e costumes tradicionais.

O que anteriormente, pareceu-nos curioso, encontraria enquadramento teórico na “alienação da consciência”, na perspectiva *fanoniana*. Ou seja, o Outro-europeu, através de diversos elementos do aparelho ideológico, criou condições para que o Eu-africano se rejeitasse, inculcando-se assim, o sentimento de inferioridade e negando suas próprias tradições e instituições. Deste modo, ocorreu o processo de inversão de valores, em que o Eu-africano na sua condição de colonizado, considerou que tudo o que é do branco é “bom”.⁷¹⁸ Quer queiramos, quer não, as elites nacionalistas africanas, paralelamente, ao combaterem o colonialismo, deparavam-se com múltiplos impasses relacionados com esta “alienação”. Pelo que, ao captarmos o combate generalizado das práticas tradicionais, no imediato pós-independência, por parte de elites e a subsequente “resistência cotidiana” campesina, possibilitou-nos problematizar o alcance direto do aparelho ideológico colonial aos nacionalistas.

Foram as elites que energizaram a dicotomia entre representações do tradicional e moderno, defendendo que os contrastes apreendiam a inferioridade. Portanto, não nos escusamos de observar que as oposições refletiam implicitamente, juízo de valor. As imagens do moderno representavam-se pelo suposto significado positivo, enquanto do tradicional pela sua negação, como todas práticas modernas foram consideradas “significantes”, enquanto as tradicionais “insignificantes”. Destarte, “[A elite da Frelimo] ao reconstruir a percepção negativa do tradicional, apoiava sua reivindicação de superioridade e hegemonia. [Assim], a percepção ideologizada da relação entre o tradicional e moderno, [buscava basicamente,] rotular o [camponês] como pertencente ao mundo tradicional.”⁷¹⁹ Consideramos terem sido estes aspetos, que justificaram o imperativo da sua radical transformação, através de projetos concebidos e executados pela Frelimo, imediatamente pós-independência.

Em Seções anteriores ilustramos a continuidade de práticas socioculturais entre aldeados, que desde agora, convencionamos enquadrá-las na “indiferença estatal sobre práticas tradicionais”.

⁷¹⁷ CASTIANO. 2010. p. 197-198.

⁷¹⁸ *Ibid.*, p. 198.

⁷¹⁹ HERNAS. 2016. p. 1260.

Contudo, não pretendemos afirmar que se verificou “a vitória de práticas tradicionais sobre normas modernas”. Portanto, importa reafirmarmos que as práticas, como: *a*) cerimônias mágico-religiosas comunitárias – *kuphahla* –, orientadas pelos Tsane, na floresta sagrada, *b*) poligamia e mesmo *c*) lobolo – como veremos adiante –, o Estado manteve-se indiferente. Diferentemente, por considerar “a religião como inerentemente reacionária,”⁷²⁰ eliminou o poder institucionalizado das religiões e as Igrejas perderam suas propriedades, todo seu papel na educação e controlo sobre o casamento.⁷²¹ Por exemplo, os curandeiros, Igrejas Zione e Assembleia de Deus, foram combatidos, enquanto a Católica, Missão Suíça, Velha Apóstolos, etc. “deviam funcionar fora dos limites da aldeia.”⁷²²

Sobre a continuidade das cerimônias mágico-religiosas comunitárias, vale avançarmos que, como a Comissão instaladora concordara em respeitar a floresta sagrada da família Tsane, formada a aldeia, a Direção para além de ter admitido a continuidade de práticas tradicionais, envolvendo a floresta, anualmente, em fevereiro, participava nas cerimônias de abertura da época do *Ukanyi* – a bebida alcoólica tradicional de venda proibida. A família Tsane, em coordenação com seus anciãos e famílias aldeadas, preparavam as bebidas e as refeições, cuja parte seguia à floresta e utilizada na evocação de defuntos, em que informava-se a abertura da época e pedia-se a ordem e tranquilidade na aldeia. Após o ritual, “a Direção reservava o Centro comunal para a apresentação dos discursos sobre a época do *Ukanyi*, [...] demonstração de manifestações culturais e confraternização popular, pela noite a dentro.”⁷²³

As religiões sobre as quais o Estado optou por indiferença, aos seus crentes, admitiu-se que construíssem suas Igrejas, desde que estivessem afastadas em, aproximadamente 10Km da aldeia. O propósito deste afastamento prendia-se “à necessidade de garantir-nos o silêncio, porque alguns cultos eram barulhentos, decorriam ao meio da semana e durante a noite, período reservado para o descanso. O afastamento visava também combater os movimentos estranhos em dias de cultos.”⁷²⁴ Em seguida, passamos a transcrever os relatos de *a*) Pastor e *b*) chefe de família, que esclarecem o choque sociocultural da proibição de manifestações religiosas dentro da aldeia. Os relatos tornam-se pontuais por ilustrarem a estratégia comunitária de sobrevivência religiosa, concomitantemente

⁷²⁰ O’LAUGHLIN, Bridget. A base social da guerra em Moçambique: análise de «a causa das armas em Moçambique», antropologia de uma guerra civil, de C. Geffray, Paris: CREU – Karthala, 1990. In: **Estudos Moçambicanos**, nº 10. 1991. p. 136.

⁷²¹ NEWITT. 2012. p. 470.

⁷²² Entrevista com Moises Tivane, realizada em Ximbongweni, em 25 de março de 2020.

⁷²³ Entrevista com Carlos Siteo, realizada em Ximbongweni, em 29 de janeiro de 2020.

⁷²⁴ Entrevista com Mário Muthimukulo, realizada em Ximbongweni, em 18 de fevereiro de 2020.

que demonstram o temor da vigilância popular e os considerados privilégios atribuídos aos crentes da Igreja Missão Suíça:

Porque na aldeia existiam nos GD, pessoas que foram militares, tornou-nos difícil discutir a proibição da construção de Igrejas na aldeia e perguntarmos como conseguiríamos viver sem Deus. [...] entretanto, inicialmente de forma clandestina transformamos a casa do meu gêmeo em Igreja Velha Apóstolos. Posteriormente, os vizinhos do meu irmão alertaram-nos do eminente perigo exposto, sendo que em cumprimento das orientações da Direção – depois de sermos intimados para o Círculo comunitário [Tribunal popular no Centro], instalamos a Igreja no limite [Norte] da aldeia. A interdição foi generalizada, até a própria Missão Suíça – Igreja da FRELIMO –, continuou fora da aldeia, em Dotani e a Católica – Igreja de colonos –, manteve-se na Vila do Distrito, lá em Caniçado.⁷²⁵

[...] em 1983, quando integrei-me no 5º Bairro, a nossa Igreja ficou próximo da minha casa. Apesar da proibição de cultos, estávamos privilegiados, visto que tínhamos a nossa Igreja – onde rezávamos desde o tempo colonial –, em Dotani. [...] a Igreja não eram grande, por tratar-se da ramificação da Igreja em Nsongeni, no entanto, como acontecia no tempo colonial, manteve a sua dinâmica, como prova, continuávamos a receber e realizarmos excursões de jovens de outras paróquias da Missão Suíça, como das aldeias comunais de Djavanyane, Distritos de Chókwè, Macia e até de Maputo. [...] realizávamos igualmente, encontros de “Consistórios” [encontros para a eleição de órgãos da Igreja].⁷²⁶

Do exposto concluímos que, um dos constrangimentos com que se deparou o campesinato, foi dos locais de cultos para as religiões toleradas pelo Estado, situação que levava as famílias, a rezarem na Igreja Missão Suíça, por ser a única localizada nas proximidades da aldeia. A fala que se segue busca evidenciar este fato: “embora a minha família paterna fosse da Igreja Missão Suíça de Dotani, por ter crescido na família materna, transformei-me em católico. Sucedeu que, ao visitar a aldeia rezava na Missão Suíça, como outros católicos, pois a nossa Igreja estava em Caniçado.”⁷²⁷ A situação similar ocorreu com famílias que professavam outras religiões, consideradas modernas. Esta questão que convencionamos chamar por “tenuidade das fronteiras religiosas” que descreve a concepção do cristianismo entre o campesinato, capta as dificuldades da transformação das famílias convertidas, em “pagãos” por falta da sua Igreja de batismo e/ou crisma nas proximidades.

De acordo com as entrevistas realizadas durante a pesquisa de campo, constituiria problema cristão, em função de ensinamentos dos missionários, se aceitassem realizar o segundo batismo ou

⁷²⁵ Entrevista com Moises Tivane, realizada em Ximbongweni, em 25 de março de 2020.

⁷²⁶ Entrevista com Luís Zitha, realizada em Ximbongweni, em 23 de maio de 2020.

⁷²⁷ Entrevista com Francisco Mabunda, realizada em Lionde, em 16 de janeiro de 2020.

crisma. “Os missionários, quer católicos, como suíços, ensinaram-nos que existia só um Deus. [...] a Bíblia era única, embora da Missão Suíça escrita em Changana e da católica em português, porém os apóstolos, versículos e conteúdos eram iguais.”⁷²⁸ Cientes de que historicamente, esses assuntos forçar-nos-iam a tratar da gênese da religião, decidimos enquadrá-los na percepção da socialização, como – ou deveria ser – um dos capitais objetivos das Igrejas. Foi a partir das entrevistas com dois Pastores na aldeia, que esta constatação ganhou um significado analítico, por terem-nos assegurado que parte das famílias convertidas ao cristianismo, mantiveram confidencialmente, as suas crenças mágico-religiosas.

Por conseguinte, sem embargo a brevidade da subseção, permitam-nos tratar do lobolo – compensação matrimonial. Igualmente, no primeiro momento as estruturas da aldeia proibiram-no, explicitamente, mas a resistência, também explícita das famílias aldeadas forçou-as, a ponderá-lo, fato que possibilitou a abertura do segundo, caracterizado pela indiferença estatal. Inicialmente, as famílias por verem-se em situação sociocultural embaraçosa “por serem compelidas a entregar suas filhas sem a devida compensação matrimonial, em cabeças de bois, [posteriormente] reinventaram sua prática e passaram a organizar e realizá-lo durante a noite.”⁷²⁹ Como o lobolo materializava-se mediante a entrega do gado bovino – pela família do noivo à família da noiva –, acompanhada por cerimônias mágico-religiosas, a sua proibição sustentava-se no combate as crenças tradicionais ao nível familiar e a considerada associação da mulher à “mercadoria” que permitia a troca por gado.

Em síntese – como observara o próprio Estado ao realizar o balanço sistemático do estágio de transformações sociais a partir do programa das aldeias comunais –, “o casamento invés de ser a harmoniosa relação física e sociocultural, entre duas pessoas de gêneros opostos, para viverem juntos e juntamente garantirem a educação de futuras gerações,”⁷³⁰ o lobolo foi considerado, forma do homem adquirir a mão-de-obra a curto, médio e longo prazo. Associado a poligamia – conforme analisada anteriormente –, o Estado paulatinamente, ponderou o combate explícito, como podemos depreender através da seguinte lamentação: “certas práticas sociais que sobrevivem nos nossos dias como lobolo mostram que, apesar da evolução que sofremos⁷³¹ [...] nesta fase, [existem camaradas que defendem] ser necessário respeitar certas particularidades tradicionais.”⁷³²

⁷²⁸ Entrevista com Francisco Mabunda, realizada em Lionde, em 16 de janeiro de 2020.

⁷²⁹ Entrevista com Felista Novela, realizada em Ximbongweni, em 18 de fevereiro de 2020.

⁷³⁰ MACHEL, Samora. A mulher é um elemento transformador da sociedade. In: **Coleção estudos e orientações**, n° 10. Março de 1980. p. 7.

⁷³¹ Ibid., p. 8.

⁷³² MACHEL. Março de 1979. p. 14.

Justamente, sobre essa persistência das práticas tradicionais, em que as estruturas da aldeia, tentaram responsabilizá-la a antiga estrutura de poder tradicional, consideramos importante buscar a seguinte referência, que através de estudos de campo em aldeias comunais da Província de Gaza – incluindo a aldeia de Ximbongweni –, identificou a pessoa do extinto *de jure* régulo, como o nó de estrangulamento dos propósitos e essência do programa das aldeias comunais:

Apesar da profunda transformação social que se processa, persistem ainda muitos problemas sociais com base nos conceitos da sociedade tradicional-feudal e colonial-capitalista. É o caso dos antigos régulos que se mostram inconformados com a perda de poder e que tentam, por vários meios, resistir a sua integração na nova sociedade. Por falta de compreensão do processo histórico tentam, ainda que de formas indiretas, recorrendo ao curandeirismo e práticas obscurantistas, influenciar a população. Por falta de compreensão, do que se entende por aldeia, o combate entre o velho e o novo estão na base dos conflitos. A falta de conhecimentos científicos, o desconhecimento das leis de desenvolvimento da natureza e da sociedade, isto é, a generalizada situação de miséria e obscurantismo das nossas populações, constitui-se em campo fértil para a germinação da superstição, crenças e tabus nas aldeias.⁷³³

Como buscamos ilustrar nas Seções anteriores, precisamente ao discutirmos a poligamia, que existiram manifestações culturais enraizadas através de gerações, que a sua brusca ruptura, não somente foi impossível por ausência de interlocutores válidos. Mas, pela deficiência argumentativa e impacto que fosse excitante, abrangente e consensual, possível de estrategicamente fazer entender as famílias da viável necessidade de progressão sociocultural. A compreensão destas continuidades foi possível primeiro, ao tomarmos a cultura como endogenamente dinâmica e segundo, através da percepção de que, a tradição – entregue, passada adiante – transmitida de geração em geração é um “produto cultural criado ou perseguido por gerações passadas e que, tendo sido aceito e preservado, total ou parcialmente, por gerações sucessivas, tenha sido mantido no presente. [Assim, capta-se] a sua contínua formação, [pelo que] a relação com a modernidade fez parte deste processo [...]”⁷³⁴

5.5 Do desespero/expectativa à realidade da vida comunal

Até este estágio de análise do programa das aldeias comunais em Moçambique, centrada na aldeia de Ximbongweni, no vale do Limpopo, não nos encontramos preparados para avaliá-lo, em

⁷³³ CENTRO DE ESTUDOS AFRICANOS. 01 de março de 1980. p. 9.

⁷³⁴ HERNAS. 2016. p. 1277.

questões – de juízo de valor das pessoas que estiveram diretamente, ligadas ao evento histórico –, de satisfação dos aldeados, conquanto historicamente, pareciam-nos supérfluas. Porém, a pesquisa de campo provou-nos o contrário, sendo que o caudal de dados e informações que permeou as falas, possibilitou-nos dedicar esta subseção para discutirmos em pormenor, a visão retrospectiva das famílias sobre a aldeia. Firme no ofício do historiador e reconhecendo nossas limitações no manejo de métodos algorítmicos – aqui caber-nos-ia dizer que a História oral é essencialmente, qualitativa –, não quantificaremos a visão dos entrevistados, em qualquer que for a temática.

Em várias temáticas que tratamos anteriormente, percebemos que, quer o Estado, como as famílias, não se encontravam preparadas para a formação da aldeia. Embora em teoria, o programa buscasse a melhoria das condições de vida do campesinato, na prática não devemos perder de vista, que o *modus vivendi* do próprio campesinato, legitimado pelo Sistema colonial, transformou-se em obstáculo na formação da aldeia e no subsequente, processo de modificação da estrutura social. “O fato do colonialismo ter aceitado a continuidade de algumas práticas tradicionais e mantido famílias presas à terra, para melhor explorá-las,”⁷³⁵ justifica a seguinte percepção entre as famílias aldeadas. “Os GD ao falarem-nos para sairmos do *nyaka* e irmos viver na aldeia, agitamo-nos. No momento, tínhamos a certeza absoluta de que, não queríamos ir para a aldeia. No entanto, ao entrarmos, depois apercebemo-nos que estávamos enganados.”⁷³⁶

“Acusávamos a FRELIMO de traidora e estar a desviar-se dos motivos, pelos quais decidi lutar para libertar-nos. Mas, todos tínhamos razões, separadamente. Para nós, a aldeia era um curral, por isso não queríamos viver como gado e para a FRELIMO, seria melhor para dar-nos escolas.”⁷³⁷ A associação comunitária da aldeia ao curral, desenvolveu-se através do pensamento disseminado pelos GD segundo o qual, o Estado pretendia combater o *habitat* disperso, ao que sensibilizava as famílias a abandonar suas zonas de origem para viverem de forma concentrada. Como fraseologia popular, a denominação do curral para a aldeia, perpassou múltiplos depoimentos, cujo parte dos entrevistado, testemunharam-nos que resistiram incansavelmente, pois “desconheciam a sua culpa ou o mal que tinham feito à FRELIMO para merecerem ser empacotados em currais como se fossem bois ou cabritos.”⁷³⁸

⁷³⁵ CORRÊA, Sonia; HOMEM, Eduardo. **Moçambique**: as primeiras machambas. 1977. p. 605.

⁷³⁶ Entrevista com Moises Tivane, realizada em Ximbongweni, em 25 de março de 2020.

⁷³⁷ Entrevista com Moises Tivane, realizada em Ximbongweni, em 25 de março de 2020.

⁷³⁸ Entrevista com Mário Muthimukulo, realizada em Ximbongweni, em 18 de fevereiro de 2020.

Embora admitamos ter sido complicada a inserção sociocultural e político-econômica, nos anos iniciais devido, ao desconhecimento do programa e impossibilidade de compreenderem a sua evolução futura, fatos que tornaram complexa a assimilação comunal. Mas, passado algum tempo, as famílias começaram a enxergar vantagens, o que justifica a entrega ao trabalho e disponibilidade em colaborem para o desenvolvimento da aldeia, sem prenderem-se aos anteriores conflitos – entre as famílias das duas sub-regiões agrárias, como entre estas, com o Estado. “Deste modo, passamos a respeitarmo-nos mutuamente [entre famílias do *nyaka* e *nthlaveni-mananga*] e como, em relação ao Estado. [Sendo que] juntamente, cooperamos para o enaltecimento da nossa aldeia.”⁷³⁹ Por sua vez, o Estado desdobrou-se no provimento dos seguintes serviços sócias básicos: escolas, Posto de saúde, Clube etc.

[...] entregamo-nos com afinco, por ser evidente que a aldeia surgiu do nosso sacrifício durante as cheias e sua localização, respondeu aos nossos anseios. Deve imaginar a responsabilidade que a Direção exigia de nós! Isso permitiu com que, paulatinamente, desenvolvêssemos o pensamento, segundo o qual: “esta aldeia é nossa, ao que a aldeia da Direção e Comissão permaneceu em *Nyampfilwa*”. Curiosamente, o que parecia ataque à Direção, transformou-se em impulso e justificaria o trabalho imparcial da nossa Direção, situação que garantiu o nosso crescimento harmonioso como aldeia.⁷⁴⁰

“Entre a vida dispersa e a comunitária, a melhor é a comunitária, sem dúvidas [...] é pena e vergonhoso, termos percebido isso tarde. Pelo menos foi o que aprendemos com a aldeia, visto que as escolas e Posto de saúde, ficaram perto de nós.”⁷⁴¹ Embora precários e tivessem funcionados em sombra de árvores, estes serviços não podem ser comparados com a situação colonial de escassez. Ademais, foram providos em conjuntura político-econômica adversa e agudizada pelos fenômenos naturais. “Lembro-me que o enfermeiro usava sua bicicleta pessoal para buscar medicamentos, em Caniçado [...], professores que não eram naturais da aldeia,⁷⁴² raramente viajavam para suas casas, pois lecionavam nos sábados aos alunos da Educação e alfabetização de adultos.”⁷⁴³ Esta entrega profissional e comunitária encontraria enquadramento na considerada euforia popular, característico do período pós-independência.⁷⁴⁴

⁷³⁹ Entrevista com Azarias Mukave, realizada em Ximbongweni, em 17 de abril de 2020.

⁷⁴⁰ Entrevista com Salomão Mahundla, realizado em Ximbongweni, em 29 de janeiro de 2020.

⁷⁴¹ Entrevista com Celeste Nvombe, realizada em Ximbongweni, em 24 de junho de 2020.

⁷⁴² Em 1981, a aldeia tinha 15 professores, dos quais 4, eram naturais de Ximbongweni. MANGHEZI. 2003. p. 136.

⁷⁴³ Entrevista com Mário Muthimukulo, realizada em Ximbongweni, em 18 de fevereiro de 2020.

⁷⁴⁴ Para mais informações ver: KI-ZERBO, Joseph; MAZRUI, Ali A.; WONDJI, Christophe. (2010).

Embora a formação da aldeia tenha sido complicada, por razões profundamente debatidas, nas Seções anteriores, os primeiros seis anos – 1977-1983 –, foram descritos como promissores. Por exemplo, a par dos serviços sociais básicos, o sistema de arruamentos gerava rápida mobilidade de pessoas e bens, ao que a contemplação de serviço de transportes público, melhorou a vida das famílias aldeadas. Foi verdade, contudo, os problemas apresentados pelo Estado, para o provimento dos serviços públicos, a começar com o tardio estabelecimento do Posto ao deficiente fornecimento da água potável, responsabilizado ao “Projeto de água rural”,⁷⁴⁵ como evidenciamos com o seguinte relato: “o Estado abriu somente dois poços, no 1º e 2º Bairros. Por isso, incentivou-nos a mantermos nossos poços tradicionais, que deveríamos abri-los em frente dos pátios. Entretanto, nem todas as famílias conseguiam ter água insalubre.”⁷⁴⁶

Devido as realizações alcançadas, num curto espaço de tempo, o sentimento de gratidão ao Estado foi generalizado, entre as famílias. As realizações justificavam o esquecimento pelo *habitat* disperso, porque na aldeia “estávamos bem. Em conversa com os meus vizinhos, costumávamos abordar o «antes e o depois», ao que tínhamos consenso de meia culpa pela resistência demonstrada no passado. Havia unanimidade na recusa de possível proposta de regresso ao *habitat* disperso.”⁷⁴⁷ A justificação baseava-se no pensamento, segundo a qual “Amalideyeni yahi helelile” – traduzindo significa que “na aldeia estávamos, completamente satisfeitos”.⁷⁴⁸ Por exemplo, durante as épocas chuvosas, “em *nyaka*, era difícil circularmos nos nossos pátios, por excesso de lamas que criávamos *tingema* [problemas nos calcanhares dos pés] e durante todo o ano, não podíamos sentarmos no chão, por causa da terra que sujava a roupa [...] pôr a roupa branca, então, era impossível.”⁷⁴⁹

Contrariamente, de 1983-1990, momento em que a aldeia foi recorrentemente, atacada pela RENAMO, durante a guerra civil, o foco da Direção, como das próprias famílias aldeadas dividiu-se, entre a defesa militar, iniciativas para a melhoria dos serviços sociais básicos, busca de parcerias nos cooperantes para o aprovisionamento da água potável e eletricidade, aprimoramento do sistema de cooperativa e esforços familiares para a melhoria de condições de vida. Pelo que, sobre o último foco, cabem as seguintes falas: “parte do dinheiro que ganhei na África do Sul, usei para substituir em chapas de zinco a cobertura de capim da minha palhota [...] aqui tive colegas mineiros, que

⁷⁴⁵ ARAÚJO. 1988. p. 249.

⁷⁴⁶ Entrevista com Salomão N’qumayu, realizada em Ximbongweni, em 14 de dezembro de 2019.

⁷⁴⁷ Entrevista com Salomão Mahundla, realizado em Ximbongweni, em 29 de janeiro de 2020.

⁷⁴⁸ Entrevista com João Zitha, realizada em Ximbongweni, em 29 de janeiro de 2020.

⁷⁴⁹ Entrevista com Salomão Mahundla, realizado em Ximbongweni, em 29 de janeiro de 2020.

começavam a construir casas de alvenarias.”⁷⁵⁰ “Na aldeia andava de motorizada e meus filhos de bicicletas [...] conheci mineiros que tinham carros.”⁷⁵¹ Contudo, como veremos mais adiante, a guerra interrompeu o sonho campesino, que se reerguia de “cinzas” das cheias de fevereiro de 1977.

Vale retomarmos a análise geral da percepção do campesinato aldeado, sem fazer referência à guerra civil, não apenas por termos reservado a Seção 6 e última, para a sua discussão, mas por entendermos que qualquer estudo da Questão agrária, que se concentra demasiadamente, em fatores “afora da ação campesina”, a destacar: as cheias, secas, pragas e guerras civis, assume implícito ou explicitamente, dificuldades de penetrar analiticamente, no cotidiano campesino e captar, quer sua visão material e imaterial do mundo, como suas sociabilidades, conflitos e relações com o Estado. Como a pesquisa de campo fez-nos perceber, por exemplo, que não obstante a satisfação quase que generalizada das famílias, houve diferenças na inserção relacionadas com *a*) limitações da natureza humana, no que diz respeito a brusca inoperância nos seus *status quo* tradicional, como sobre *b*) as próprias ambições individuais do campesinato.

A primeira situação aconteceu em larga escala em famílias dos antigos chefes tradicionais, como entre o grupo de anciãos, que nas Seções anteriores, denominamos por Conselho de ancião. Sabe-se que, a aldeia foi responsabilizada à destruição de escórias “coloni-tradicionais” e o anúncio esperado e antecipado da brusca inoperância do *status quo* tradicional, permitiu-nos explicar a fraca adaptabilidade dos régulo, indunas, madodas e anciãos, pois não somente perderam o protagonismo sociocultural e político, como também foram excluídos, combatidos e vingados pelas populações, devido ao seu passado de instrumentalização colonial. “Nem o régulo, nem nenhum dos seus oitos indunas, ocuparam quaisquer cargos de chefia na aldeia. [...] mesmo este meu irmão aqui [apontava ao filho do antigo induna Tsane], sabe que com a aldeia, teve que obedecer, invés de mandar.”⁷⁵² A situação *b*) enquadra-se nas discussões que se seguem, recolhidas através de entrevistas coletivas.

Como se pode depreender, as temáticas até aqui abordadas, insistentemente, convidam-nos a análise binária da visão do campesinato, em relação à aldeia. Ao evitar este debate, estaríamos a tomar o campesinato como objeto e não sujeito do programa das aldeias comunais, por um lado e por outro, a categorizá-lo de forma homogênea e por isso desprovido de ambições e visões próprias. As seguintes falas, ao mesmo tempo que visam desconstruir estas ideias, movimentam a discussão, não apenas para a análise binária, como assumem a pertinência da introdução da questão sobre as

⁷⁵⁰ Entrevista com João Zitha, realizada em Ximbongweni, em 29 de janeiro de 2020.

⁷⁵¹ Entrevista com Luís Zitha, realizada em Ximbongweni, em 23 de maio de 2020.

⁷⁵² Entrevista com Salomão Mahundla, realizada em Ximbongweni, em 24 de junho de 2020.

“vantagens e desvantagens” do programa das aldeias, a partir de Ximbongweni. Seguem as falas – embora reconhecamos seu nível de relatividade, acreditamos ter respeitado à prudência e vigilância metodológica necessária:

Como vivi nos dois tempos [colonial e pós-independência], quero comparar as ações de colonos com as da Frelimo, para entender que é difícil responder sua pergunta. [...] dizer que a aldeia foi vantajosa, estaria a esconder assuntos que devem ser conhecidas. Também nem tudo que foi vantajoso para mim, terá sido, para todas as famílias aldeadas. Por exemplo, enquanto os colonos deixaram-nos nas nossas terras a vivermos a vontade em família, estávamos vulneráveis as cheias. Com a independência, a aldeia trouxe-nos alegria, por proteger-nos das cheias. Deste modo, o fato do colonialismo ter-nos deixado livres com as nossas extensas roças, pagamos caro pela ausência das escolas e Postos de saúde. [...] a aldeia deu-nos esses serviços, entretanto, tirou-nos o convívio familiar e nossas extensas roças. [...] acho que, deve ter entendido o quão é difícil responder a sua pergunta com “um sim ou não?” [...].⁷⁵³

[...] em primeiro momento, gostaria de falar das vantagens e no segundo das desvantagens da aldeia. Por vivermos agrupado, o Estado conseguiu prover-nos alguns serviços básicos. Este é o meu ponto de vista! Assim, espero que seja respeitado, como também considerarei válidas, ideias das pessoas que me antecederam [...]. Ao continuarmos em [*habitat*] disperso, o Estado não teria conseguido fazer, por exemplo, hospital para cada família dispersa. Imagine, no [período] colonial, as nossas mães não tinham nem uma maternidade. Eu sempre digo “graças a Deus” que nascemos saudáveis e a nossa mãe não ter morrido durante os partos, visto que entre os meus irmãos, alguns nasceram em casa, enquanto outros fora de casa, na roça ou sombra de árvores. [...] no meu ver [na minha opinião], a desvantagem da aldeia foi o comportamento de oportunismo que algumas pessoas começaram a desenvolver [...].⁷⁵⁴

Ainda a viver no *nyaka*, a minha visão sobre a aldeia foi mudando à medida que me informava melhor sobre o programa, porque inicialmente, circulava muito boato. Posteriormente a partir da aldeia, a cada superação de barreiras, cultivava novos hábitos para encerrar os desafios da aldeia. Numa primeira fase, crucifiquei a FRELIMO, por pensar que expulsava-nos do *nyaka* para oferecer nossas terras aos militares, como recompensa da luta de libertação, mas na segunda, percebi realmente, que a aldeia buscava melhorar as nossas vidas. [...] por isso, sempre senti saudades de Samora, por ter-nos livrado do sofrimento colonial, construiu-nos a aldeia, colocou-nos os secretários e GD para ensinarem-nos a viver em comunidade, formou-nos milicianos para nos defender [...]. Você conhece um Presidente que teria feito tudo isso para seu povo? Por isso, costume informar aos meus filhos e agora digo a você, que morrerei grato à Samora.⁷⁵⁵

⁷⁵³ Entrevista com Jobia Chunguana, realizada em Chókwe, em 23 novembro de 2019.

⁷⁵⁴ Entrevista com Benjamim Chongo, realizada em Ximbongweni, em 14 de novembro de 2019.

⁷⁵⁵ Entrevista com Salomão N’qumayu, realizada em Ximbongweni, em 14 de dezembro de 2019.

Sintetizando, a partir do exposto em relatos supra referenciados, foi possível dividir o juízo de valor dos nossos entrevistados em três momentos inter-relacionados, nomeadamente: *a)* anterior à formação da aldeia – caracterizado por boatos sobre o alcance e essência do programa. Em parte, importante no entendimento da recusa do campesinato em aldear-se e da própria “diabolização” do programa da aldeia; *b)* pós-integração – com sua dupla característica. Ou seja, o misto de desespero e esperança. Este misto possibilitou, em algumas famílias, potencializarem diferenças entre *habitat* disperso com o concentrado. Pelo que, sobre este aspecto, decidimos somente, abordar as temáticas comumente examinadas pelos entrevistados sem, contudo, discuti-las por pretendermos captá-las densamente, através de próprias pessoas que diretamente, estiveram ligadas a aldeia. Mesmo assim, vale destacarmos as discordâncias sobre a satisfação que permearam as entrevistas coletivas.

E, *c)* o momento atual, em função da visão retrospectiva do campesinato, ao que para a sua compreensão cabe-nos aludir – pela narrativa e diálogo com experiências, pós-aldeia – a seguinte fala: “hoje acredito que a aldeia constitui-se em modelo que possa atender ao crônico problema da expansão de vilas e cidades coloniais – como a sua geração não sabe construir cidades [*risos*]. Por ter uma estrutura de ordenamento territorial flexível para expansão ordenada em Centro urbano.”⁷⁵⁶ Insistimos em abordar esta constatação, mesmo ciente do programa redondamente, fracassado, do Estado e parceiros de cooperação, que buscava a transformação de algumas aldeias comunais, em Centros urbanos.⁷⁵⁷ Ademais, consideramos importante enquadrar o plano, igualmente fracassado, de transferência da vila colonial do Caniçado, ciclicamente inundada, para a antiga Aldeia Comunal de Tomamine.

Para terminarmos e concomitantemente, lançar o anúncio da Seção 6 e última, compete-nos expor que na região do vale do Limpopo, o programa das aldeias comunais em si, foi necessário e as cheias favoreceram sua introdução, em fevereiro de 1977. Porém, quanto ao processo condutor, especificamente, na formação da aldeia de Ximbongweni, concluímos que teria sido diferente, se se tivesse levado em consideração as experiências de Concelhos de anciãos, situação que impediria conflitos ocorridos devido a gestão *Ad hoc*, como verificamos na proposta inicial da localização da aldeia. Esta constatação torna-se instigante ao considerarmos que, o programa das aldeias comunais mobilizava argumentos científicos, buscados em diversas experiências socialistas e comunistas, ao

⁷⁵⁶ Entrevista com Raimundo Mulungu, realizada em Lionde, em 05 de dezembro de 2019.

⁷⁵⁷ Para mais possibilidades de leituras consultar: PNUD. *Mozambique Millennium Villages Project*. (2009).

que sua formação e subsequente gestão, ressentiram-se da contemplação da conteúdos tradicionais, em assuntos que a própria ciência, por ser importada, desconhecia completamente.

Tomemos como exemplo desse desconhecimento, as múltiplas manifestações culturais que o programa combateu bruscamente, como foi o caso das crenças religiosas, que em algum momento perigaram a própria coesão e estabilidade social dos aldeados. Sobre as outras manifestações, como *kuphahla*, poligamia e *lobolo*, a indiferença estatal e/ou combate implícito, pareceu-nos ilustrarem tentativas de adequação dos argumentos científicos à realidades socioculturais do vale do Limpopo. O fato da Direção ter continuado a insistir que “seguia as experiências das zonas libertadas, ao que sua preocupação não era com a recepção do campesinato, mas o aperfeiçoamento dos processos,”⁷⁵⁸ elucidou-nos a continua subalternização dos conhecimentos tradicionais. Sem embargo, estes fatos forçaram-nos a dedicar a última Seção para abordarmos o desdobramento do programa da aldeia em situação de guerra civil.

Por conseguinte, relembramos a análise realizada na Seção 2, sobre a subalternização dos jovens e mulheres, para aludirmos que as expectativas criadas pela aldeia traduziram-se em realidade implícita, pela institucionalização de órgãos política-administrativos que não foram justamente, da juventude substituta do poder tradicional. Mas, foi eficaz por resolver sua condição subalternizada na sociedade tradicional. Permitam-nos referir o seguinte exemplo, de duas grandes sub-regiões de Moçambique, baseadas no rio Zambeze, que divide a sociedade, em comunidades matrilineares ao Norte e patrilineares ao Sul, para deter a “emancipação” dos jovens no Norte e das jovens, no Sul do Zambeze: “os jovens, livraram-se do domínio socioeconômico exercido durante os ciclos de vários anos pelos sogros e linhagem da esposa [enquanto], as jovens deixaram de ser consideradas apenas produtoras e reprodutoras ao serviço dos maridos e suas famílias.”⁷⁵⁹

⁷⁵⁸ Entrevista com Francisco Mabunda, realizada em Lionde, em 16 de janeiro de 2020.

⁷⁵⁹ CASAL. 1996. p. 217.

6 DA GUERRA CIVIL AO COLAPSO DA ALDEIA COMUNAL DE XIMBONGWENI

[...]
Ninguém para a frente armada que eu comando agora
Combate a escória na alvorada como fez Samora
Eu trago nesta oratória a história dos filhos que
Viram a morte inglória dos pais
E que hoje anseiam desforra
[...]

VALETE. *In: Álbum Serviços públicos*. Faixa Anti-herói. 2006.

6.1 “Ahibalekeni ...! na hinga se dlawa hi matshanga” – Vamos fugir ...! antes que os militares do André Matsangaíssa, matem-nos

Como buscamos demonstrar em Seções anteriores, o programa das aldeias comunais foi o ponto central de todas as políticas de desenvolvimento integrado de Moçambique Independente. Para a Frelimo, seria a partir da aldeia que as populações, através do associativismo de várias ordens, transformar-se-iam em cidadãos com consciência do Estado, progressistas e mobilizadores de seus pares, rumo à construção de sociedade socialista. Para introduzirmos a guerra civil, como elemento de análise do *macro* projeto de desenvolvimento, cabe-nos apresentar duas iniciativas, que embora fossem nacionais, impactaram na aldeia a) “campanhas pedagógicas e moralizadoras centradas no personagem «Xiconhoca», portador de todos predicados que definiam o inimigo. Representava o preguiçoso, bêbado, corrupto, individualista e explorador.”⁷⁶⁰ e b) o *leitmotiv*: “Unidade, trabalho e vigilância”, eternizado pela forma popular de saudação através do aperto de mão, em três tempos.

Essas iniciativas – que visavam auxiliar, quer o campesinato, como o Estado a identificarem os inimigos, não somente para combatê-los, como também, responsabilizá-los politicamente, pelos insucessos das políticas de desenvolvimento –, prendem em extensão e profundidade a ideia oficial do enquadramento da guerra na “agressão externa e desestabilização socioeconômica”, por um lado e por outra, na designação dos protagonistas como “bandidos armados”. Ao tomarmos por exemplo, no *leitmotiv*, o apelo a “vigilância” percebemos referir-se aos indivíduos e organizações que não se identificavam ou não se sentiam representados no projeto do Estado. Este foi o caso dos indivíduos associados ao *Mozambique National Resistance* (MNR), transformada em Resistência Nacional de Moçambique (RENAMO), em 1977. Sabe-se que, “a RENAMO surgiu como coligação social e étnica de núcleos heterogêneos do Centro e Norte, marginalizados pelo colonialismo e Frelimo.”⁷⁶¹

Contudo, existe o círculo de pensamento que tende a defender que a RENAMO formou-se da capitalização a seu favor, de conflitos e tensões entre grupos sociais e, entre estes com o Estado. Amiúde, atribui a estes conflitos o caráter de dissidência violenta entre parte das populações rurais com o Estado. Assim, acredita que a RENAMO teria conseguido manipular estas dissidências para se auto alimentar, visto que não possuía projeto político-econômico próprio. Seria justamente, neste

⁷⁶⁰ MACAGNO. 2009. p. 26.

⁷⁶¹ CAHEN, Michel. Unicidade, unidade ou o pluralismo do Estado? *In*: MAGODE, José (Ed.). **Moçambique: etnicidade, nacionalismo e o Estado – transição inacabada**. 1996. p. 33 e CAHEN, Michel. Será a etnicidade culpada? As ciências sociais, a Jugoslávia, Angola e outros. *In*: GONÇALVES, Antônio Custódio. **África subsaariana: globalização e contextos locais**. 2002. p. 102.

aspecto, que se definiu como “Corpo social”, cuja única motivação era destruir o Estado e perpetuar o estado de caos, condição também única da sua reprodução.⁷⁶² Ao explorar o caráter comunitário e localizado das tensões sociais, a RENAMO conseguiu polarizar as marginalidades criadas pela FRELIMO, tornando-as em força contra o próprio Partido-Estado.⁷⁶³ Por exemplo, a RENAMO conseguiu explorar o ódio e ressentimento gerados pelo programa das aldeias comunais.⁷⁶⁴

Contrariamente a esse círculo de pensamento, tem sido recorrente a tentativa de associação da RENAMO ao projeto capitalista que instrumentalizou os núcleos étnicos do Centro, em concreto os falantes do Nda. Este pensamento sustenta-se “pelo chauvinismo linguístico da RENAMO, que considera o Nda, sua língua oficial. [Ademais], parte dos seus militares imaginava-a como grupo etnicamente Nda, que lutava contra FRELIMO da etnia Changana e em alternativa, Makonde.”⁷⁶⁵ Por conseguinte, a percepção de que o *slogan* “matar a tribo para construir a nação” significava a negação étnica; a imposição do poder identificado com Partido-Estado e sem inserção sociocultural nos diversos espaços étnicos e a introdução do modelo de desenvolvimento “socialista”, pode servir como parte importante de causas da guerra. Mas, seria falsa a consideração segundo a qual, a guerra civil em Moçambique, que ocorreu entre 1977-1992, transformou-se em guerra inter-étnica.⁷⁶⁶

Após esse enquadramento teórico sobre a guerra civil, vale afirmarmos que, o seu epicentro de irradiação foi a região Centro, concretamente na Província de Sofala. A partir da qual, alastrou-se, inicialmente ao Norte, com destaque para a fixação de quartéis, em Nampula e posteriormente, ao Sul, cujo maior quartel fixou-se em Maputo, na linha de fronteira com África do Sul, através do Distrito da Moamba. As províncias de Gaza e Inhambane, que juntamente com Maputo, corporizam a região Sul de Moçambique, também conheceram quartéis com diversas dimensões, periodicidade – permanentes e temporárias –, e múltipla importância estratégica, contudo, ambos dependentes do central-regional de Nghunghwe na Moamba. A opção por destacarmos a periodicidade dos quartéis, como: “Nyanali, Nghumbani, Simbirini, Ximpandzo e Ndhindhiza”⁷⁶⁷ justifica-se pela necessidade da compreensão das ações militares nas aldeias comunais, em particular em Ximbongweni.

⁷⁶² GEFFRAY, apud., FLORÊNCIO, Fernando. Christian Geffray e a antropologia da guerra: ainda a propósito de «La cause des armes au Mozambique». *Etnografia*, n° 2. 2002. p. 355.

⁷⁶³ CAHEN. 1996. p. 33.

⁷⁶⁴ SAUL, John. O Estado da Frelimo: da revolução à recolonização. In: **Boletim do Arquivo Histórico de Moçambique**, n° 15. 1994. p. 7-8.

⁷⁶⁵ ROESCH. 1996. p. 139-140 e CHICHAVA, Sérgio. Por uma leitura sócio-histórica da etnicidade em Moçambique. In: **Instituto de Estudos Sociais e Económicos**. 2008. p. 3-4.

⁷⁶⁶ CAHEN. 1996. p. 33.

⁷⁶⁷ Entrevista com Benjamim Chongo, realizada em Ximbongweni, em 14 de novembro de 2019.

Antes de avançarmos com a análise da guerra civil na aldeia, é mister referir que, a primeira ameaça armada veio de militares do Iam Smith, a partir da Rodêsia do Sul. Na verdade, no imediato pós-independência a fronteira moçambicana com a rodesiana foi alvo de ataques, com destaque ao vale do Limpopo. As suas ações militares visavam infraestruturas pré-definidas como pontes, linhas férreas, fábricas etc. O objetivo foi de inviabilizar os esforços de desenvolvimento socioeconômico. “Lembro-me do dia que os aviões de Smith sobrevoaram [em baixa altitude] na Escola do 3º Bairro, ficamos em pânico e começamos a chorar. Os professores, igualmente com medo, orientavam-nos para deitarmo-nos e ficar quietos [...]. Não nos faziam nada, porque não queriam a nós.”⁷⁶⁸ Durante a pesquisa de campo, alguns entrevistados relataram sobre o susto que lhes originava ao depararem com militares brancos nas matas, porém comumente, os militares não reagiam de forma agressiva.

A segunda ameaça militar foi justamente, com a RENAMO, mas não diretamente na aldeia, visto que inicialmente, direcionou as suas incursões nas regiões do *mananga* e *nthlaveni* no interior, em que as famílias viviam em *habitat* disperso. Como abordamos na Seção 4, os sobreviventes nestes ataques, majoritariamente, foram integrados no 5º Bairro. Na pesquisa de campo tivemos a oportunidade de conversar com parte dos sobreviventes, sendo que relataram que normalmente, a RENAMO podia atacar, saquear, matar e raptar membros de uma família, sem que os considerados vizinhos se dessem conta. Contudo, volvido algum tempo, em atividades de caça, busca do material de construção e combustível lenhoso, surpreendiam-se com palhotas abandonadas e/ou destruídas. “A nossa reação foi de estado permanente de alarme, pois passamos a ouvir falar de cadáveres com sinais de tiros e baionetas. O barulho de armas que ligávamos a caçadores, tornou-se em terror.”⁷⁶⁹

Seguidamente, “no início da década de 19[80], ouvíamos falar da existência dos matshangas [militares da RENAMO] que na calada da noite atacavam aldeias, mas nunca tínhamos presenciado o horror de suas incursões aqui na aldeia.”⁷⁷⁰ O primeiro ataque na aldeia aconteceu em 1983. Nesta invasão, reatacaram a aldeia de Nyapwanguene e incendiaram a padaria do Caniçado, em Guijá.⁷⁷¹ “A localização da nossa aldeia e o roteiro deste ataque, levou-nos a pensar que fomos transformados em corredor para atingir o Caniçado.”⁷⁷² Em Ximbongweni destruíram casas, saquearam, mataram e raptaram. No entanto, vale destacarmos a memória dos aldeados que escaparam deste ataque, por deter as orientações dos militares da RENAMO: “[...] vocês devem saírem dessas coisas de aldeias,

⁷⁶⁸ Entrevista com Raimundo Novela, realizada em Ximbongweni, em 18 de fevereiro de 2020.

⁷⁶⁹ Entrevista com Luís Zitha, realizada em Ximbongweni, em 23 de maio de 2020.

⁷⁷⁰ Entrevista com Salomão Mahundla, realizado em Ximbongweni, em 29 de janeiro de 2020.

⁷⁷¹ Entrevista com Felista Novela, realizada em Ximbongweni, em 18 de fevereiro de 2020.

⁷⁷² Entrevista com Salomão Mahundla, realizado em Ximbongweni, em 29 de janeiro de 2020.

porque a Frelimo está fazer-vos sofrerem e se negarem nós iremos fazer-vos sofrerem ainda mais. Perguntem aos vossos irmãos de Nyapwanguene [...] nós não estamos aqui para brincadeiras.”⁷⁷³

Como se pode imaginar, se neste momento da redação, as falas dos entrevistados obedecem ao encadeamento técnica-metodológico e em conteúdo, não significou que sua recolha tenha sido, igualmente, coerente. Esta chamada de atenção busca descrever a ideia inicial desenvolvida de que, aos aldeados a RENAMO foi considerada interlocutor válido para debater com a Frelimo, sobre o programa da aldeia, por apresentar ao campesinato opções de escolha, entre manter-se na aldeia ou regressar às suas zonas de origem. Contudo, no decorrer da pesquisa de campo, esta ideia foi sendo desconstruída – como evidenciamos na subseção 5.5 –, através do sentimento de satisfação entre o campesinato, por um lado e por outro – como veremos adiante –, porque a RENAMO estendera seus ataques para o *nyaka*. Posteriormente, compreendemos que o alastramento dos ataques ilustra, nitidamente, a desarticulação entre o discurso “anti-aldeia” e a prática militar da própria RENAMO.

Com essa desarticulação foi possível determos a gênese do “ódio” do campesinato para com a RENAMO e a reprodução social da concepção política sobre a guerra e seus agentes. Ou seja, se inicialmente, apenas o Estado considerava os militares da RENAMO como “bandidos armados”, a movimentação do raio de ação militar para o *nyaka* explica o completo alinhamento do campesinato com o Estado, que passou a colaborar para a defesa e a considerar os militares da RENAMO como insolentes que os bandidos, social e culturalmente, conhecidos. Sobre esta analogia, a seguinte fala foi instigante: “quando não nos achavam na aldeia, seguiam-nos no *nyaka*. Assim, concordávamos com a Direção que chamava-os de «bandidos armados». [...] mas, a RENAMO comportava-se mais que isso. Os bandidos que conhecíamos, no mínimo acarinhavam as vítimas que colaborassem.”⁷⁷⁴ Ademais, pelo seu [*modus operandi*] estava claro que visava mais ao campesinato que ao Estado.⁷⁷⁵

Após esse primeiro ataque em meados de 1983, a solução imediata encontrada pela Direção, em coordenação com o governo distrital foi de mobilizar voluntários para a formação do “grupo de vigilância” elementar, designado miliciano, cujo principal objetivo era a defesa da aldeia. “Não sei se devo falar que devido ao seu treinamento incipiente, registravam muitas baixas em combate com a RENAMO, se considerar que estes, também não tinham treinamento militar nenhum.”⁷⁷⁶ Por isso, rapidamente, o recrutamento compulsivo substituiu a mobilização voluntária, mas ao manterem o

⁷⁷³ Entrevista com Moises Tivane, realizada em Ximbongweni, em 25 de março de 2020.

⁷⁷⁴ Entrevista com Moises Tivane, realizada em Ximbongweni, em 25 de março de 2020.

⁷⁷⁵ Entrevista com Carlos Siteo, realizada em Ximbongweni, em 29 de janeiro de 2020.

⁷⁷⁶ Entrevista com Francisco Mabunda, realizada em Lionde, em 16 de janeiro de 2020.

fraco preparo militar, a estratégia não alterou o cenário na frente do combate, o que contribuiu para a instalação de “posição militar” junto às lojas em Ngomani. A despeito, a aldeia seguiu vulnerável aos ataques, ao que “manteve-se refém à iniciativas espontâneas do chefe de milicianos, Tshetshani Mabunda, que combateu a RENAMO de forma corajosa e ferozmente.”⁷⁷⁷

“Em 1983, alistei-me, treinei e atribuíram-me arma para defender a aldeia. Durante a noite, juntava-me aos colegas milicianos para realizarmos a «ronda», em que circulávamos nos limites da aldeia à procura de pista de ataque.”⁷⁷⁸ Com a fixação da “posição militar”, passaram “a forçar-nos a travar combates, sendo que fugíamos, visto que o nosso treinamento não era para o combate, mas a defesa.”⁷⁷⁹ Cabe-nos referir que, os militares da RENAMO, que embora também, não realizassem apurados treinamentos militares, o fato dos seus ataques buscarem essencialmente, o abastecimento constituiu um importante diferencial nas batalhas, pois “ser emboscado por esfomeados é perigoso, porque atacam pela comida. Mesmo em posição desfavorável durante a batalha, não recuavam por medo de fome.”⁷⁸⁰ Ou seja, ordenar recuo significou aceitar morrer de fome, situação militarmente condenada pela RENAMO.⁷⁸¹

Foi justamente, este o cenário que caracterizou as falas sobre ataques na aldeia, em que os militares da RENAMO apenas recuavam – ou retiravam-se da frente do combate –, após realizado: *a)* saque de produtos de primeira necessidade e vários bens materiais, incluído gado, *b)* assassinatos e *c)* raptos de velhos, adultos e, rapazes e raparigas. Frequentemente, os raptos subdividiam-se em: *(i)* adultos e jovens, como carregadores de espólios e *(ii)* velhos para serem assassinados durante o percurso em direção ao quartel, com intuito de aterrorizar, quer o grupo de raptados, como militares que supostamente, poderiam persegui-los. O grupo de jovens, igualmente subdividido em rapazes e raparigas, constituía a “válvula de escape” da procriação da RENAMO, ao que os primeiros, após treinos militares e subsequente “lavagem cerebral”, engrossavam as fileiras, enquanto as raparigas transformavam-se em esposas dos militares, o que garantia a reprodução do movimento.

Se asseguramos que o primeiro ataque aconteceu em meados de 1983, e que desde então, a aldeia foi recorrentemente, atacada, compete-nos transcrever o relato que descreve as estratégias e atrocidades da RENAMO, por um lado e por outro, o estado permanentemente, de tensão, temor e

⁷⁷⁷ Entrevista com Mutumuke Mabunda, realizada em Ximbongweni, em 27 de abril de 2020.

⁷⁷⁸ Entrevista com Moises Tivane, realizada em Ximbongweni, em 25 de março de 2020.

⁷⁷⁹ Entrevista com Moises Tivane, realizada em Ximbongweni, em 25 de março de 2020.

⁷⁸⁰ Entrevista com Moises Tivane, realizada em Ximbongweni, em 25 de março de 2020.

⁷⁸¹ Entrevista com Carlos Siteo, realizada em Ximbongweni, em 29 de janeiro de 2020.

impotência das famílias aldeadas. O ataque que seguidamente apresentamos, ocorreu em novembro de 1983:

Os militares da RENAMO invadiram a aldeia em plena a luz do dia [...] eram cerca de 14:00H. Vieram deste lado aqui [apontava para o Norte que limitava a aldeia com a região do *nthlaveni*]. Rapidamente, tomaram sem combate o Centro comunal e parte dos militares bloqueou a picada de machibombos de Oliveiras, impedindo o nosso rápido acesso à *nyaka*, que permitia a fuga para Caniçado. Assim, forçaram-nos desesperadamente, a utilizarmos como fuga, a mesma frente que usaram para atacar-nos. Foi uma tarde tenebrosa [...]. O Centro tinha sido tomado, os cajueiros estavam cheios de caju amarelados, começaram a comer [...] a Loja do povo foi roubada e em seguida, queimada. Enquanto corríamos desesperados na mata do *nthlaveni* buscando pela aldeia 7 de abril, que nos dava o acesso ao Caniçado, ouvíamos tiros, supostamente, a partir da «posição militar» na tentativa de expulsar a RENAMO do Centro. [...] a caminho do Caniçado, cruzamos com coluna de carros militares que ia ajudar no combate. [...] o que não sei ao certo é, se o Centro foi recuperado em combate ou militares da RENAMO saíram após destruições e raptos.⁷⁸²

Em situação de ataque, a primeira cortina defensiva era garantida por milicianos e a segunda por militares posicionados, em Ngomani. “Sem os milicianos, nós teríamos morridos [...] não posso dizer que os milicianos eram fracos, mas lutavam até onde fossem capazes. Lutar com a RENAMO era complicado, devido a sua capacidade de surpreender.”⁷⁸³ Visto que, “foi normal atacar de noite. Nós fugirmos para nossos abrigos nas matas e de manhã cedo regressarmos a pensar que se retirou, enquanto escondeu-se nas proximidades da aldeia. E, na noite seguinte, voltar a atacar.”⁷⁸⁴ Destarte, as famílias viviam em estado de terror, fato que as noites, anteriormente descritas como reservadas ao descanso tranquilo e *tabu* de circulação de fantasma, transformaram-se em pesadelo e momento de busca de abrigos localmente chamados por *mutlumbani*. Pelo seu *modus operandi*, a RENAMO era tida como “gente estranha, conhecedora da noite e que não queria ficar perto das pessoas.”⁷⁸⁵

Assim, iniciava a instabilidade na aldeia. O campesinato que paulatinamente, entrosava-se no cotidiano comunal, começava a viver incertezas, como constatamos através do seguinte relato: “Diariamente, dormíamos nas matas. Por exemplo, a estas horas que estamos a conversar [cerca de 17:00H], estaríamos a prepararmo-nos para sair, sendo que a sua presença tornar-se-ia indesejável.

⁷⁸² Entrevista com Armando Chauque, realizada em Ximbongweni, em 20 de abril de 2020.

⁷⁸³ Entrevista com Jobia Chunguana, realizada em Chókwè, em 23 novembro de 2019.

⁷⁸⁴ Entrevista com Mário Muthimukulo, realizada em Ximbongweni, em 18 de fevereiro de 2020.

⁷⁸⁵ Entrevista com Jobia Chunguana, realizada em Chókwè, em 23 novembro de 2019.

Deste modo, diríamos, sem receios: «wahirivata» [não nos roube tempo].⁷⁸⁶ Posteriormente, com a intensificação da guerra, “passamos a carregar as nossas panelas para jantarmos nos abrigos. Nos dias em que os combates prologavam-se pela manhã ou os militares da RENAMO permanecessem na aldeia, improvisávamos alguma coisa para comer a partir dos abrigos.”⁷⁸⁷ “As pessoas corajosas, escondidas nos abrigos, acompanhavam os combates através do «barulho e luzes» dos disparos. Às vezes relatavam-nos, tanto sobre o recuo, quanto o avanço dos nossos militares e milicianos.”⁷⁸⁸

“Os militares da RENAMO eram formados por gente com coragem acima do nível normal que pudéssemos imaginar. Em parte, a sua coragem justifica os abusos, que não somente nós, fomos alvos, como também o Estado.”⁷⁸⁹ Ao deporem nestes termos, os entrevistados buscariam criticar o *modus operandi* da RENAMO, em função da impotência militar do próprio Estado para defender a aldeia. Sucedeu que, os militares passaram a atacar e instalar-se na aldeia, por alguns dias. Nestas ocasiões, em regra, invadiam de manhã ou de tarde, sem se preocuparem com o período de retirada. “Em caso de atacarem pela manhã, permaneciam toda a tarde, sendo que usavam as nossas lareiras, cozinhas, panelas, celeiros e gado para prepararem refeições. Comiam, descansavam para no final do dia, retirarem-se tranquilamente, com destino as bases [quartéis].”⁷⁹⁰ Em caso de realizarem o ataque durante a tarde, as vezes pernoitavam na aldeia.⁷⁹¹

Através de contatos mantidos com antigos militares da RENAMO, percebemos que, durante a preparação de ataques ao Caniçado, Lionde/Chókwè, algumas aldeias como Ximbongweni, eram identificadas e transformadas, em *a)* retaguarda ou *b)* pontos de avanço militar. A primeira situação, ocorria em ataques que dispensavam aproximação prévia, ao que durante o percurso posicionavam-se na aldeia, militares com função de reforço – se fosse necessário – e de abastecimento de militares em retirada, depois do combate. Enquanto na segunda, tomava-se determinada aldeia como quartel provisório, que garantisse a aproximação ao local do ataque. Nesta situação, geralmente os militares permaneciam na aldeia por alguns dias, mas efetivado o ataque, não regressavam, ao que retiravam-se diretamente, para os quartéis permanentes, despistando hipoteticamente, possíveis perseguições das forças estatais.

⁷⁸⁶ Entrevista com Felista Novela, realizada em Ximbongweni, em 18 de fevereiro de 2020.

⁷⁸⁷ Entrevista com Isabel Mabunda, realizada em Ximbongweni, em 18 de fevereiro de 2020.

⁷⁸⁸ Entrevista com Augusto Tsane, realizada em Ximbongweni, em 20 de janeiro de 2020.

⁷⁸⁹ Entrevista com Salomão Mahundla, realizado em Ximbongweni, em 29 de janeiro de 2020.

⁷⁹⁰ Entrevista com Salomão Mahundla, realizado em Ximbongweni, em 29 de janeiro de 2020.

⁷⁹¹ Entrevista com Carlota Chissano, realizada em Ximbongweni, em 29 de janeiro de 2020.

Após alguns ataques e expressão da estratégia militar, por parte da RENAMO, que parecia-nos – parafraseando os entrevistados – “excesso do poder”, em princípio de 1984, o Estado resolveu instalar o quartel permanente no 4º Bairro e transformou a posição militar de Ngomani, em Centro de treinamento militar. A despeito, “na madrugada do dia 7 de abril de 1984, a aldeia foi novamente, atacada.”⁷⁹² Embora tenha sido invasão diferente das anteriores, pela presença militar reforçada, “as Lojas – no Centro e sucursal no 5º Bairro –, foram saqueadas e queimadas.”⁷⁹³ Imediatamente, pós-ataque, a Direção da cooperativa reuniu seus membros para realizarem o balanço dos prejuízos, tendo concluído que, os militares da RENAMO “eram desumanos, irresponsáveis, inconscientes e inconsequentes, por não se tratar da primeira vez que atacavam a Loja [...]. Quem sabe que vive do roubo e tem certeza que ao regressar precisará de comida, não destruí celeiros das suas vítimas.”⁷⁹⁴

No círculo dessas incertezas e a comprovada impotência de forças estatais, devido em parte, à forma da guerra movida pela RENAMO, os nossos entrevistados foram unânimes em identificar o chefe de milicianos Tshetshani Mabunda, como responsável pela defesa da aldeia. Permitam-nos, antes de mais, reafirmar a sua ligação com o grupo que nas Seções anteriores, descrevemos como pertencente aos *Vahlavi* – a elite guerreira do Império de Gaza. “Natural de Bambeni, na região de Mbalavale, Norte de Ximbongweni, rapidamente destacou-se em batalhas militares como milícia. Este destaque forçara o governo de Caniçado e Direção a solicitá-lo para comandar o quartel.”⁷⁹⁵ “Com Tshetshani no quartel, começamos a viver sossegados. Embora a RENAMO continuasse a atacar-nos, a agonia reduzira, dado que os milicianos e militares no seu comando, não caíam em batalhas [...] perseguiram a RENAMO e amiúde, recuperavam os bens roubados, como o gado.”⁷⁹⁶

Devido as proezas militares, Tshetshani tornou-se uma personalidade influente, não apenas na aldeia, como na sua região de origem, em Mbalavale. Durante a pesquisa de campo, tivemos o contato com depoimentos que apontavam para a transformação da sua região de origem em refúgio de famílias do *mananga* e *nthlaveni*, por um lado e por outro, acumulação de bens materiais, como gado, recebidos em forma de agradecimento devido a recuperação de espólios e mesmo de pessoas raptadas. Além disso, tomamos conhecimento que cobrava apenas a gratidão simbólica às famílias pela recuperação de seus bens na posse da RENAMO, sem embargo, as famílias ofereciam-lhe bois e diversos matérias. Com estas informações, a curiosidade tomou-nos conta e despontamos o desejo

⁷⁹² Entrevista com Isabel Mabunda, realizada em Ximbongweni, em 18 de fevereiro de 2020.

⁷⁹³ Entrevista com Isabel Mabunda, realizada em Ximbongweni, em 18 de fevereiro de 2020.

⁷⁹⁴ Entrevista com Mário Muthimukulo, realizada em Ximbongweni, em 18 de fevereiro de 2020.

⁷⁹⁵ Entrevista com Augusto Tsane, realizada em Ximbongweni, em 20 de janeiro de 2020.

⁷⁹⁶ Entrevista com Mário Muthimukulo, realizada em Ximbongweni, em 18 de fevereiro de 2020.

de conhecê-lo para solicitar entrevista. Contudo, estórias de curandeirismos e poderes mágicos, por detrás dessas proezas e seu caráter descrito como pouco amigável, fez-nos desistir de contactá-lo.

Consideramos importante referir que os entrevistados não se sentiam seguros, ao abordarem outros temas sobre Tshetshani, que não fosse a bravura, proezas em frente de combate, recuperação de espólios e baixas infligidas aos militares e/ou captura. Todas as tentativas de movimentação dos temas para, por exemplo: como um simples miliciano comandava forças estatais estabelecidas na aldeia, redundaram em fracasso e frequentemente, acompanhado por sentimento de aborrecimento explícito discursivamente, ou encenado pelo comportamento facial. Inicialmente, não percebíamos os motivos destas limitações temáticas. Posteriormente, em conversa informal decorrida na roda de bebida designada xikhalavatlani, produzida tradicionalmente de melancia, acusaram-nos de querer sabermos mais que o permitido sobre Tshetshani. No momento, colocamo-nos a sorrir, por algum instante, na expectativa que a informalidade torná-lo-ia acessível, mas os presentes ficaram serenos.

Embora em clima, completamente de vergonha – que no sentido marxista do termo, poderia captar o sentimento revolucionário, aplicado ao entendimento dos códigos de condutas tradicionais da comunidade de Ximbongweni –, rapidamente desculpamo-nos,⁷⁹⁷ permitindo com que, um dos presentes – tudo sugeria que foi identificado antecipadamente –, se responsabilizasse pela chamada de atenção. O seguinte vocábulo; “encenação fácil” e metodologia usada, elucidaram a tentativa de inserirem-nos nos seus códigos, contudo, sem omitirem a não admissão de quaisquer questões sobre Tshetshani: “[...] a pessoa sobre a qual pergunta-nos de qualquer maneira, tem poderes [mágicos] com capacidade de acompanhar todas as conversas envolvendo seu nome. Por isso, agradeça o que falamos sobre ele.”⁷⁹⁸ Este apelo ganhou sentido ao equacionarmos o seguinte posicionamento do próprio genro: “[...] sobre Tshetshani, não tenho nada a dizer, senão fornecer seu endereço [...]”⁷⁹⁹

Continuando, passamos a falar do impacto da guerra civil nos serviços sociais básicos, como na educação e saúde. Sobre a educação, avaliamos ser mister afirmar que, com os ataques na aldeia, inicialmente as aulas foram condicionadas e posteriormente, interrompidas completamente, com a transferência de escolas para o *nyaka*. Como os ataques, para além de saques, destruições e mortes,

⁷⁹⁷ Vale aceitarmos, que o tardio contato com o livro: GIACOIA Jr, Oswaldo. **Agamben**: por uma ética da vergonha e do rosto. (2018), justifica este impasse e consequentemente, o nosso comportamento, embora considerado normal, em pesquisa de campo prolongada. Foi verdade, contudo, que constantemente, estivemos vigilantes à quebra de conduta e protocolo, mas na situação em alusão, mesmo optando por mais profundo silêncio de “extraordinário obediente”, não escapáramos da alerta sobre os limites culturais e socialmente, estabelecidos ao tema que “inocentemente”, insistíamos em obter mais informações.

⁷⁹⁸ Entrevista com Vicente Chinguelezi, realizada em Ximbongweni, em 18 de março de 2020.

⁷⁹⁹ Entrevista com Mutumuke Mabunda, realizada em Ximbongweni, em 27 de abril de 2020.

buscavam raptos, também de alunos, o funcionamento de escolas distinguia-se, pelo misto de medo e desespero. Por exemplo, “o ataque durante o dia em 1987, a RENAMO raptou pessoas, dentre as quais, minhas amigas e colegas da escola. As irmãs chamadas Alice e Nosta da família Chambale, dali no 1º Bairro [...] desapareceram. Se morreram ou estão vivas em algum lugar, não sabemos.”⁸⁰⁰ Seria esta situação de completa insegurança que forçaria pais e encarregados de educação a fugirem da aldeia – como veremos adiante –, primeiro para o *nyaka* e seguidamente, para Lionde e Chókwè.

No segundo semestre de 1988, devido a intensidade dos ataques e crueldade da RENAMO, a Direção por aperceber-se da vaga de retorno das famílias às suas origens, em *nyaka* e preocupada, em parte, com a proteção dos alunos e continuidade das aulas, transferiu as escolas. Concentrou-as no Centro provisório, em Nsongeni, para responderem a necessidade de exames finais e divulgação dos resultados, sobretudo, da 4ª Classe.⁸⁰¹ Teoricamente, o Centro instalara-se fora do raio de ações militares, mas na prática estava no corredor de acesso ao Lionde.⁸⁰² O Centro inovara os processos de exames, ao concentrar alunos de diferentes escolas e anulou, embora em situação emergencial, a anterior responsabilidade das escolas, em períodos de exames.⁸⁰³ “Após os exames em Nsongeni, os meus pais transferiram-me para estudar, em Chókwè. A minha família seguiu a viver na aldeia, entretanto, rapidamente abandonou-a, devido ao elevadíssimo risco de morte e rapto.”⁸⁰⁴

No referente aos serviços de saúde, a harmonia, cumplicidade e reciprocidade entre o Posto-comunidade foi rompida pela guerra. Tivemos contatos com falas sobre o saque de medicamentos, batas do pessoal da saúde e queimada do próprio Posto. Assim, permitam-nos mencionar a fala do próprio enfermeiro, por introduzir evidências, segundo as quais, algumas pessoas raptadas, depois de treinamentos militares, regressavam para atacar sua própria aldeia, por um lado e por outro, pela capacidade de captar a preocupação da RENAMO, em assegurar a assistência sanitária, a partir dos seus quartéis permanentes:

[...] foi em 1988, não me lembro do mês, apenas sei que foi numa madrugada de chuviscos, invadiram novamente o Centro. Arrombaram a porta da minha palhota e do lado de fora, chamaram pelo meu nome, convidando-me a sair. Embora estivesse armado, porque após treinamento como miliciano, deram-me AKM para defender o Posto, rapidamente apercebi-me que seria melhor sair desarmado. O comandante ordenou para que cuidassem de mim. Tive o instinto de resistir,

⁸⁰⁰ Entrevista com Percina Chirindza, realizada em Ximbongweni, em 11 de junho de 2020.

⁸⁰¹ Entrevista com Teolinda Nhamucume, realizada em Chókwè, em 12 de julho de 2020.

⁸⁰² Entrevista com Francisco Mabunda, realizada em Lionde, em 16 de janeiro de 2020.

⁸⁰³ Entrevista com Teolinda Nhamucume, realizada em Chókwè, em 12 de julho de 2020.

⁸⁰⁴ Entrevista com Percina Chirindza, realizada em Ximbongweni, em 11 de junho de 2020.

escapuli e comecei a correr, desesperadamente. Em meio de tiros para o ar, o comandante orientava a retirada de medicamentos; batias e gritava: “você Mulungu [...] fica a saber que encontrará estes seus materiais lá no quartel.”⁸⁰⁵

A par de informações sobre ataques, saques, destruições, assassinatos e raptos, as atividades de pesquisa de campo foram importantes na compressão de estratégias de recuperação dos raptados. Em síntese, das estratégias, vale destacarmos duas, nomeadamente: *a*) perseguição militar imediata e *b*) ritual mágico-religioso. A primeira, dependia do interesse e disponibilidade do Tshetshani para perseguir os militares da RENAMO, mediante negociações descritas como de “boa-fé”, enquanto a segunda, demandava uma complexa rede de profetas – localmente, denominados *Mazione* –, que recorrendo aos vestuários dos raptados, realizavam rituais que garantiam, misteriosamente, a fuga. Alguns entrevistados pareceram acreditar que, os rituais eram responsáveis pela indolência e criavam soneira nos guardas de raptados e concomitantemente, seus poderes mágicos orientavam subsequentemente, o itinerário da fuga.

Prosseguindo, se anteriormente, escusamos de debater profundamente, o enquadramento do conflito, entre o Estado com a RENAMO na “guerra de desestabilização socioeconômica”. Durante as atividades de pesquisa de campo, os relatos de algumas temáticas, como sobre a brutalidade dos militares da RENAMO, tanto a vigilância metodológica, quanto a seleção de conteúdo e mesmo a prudência analítica, foram insuficientes para evitarmos esse debate. Deste modo, o depoimento que se segue – embora sensível, pelo seu conteúdo aterrorizante –, sem pretender ilustrar qualquer tipo de “desestabilização”, ao progredir na narrativa, detém minuciosamente, o terror sociocultural da guerra civil de Moçambique, analisada a partir da Aldeia Comunal de Ximbongweni:

As pessoas raptadas, eram forçadas a carregar objetos pesados e ao pedirem descansar, eram assassinadas, sob pretexto da morte ser o descanso condigno para os filhos da Frelimo. [...] ao raptarem membros de determinada família: pai, mãe e filhos, nos pontos de abastecimento, podiam obrigar o pai a deitar-se de barriga, a esposa deitar-se nas suas costas e os militares transarem com a mulher, em frente dos filhos [...]. Durante a relação sexual, habitualmente, perguntavam ao marido se estava zangado e podiam forçar-lhe a rir alto. [...] raptavam uma mulher grávida, juntamente com o marido e perguntavam ao marido o sexo da criança que esperava. Ao responder que não sabia, podiam rasgar a barriga da esposa, sob pretexto de deixarem o marido acalmado, por conhecer o sexo do nado e ver a esposa morta. Ao assaltarem uma residência e encontrarem mãe gestante, acompanhada pelo marido, forçavam o marido a colocar o seu filho no pilão, para em seguida, convidarem a mãe para pilar seu próprio filho [...] comumente, as mães não

⁸⁰⁵ Entrevista com Raimundo Mulungu, realizada em Lionde, em 05 de dezembro de 2019.

conseguiam fazer isso, ao que eram imediatamente, assassinadas. Cortavam lábios e orelhas dos raptados e mandavam-lhes regressar, com o seguinte recado: “vão mostrar a Frelimo que «Ahitile, se hi fambile» [estivemos na aldeia, mas já partimos].”⁸⁰⁶

Foi verdade que em algum momento, ficamos com a impressão dos entrevistados tenderem, consciente e explicitamente, a demonizarem a RENAMO e horrorizarem seu *mudos operandi*, mas evidências, como: a) “não me pergunte nada sobre a guerra, pois se estou pobre assim, a culpa é da RENAMO, que matou o meu irmão eu a ver, raptou minha mãe, minha irmã com seu filho do colo e matou a minha mãe e meu sobrinho no mato [...] queimou meus carros que faziam *deliver* [...]”⁸⁰⁷ b) “a RENAMO ao evitar Tshetshani, massacrava-nos. Eu fui raptado e, até hoje, não sei explicar como fugi”⁸⁰⁸ e c) “minha sogra Lídia Mayimbasse, que negou abandonar a aldeia, pois iniciava o cultivo do feijão no *nthlaveni*. Por ser alta, acusaram-lhe de secretária da OMM, por isso torturada, raptada e até hoje sabemos nada sobre ela [*choros*].”⁸⁰⁹ Não tivemos, nem o direito de enterrá-la.”⁸¹⁰ Bastaram para problematizarmos o colapso da aldeia, com a RENAMO, como elemento de análise.

Não obstante a sua possível responsabilidade pelo colapso da aldeia, não significa que todos problemas que ocorreram durante a guerra, estivessem diretamente, associados à RENAMO. Sobre isto, os próprios entrevistados reconheceram o surgimento de múltiplos grupos de oportunistas, que embora não fossem ramificações da RENAMO, assumiram-se durante o conflito. Esta constatação, ganhou significado analítico – como nos referimos na subsecção 5.1 –, através do seguinte relato: “durante a guerra, a aldeia sofreu com grupos de preguiçosos, malandros e «bandidos» de gado, os «madjibas», que atuavam de noite. Já que roubavam e desapareciam, não eram da RENAMO, pois seria estranho matshangas [comandados de André Matsangaíssa], entrarem e sair sem disparos.”⁸¹¹ A partir da aldeia, a opção em visibilizar depoimentos desta natureza, objetiva captar possibilidades de análise da influência da guerra, na consolidação de grupos de desordem social.

⁸⁰⁶ Entrevista com Vicente Chinguelezi, realizada em Ximbongweni, em 18 de março de 2020.

⁸⁰⁷ Entrevista com Julius Chivonze, realizada em Ximbongweni, em 10 de junho de 2020.

⁸⁰⁸ Entrevista com Salomão Mahundla, realizado em Ximbongweni, em 29 de janeiro de 2020.

⁸⁰⁹ Acreditamos tratar-se de trauma, sendo necessário o acompanhamento psicossocial, como carece a maior parte das vítimas da guerra civil, em Moçambique. De acordo com experiências de situações limites, apenas o tempo impulsiona mudanças na maneira de relatar episódios traumáticos. A idade da entrevistada, associada à falta de acompanhamentos, detém o fato da memória da morte da sogra, manter-se fortemente, no seu subconsciente e por isso exteriorizada através de choros. A despeito, quanto mais a idade movimentar-se para a velhice, com o prelúdio do medo da morte, sem legar experiências, existe possibilidade de mudanças na forma de lidar com episódios extremos, o que permite a reconstrução das narrativas, sob percepção do valor sociocultural de fazer as “pazes” com o passado.

⁸¹⁰ Entrevista com Carlota Chissano, realizada em Ximbongweni, em 29 de janeiro de 2020.

⁸¹¹ Entrevista com Luís Zitha, realizada em Ximbongweni, em 23 de maio de 2020.

Os «madjibas» embora não pertencessem a RENAMO e seu surgimento estivesse associado à situação da exploração colonial nas zonas rurais, como tentamos ilustrar tanto na Seção 2, quanto na 5, com o saque do gado nos cercados dos colonos. O fato de terem ganho “Corpo” durante a guerra; parte das suas ações ser similar com as da RENAMO e seus objetivos compartilhados de perpetuar a desordem social, esclarecem a mútua “lealdade” informal. A guerra civil visibilizou vários grupos difusos, contudo, escassos tiveram a peculiaridade dos «madjibas», pela sua completa ausência: de direção; representatividade além do círculo da comunidade e redes de relacionamentos consistentes. Ou seja, vários grupos de “bandidos” auto intitulavam-se «madjibas», separadamente. A despeito, existem estudos que demonstram “a sua cooperação com a RENAMO, no desempenho de funções repressivas contra a população rural [que com a guerra, passou] a estigmatizá-los.”⁸¹²

Assim sendo, em conversas informais, sempre em rodas de bebidas tradicionais, com alguns antigos militares da força estatal, foi possível concluirmos que durante ataques na aldeia, nem todos os roubos de gado, foram protagonizados pelos militares da RENAMO, dado que as próprias forças estatais, aproveitavam-se para o saque. Ficamos a saber que, em algumas madrugadas, a partir do quartel da aldeia, as forças partiam em veículos de guerra, em direção a *mananga*, aonde efetuavam disparos, simulando confrontos com a RENAMO, para seguidamente, saquearem currais. Alguns entrevistados, que se consideraram ter sido prósperos criadores do gado, asseguraram-nos que parte dos seus bois, não foi saqueado pela RENAMO, pois atualmente desconhecem antigos *matshangas*, proprietários de cercados de gado, no entanto, os antigos generais da Frelimo. “[...] muito gado que anda nos cercados por aí, foi vitelo dos nossos bois” – desabafavam alguns dos entrevistados.

Por conseguinte, cabe-nos examinar as vagas de abandono da aldeia e conseqüentemente, o seu colapso. Antes de avançarmos, vale reafirmar que a primeira vaga de fuga registrou-se com as famílias do *mananga* e *nthlaveni*, porque foram as primeiras a sofrer ataques e encontraram refúgio na aldeia. Com a contemplação da aldeia nos roteiros dos ataques, e subsequente intensificação, foi possível distinguirmos cerca de três vagas de abandono, nomeadamente: *a)* grupos homogêneos de famílias que retornaram às zonas de origem, em *nyaka*, *b)* grupos heterogêneos que buscaram pelo refúgio, em várias regiões, na margem direta do Limpopo, com destaque para o Posto de Lionde e Cidade de Chókwè e *c)* grupos, igualmente heterogêneos que procuraram seu refúgio pela segunda vez. Para estes últimos grupos de famílias, que tiveram a aldeia como seu primeiro refúgio, o trauma foi responsável, tanto pelo tardio, quanto pelo célere abandono, com destino ao Lionde/Chókwè.

⁸¹² ABRAHAMSSON; NILSSON. 1994. p. 172.

Diferentemente, dos dois primeiros, em que as famílias categorizadas como grupos (a), num primeiro momento, transformaram suas roças do *nyaka* em residências, o que significou, em parte, a procura pela proteção no panteão familiar, visto que a importância de sepulturas e árvores místicas mantinha-se no imaginário sociocultural das famílias. Associado a este imaginário, que abordamos densamente, em Seções anteriores, a opção pelo *nyaka* apresentava-se viável financeiramente, ao partir do princípio que, o Estado não apresentara programas de reassentamento dos refugiados. Pelo que, “partir para a outra margem do Limpopo exigia custos indisponíveis para um campesinato que se reerguia de «cinzas» das cheias de 1977, e que em seguida, perdera quase tudo com a guerra.”⁸¹³ Porém, o itinerário de ataques, por abranger o *nyaka*, transformado em corredor para atingir Lionde, como o próprio alastramento das incursões, explicam o posterior refúgio, em Lionde/Chókwè.

Sobre os grupos categorizados em (b), que de longe pareceram-nos constituídos por famílias economicamente estáveis, na verdade, o seu abandono na aldeia pode captar-se através de múltiplos fatores. Sem embargo, pela capacidade explicativa, em profundidade e extensão, mobilizarmos só dois, nomeadamente: o primeiro, relacionado com a origem das famílias, em *mananga* e *nthlaveni*, que apesar da posse de roças, em *nyaka* que garantiriam seu refúgio – como tratamos anteriormente, o refúgio em *nyaka*, sustentou-se da ideia do retorno às origens, associado a proteção tradicional – , o local não apresentava-se seguro no imaginário de grupos de famílias. O segundo fator – que em momentos e circunstâncias diferentes tomamos como válido para todas as categorias –, prendia-se ao convite de familiares, amigos e conhecidos, que viviam em zonas militarmente protegidas pelo Estado, contendo reservas em processo de ocupação marginal – sem ordenamento territorial.

Tomamos conhecimento que a opção pelo destino do refúgio, associava-se a garantias sobre segurança, recepção e condições socioeconômicas de sobrevivência, como: “[...] possibilidades de aquisição de espaço para construirmos casas, pedaço de terra para a roça, empregabilidade para nós e escolaridade de nossos filhos.”⁸¹⁴ Em regra, o campesinato teve que se reinventar para manter-se vivo. Contudo, como podemos imaginar em situação de deslocados de guerra, existiram grupos de chefes de famílias e filhos maiores, que devido a dificuldades para reerguerem-se, engrossaram as taxas de desempregos, em bairros periféricos das cidades de Chókwè, Xai-Xai e Maputo. Portanto, não nos passara despercebidos os múltiplos problemas sociais, como a criminalidade e prostituição,

⁸¹³ Entrevista com Salomão Mahundla, realizado em Ximbongweni, em 29 de janeiro de 2020.

⁸¹⁴ Entrevista com Felista Novela, realizada em Ximbongweni, em 18 de fevereiro de 2020.

causados pela presença de refugiados nos Centros urbanos. A despeito, “houve famílias que através do emprego formal/informal, estabilizaram-se economicamente, e tornaram-se prósperas.”⁸¹⁵

Foi interessante, compreendermos que o colapso da aldeia, não tratou-se da desarticulação completa de estruturas político-administrativas, nem de instituições do poder do Estado. Aconteceu que, amiúde, as famílias refugiaram-se com seus chefes dos Blocos e Quarteirões, secretários dos Bairros e aldeia, GD, como com suas escolas, professores e respectivas Direções. Se o abandono foi espontâneo e familiar, desde os ataques iniciais em 1983, resolvemos tomar como marco de análise do colapso da aldeia, “a decisão da Direção em re-transferir todas as escolas do *nyaka*, para Lionde e Chókwè, em 1989.”⁸¹⁶ Embora cauteloso ao fato de algumas famílias terem persistido em manter-se na aldeia, como ilustra a seguinte fala: “[...] continuamos a viver até não dar mais [...] os militares aconselharam-nos a sair, porque tinham recebido ordens para minarem toda aldeia, como forma de garantir o bloqueio de possível ataque à Cidade do Chókwè e ao próprio corredor do Limpopo.”⁸¹⁷

O Posto Administrativo de Lionde, no Distrito de Chókwè, transformou-se em destino por excelência, dos deslocados de guerra da Aldeia Comunal de Ximbongweni. Dos fatores que captam a preferência, prontamente aparecem-nos: *a)* era geograficamente, acessível através do Nsongeni e *b)* seu fraco povoamento, que permitiu a identificação de espaços baldios para auto reassentamento. Seguidamente, o Estado ao se aperceber do fenômeno, “re-transferiu as escolas do 1º-3º Bairro para Lionde e porque outras famílias refugiaram-se em Chókwè, criou condições para o funcionamento da escola do 5º Bairro, com a mobilidade de professores, em função dos seus locais de refúgios.”⁸¹⁸ Assim, concentremo-nos em Lionde, não por ter recebido o maior número de famílias, mas devido a constatação de que, “o secretário Jacinto Baloï, manteve as suas funções, a partir do Lionde,”⁸¹⁹ o que convencionamos designar por “sobrevivência da aldeia comunal, em solo emprestado”.

Para terminar vale fazermos menção, recorrendo à fala, do relacionamento entre as famílias, a partir dos Centros de refúgios, com o antigo espaço residencial e produtivo da aldeia. Igualmente, é mister avançarmos, que a fala selecionada, buscou através da narrativa concisa, deter quer o medo de possível emboscada pelos militares da RENAMO, quanto os códigos socioculturais de alerta ao perigo. O objetivo da transcrição que se segue, prende-se à necessidade de elucidarmos os problemas causados pela guerra civil, que obrigaram ao campesinato, a hipotecar sua vida pela sobrevivência:

⁸¹⁵ Entrevista com Salomão Mahundla, realizado em Ximbongweni, em 29 de janeiro de 2020.

⁸¹⁶ Entrevista com Teolinda Nhamucume, realizada em Chókwè, em 12 de julho de 2020.

⁸¹⁷ Entrevista com Salomão N’qumayu, realizada em Ximbongweni, em 14 de dezembro de 2019.

⁸¹⁸ Entrevista com Teolinda Nhamucume, realizada em Chókwè, em 12 de julho de 2020.

⁸¹⁹ Entrevista com Salomão N’qumayu, realizada em Ximbongweni, em 14 de dezembro de 2019.

A partir do Lionde íamos a aldeia “Hi ku juma” [nas escondidas]. Os nossos filhos eram proibidos de atravessar o Limpopo, por isso seguíamos sozinhos, a busca de pastos no *nyaka* ou a procura de possibilidades de recuperação de qualquer material, como juntas de bois ou charruas. [...] andávamos “Hi ku nyani nyani”, [de vagar e vigilantes] e preparados para correremos em caso de qualquer movimentação estranha. Tínhamos criado e desenvolvido sinais de alerta que nos permitiam a rápida difusão das informações, sobre eventual risco de ataques. Bastava vermos grupos de pessoas a caminharem de forma apressada e usando corta matos [caminhos de rápido acesso], não perdíamos tempo em perguntá-las sobre o que se passava, pois poderia ser tarde. Outra estratégia consistia em saudarmo-nos ao cruzar nas estradas e perguntarmos: “lá atrás njhe ka fambeka” [anda-se]? [...] isto ocorria em dias normais com céu limpo e sol, porque nos dias de céu nublado e chuviscos, não íamos a aldeia, por serem próprios para ataques da RENAMO. [...] existiam pessoas que ao chegarmos ou a partir da aldeia, bastavam ver a movimentação de um tipo de formiga ou pássaro, diziam: “vamos rapidamente, voltar/abandonar! Hoje vai se morrer aqui [...] a RENAMO está a caminho.”⁸²⁰

Portanto, a estabilidade responsável pelo crescimento da aldeia comunal, entre 1977-1983, fora substituída pelo terror e caos, devido a guerra civil, que transformara a aldeia, completamente, despovoada de 1989-1992. Parafraseando os nossos entrevistados, colocaríamos da seguinte forma: “a aldeia virou terra sem ninguém, dirigida pelo diabo e região minada”. Deste modo, sepultava-se o sonho campesino, que parecia-nos expectante no que tange ao desenvolvimento agrário integrado, decorrente de fecundas sociabilidades e ressignificações de algumas práticas tradicionais, por parte do campesinato e da negociação, cedência e tolerância do Estado, sobre a aparição inicial da radical transformação social, centrada na aldeia. Como veremos seguidamente, se o campesinato reergueu-se no pós-cheias de 1977, embora no pós-guerra, buscasse igualmente, esse propósito, a dimensão socioeconômica do impacto da guerra, fez com que as suas expectativas fossem assaz limitadas.

6.2 A reestruturação da aldeia comunal, no pós-guerra

Acreditamos que a análise profunda desta subseção demandaria a retomada das questões que encerraram a anterior, nomeadamente: a negociação, cedência e tolerância do Estado. Contudo, entendemos concomitantemente, que exigiriam o exame amplo que não caberia aqui. De tal modo, consideramos que o essencial, para a finalidade da Seção, respeitando o foco da tese, equivaleria a discussão, também sucinta, de seguintes temáticas, sem negligenciarmos os efeitos estruturais da

⁸²⁰ Entrevista com Mário Muthimukulo, realizada em Ximbongweni, em 18 de fevereiro de 2020.

guerra: a) aproximação entre o Estado com as Igrejas e poder tradicional e b) reorientações político-econômicas e a promulgação da nova Constituição da República. Ao que, “em dezembro de 1982, a Frelimo reuniu-se com representantes de várias confissões religiosas.”⁸²¹ Desta vez, não foi para discutir suspeitas, rumores ou desconfiança, pelo contrário, tratava-se da aproximação e busca de novas relações que deviam ser de cumplicidade em nome do “amor à pátria” e unidade nacional.⁸²²

Em síntese, sucedia que, as infraestruturas socioeconômicas, majoritariamente herdadas do colonialismo, encontravam-se afetadas por um misto de deficiente gestão estatal e estrangulamento do tecido social causado pelas incursões armadas da RENAMO. No início da década de 1980, eram evidentes as tentativas do Estado em corrigir lacunas e erros anteriores, como prenciar uma nova ênfase em projetos de pequena escala descentralizados e orientados para o mercado. A necessidade de atribuir-se maior apoio à cooperativa, setores familiar e privado, contam-se entre essas lacunas e erros. Por exemplo, sobre a Questão agrária, o Estado reconheceu explicitamente, o “grave” erro decorrente da subestimação do papel do campesinato, dando todo o apoio ao setor estatal. Portanto, paulatinamente, foi possível entendermos que a alocação de recursos passou a basear-se através do pragmatismo econômico, em substituição à “bússola” exclusivamente, ideológica.⁸²³

Em seguida a Frelimo realizou o seu IV Congresso, em 1983, caracterizado por alguns sinais de abertura econômica. Senão vejamos, a partir de acordos internacionais assinados imediatamente, pós-Congresso: Moçambique aderiu à Convenção de Lomé, em 1984; em setembro do mesmo ano, foi aceite como membro pleno das Instituições de Bretton Woods (IBW); – apesar de não apresentar qualquer relação com os acordos, vale incluímos a morte do Presidente Samora Machel, em 1986 –, e em 1987, após acordos com o Fundo Monetário Internacional (FMI), sobre o pacote de medidas econômicas, a Frelimo introduziu o Programa de Reabilitação Econômico (PRE). A dimensão, quer dos acordos, como da tragédia, a sua combinação e evolução, tenderam para radical transformação do anterior paradigma do desenvolvimento. Essa “entropia”, portanto, estabilizou-se em 1989, com o V Congresso, que votara a revisão e promulgação da nova Constituição da República, em 1990.

À medida em que a Frelimo capitulava diante do FMI e Banco Mundial (BM), as subtilezas do prosseguimento de uma estratégia socialista mais flexível e realista, cederam lugar à retirada em algumas frentes face à lógica do capitalismo.⁸²⁴ Seguidamente, a conjugação dessa pressão exógena

⁸²¹ FRELIMO. **Relatório do Comitê Central ao IV Congresso**. 1983. p. 86.

⁸²² MACAGMO. 2009. p. 28.

⁸²³ FERNANDES. 2013. p. 29.

⁸²⁴ SAUL. 1994. p. 22-23.

com fatores endógenos, impactou no abandono do monopartidarismo para a introdução do sistema político baseado na democracia multipartidária. Estas opções e perspectivas, forneceram garantias necessárias à RENAMO para concordar na assinatura dos Acordos Gerais de Paz, em 1992, dando termo *de fato* à guerra civil. É justamente esta, a percepção que buscávamos obter, para estabelecer a ponte com Centros de refugiados, por possibilitar-nos, coerentemente, captar as tendências sobre o retorno à “antiga” aldeia, nomeadamente: *a)* renúncia de retorno pelas famílias economicamente, estáveis e *b)* acedência de regresso, sem pré-condições, pelas famílias empobrecidas com a guerra.

Sobre a assinatura dos Acordos Gerais de Paz, para os objetivos que buscamos exatamente, nesta subseção, é mister afirmarmos, a título de informação que, durante as negociações, uma das exigências da RENAMO – transformada em sua principal pauta imediatamente, pós-acordos –, foi o reconhecimento efetivo e constitucional, das autoridades tradicionais. É verdade, contudo, buscou legitimar suas ações militares, questionando seriamente, a noção então fortemente, defendida pela Frelimo de que, as estruturas tradicionais eram instituições obscurantistas, vestígio feudal e agentes do colonialismo. Cabe-nos lembrar que foram subalternizadas no período colonial e depreciadas pela Frelimo, no imediato pós-independência. Sem embargo, durante a guerra civil, estas estruturas mantiveram forte presença no tecido sociocultural e político, pela sua influência junto da população que administravam,⁸²⁵ deste o período do Império de Gaza.

Destarte, vale observarmos que, em sinopse, os Acordos Gerais de Paz terminaram com a guerra, baseados em elementos de perdão e esquecimento do que em lembrança, acusação ou saldar de dívidas. O presente que se abria, pareceu-nos importante e necessário que, o passado na vida das populações, cansadas com a guerra ao que, o “comportamento” e a retórica da política tiveram que se readaptar à ordem que iniciava. Além disso, de acordo com a nova regra democrática, ao menos teoricamente, a fonte de legitimação política transferir-se-ia do roteiro da luta de libertação, para o processo eleitoral.⁸²⁶ Sem pretendermos discutir os dois primeiros pleitos eleitorais de 1994-1999, embora tivessem enquadramento temporal, o entendimento de que sua análise demandaria contatos com os mapas e cadernos eleitorais do “Posto de Chivonguene”, sua indisponibilidade inviabilizou as informações recolhidas sobre o suposto “ódio” das famílias da “antiga” aldeia à RENAMO.

Retomamos a questão das tendências de retorno à “aldeia”, para afirmar que comumente as famílias desacreditaram no impacto prático dos acordos. De tal modo que, em encontros informais

⁸²⁵ MENESES. 2009. p. 30-31.

⁸²⁶ COELHO. 2019. p. 13-14.

de debates das possibilidades de regresso, desenvolveu-se “a opinião que desincentivava o retorno imediato. Mas, volvidas semanas de tranquilidade, sem notícias sobre ataques, nem movimentação de militares, as famílias começaram a visitar a «aldeia» regularmente, ou mesmo a pernoitarem.”⁸²⁷ Em seguida, os chefes de famílias – cabe-nos reforçar o sentido masculino da palavra –, embora de forma tímida e cautelosa, começaram a estabelecer-se junto com o seu gado que escapara de saques. Admitida a segurança, as esposas passaram a viver, quer nos Centros de refúgio, como na “aldeia”, enquanto os filhos permaneciam somente nos Centros. Esta situação prendia-se à produção agrária na aldeia, condição singular de sobrevivência, por um e por outro, a escolaridade dos filhos.

“Ao regressarmos encaramos dificuldades, porque de aldeia, apenas haviam restado cinzas e escombros. Deve imaginar como fica um palco de combate militar: «completa desorganização». Voltamos devido às condições de precariedade em que nos encontrávamos em zonas de refúgio.”⁸²⁸ Embora a fertilidade dos solos estivesse reforçada, ao equacionarmos o pousio compulsivo da terra, durante a guerra, as famílias relataram problemas das fontes de água, resultantes da destruição dos anteriores poços tradicionais e escassas fontanárias convencionais, como depreendemos através da seguinte fala: “todos os nossos poços tinham sido vandalizados pela RENAMO, exceto a fontanária do 3º Bairro, protegida e mantida pelos militares do quartel.”⁸²⁹ Igualmente, deploraram ao fato das zonas minadas pelo Estado, embora mapeadas, integravam as suas terras comunitárias, importantes para o cotidiano do campesinato.

Em função do caudal de conteúdo recolhido na pesquisa de campo e a opção por abordagem concisa das temáticas da subseção, consideramos importante aqui e agora, introduzir a discussão, também do possível regresso ao convívio familiar das pessoas raptadas na aldeia. Através de falas, percebemos que, foram escassos os casos de reconciliação, entre estes dois grupos de famílias, pois a maioria dos militares da RENAMO, juntamente com respetivos raptados, que haviam constituído famílias, integrando a população que vivia na cintura dos quartéis, decidiram reiniciar as suas vidas, a partir das matas. Alguns entrevistados, dentre militares estatais, distinguiram o ritual de “lavagem cerebral”, como a justificação da complexa reconciliação familiar, enquanto os antigos militares da RENAMO, foram contundentes ao afirmar que os raptados, que até 1992, continuavam em quartéis, tomaram a reconciliação como impossível, por ausência de programas atraentes de reintegração.

⁸²⁷ Entrevista com Felista Novela, realizada em Ximbongweni, em 18 de fevereiro de 2020.

⁸²⁸ Entrevista com Felista Novela, realizada em Ximbongweni, em 18 de fevereiro de 2020.

⁸²⁹ Entrevista com Celeste Nvombe, realizada em Ximbongweni, em 24 de junho de 2020.

Apesar dessas vicissitudes sociais que apreendem a melancolia eterna, que se reproduz não meramente entre os pais, irmãos, filhos e amigos, como em gerações futuras de sobrinhos e netos, através da própria memória ou pós-memória familiar. O campesinato que retornou à “aldeia” tentou mediante todas dificuldades que pudéssemos imaginar e recorrendo ao mínimo de auxílio que fluía das Organizações Não Governamentais (ONG), como: FAO, USAID, UNICEF etc. reerguer-se. O que na sua linguagem, não significava acreditar no futuro, no entanto, manter-se vivo. No que tange aos desafios de recomeçar a vida, dentre os relatos recolhidos durante a pesquisa de campo, devido a riqueza em narrativa, conteúdo e pelo convite ao aprendizado das configurações comunitárias de convivência, solidariedade, ajuda-mútua e sociabilidade, resolvemos transcrever o seguinte:

Quando voltamos, as nossas casas, ruas, estradas e até poços e roças, haviam se transformado em matas. Vivíamos inseguros, cheios de medo [...]. Porém, inventamos muitas ideias para garantirmos a sobrevivência, principalmente durante as noites, em que o medo era insuportável [...] mesmo para famílias, em que a mulher e o marido tinham regressado. De tal modo que, decidimos pela rotatividade de locais de dormir, ao que durante as noites reuniamo-nos em casa de determinada família e arrumávamos nossas esteiras para dormir. Somente assim, dormíamos com segurança e acordávamos diretamente, para a roça. [...] à tarde é que voltávamos para as nossas casas para cozinhar, ajudar o marido na construção de casas ou fazermos limpeza, capinar o pátio etc. [...] ou irmos ao “Centro” participar em reuniões e/ou recebermos ajudas [donativos internacionais], em materiais agrícolas e bens alimentares.⁸³⁰

Sobre as reuniões, o campesinato relatou ter ficado embaraçado, quer pela inviabilização de algumas estruturas do poder da “antiga” aldeia, com destaque para os GD, quanto ao silenciamento, de parte das anteriores orientações de desenvolvimento, como as cooperativas de produção agrícola e consumo. Para contrariar este embaraço, “a Direção começou a saudar aos régulos e indunas, que anteriormente marginalizara,”⁸³¹ situação descrita como importante na inserção social de membros de famílias dos antigos representantes das estruturas de poder tradicional. Cabe-nos referir que esta postura do campesinato permitiu-nos resignificar a nossa anterior constatação segundo a qual, com a formação da aldeia e subsequente, abolição do poder tradicional, os seus membros teriam sido vaiados em reuniões, pelo mesmo campesinato que no pós-guerra expôs a sua reintegração como necessária. Sem embargo, este fenômeno detém a dimensão teórica da euforia pós-independência.

⁸³⁰ Entrevista com Felista Novela, realizada em Ximbongweni, em 18 de fevereiro de 2020.

⁸³¹ Entrevista com Salomão Mahundla, realizado em Ximbongweni, em 29 de janeiro de 2020.

Sabe-se, no entanto, que antes mesmo dos Acordos de Paz, o Estado pareceu politicamente, sensibilizado para a específica problemática das autoridades tradicionais. Ao que, em 1991, acolheu o projeto de pesquisa financiado pela Fundação Ford, sobre a questão sociocultural das autoridades tradicionais, com patrocínio político-institucional do Ministério da Administração Estatal e Núcleo de Desenvolvimento Administrativo, designado: “Autoridade e poder tradicional”, coordenado por Irae Lundin. Em setembro de 1994, promulgou-se o Quadro Institucional, através da Lei 3/94, que orienta aos órgãos dos distritos municipais para tomarem como válidas as opiniões e sugestões das autoridades tradicionais, reconhecidas pelas comunidades, de modo a coordenarem a realização das atividades que visassem a satisfação das respetivas comunidades. Seguidamente, para reforçar essa coordenação e garantir a harmonia, promulgou-se a Lei 2/97, sobre as autoridades tradicionais.⁸³²

Com o intuito de continuarmos a evidenciar parte dos dispositivos legais que teriam forçado a Direção da “antiga” aldeia, governo distrital e provincial, a apresentarem explicitamente, durante as reuniões, o imperativo da reconsideração dos membros das estruturas de poderes tradicionais, o que rapidamente, impactou positivamente, no próprio campesinato. Sem perdermos o foco da tese, tratamos a seguir, a reforma sobre a terra. Ocorreu que, em outubro de 1997, aprovou-se a nova Lei da terra, a Lei nº 19/97, definindo que as comunidades rurais deveriam ser autorizadas a titularidade coletivas da terra, e que as autoridades tradicionais poderiam ser consultadas sobre concessões da terra e redistribuírem-na, em suas comunidades.⁸³³ O próprio Presidente Joaquim Chissano, mesmo ciente de que, a questão dividia opiniões adentro do Partido, em visitas nas regiões rurais, dialogava com as autoridades tradicionais apelando-as para o relacionamento harmonioso com o governo.⁸³⁴

Posteriormente, passada cerca de uma década da promulgação da Constituição da República de 1990, o Conselho de Ministros, publicara as seguintes ordens legislativas: *a)* em junho de 2000, o Decreto nº 15/2000 e *b)* em agosto de 2000, o Diploma 107-A/2000, que garantiram o papel do governo na nomeação dos administradores locais, assim como o reconhecimento, pela primeira vez oficialmente, da diversidade das autoridades tradicionais. Como estipula o decreto, as estruturas do governo têm por obrigação consultar e cooperarem com as “autoridades comunitárias” no exercício da administração local. Esta referência de “autoridade comunitária”, alargou o âmbito do conceito de liderança a vários atores sociais, como os “chefes tradicionais, secretários de bairros ou de aldeia

⁸³² LOURENÇO, Vitor Alexandre. Estado, autoridades tradicionais e transição democrática em Moçambique: questões teóricas, dinâmicas sociais e estratégicas políticas. **Cadernos de Estudos Africanos**, nº 16/17. 2009. p. 121-122.

⁸³³ Para mais informações: ASSEMBLEIA DA REPÚBLICA. “Legislação sobre a terra: Lei nº 19/97” e Regulamento da Lei de terras: Decreto nº 66/98”. (2008).

⁸³⁴ LOURENÇO. 2009. p. 167.

e outros líderes legitimados pelas respectivas comunidades. Teoricamente, estes dispositivos legais, colocariam em pé de igualdade, as autoridades tradicionais, líderes religiosos, secretários etc.⁸³⁵

Volvidos alguns anos – na conjuntura marcada por emendas constitucionais, que resultaram na promulgação da Constituição da República de 2004 –, um Diploma ministerial nº 80/2004, foi responsabilizado para clarificar essas distinções das autoridades tradicionais, ao estabelecer, como “autoridade comunitária” todas aquelas pessoas que exercem certa forma de autoridade sobre uma determinada comunidade ou grupo social, designadamente: *a)* chefes tradicionais, *b)* secretários de bairros ou de aldeia e outros líderes legitimados pela respetiva comunidade ou grupos sociais. Este diploma distingue visivelmente, duas categorias centrais: *(i)* os chefes tradicionais e secretários de bairros ou de aldeia e *(ii)* demais líderes legitimados, que exercem algum papel econômico, social, religioso ou cultural, aceito nas suas comunidades.⁸³⁶ Em síntese, toda esta legislação enquadra-se nas manobras da Frelimo, buscando “pseudo-legitimação do Poder local, em seu proveito político.

Para encerrarmos essa discussão epistêmica, sobre as autoridades do poder tradicional, vale movimentarmos alguns dos dispositivos legais apresentados anteriormente, para o nosso campo de estudos. Trata-se efetivamente, dos dispositivo sobre *a)* “critérios de precedência ou hierarquização das autoridades tradicionais – *art.* 10 do Decreto nº 15/2000” e *b)* “mecanismos de legitimação e empossamento das autoridades tradicionais – *art.* 8 do Decreto-lei nº 80/2004.” Por razões que nos referimos em Seções anteriores, sobre a hierarquização, o régulo não caberia na aldeia, mas seus indunas, especificamente Mahlolwa Tsane. Deste modo, passamos a esboçar através do relato, os contornos, quer da sua legitimação, como do empossamento. Antes do relato que capta o estratégico recuo da Frelimo, cabe-nos explicar a opção em manter a designação “líder comunitário” invés de “autoridade comunitária” – embora silenciada em fontes dadas a compulsar –, como consideração da “fraseologia” do campesinato:

Sou neto do induna Mahlolwa do regulado Hlomani [...]. Depois de sermos marginalizados, assim que terminou a guerra, a própria Frelimo começou a nos tratar de forma diferente. Em seguida, devolveu-nos o poder dos nossos antepassados. Contudo, essas decisões todas, ficaram a acontecer enquanto residia no Maputo, como refugiado. Ao chamarem-me para ocupar o cargo, inicialmente orientei que o meu irmão Bembani Tsane, que se encontrava a viver em Chivonguene pudesse assumir o cargo [...] ele é meu irmão porque os nossos pais são irmãos. Todavia, aconteceram coisas que, posteriormente forçaram-me a regressar para ocupar o poder. Acontecia que, as cerimônias [mágico-religiosas]

⁸³⁵ MENESES. 2009. p. 32.

⁸³⁶ *Ibid.*, p. 32-33.

que realizava, não corriam bem e davam errado. Ou seja, não surtiam os efeitos ansiados, por exemplo se pedisse a chuva, não chovia, se pedisse o fim de [pragas] de gafanhotos, as [pragas] continuavam etc. Os anciãos comumente incomodavam-me, dizendo que os nossos defuntos não reconheciam a ele. Porque os defuntos começavam a perseguir-me também, decidi aceitar voltar à Chivonguene para tomar o nosso poder tradicional [...] fui empossado líder comunitário, atribuído roupas iguais às que o meu pai e avô usavam para receber os colonos e dirijo com sucesso todas as cerimônias tradicionais, deste de agradecimento à colheitas até de evocação de chuva.⁸³⁷

A despeito, retomamos a Constituição da República de 1990, como a ferramenta orientadora das reformas, entre teóricas e práticas na orgânica da “aldeia”. Consideramos importante afirmar a substituição de nomes associados à influências socialistas e comunistas, por denominações que nos pareceram tender à neutralidade ou mesmo ao marxismo-leninismo “camuflado”, que viragem para o vocábulo capitalista. Sem pretendermos esgotar – não pela falta do fôlego nem informações –, os elementos da transição constitucionalmente, previstos decidimos determo-nos na estrutura político-administrativa – antes e pós-guerra –, por possibilitar-nos depreender atentamente, o seguinte: *a)* a “aldeia” manteve a estrutura piramidal como o topo achatado e base larga, *b)* as categorias, também mantiveram-se e *c)* seria digno de menção a mudança, embora sutil, de nomes. A título de exemplo, o secretário da aldeia transformou-se em chefe do Posto e a designação de Bloco para 10 casas.

Como evidências dessas mudanças, tomamos conhecimento na pesquisa de campo, que os membros da Direção mantiveram completamente, os seus cargos, enquanto os GD, migraram para diversas categorias na orgânica do Partido ou para organizações de massas, nomeadamente: OMM e OJM. Sobre a estrutura fundiária, a posse da terra teve que adequar à novas orientações – que *de fato* iniciaram pós-IV Congresso –, com destaque para o redimensionamento de roças estatais e da cooperativa. Destarte, foi sobre este último que buscamos concentrar a nossa atenção analítica, por razões que se prendem a insignificância do setor de roças estatais na aldeia, por um lado e por outra, a manutenção do anterior *status quo* das restantes posses: a familiar e comunitária. Ocorreu que, os cerca de 140ha de terra da Cooperativa de produção agrícola de Ximbongweni e respectivas alfaias, foram redistribuídas, ambigualmente, pela Direção da cooperativa, aos respectivos membros.

Da mesma forma que o processo de abandono da aldeia, em busca de refúgio em regiões de Lionde/Chókwè foi caracterizado por iniciativas familiares espontâneas, sem agenciamento estatal, todavia, no pós-guerra, esta situação verificou-se, novamente. Os impactos desta cíclica impotência

⁸³⁷ Entrevista com Augusto Tsane, realizada em Ximbongweni, em 20 de janeiro de 2020.

estatal em assistência comunitária nos momentos de calamidades humanitárias, foram complicados para algumas famílias, como a seguir propusemo-nos a discutir. Pela sua complexidade, resolvemos introduzi-los recorrendo à fala, que embora breve, detém a essência, como ao mesmo tempo avança, ao apresentar alguns desdobramentos que possibilitaram-nos, posteriormente, captar e examinar os conflitos, entre parte do campesinato, como entre este com o governo. Segue a fala:

Em 1993, regressei para a minha casa na “aldeia”. Entretanto, o regresso que esperava ser o recomeço da vida, transformou-se em pesadelo para mim e a minha família. Ocorreu que, ao chegar na “aldeia”, o meu terreno havia sido ocupado por outra família e, não se tratava de família qualquer [...] residia o chefe do Posto Chauque [não conseguimos apurar seu nome completo], com sua segunda esposa. Esgotadas todas as tentativas de recuperação do terreno, decidi reinstalar-me, em *nkaya* [...] nas minhas antigas terras em Nsongeni. Sendo que, não me apercebi dos problemas que estava a criar com o Partido, visto que mais famílias, com ou sem, problemas na “aldeia”, ao deixarem as zonas de refúgios, reinstalavam-se, em *nyaka* [...]. Seguidamente, o Partido perseguiu-me, acusando-me de ser o agitador de famílias para abandonarem ou não retornarem para a “aldeia”.⁸³⁸

Sem pretender determo-nos na narrativa, nem nos seus argumentos, cabe-nos lembrar que as famílias de Nsongeni, distinguiram-se entre as resistentes em aldear-se. Se depois de cheias, nos meados da década de 1970, propuseram a formação da sua própria aldeia, em *nyaka*, no pós-guerra, no princípio da década de 1990, resistiram reintegrar-se na “aldeia”. Sem embargo, foi interessante percebermos sua preocupação segundo a qual, estavam envelhecidos para continuar a percorrerem longa distância que separava o espaço residencial do produtivo. Acreditamos que o governo esteve sensível a esta argumentação, porém, não devemos esquecer da vulnerabilidade do *nyaka* as cheias, como a questão central do próprio programa da aldeia em prover serviços sociais básicos, conforme evidencia a seguinte fala: “os chefes de família que pararam em *nyaka*, só pensavam em si próprios e não na escola dos filhos [...] eu preferi sofrer, mas os meus filhos a estudarem perto.”⁸³⁹

Em função do desdobramento da formação da aldeia, no pós-guerra, distinguimos cerca de três grupos de famílias que ao abandonarem os Centros de refúgios, estacionaram-se na zona baixa, nomeadamente: *a)* famílias que na década de 1970, mantiveram-se em *nyaka*, que convencionamos denominá-las de “remanescentes em *nyaka*”, *b)* famílias que integradas na aldeia, abandonaram-na retornando à *nyaka*, designamo-las “traídas pela aldeia ou simuladoras da integração” e *c)* famílias

⁸³⁸ Entrevista com Salomão N’qumayu, realizada em Ximbongweni, em 14 de dezembro de 2019.

⁸³⁹ Entrevista com Moises Tivane, realizada em Ximbongweni, em 25 de março de 2020.

plenamente integradas, que subdividem-se, em: (i) usurpadas suas parcelas residenciais na “antiga” aldeia e (ii) traumatizadas pela guerra civil. Este último grupo foi constituído majoritariamente, por chefes de famílias que perderam seus cônjuges durante a guerra, ao que justamente, por conta deste trauma, – recorrente em situações de guerra –, decidiram dispensar aos filhos maiores, o terreno da “antiga” aldeia, em memória aos cônjuges.

Embora esse fenômeno preocupasse os representantes políticos do recém-constituído Posto Administrativo de Chivonguene – permitam-nos pontuar brevemente, a alteração da ortografia, que prende-se à questões toponímicas que no pós-guerra, tenderam a recuperação da grafia portuguesa, como se pode depreender com a remoção dos alfabetos *X* e *W* que juntamente, com o *K* e *Y* marcam a ortografia das línguas bantu –, e mesmo do governo distrital, em Caniçado. Mas, a impotência do Estado pós-Constituição de 1990 em realizar reassentamentos, mesmo em situações de emergência, detém o avanço de acusações e ameaças entre o governo com famílias tomadas como mobilizadoras da reinstalação, em *nyaka*. Ao menos, foi o que verificamos, quer através da indiferença do governo do Posto, em resolver problemas de usurpação de terra, como a falta de projetos de reassentamento, pós-cheias de 2000, que em dimensões elevadas, em relação às de 1977, arrasaram a região.

Foram as cheias de 2013, que forçaram o governo juntamente, com parceiros de cooperação, a reassentar definitivamente, em Dotani as famílias do *nyaka*, dando continuidade aos propósitos e essência do programa da “antiga” aldeia comunal. O reassentamento baseou-se, quer em estrutura, quanto em nomenclatura, na aldeia. Como abordamos nas Seções anteriores, Dotani projetara-se como reserva de futuras instalações, no entanto, se a guerra vedou a concretização deste projeto, as cheias de 2013, criaram condições para o reassentamento e portanto a formação do 6º Bairro. Cabe-nos referir que, o governo e parceiros desbloquearam a resistência movida por famílias, que embora residissem na “aldeia”, mantinham a posse tradicional da terra em Dotani, pois deferentemente, da terra do *nyaka* que foi parcelada em roças e posteriormente, redistribuídas aos aldeados, a de Dotani permanecera intacta, somente representada pela Igreja Missão Suíça e posse comunitária.

Durante a pesquisa de campo, foi possível notarmos que, entre as antigas famílias aldeadas, as do 5º Bairro, distinguem-se pelo conflito latente da terra do Dotani, pelos motivos apresentados na Seção 4, que se prendem ao fato de embora não tivessem sido atingidas por cheias de 1977, aderiram ao programa da aldeia e abandonaram as suas terras para aldear-se. Com base na seguinte fala, que ilustra o investimento estatal no reassentamento em Dotani, que contemplou a construção convencional de Escola Primária e Completa e instalação de fontes de abastecimento de água, entre

manuais e movidas através de painéis solares, buscamos deter densamente, os motivos do conflito: “[...] não sei como caracterizar as populações que hoje vivem na nossa terra, em Dotani. Uma parte, nunca aceitou viver na aldeia, outra fugiu da aldeia. A terceira, ao sair dos refúgios, não conseguiu atravessar o *nyaka*. [...] porém, é verdade que hoje aquele Bairro está desenvolvido que o nosso.”⁸⁴⁰

Associado a esses fatos, outro elemento de insatisfação, relaciona-se com a própria Questão agrária, dado que o 6º Bairro, localiza-se na região de interseção entre o *nyaka* e *nthlaveni*. Ou seja, encontra-se na linha divisória, entre o espaço residencial da “antiga” aldeia com o espaço produtivo. As *handicaps* da localização do 5º Bairro, especificamente na situação concreta de um campesinato envelhecido, tomamos como funcionais na análise desse conflito. Sabe-se que, o tempo percorrido do espaço residencial ao produtivo, quanto maior, a produtividade da mão-de-obra, tende a baixar, o que impacta na produção e reprodução do campesinato. Embora, as exigências de serviços sociais básicos, como: a eletricidade, escolas e abastecimento de água, fossem válidas, visto que o 5º Bairro apresenta restrições, dentre os antigos Bairros da “aldeia”, avaliamos os fatores distância e o tempo necessário do espaço residencial ao produtivo, como possíveis para a problematização do conflito.

Para terminar a subseção, Seção e conseqüentemente, a tese, que esperamos ter tomado conta da proposta inicialmente, apresentada e portanto, reestruturada em função de contato com nova bibliografia e realização da pesquisa de campo, permitam-nos proporcionar o *status quo* da “antiga” aldeia. Para tal, consideramos importante analisar – dentre várias –, as seguintes temáticas: *a*) dar seguimento aos conflitos de terra evoluindo roças do *nyaka*, entre o campesinato e *b*) a preocupação pontualmente, expressa pelos jovens, sobre a História da Localidade-sede de Chivonguene – antiga aldeia comunal. Quer a primeira proposta, como a segunda, fundamentam-se pelo entendimento de que, embora metodologicamente determinamos o recorte temporal em Ca. 1970-1990, não significa que estejamos cativos e por conseguinte, vedados de realizarmos, qualquer avanço estratégico, que nos possibilite aprofundar e atualizar a compreensão do tema da tese.

Assim sendo, refletindo sobre possíveis interesses de posteriores pesquisas, com finalidade de robustecer ou contestar, quaisquer temáticas aqui analisadas ou quiçá, para a partir deste estudo, através de propostas metodológicas que não nos foram possíveis mobilizá-las e recortes temporais, decidimos – em seguimento da Questão agrária, como um dos temas centrais da tese –, romper com a tradição metodológica para captarmos conflitos atuais, não da posse, mas do uso e aproveitamento da terra. Acontece que, as famílias que, no pós-guerra, decidiram continuar em Centros de refúgios,

⁸⁴⁰ Entrevista com Sildamo Chongo, realizada em Ximbongweni, em 09 de novembro de 2019.

mantém a posse *de jure* de suas propriedades na “antiga” aldeia, nomeadamente: 30-40m de espaço residencial e 2ha da terra – no *nyaka* e *nthlaveni*. O governo do Posto informou-nos que não existem possibilidades legais de expropriação, pelo fato da terra ter sido obtida legalmente, em conjunturas difíceis de cheias e mantidas durante a guerra. “Só ocorrem empréstimos de «boa-fé» de roças.”⁸⁴¹

Por força do que denominamos – em pesquisas anteriores, com destaque para a Dissertação (2015), que discutiu a *macro* região agrária do vale do Limpopo, “o Colonato do Limpopo” –, por “descontinuidade biológica do campesinato”, devido a constatação segundo a qual, as gerações dos netos dos antigos colonos negros, não apresentavam interesse agrário comparativamente, a geração dos pais e avós. Diferentemente, a atualidade do programa da aldeia, faz com que em Chivonguene fosse a geração dos filhos e alguns pais de famílias que abdicaram da produção agrária. Sendo que, ao grupo de pais, denominamo-lo por “desiludido pela agricultura do sequeiro.” Concentremo-nos em Chivonguene para falar que, a partir de entrevistas e observação participativa durante a pesquisa de campo, percebemos a existência de roças em situação de abandono, cujos proprietários “[...] já não vivem no Posto. Nós todos aqui, somos camponeses. Se não fôssemos, não viveríamos aqui.”⁸⁴²

Dentre as roças descritas como abandonadas, se a maioria pertence as famílias que no pós-guerra, mantiveram-se em Centros de refúgios, é verdade igualmente, que parte pertence a famílias, que tendo regressado à “aldeia”, posteriormente, seus chefes ao empregarem-se ou estabelecerem-se como comerciantes, fora de Chivonguene – em Chókwè, Xai-Xai, Maputo, África do Sul, etc. –, transferiram suas famílias. Em regra, quer estas famílias, como as que mantiveram-se, em Centros de refúgio, desenvolvem um complexo sistema informal de empréstimo de roças, que consiste em: o legítimo proprietário ceder a roça, especificamente do *nyaka*, sob compromisso de o emprestado lavrar e semear, na condição de reaproveitar somente ½ha, pelo que o remanescente destina-se ao proprietário. Através da pesquisa de campo, observamos que o localmente chamado por “ameya” – ½ha – do proprietário, embora vegetasse, não atingia a colheita, por falta de acompanhamento.

Esse sistema de empréstimo, além de ser tido como exploração pelo emprestado, o governo do Posto não interfere. Contudo, ocorre amiúde entre as famílias que residem fora da aldeia. Mesmo assim, a família emprestada, imediatamente que consegue introduzir-se na região agrária e através de múltiplos contatos informais, passa a negociar o empréstimo designado de “boa-fé”, que consiste na cedência absoluta de 1ha de terra. Apesar da indiferença do governo, em acordos de empréstimo,

⁸⁴¹ Entrevista com Augusto Tsane, realizada em Ximbongweni, em 20 de janeiro de 2020.

⁸⁴² Entrevista com Vasco Makukule, realizada em Ximbongweni, em 26 de fevereiro de 2020.

desdobra-se para garantir a atribuição de 1ha de roça do *nkaya* a novas famílias recém-constituídas e as consideradas “vientes”. Por força deste capital propósito estatal, o próprio chefe do Posto, em coordenação com a reconstituída estrutura de poder tradicional, especialmente líderes comunitários “realizam reuniões e visitas no *nyaka* para identificar todas as roças abandonadas e estabelecerem contatos com os «donos».”⁸⁴³ A posterior, escrupulosamente, realizam as atribuições provisórias.

Não obstante, acompanhamos alguns conflitos de terra, cujo principal sucedeu da atribuição da terra pertencente à família residente na Cidade do Chókwè, que abandonara por diversas épocas agrárias, consecutivas. O governo atribuíra-la, provisoriamente à família considerada “viente”, que tratou de prepará-la com charrua de tração animal. O legítimo proprietário, ao se dar conta, levantou queixas, junto das autoridades, pelo que o consenso foi o seguinte: “depois de identificarmos a sua roça como abandonada, tentamos sem sucesso contactá-lo [...] assim, na presente época agrária não terá a roça. Mas, se a preocupação for roça, para esta campanha, podemos indicar [...]”⁸⁴⁴ Amiúde, propõe-se ao legítimo proprietário outra roça, em situação de abandono que demandaria o trabalho similar à sua. Em caso de recusa – o que é recorrente –, as autoridades debatiam as estratégias que visam regulamentar o tempo de veda da propriedade, de modo a combaterem oportunismos.

Finalmente, passamos a examinar a última proposta temática da subseção – o considerado anseio da juventude pela reconstrução da História da aldeia comunal. Antes de prosseguirmos, uma clarificação urge ser atendida, relacionada com a gênese deste anseio, pois pode se desenvolver a ideia de que, a nossa presença, durante a pesquisa de campo, teria sido responsável pelo surgimento desta questão, o que não constituiria a verdade. Dado que, existem diversas evidências que provam, a busca da juventude pela História da aldeia. Porém, também seria excesso de humildade científica, o fato de não reconhecermos a nossa presença na “aldeia”, como impulsionadora destas aspirações. A par disso, igualmente seríamos demasiadamente prudentes, se não apresentássemos a expectativa desenvolvida pelo governo distrital; chefe do Posto; autoridades tradicionais e os entrevistados em geral, sobre a reconstrução da História da aldeia, resultante deste trabalho conjugado.

Dentre as evidências da busca pela juventude da História, decidimos destacar os encontros que anualmente acontecem em Chivonguene, nos dias 3 de fevereiro, alusivos ao Festival Distrital do Kanyú. Durante o festival, comumente, os jovens reúnem-se informalmente, e debatem variados assuntos, como a própria História da aldeia. A seguinte fala, demonstra a gênese dessas aspirações:

⁸⁴³ Entrevista com Vicente Chinguelezi, realizada em Ximbongweni, em 18 de março de 2020.

⁸⁴⁴ Entrevista com Augusto Tsane, realizada em Ximbongweni, em 20 de janeiro de 2020.

“neste ano [2020], a bebermos o kanyú na Sede, do nada, retomamos a preocupação de conhecer a História da nossa aldeia [...] contudo, o que nos preocupa é o aniversário da «aldeia», porque outras «aldeias» têm aniversários [...] se existe o dia do Caniçado, deve existir o dia de Chivonguene.”⁸⁴⁵ Para reforçar esta preocupação, durante a pesquisa de campo, reunimo-nos com o governo – chefe do Posto, Reginaldo Matavele e da Localidade-sede, Paulo Dimade –, e o secretário da Frelimo – Salomão Chivambo –, tendo corroborados na expectativa do estudo fornecer dados sobre a aldeia.

Em reuniões formais, que tivemos a oportunidade de participar, como convidados, o próprio chefe do Posto apresentava, frequentemente, a preocupação pessoal de produzir – como fizera em outros Postos, que dirigira – o historial de Chivonguene. Igualmente informava-nos da preocupação dos jovens que, inclusive recebeu-lhes em audiência, cujo um dos temas discutidos foi o aniversário do Posto. Sem embargo, embora informado sobre a data da formação da aldeia comunal, firme em questões técnicas da História oral, não informei-os diretamente, ao que sem a crítica de tautologia, cabe-nos afirmar que a aldeia foi oficialmente, formada “em 18 de abril de 1977.”⁸⁴⁶ Curiosamente, depreendemos que, sua formação, ocorreu no mesmo mês – conforme analisamos na Seção 2 –, “da elevação do Caniçado à Vila, em 10 de abril de 1964.”⁸⁴⁷ Assim, sucessivamente, as populações comemorariam, em função de aspirações dos jovens: o 3 de fevereiro, 10 de abril e 18 de abril.

Deste modo, o calendário político moçambicano define o 3 de fevereiro – morte do Eduardo Mondlane, em 1969 –, como feriado nacional: “Dia dos heróis nacionais”. As celebrações políticas acontecem em “Praças dos heróis”, a todos níveis administrativos, enquanto as socioculturais, têm em Marracuene, sua expressão máxima. Simbolizada também pelo Festival do Kanyú, que coincide com a efeméride da batalha de Gwaza Muthine, resistência à Ocupação efetiva, em 2 de fevereiro de 1895. Se o ofício do historiador fosse flexível, em Chivonguene sugeriríamos: o 3 de fevereiro para a abertura de Festival do Kanyú e 18 de abril como o encerramento. Na pesquisa de campo, a proposta do encerramento dividiu opiniões, dado que alguns entrevistados, declararam que a época do kanyú, ocorre de janeiro-março, enquanto outros, explicaram que mesmo em abril, seria possível prover a bebida utilizando as técnicas tradicionais que no passado, garantiam o kanyú fora da época.

Sobre as técnicas tradicionais de preparo e conservação da bebida de kanyú, ficamos a saber que, justamente por influência da integração da região Sul do território que hoje é Moçambique, ao trabalho migratório para a África do Sul, no dealbar do século XIX, os extensos contratos nas minas

⁸⁴⁵ Entrevista com José Chinguelezi, realizada em Ximbongweni, em 18 de março de 2020.

⁸⁴⁶ MANGHEZI. 2003. p. 125.

⁸⁴⁷ BOLETIM OFICIAL DE MOÇAMBIQUE. I Série, nº 29. Portaria nº 17881, de 1964.

que abrangiam, cerca de 18 meses consecutivos, obrigavam aos chefes de famílias a perder a época do kanyú. Com o intuito de assegurar com que seus maridos, ao regressar do trabalho migratório, pudessem degustar o kanyú, as mulheres inventaram a técnica tradicional de produção do chamado *Ukanyi la mavongwe* – a tradução direta significa: “Kanyú de muito tempo”. A técnica entregue, passada adiante – transmitida de geração em geração –, consistia: “durante a época, preparávamos normalmente a bebida, depois fervíamos e deixávamos arrefecer. Em seguida, colocávamos no pote de barro, púnhamos kanyús frescos, fechávamos com ervas e enterrávamos, em local úmido.”⁸⁴⁸

⁸⁴⁸ Entrevista com Jobia Chunguana, realizada em Chókwè, em 23 novembro de 2019.

7 CONCLUSÃO

Volvidos sensivelmente, cinco anos de vegetação da tese, finalmente atingimos o estágio conclusivo, que deveria ser de apresentação, sucinta de constatações finais da pesquisa. Porém, neste momento deparamo-nos, com a seguinte questão: “produzidas seis Seções e cerca de 21 subseções, totalizando em torno de 220 páginas de conteúdo – *Que temáticas poderíamos destacar na conclusão?*” Partindo do princípio de que, a tese é do campo da História social – em diálogo com a Antropologia e Sociologia agrária, Ciência Política e Filosofia –, cujo tema aponta para a integração das famílias camponesas na Aldeia Comunal de Ximbongweni, 1977-1990 é prudente concentrarmos a conclusão só neste processo de integração de famílias. Assim, as possíveis perdas em extensão por omissões temáticas, esperamos ganhá-las em profundidade.

Ao abordarmos as aldeias comunais em Moçambique, fomos frequentemente seduzidos, implícita e explicitamente, pelas fontes, para o entrosamento com múltiplas experiências, desde as europeias – o marxismo-leninismo soviético –; asiáticas – o maoísmo chinês – até africanas, designadamente: “aldeias socialistas argelinas” e “*ujamaa villages tanzanianas*”, que ocorreram imediatamente pós-revoluções socialistas/comunistas em respetivos países. Ao que, concluímos que em termos ideológicos, as aldeias moçambicanas teoricamente, aproximavam-se ao modelo maoísta, baseado na percepção de “contar com suas próprias forças”. Contudo, na prática, em função da aposta no setor de roças estatais e marginalização do familiar, denunciavam o diálogo com o padrão soviético de “desenvolvimento das forças produtivas”. Paralelamente à ideologia, foi possível captarmos o pragmatismo, como característica singular das experiências africanas.

Teria sido, justamente, a questão do pragmatismo que possibilitou a Frelimo, reproduzir o “roteiro da libertação” e desenvolver o pensamento segundo a qual, a sua história significava sucessão de vitórias – inicialmente, a militar, contra o colonialismo português e seguidamente, a socioeconômica sobre o subdesenvolvimento, baseada na radical transformação social, a partir das aldeias comunais. Desta forma, estabelecia-se a continuidade com as experiências das zonas libertadas, para a invenção do *mito* de formação das aldeias, em Cabo Delgado e Niassa, durante a luta de libertação nacional. Sem necessariamente, mobilizar pesquisas de fôlego, percebermos o quão árduo foi, para a própria FRELIMO, concentrar as famílias camponesas nas consideradas aldeias, mediante suspeitas concretas de ataques do exército português, sobretudo da aviação e através de “ações psicológicas”.⁸⁴⁹

⁸⁴⁹ Em parte, devido à permanentemente necessidade política da renovação/reinvenção do roteiro de libertação, a questão da gênese das aldeias comunais nas zonas libertadas, atualmente tem sido retomada e comumente, dividido opiniões entre “frelimistas” e cientistas sociais, como acontecera nas décadas de 1980-1990, entre os pesquisadores

Não obstante a “Questão agrária” legada pelo colonialismo, caracterizada pelo “cárcere” do campesinato em suas remotas técnicas agrícolas rudimentares; conjugada, igualmente, com o tradicional *habitat* disperso e exploração-repressão-discriminação pelo mercado agrícola que, em parte justifica sua participação na luta de libertação. A combinação destes fatores, contribuiu para que, no imediato pós-assinatura de Acordos de Lusaka, em 1974, a FRELIMO lançasse ao nível nacional, programa que visasse reproduzir experiências de aldeias das zonas libertadas, o que atestamos com seguintes eventos: *a)* Reunião Nacional dos Comitês Distritais, ocorrida em Mocuba, em fevereiro de 1975 e *b)* I Seminário Nacional da Agricultura, realizada em Marrupa, em maio de 1975. Com a independência, também, encontramos eventos visando, quer conceber, como legislar as aldeias, com destaque para o III Congresso da Frelimo, em fevereiro de 1977.

Poderíamos continuar com essa referência diacrônica, para apresentamos a constituição da CNP, CNAC, PPI etc., mas consideramos importante, pelo propósito da tese, concentrarmos nas definições do III Congresso, ciente do consenso segundo o qual, o congresso discutiu e aprimorou as decisões da VIII Sessão do Comitê Central, por um lado e por outro, transformou-as de partidárias em estatais. Dentre decisões do congresso é destaque a opção pela socialização do campo, baseada na agricultura – concentrada no setor de roças estatais, cooperativas e aldeias comunais –, e na indústria – pelo que a normal, foi tomada como dinamizadora e a pesada como decisiva, para o desenvolvimento econômico de Moçambique. Sucedeu que, diferentemente de outras regiões em que a formação das aldeias encontrava-se em processo, no vale do Limpopo, estas decisões foram aminadas pelas cheias de fevereiro de 1977 – alguns dias, pós-congresso.

Pelo fato do vale do Limpopo trata-se de região periodicamente, afetada por inundações, a materialização das decisões do congresso, embora aparentemente, beneficiada pelas cheias, o processo de formação, concretamente da Aldeia Comunal de Ximbongweni foi “extremamente” complexo. De tal modo que, demandou-nos a mobilização de questões como: legado das cheias; aspirações campesinas sobre a independência e as formas de resistência ao programa de aldeias. A despeito, depreendemos que: primeiro, o reassentamento na zona alta, em Ximbongweni foi considerado provisório; segundo, o campesinato encontrava-se subdividido em jovens-adultos,

do CEA. Na condição de “historiador de ofício” – parafraseando Marc Bloch –, sem pretendermos ser debatedores da discussão atual, passamos a referenciar o relato que justifica a nossa constante dúvida metódica sobre a formação das aldeias comunais nas zonas libertadas: “[nas zonas libertadas], a população vivia em casas alinhadas, mas em áreas vastas que considerávamos «círculos». Devido à guerra, mais facilmente o exército colonial poderia, com os seus aviões, ter localizado grandes aglomerados de população como as aldeias comunais [...] a população não podia ficar junta, em grandes núcleos. Era uma casa aqui e outras casa ali, embora submetidas a uma organização. [...] a situação era diferente das aldeias comunais, embora a organização fosse excelente.” Entrevista com Romão Tembo. “Diretor provincial das aldeias comunais em Tete (1978-1980) e Diretor provincial dos Antigos Combatentes de Tete (1992).” COELHO, João Paulo Borges. **Protected villages and communal villages in the Mozambican Province of Tete (1968-1982)**. A history of State resettlement policies, development and war. 1993. p. 330-331.

dentre os quais, parte pertencente às estruturas de base do Partido, por isso pró-aldeias e adultos-velhos, igualmente, constituído por pró e contra-aldeias. E terceiro, a independência vegetara o sentimento de euforia; gratidão à Frelimo e “apoteose” à Samora, pelas suas origens no vale.

O segmento campesino constituído pelos jovens-adultos, embora heterogêneo, em suas representações socioculturais, relativamente rápido, cedeu à pressão – caracterizada por todas as formas de violência estatal –, abandonou por definitivo o *nyaka* e integrou a aldeia, diante crítica e revolta dos anciãos. Ao analisar atentamente os argumentos da sensibilização, concluímos que consolaram-se pelo ordenamento territorial, através do parcelamento de espaços residenciais e produtivos, como o saneamento do meio e provimento de serviços sociais básicos. Deste modo, garantir-se-ia a melhoria das condições de vida, comparativamente ao *nyaka*. Com a localização da aldeia em *nthlaveni*, equacionava-se o término da destruição de casas, perda de vidas e gado, em situação de cheias, como igualmente – e aqui jaz o ponto central –, os jovens e mulheres se libertariam da subalternização tradicional, perpetuada por anciãos.

Antes de prosseguir, permitam-nos referir um importante detalhe de não pretendermos tomar os anciãos como uma categoria homogênea e presa a representações tradicionais, por isso a sua resistência em abandonar, definitivamente o *nyaka*. Dentre os antigos trabalhadores na África do Sul aposentados, sua experiência em acampamentos mineiros e *farms*, localizados em vilas e cidades, ao associarmos a violência estatal, no processo de integração, entendemos que, ponderaram transferir-se para a aldeia. Embora mantivessem o apego à terra, a sua experiência, conjugada com alguma estabilidade financeira, possibilitou-lhes abandonarem o *nyaka*, porém, o impasse foi da reserva de currais para o seu gado. Ultrapassado este embaraço, alguns anciãos – a par de jovens e adultos, trabalhadores emigrantes em geral –, fluíram para a aldeia, pelo que foram descritos como pioneiros na construção de residências de alvenarias, em Ximbongweni.

Durante o processo de formação da aldeia, caracterizado por vicissitudes de vária ordem, conseguimos agrupar três categorias de famílias camponesas, nomeadamente: *a)* as famílias do *nyaka*, *b)* do *nthlaveni* e *c)* do *mananga*. Sendo que, as categorias *a)* e *b)*, em momentos distintos e mobilizadas por interesses próprios, quer dialogavam e se somavam através de atos solidários, como conflitavam e se anulavam. Estes relacionamentos, embora fossem anteriores à formação da aldeia, foram agudizados pelo Estado – que em circunstâncias de conflitos, como a registrada em 1977, que as famílias do *nthlaveni* resistiram ceder definitivamente, suas terras às do *nyaka* e em 1979, com a resistência das famílias do *nyaka* ao parcelamento e atribuição de suas terras às do *nthlaveni* –, ao recorreu a estratégia colonial de dividir para dominar, posicionando a favor de determinada categoria para sensibilizar e mobilizar a outra.

Suplantado o impasse de localização da aldeia em *Nyampfilwa* e sua transferência para zona alta – e relativamente, próxima do *nyaka* –, em Ximbongweni, à favor da categoria *a*), que embora resistisse abandonar definitivamente, suas zonas de origem, ponderava formar a aldeia na cintura das suas terras férteis. Como pretendemos evidenciar, a aldeia, oficialmente formada, em abril de 1977 com cinco Bairros residenciais e espaço produtivo de 1ha de roça do *nthlaveni*, resultou de expropriação da terra pertencente às famílias, categorizadas em *b*). Portanto, até este estágio de formação da aldeia, depreendemos a satisfação de famílias do *nyaka* e a angústia das do *nthlaveni*. Todavia, como para o Estado o programa das aldeias buscava objetivos estruturais, em 1979, as famílias do *nthlaveni* foram beneficiadas, com o que convencionamos designar por “reforma agrária de Ximbongweni”, que consistiu na divisão e redistribuição equitativa da terra.

Desta forma, nenhuma dessas três categorias encontrou-se em situação desvantajosa, em relação ao espaço residencial e produtivo, situação descrita como razão de trabalho coordenado com intuito de garantir o crescimento e desenvolvimento comum, das próprias famílias e aldeia. Paralelamente aos aspetos de organização, tratados ao detalhe de forma equitativa, o provimento de serviços básicos, como: escolas, Posto de saúde, água potável, transportes, rádio comunitário etc., obedeceu o tratamento similar. Sabe-se, contudo, que a técnica e vontade, apenas idealizam uma escola, por exemplo, sem construí-la. Assim, o Estado, contrariando parte dos argumentos dos GD, durante as atividades de sensibilização das famílias para a aldeia, encarou dificuldades para prover serviços básicos, especificamente *a*) saúde, que só em 1983, ofereceu precariamente aos aldeados e *b*) abastecimento de água através de fontanários, que sua cobertura foi deficitária.

Embora algumas famílias, cientes de dificuldades que o Estado atravessava, chamassem a si, a responsabilidade de construção das escolas e Posto de saúde, através do material precário, outras tomaram o fraco poderio econômico do Estado como “traição”, por isso motivo suficiente para a evasão da aldeia e regresso às zonas de origem. Partindo da constatação, segundo a qual, a aldeia prometera prover serviços que o colonialismo vedara completamente, ao campesinato, captamos o surgimento e desenvolvimento de analogias, específicas do senso-comum, entre a situação campesina colonial e pós-independência. A pesquisa de campo, possibilitou-nos deter o seguinte questionamento, em forma de analogia colonial *versus* pós-independência: “como o Estado forçou-nos a abandonar o *habitat* disperso, mesmo sabendo da incapacidade em assistir-nos, dignamente? O colonialismo evitou o nosso sofrimento, ao manter-nos em nossas terras”.

Foi justamente, a partir dessa analogia que atingimos aos objetivos que o Estado buscava com o programa das aldeias, nomeadamente: *a*) a curto prazo, combater o *habitat* disperso como garantia da racionalização de recursos materiais-humanos no provimento dos serviços sociais e assegurar o excedente de força de trabalho agrário, para reaproveitá-lo no setor de roças estatais,

especificamente no CAIL; *b*) a médio, através basicamente, de diversas formas de cooperativas, estrangular estruturalmente, o legado feudo-colonial, rotulado pela estagnação do campesinato, em técnicas agrárias rudimentares. E *c*) a longo prazo, conseguir “libertar” o campesinato de práticas “tradicionais”; muni-lo de representações socioculturais “modernas”; transformando-o em cidadão politizado que se reconhecesse como tal, ao pertencer à Estado-nação moçambicano e prendê-lo a terra – ou seja, ao campo, visto que utopicamente, a aldeia seria a cidade do campo.

Ao mobilizarmos as expressões “tradicional”, “moderno” e “utopia” para a compreensão dos desdobramentos da aldeia comunal, pretendemos captar epistemologicamente, a tese de que “a religião – seja tradicional/moderna –, constrói profecias e a Filosofia produz utopias”,⁸⁵⁰ pelo que, a História propõe-se em problematizar, tanto as profecias, quanto as utopias. Não obstante, ao combinamos as fontes orais – em que foi possível apreender as profecias através de múltiplas formas de saberes tradicionais –, com os documentos da Frelimo e demais fontes escritas – que através de *focus* teórico possibilitaram-nos deter a aldeia como utopia do socialismo *samoriano*, em busca do paradigma de desenvolvimento integrado –, depreendemos que tanto a profecia de que: “dissemos a Frelimo que isso de aldeia não daria certo”, quanto a seguinte utopia: “a aldeia é a espinha dorsal do desenvolvimento”, demandam historicização de fôlego.

Partindo do princípio de que, a aldeia de Ximbongweni não deixa de apresentar paralelos e especificidades, no Distrito do Guijá, vale do Limpopo, Província de Gaza e em Moçambique, com a pesquisa concluímos que, entre 1977-1983, essa profecia redundou em fracasso, por força do crescimento e desenvolvimento da aldeia, resultantes do trabalho coordenado entre a Direção da aldeia com o campesinato, situação apurada através do harmonioso relacionamento, entre as duas principais categorias de famílias, com histórico de disputa, como entre estas, com a própria Direção. Igualmente, este período que convencionamos chamar da “idade de ouro da aldeia”, o fato do Estado ter optado por indiferença em combater algumas práticas tradicionais: o *lobolo*, poligamia e cerimônias mágicas-religiosas, por exemplo, permitiu-nos movimentar o conceito utopia para “afrotopia”,⁸⁵¹ por possibilitar-nos deter alguma satisfação cultural do campesinato.

Parte de estudos que nos antecederam, tenderam a tomar a guerra civil, que abre “a crise da aldeia, 1983-1992”, como categoria de análise, quer da profecia, como da utopia. Dentre os

⁸⁵⁰ CASTIANO. 2010. p. 211.

⁸⁵¹ “Num contexto global de pane de projeto de civilização, a utopia africana consiste em abrir outros caminhos da convivialidade, em rearticular as relações entre as distintas ordens: cultural, social, econômica e política, criando novo espaço de significações e ordenando nova escala de valores, desta vez fundada em suas culturas e em suas fecundas ontomitologias. Construir sociedades que façam sentido para aqueles que as habitam. [...]” SARR, Felwine. **Afrotopia**. (2019).

quais, é realce as colaborações do Christian Geffray e Pedersen Morgens⁸⁵², que impulsionaram artigos de caráter crítico abatendo as suas teses, sobre o comportamento do campesinato aldeado em Erati, que defenderam ter se identificado com a RENAMO. Embora Christian, tivesse sido convidado para desenvolver pesquisas no CEA da UEM, não escapara das acusações de ser “um eminente antropólogo especialista em generalizações”, conforme ilustra-se em clássicos artigos de pesquisadores ligados ao CEA, como: Bridget O’Laughlin⁸⁵³ e Otto Roesch.⁸⁵⁴ Embora com teses opostas, pois em Ximbongweni o campesinato “odiou” a RENAMO, metodologicamente, o nosso estudo aproxima-se, aos de Christian e Pedersen, pela componente pesquisa de campo.

Porém, sem pretendermos confundir a nossa conclusão com o “ressuscitar” desse debate, travado na virada da década de 1980 para 1990, sobre a Questão agrária – porque paralelamente, às aldeias *versus* guerra, o epicentro da rixa foi o campesinato –, apenas limitaremos a afirmar que: enquanto Christian e Pedersen, a partir da pesquisa de campo em Erati, as suas conclusões referem-se a Nampula e Moçambique. O nosso estudo, metodologicamente, prendeu-se a aldeia de Ximbongweni, sendo que suas conclusões sobre a trilogia: *a*) campesinato tomado no sentido heterogêneo; *b*) aldeia comunal e *c*) guerra civil, cingem-se tão-somente a esta aldeia. Ademais, ao analisarmos o campesinato, o fato de categorizá-lo, em função da sua origem e não de posse – “pobre, médio e rico”, segundo a natureza analítica do CEA, encabeçada pela Ruth First⁸⁵⁵ –, buscamos evitar privilegiar a estrutura tradicional e trabalho migratório e, respeitar o debate.

Igualmente, evitamos tomar a guerra civil como categoria de análise da aldeia comunal. Ou seja, em nosso estudo, a “chegada” da guerra, em 1983, não proporcionou-nos oportunidade para problematizar, quer o recrutamento/entrega de jovens para as fileiras da RENAMO, como a “reativação” da função do régulo e seus oitos indunas, no controle sociocultural rural, que por ter sido banido, poderia encontrar acolhimento nos matshangas. Aqui a guerra foi tomada como um fenômeno que agudizou as recorrentes contradições, entre o Estado com o campesinato, ao que seu *modus operandi* permitiu alguma identificação campesina com o Estado que não apenas se propôs a defendê-lo, como comprovar seu posicionamento de reconhecer a RENAMO, como

⁸⁵² GEFFRAY, Christian; MORGENS, Pedersen. **Sobre a guerra na Província de Nampula**: elementos de análise e hipóteses sobre as determinações e consequências socioeconômicos locais. (1986) e GEFFRAY, Christian; MORGENS, Pedersen. **Nampula en Guerre**. (1988).

⁸⁵³ O’LAUGHLIN. (1991).

⁸⁵⁴ ROESCH. (1996).

⁸⁵⁵ Os pesquisadores do CEA avaliam que, enquanto Aquino de Bragança é considerado eterno Diretor, Ruth First é eterna Diretora científica. O macroeconomista belga, Marc Wuyts é tomado como “alma teórica do Centro”. First apoiou-se, em dois pesquisadores do CEA: *a*) Wuyts, fornecia o entendimento “coerente” da evolução da economia moçambicana, os problemas legados pela economia colonial e criados pelas políticas da Frelimo e *b*) a antropóloga norte-americana Bridget O’Laughlin, proporcionava a compreensão “convicente” do funcionamento da sociedade rural moçambicana. Para mais possibilidades de leitura, consultar: FERNANDES. (2013).

“bandidos armados”. Assim, distinguimos duas fases de ataques: *a)* 1983-1987 – periodicidade irregular e baixa intensidade e *b)* 1987-1992 – periodicidade regular e alta intensidade.

Se na primeira fase aconteciam em média, dois ataques por ano, na segunda a RENAMO não somente realizava ataques regulares e intensos, como passou a instalar-se, periodicamente, na aldeia. Esta estratégia militar, que em parte, denunciava a impotência do Estado, em defender o campesinato contribuiu no colapso da aldeia, com a fuga das famílias por conta e risco próprio, em busca do refúgio em Chókwè e Lionde – “de outro lado da margem do Limpopo”. Ao menos, na teoria, a fuga garantia a segurança, mas na prática continuavam vulneráveis aos ataques. Sem coordenação estatal, embora com a sua legitimação, maior parte de famílias reencontrou-se em Centros de refúgio, inclusive a própria estrutura, o que possibilitou ao Estado a re/contemplanção de alguns serviços básicos, como a transferência das escolas da aldeia para os Centros – situação que convencionamos denominar por “funcionamento da aldeia em terras emprestadas.”

Terminada a guerra civil, em outubro de 1992, com a assinatura dos Acordos Gerais de Paz em Roma, volvidas algumas semanas – por motivos de vária ordem, que não caberiam aqui –, as famílias começaram, tímida e cautelosamente, a regressar para a “antiga” aldeia comunal. Assombradas, traumatizadas, empobrecidas e reduzidas sua capacidade de trabalho, por mortes e raptos dos seus membros, pela RENAMO, regressaram para escombros, típicos de palcos dos confrontos militares. Para a sua reintegração, valeram-se de complexas relações de interajuda e solidariedade, sem perderem de vista a dúvida dos Acordos. Embora a nossa pesquisa de campo tenha sido útil em exemplos dos desafios da reintegração, decidimos concentrarmo-nos em dois: nos primeiros anos, *a)* enquanto os pais regressavam, os filhos mantiveram-se, nos Centros e *b)* para combaterem o “legítimo temor”, as famílias realizavam a rotatividade em locais de dormir.

Portanto, passamos a determo-nos na “paz armada” e na reestruturação da antiga aldeia, para retomar em forma de finalização – entendida na sua dupla dimensão do fim e término –, da tese, a questão da profecia e utopia, sem perdermos de vista o papel do historiador de ofício, centrado na problematização. Se na “idade de ouro”, depreendemos que se colocou em causa a profecia que desacreditava o programa da aldeia, ao confirmar-se, em alguns aspetos, o sucesso da utopia, sem embargo a crítica que nos possibilitou mobilizar a afrotopia. Sucede que, a “paz armada” e a reestruturação da aldeia foram efeitos da capitulação do Estado ao capitalismo, que vedou-o de prosseguir com a utopia das aldeias e esterilizou-o de conceber afrotopias. Pelo que, o campesinato, apesar de não ser nostálgico à aldeia, acredita que os serviços, como: água e luz, que teve recentemente, se não tivesse sido a guerra, teria obtidos “cedo” na vigência da aldeia.

Para terminarmos e simultaneamente, evitar a tautologia implícita, partindo do princípio de que, o suporte metodológico da tese, fundamentou-se em História oral, permitam-nos aludir

a seguinte fala, pela sua capacidade de dialogar, tanto com o que designamos de profecia; utopia e afrotopia. Quanto de questionar, a partir da experiência de “antigas” aldeias, o papel de jovens, na atual conjuntura de expansão das vilas e cidades, herdadas do colonialismo. Segue a fala:

Conheço pessoas que foram grandes “agitadores” na resistência contra a aldeia, que hoje estão felizes em Ximbongweni. Dentre as quais, algumas mantivemos contatos e cruzamo-nos na cidade ou em várias cerimônias. Ao lembrarmos sobre os episódios da formação da aldeia, começamos a rir. Isso prova, o quanto desonesto é a capacidade que o tempo tem para resolve indecisões do passado. [...] por exemplo – esta crítica é para mim mesmo –, em 1977, deparei-me com assuntos políticos que tão-somente defendia em público, ao serviço do Partido. Em ambientes familiares não podia comentá-los, pois me pesavam a consciência. Um desses assuntos foi o combate de práticas tradicionais responsabilizado às aldeias. [...] no entanto, hoje, aquelas “antigas” aldeias comunais, que em alguns aspetos não me demonstrava simpático, apresentam uma estrutura de ordenamento territorial invejável. [...] perfeita, que os “Bairros de expansão” por vocês desenhados, em que ocorrem ruas em forma de serpentes e descontínuas e, casas sem acesso à carros. Afinal de contas, por que não aprendem com o programa das aldeias? [...] que projetos vocês têm para os camponeses? [...] o que vocês se propõem a fazer, concretamente? [...] me diga!⁸⁵⁶

Durante a atividade de pesquisa de campo, questionamentos similares foram recorrentes, pelo que contribuíamos com alguns comentários sobre os propósitos e desafios dos jovens. Para não quebrarmos a ética e protocolo da História oral, evitávamos argumentos políticos, dado que os questionamentos desta natureza fluíam dos membros da Frelimo, afastados do “tabuleiro” de tomada de decisões, devido comumente, a sua idade. De tal modo que, os comentários políticos alimentariam o “insuspeito” conflito geracional, recorrente em partidos políticos libertadores. Por isso, limitamo-nos em justificar a busca pela informação sobre as aldeias, para historicizá-la – como contributo de jovens historiadores. A despeito, consideramos pontual, aqui e agora, referir o fracassado projeto “Vilas do milênio” do governo e parceiros, que ao identificar aldeias piloto, buscou reaproveitar sua estrutura, para incrementar o “suposto” desenvolvimento.

⁸⁵⁶ Entrevista com Francisco Mabunda, realizada em Lionde, em 16 de janeiro de 2020.

REFERÊNCIAS

Fontes orais – entrevistas

Entrevistas com mulheres

Anastácia Chassuhayo Macuacua. **Professora da Escola Primária do 3º Bairro da Aldeia Comunal de Ximbongweni, em 1979.** Nasceu em 1960, no Povoado de Mahlolwa, Regulado de Hlomani, Distrito do Guijá, Província de Gaza. Residente no 1º Bairro da Cidade de Chókwè. Atualmente é aposentada pelo Ministério da Educação e Desenvolvimento Humano (MIEDH). Entrevista realizada na sua residência, em 04 de julho de 2020.

Carlota Francisco Chissano. **Filha integrada juntamente com seus pais no 1º Bairro da Aldeia Comunal de Ximbongweni, em 1977.** Nasceu em 1967, no Povoado de Ulombe, Distrito da Macia, Província de Gaza. Residente no 1º Bairro da Localidade de Chivonguene, Posto Administrativo de Chivonguene. Atualmente é camponesa em Chivonguene. Entrevista realizada na sombra da mangueira na residência do Salomão Mahundla, em 29 de janeiro de 2020.

Celeste Nvombe. **Chefe de família integrada no 3º Bairro da Aldeia Comunal de Ximbongweni, em 1977.** Nasceu em 1950, no Povoado de Ximbongweni, Regulado de Hlomani, Distrito do Guijá, Província de Gaza. Residente no 3º Bairro da Localidade de Chivonguene, Posto Administrativo de Chivonguene. Atualmente é camponesa em Chivonguene. Entrevista coletiva solicitada pelo Chefe do Posto Administrativo de Chivonguene, realizada na sombra de cajueiros no pátio da Sede do Partido da Frelimo em Chivonguene, em 24 de junho de 2019.

Felista Artur Novela. **Chefe de família integrada no 3º Bairro da Aldeia Comunal de Ximbongweni, em 1977.** Nasceu em 1954, no Povoado de Mulungu, Regulado de Hlomani, Distrito do Guijá, Província de Gaza. Residente no 3º Bairro da Localidade de Chivonguene, Posto Administrativo de Chivonguene. Atualmente é camponesa em Chivonguene. Entrevista realizada na sombra de Himbi – árvore silvestre – na sua residência, em 18 de fevereiro de 2020.

Isabel Albino Mabunda. **Filha integrada juntamente com seus pais no 5º Bairro da Aldeia Comunal de Ximbongweni, em 1979.** Nasceu em 1961, no Povoado de Mulungu, Regulado de Hlomani, Distrito do Guijá, Província de Gaza. Residente no 5º Bairro da Localidade de Chivonguene, Posto Administrativo de Chivonguene. Atualmente é camponesa em Chivonguene. Entrevista realizada na sombra de Himbi – árvore silvestre – na residência do casal Felista Novela e Mário Muthimukulo, em 18 de fevereiro de 2020.

Jobia Samuel Chunguana. **Chefe de família integrada no 5º Bairro da Aldeia Comunal de Ximbongweni, em 1979.** Nasceu em 1930, na Povoação de Mulungu, Regulado de Hlomani, Distrito do Guijá, Província de Gaza. Residente no 5º Bairro da Localidade de Chivonguene, Posto Administrativo de Chivonguene. Atualmente é aposentada pelo Ministério dos Combatentes (MICO) e camponesa em Chivonguene. Entrevista realizada na residência do seu filho Benjamin Chongo, no 3º Bairro “A” da Cidade de Chókwè, em 23 de novembro de 2019.

Percina Rafael Chirindza. **Filha integrada juntamente com seus pais no 2º Bairro da Aldeia Comunal de Ximbongweni, em 1977.** Nasceu em dezembro de 1977, no Regulado de Hlomani, Distrito do Guijá, Província de Gaza. Residente no 4º Bairro da Localidade de Chivonguene, Posto Administrativo de Chivonguene. Atualmente é Secretária da Organização da Mulher Moçambicana (OMM), em Chivonguene. Entrevista realizada na sua residência, em 11 de junho de 2020.

Teolinda Paulo Nhamucume. **Filha integrada juntamente com seus pais no 4º Bairro da Aldeia Comunal de Ximbongweni e Professora da Escola Primária do 2º Bairro da Aldeia Comunal de Ximbongweni, entre 1986-1998.** Nasceu em 1962, no Regulado de Hlomani, Distrito do Guijá, Província de Gaza. Residente no 3º Bairro da Cidade de Chókwè. Atualmente é aposentada pelo Ministério da Educação e Desenvolvimento Humano (MIEDH) e agricultora no Sistema irrigado de Chókwè. Entrevista realizada na sua residência, em 12 de julho de 2020.

Entrevistas com homens

Albino Raimundo Mulungu. **Filho do enfermeiro da Aldeia Comunal de Ximbongweni.** Nasceu em 1976, no Distrito de Mandlakazi, Província de Gaza. Residente no 6º Bairro/Dotani da Localidade de Chivonguene, Posto Administrativo de Chivonguene. Atualmente é camponês em Chivonguene. Entrevista realizada na sua residência, em 10 de dezembro de 2019.

Armando Dzakeni Chauque. **Chefe de família integrado no 2º Bairro da Aldeia Comunal de Ximbongweni, em 1977.** Nasceu em 1948, no Povoado de Musayeya, Regulado de Hlomani, Distrito do Guijá, Província de Gaza. Residente no 2º Bairro da Localidade de Chivonguene, Posto Administrativo de Chivonguene. Atualmente é camponês em Chivonguene. Entrevista realizada na sua residência, em 20 de abril de 2020.

Augusto Filipe Tsane. **Chefe de família reintegrado no 1º Bairro da Aldeia Comunal de Ximbongweni, em 1977.** Nasceu em 1950, no Povoado de Chivonguene, Regulado de Hlomani, Distrito do Guijá, Província de Gaza. Residente no 1º Bairro da Localidade de Chivonguene, Posto Administrativo de Chivonguene. Atualmente é Líder comunitário e camponês em Ximbongweni. Entrevista realizada na sombra de cajueiros no pátio da Sede do Partido Frelimo, em Ximbongweni, em 20 de janeiro de 2020.

Azarias Jaime Mukave. **Chefe de família integrado no 3º Bairro da Aldeia Comunal de Ximbongweni, em 1977.** Nasceu em 1954, no Povoado de Musayeya, Regulado de Hlomani, Distrito do Guijá, Província de Gaza. Residente no 3º Bairro da Localidade de Chivonguene, Posto Administrativo de Chivonguene. Atualmente é mineiro aposentado e camponês em Chivonguene. Entrevista realizada na sua residência, em 17 de abril de 2020.

Benjamim Xavier Chongo. **Filho integrado juntamente com seus pais no 5º Bairro da Aldeia Comunal de Ximbongweni, em 1979.** Nasceu em 1967, no Povoado de Mulungu, Regulado de Hlomani, Distrito do Guijá, Província de Gaza. Residente no 3º Bairro “A” da Cidade de Chókwè. Atualmente é professor na Escola Primária e Completa do 3º Bairro de Chókwè. Entrevistas realizadas na residência dos pais no 5º Bairro da Localidade de Chivonguene, Posto Administrativo de Chivonguene, em 14 de novembro de 2019 e 30 de março de 2020.

Carlos Phalala Siteo. **Chefe de família integrado no 2º Bairro da Aldeia Comunal de Ximbongweni, em 1977.** Nasceu em 1944, no Povoado de Nghan'ani, Regulado de Hlomani, Distrito do Guijá, Província de Gaza. Residente no 2º Bairro da Localidade de Chivonguene, Posto Administrativo de Chivonguene. Atualmente é aposentado pelo Ministério dos Combatentes (MICO) e camponês em Chivonguene. Entrevista realizada na sombra da mangueira na residência do Salomão Mahundla, em 29 de janeiro de 2020.

Francisco Salomão Mabunda. **Serralheiro da Brigada Técnica de Fomento e Povoamento do Limpopo (BTFPL) e Antigo combatente na clandestinidade.** Nasceu em 1938, no Povoado de Mulungu, Regulado de Hlomani, Distrito do Guijá, Província de Gaza. Residente no 1º Bairro da Localidade de Lionde, Posto Administrativo de Lionde, Distrito de Chókwè. Atualmente é aposentado pelo Ministério dos Combatentes (MICO) e camponês em Lionde. Entrevista realizada nos anexos da Sede do Posto Administrativo de Lionde, em 16 de janeiro de 2020.

Guidione Mucavele. **Funcionário dos Serviços Veterinários e responsável pela instalação das aldeias comunais no Distrito de Massingir.** Nasceu em 1942, no Distrito de Mandlakazi, Província de Gaza. Residente no 2º Bairro da Cidade de Chókwè. Atualmente é aposentado pelo Ministério da Agricultura e Desenvolvimento Rural (MADER). Entrevista realizada na sua residência, em 19 de novembro de 2019.

João Zitha. **Jovem solteiro integrado no 2º Bairro da Aldeia Comunal de Ximbongweni, em 1977.** Natural do Regulando de Hlomani, Distrito do Guijá, Província de Gaza. Desconhece a sua data de nascimento. Residente no 2º Bairro da Localidade de Chivonguene, Posto Administrativo de Chivonguene. Atualmente é camponês em Chivonguene. Entrevista realizada na sombra da mangueira na residência de Salomão Mahundla, em 29 de janeiro de 2020.

José Salomão Chinguelezi. **Filho que permaneceu na zona baixa juntamente com seus pais entre as décadas de [19]70-[20]10.** Nasceu em 1973, no Regulado de Hlomani, Distrito do Guijá, Província de Gaza. Residente no 4º Bairro da Localidade de Chivonguene, Posto Administrativo de Chivonguene. Atualmente é trabalhador emigrante na África do Sul. Entrevista realizada na residência do pai Vicente Chinguelezi, no 3º Bairro da Localidade de Chivonguene, em 18 de março de 2020.

Julius Chitunga Chivonze. **Chefe de família integrado no 5º Bairro da Aldeia Comunal de Ximbongweni, em 1979.** Nasceu em 1948, no Povoado de Mulungu, Regulado de Hlomani, Distrito do Guijá, Província de Gaza. Residente no 5º Bairro da Localidade de Chivonguene, Posto Administrativo de Chivonguene. Atualmente é camponês em Chivonguene. Entrevista realizada na sua residência, em 10 de junho de 2020.

Luís Julião Zitha. **Chefe de família integrado no 5º Bairro da Aldeia Comunal de Ximbongweni, em 1983.** Nasceu em 1954, no Povoado de Xikwakwa, Regulado de Hlomani, Distrito do Guijá, Província de Gaza. Residente no 5º Bairro da Localidade de Chivonguene, Posto Administrativo de Chivonguene. Atualmente é mineiro aposentado e camponês em Chivonguene. Entrevista realizada na sua residência, em 23 de maio de 2020.

Mário Muzasse Muthimukulo. **Chefe de família integrado no 3º Bairro da Aldeia Comunal de Ximbongweni, em 1977.** Nasceu em 1950, no Povoado de Mulungu, Regulado de Hlomani,

Distrito do Guijá, Província de Gaza. Residente no 3º Bairro da Localidade de Chivonguene, Posto Administrativo de Chivonguene. Atualmente é camponês em Chivonguene. Entrevista realizada na sombra de Himbi – árvore silvestre – na sua residência, em 18 de fevereiro de 2020.

Moises Américo Tivane. **Chefe de família integrado no 3º Bairro da Aldeia Comunal de Ximbongweni, em 1977.** Nasceu em 1955, no Povoado de Nsongeni, Regulado de Hlomani, Distrito do Guijá, Província de Gaza. Residente no 3º Bairro da Localidade de Chivonguene, Posto Administrativo de Chivonguene. Atualmente é camponês e Pastor da Igreja Velha Apóstolos, em Chivonguene. Entrevista realizada na sua residência, em 25 de março de 2020.

Mutumuke Mabunda. **Antigo miliciano na Aldeia Comunal de 7 de abril.** Nasceu em 1935, no Regulado de Hlomani, Distrito do Guijá, Província de Gaza. Entrevista realizada na residência do Benjamim Chongo, no 3º Bairro “A” da Cidade de Chókwe, em 27 de abril de 2020.

Raimundo Albino Mulungu. **Enfermeiro na Aldeia Comunal de Ximbongweni.** Nasceu em 1946, no Povoado de Nsongeni, Regulado de Hlomani, Distrito do Guijá, Província de Gaza. Residente no 7º Bairro da Localidade de Lionde, Posto Administrativo de Lionde, Distrito de Chókwe. Atualmente é aposentado pelo Ministério da Saúde (MISAU) e camponês em Lionde. Entrevista realizada na sua residência, em 05 de dezembro de 2019.

Raimundo Artur Novela. **Filho integrado juntamente com seus pais no 3º Bairro da Aldeia Comunal de Ximbongweni, em 1977.** Nasceu em 1960, no Povoado de Mulungu, Regulado de Hlomani, Distrito do Guijá, Província de Gaza. Residente no 3º Bairro da Localidade de Chivonguene, Posto Administrativo de Chivonguene. Atualmente é mineiro aposentado. Entrevista realizada na sombra de Himbi – árvore silvestre – na residência do casal Felista Novela e Mário Muthimukulo, em 18 de fevereiro de 2020.

Reginaldo José Matavele. **Chefe do Posto Administrativo de Chivonguene.** Entrevista coletiva solicitada pelo Chefe do Posto Administrativo de Chivonguene, realizada na sombra de cajueiros no pátio da Sede do Partido da Frelimo em Chivonguene, em 24 de junho de 2019.

Salomão “Manghezimani Musayeya” Joaquim N’qumayu. **Chefe de família integrado no 2º Bairro da Aldeia Comunal de Ximbongweni, em 1979.** Nasceu em 1943, no Povoado de Musayeya, Regulado de Hlomani, Distrito do Guijá, Província de Gaza. Residente no 6º Bairro/Dotani da Localidade de Chivonguene, Posto Administrativo de Chivonguene. Atualmente é aposentado pelo Ministério dos Recursos Minerais e Energia (MIREME) e camponês em Chivonguene. Entrevista realizada na sua residência, em 14 de dezembro de 2019.

Salomão Wilson Mahundla. **Chefe de família integrado no 2º Bairro da Aldeia Comunal de Ximbongweni, em 1977.** Nasceu em 1933, no Regulado de Hlomani, Distrito do Guijá, Província de Gaza. Residente no 2º Bairro da Localidade de Chivonguene, Posto Administrativo de Chivonguene. Atualmente é mineiro aposentado e camponês em Chivonguene. Entrevista realizada na sombra da mangueira na sua residência, em 29 de janeiro de 2020.

Sildamo Xavier Chongo. **Filho integrado juntamente com seus pais no 5º Bairro da Aldeia Comunal de Ximbongweni, em 1979.** Nasceu em 1954, no Povoado de Mulungu, Distrito do Guijá, Província de Gaza. Residente no 5º Bairro da Localidade de Chivonguene, Posto

Administrativo de Chivonguene. Atualmente é camponês em Chivonguene. Entrevista realizada na sua residência, em 09 de novembro de 2019.

Vasco Samuel Makukule. **Filho de pais integrados no 2º Bairro da Aldeia Comunal de Ximbongweni, em 1977.** Nasceu em 1951, no Povoado de Nsongeni, Regulado de Hlomani, Distrito do Guijá, Província de Gaza. Residente no 6º Bairro/Dotani da Localidade de Chivonguene, Posto Administrativo de Chivonguene. Atualmente é aposentado pelo Ministério dos Combatentes (MICO), camponês e Secretário de Verificação do Partido Frelimo, em Chivonguene. Entrevista realizada na sombra de cajueiros na Sede do Partido Frelimo em Chivonguene, em 26 de fevereiro de 2020 e 16 de abril de 2020.

Vicente José Chinguelezi. **Chefe de família que permaneceu na zona baixa entre as décadas de [19]70-[20]10.** Nasceu em 1940, no Regulado de Hlomani, Distrito do Guijá, Província de Gaza. Residente no 3º Bairro da Localidade de Chivonguene, Posto Administrativo de Chivonguene. Atualmente é aposentado pelo Ministério dos Combatentes (MICO) e camponês em Chivonguene. Entrevista realizada na sombra de Himbi – árvore silvestre – na sua residência, em 18 de março de 2020.

Fontes de internet e periódicos

<https://socialhistory.org/en/collections/posters-mozambique>. Acesso em: 23 de março de 2020.

<https://www.distanciaentre.com>. Acesso em: 07 de fevereiro de 2019.

REVISTA TEMPO. **Resoluções gerais do III Congresso.** Maputo: nº 333, Tempográfica, 20 de fevereiro de 1977. 68 p.

_____. **As aldeias comunais: o presente e o futuro.** Maputo: nº 359, Tempográfica, 21 de agosto de 1977. 47 p.

Legislação

BOLETIM DA REPÚBLICA. I Série, nº 6, 22 de abril de 1978. Decreto nº 6/1978, que bane as Autoridades Tradicionais.

_____. I Série, nº 26, 02 de março de 1978. Decreto presidencial nº 1/78, que cria a Comissão Nacional das Aldeias Comunais, diretamente subordinado ao Presidente da República.

_____. I Série, nº 43, 26 de outubro de 1992. Decreto nº 33/1992, que cria o Sistema Nacional de Arquivos.

BOLETIM OFICIAL DE MOÇAMBIQUE. I Série, nº 29, 29/1964. Portaria nº 17881, que determina que o Concelho do Guijá passa a denominar-se Concelho de Caniçado e a Povoação Sede a chamar-se Vila Alfêres Chamusca.

. I Série, nº 40, 40/1908. Portaria nº 671, que cria a 10ª Circunscrição Civil do Guijá, com a Sede na Povoação do Caniçado e um Posto Administrativo no Saúte.

Monografia, dissertação e teses

ALMEIDA, Antônio Lopes de. **Colonato do Limpopo**: constituição da cooperativa agrícola no desenvolvimento socioeconômico. Universidade Técnica de Lisboa. Monografia de Licenciatura em Estudos Ultramarinos, Lisboa: 1970. 448 p.

ARAÚJO, Manuel. **O sistema das aldeias comunais em Moçambique**: transformações na organização do espaço residencial e produtivo. Universidade de Lisboa, Dissertação de doutoramento em Geografia Humana, Lisboa: 1988. 479 p.

COELHO, João Paulo Borges. **Protected villages and communal villages in the Mozambican Province of Tete (1968-1982)**. A history of State resettlement policies, development and war. Universidade de Bradford, Tese de doutorado, Bradford: 1993. 460 p.

MATINE, Manuel Henriques. **A integração de famílias autóctones no colonato do Limpopo em Moçambique, 1959-1977**. Universidade Federal Fluminense. Dissertação de mestrado em História Social, Rio de Janeiro: 2015. 147 p.

Documentos, conferência e música

CENTRO DE ESTUDOS AFRICANOS. **Documento de apoio às comissões distritais de organização e distribuição da terra pelas cooperativas, empresas estatais e machambas familiares nas aldeias comunais**. Xai-Xai: Pasta nº 961.9, 14/L, 16 de março de 1979. 3 p.

. **Comissão provincial de organização e distribuição da terra**: síntese da reunião com as comissões distritais e direções das aldeias comunais dos distritos de Chibuto e Guijá, realizada na Aldeia Comunal Acordos de Lusaka, em 23 de março de 1979. Xai-Xai: Documento restrito, Pasta nº 967.9, 14/N, 26 de março de 1979. 10 p.

. **Comissão Nacional das Aldeias Comunais**: fase preparatória da I Reunião Nacional das Aldeias Comunais. Maputo: Documento restrito, Pasta nº 967.9, 41/A, 14 de maio de 1979. 24 p.

. **Comissão Nacional de Aldeias Comunais**. Maputo: Pasta nº 967.9, 14/B, 31 de outubro de 1979. B7 p.

. **Comissão Nacional das Aldeias Comunais**: I Reunião Nacional das Aldeias Comunais – questões sociais e culturais. Xai-Xai: Documento restrito, Pasta nº 967.9, 14/G, 01 de março de 1980. 12 p.

DOCUMENTO DA ASSEMBLEIA POPULAR DE MOÇAMBIQUE. **Lei 9/79. Lei das cooperativas**. Maputo: V Sessão da Assembleia Popular. 1980.

FRELIMO. **Documento da VIII Sessão do Comitê Central**. Maputo: Departamento de Informação e Propaganda da Frelimo, 1976. 145 p.

_____. **Documentos da conferência nacional do Departamento de Informação e Propaganda**: Macomia, em 26-30 de novembro de 1975. Maputo: 1975. 99 p.

_____. **Relatório do Comitê Central ao IV Congresso**. Maputo: 1983. 191 p.

Instituto Nacional de Estatística. **Resultados definitivos do IV Recenseamento Geral da População e Habitação – 2017**. Maputo: 2019. 95 p.

LERRER, Débora Franco. **Conferência sobre a Questão agrária**: uma perspectiva histórica. Programa de Pós-graduação de Ciências Sociais em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade – CPDA-UFRRJ. Rio de Janeiro: outubro de 2013.

MACHEL, Samora. Transformar o Hospital Central num hospital do povo. *In: Coleção estudos e orientações, nº 10*. Maputo: Edições do Partido Frelimo, novembro de 1976. 30 p.

_____. No trabalho sanitário materializemos o princípio de que a revolução liberta o povo. *In: Coleção estudos e orientações, nº 3*. Maputo: Edições do Partido Frelimo, janeiro de 1979. 25 p.

_____. A libertação da mulher é uma necessidade da revolução, garantia da sua continuidade, condição do seu triunfo. *In: Coleção estudos e orientações, nº 4*. Maputo: Edições Partido Frelimo, março de 1979. 38 p.

_____. Façamos de 1980-1990 a década da vitória sobre o subdesenvolvimento. *In: Coleção palavras de ordem, nº 11*. Maputo: Edições do Partido Frelimo, agosto de 1979. 30 p.

_____. Fazer da escola uma base para o povo tomar o poder. *In: Coleção estudos e orientações, nº 6*. Maputo: Edições do Partido Frelimo, setembro de 1979. 31 p.

_____. Reforcemos o poder popular nos nossos hospitais. *In: Coleção palavras de ordens, nº 15*. Maputo: Edições do Partido Frelimo, dezembro de 1979. 46 p.

_____. A mulher é um elemento transformador da sociedade. *In: Coleção estudos e orientações, nº 10*. Maputo: Edições Partido Frelimo, março de 1980. 17 p.

_____. Na educação só investimos em terreno fértil. *In: Coleção palavras de ordem, nº 20*. Maputo: Edições do Partido Frelimo, abril de 1981. 30 p.

_____. Estruturar o Partido para melhorar a vida ao povo. *In: Coleção estudos e orientações, nº 15*. Maputo: Edições do Partido Frelimo, abril de 1983. 42 p.

MBEMBE, Achille. **A universidade de Frantz Fanon**. Cabo: 02 de setembro de 2011. 10 p.

Perfil do Distrito do Guijá. **Segurança alimentar e nutrição do Distrito do Guijá**. Maputo: Programa das Nações Unidas de redução de riscos de desastres naturais e prontidão para emergências, 2010. 13 p.

Plano estratégico de desenvolvimento do Distrito do Guijá. 2012. 81 p.

RAPOSO, Isabel. **O viver de hoje e de ontem**: aldeia e musha (documento de trabalho). Maputo: Edição com o apoio da Divisão do Meio Ambiente do INPF e da Faculdade de Arquitetura e Planeamento Físico da UEM, 1991. 66 p.

Relatório do Distrito do Guijá. **Estudo de base sobre a situação de abastecimento de água e saneamento rural**. Março de 2012. 12 p.

VALETE. *In*: **Álbum Serviços públicos**. Faixa Anti-herói. 2006.

Artigos em revistas qualificadas

CAHEN, Michel. Luta de emancipação anticolonial ou movimento de libertação nacional? Processo histórico e discurso ideológico – o caso das colônias portuguesas e de Moçambique, em particular. **Africana Studia**, nº 8. CEA da Universidade do Porto, 2006. p. 39-67.

_____. Moçambique: o «fim da história»... única: Trajetórias dos anticolonialismos em Moçambique. **Africana Studia**, nº 15. CEA da Universidade do Porto, 2010. p. 349-394.

COELHO, João Paulo Borges. Abrir a fábula: questões da política do passado em Moçambique. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, nº 106. **Memórias de violências**: que futuro para o passado? Coimbra: Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra, 2015. p. 153-166.

_____. Política e História contemporânea em Moçambique: dez notas epistemológicas. **Revista de História da USP**, nº 178. São Paulo: 2019. p. 1-19.

COSTA, Cléria Botelho. A escuta do Outro: os dilemas da interpretação. **História Oral – Revista Brasileira de História Oral**, nº 2. Vol. XVII, 2014. p. 47-67.

FERNANDES, Carlos. Intelectuais orgânicos e legitimação do Estado no Moçambique, pós-independência: o caso do Centro de Estudos Africanos (1975-1985). **Revista Afro-Ásia**, 48. 2013. p. 11-44.

FERNANDO, Bessa Ribeiro. A invenção dos heróis: nação, história e discursos de identidade em Moçambique. **Etnográfica**, nº 2. Lisboa: Centro em rede de investigação em antropologia, vol. IX, 2005. p. 257-275.

FLORENCIO, Fernando. Christian Geffray e a antropologia da guerra: Ainda a propósito de «La cause des armes au Mozambique». **Etnografia**, nº 2. Vol. VI, 2002. p. 347-364.

- GALLO, Fernanda Bianca Gonçalves. «Para poderes viver como gente»: reflexões sobre o persistente combate ao modo de vida disperso em Moçambique. **Revista Cantareira, Dossiê Áfricas**. Niterói: Edições 25, 2016. p. 16-29.
- LOURENÇO, Vitor Alexandre. Estado, autoridades tradicionais e transição democrática em Moçambique: questões teóricas, dinâmicas sociais e estratégicas políticas. **Cadernos de Estudos Africanos, nº 16/17**. Centro de Estudos Internacionais, 2009. p. 115-138.
- MACAGNO, Lorenzo. Fragmentos de uma imaginação nacional. **Revista Brasileira de Ciências Sociais, nº 70**. Vol. XXIV, 2009. p. 17-35.
- MACHAVA, Benedito. Galo amanheceu em Lourenço Marques: o 7 de Setembro e o verso da descolonização de Moçambique. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 106. **Memórias de violências: que futuro para o passado?** Coimbra: Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra, 2015. p. 53-84.
- MENESES, Maria Paula. Poderes, direitos e cidadania: o «retorno» das autoridades tradicionais em Moçambique. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, nº 87. **Velhos e novos desafios ao direito e à justiça**. Coimbra: Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra, 2009. p. 9-42.
- PORTELLI, Alessandro. O que faz a História oral diferente? **Projeto História, nº 14**. São Paulo: 1997a. p. 25-39.
- _____. Tentando aprender um pouquinho: Algumas reflexões sobre a ética na História oral. **Projeto História, nº 15**. São Paulo: 1997b. p. 13-49.
- SCOTT, James C. Exploração normal, resistência normal. **Revista Brasileira de Ciência Política, nº 5**. Brasília: 2011. p. 217-243.
- THAY, Antônio Hama. Processos de liderança e tomada de decisão em Moçambique: governança de Samora Machel – 1975/1986. **Revista Brasileira de Estudos Africanos, nº 10**. Porto Alegre: Vol. V, 2020. p. 151-171.
- THOMAZ, Omar Ribeiro. «O bom povo português»: usos e costumes d'aquém e d'além-mar. **Revista Mana, nº 7**. 2001. p. 55-87.
- ZAMPARONI, Valdemir. Gênero e trabalho doméstico numa sociedade colonial: Lourenço Marques, Moçambique, c. 1990-1940. **Revista Afro-Ásia, nº 23**. Bahia: Universidade Federal de Bahia, 1999. p. 145-172.

Capítulos de livros

- ADAM, Yussuf. Samora Machel e o desenvolvimento de Moçambique. *In: SOPA, Antônio. (Org.). Samora, homem do povo*. Maputo: Maguezo Editores, 2001. p. 37-42.

- ALBERTI, Verena. Fontes Orais: histórias dentro da História. *In*: PINSKY, Carla Bassanezi (Org.). **Fontes Orais**. São Paulo: Editora Contexto, 2005. p. 155-201.
- AMADO, Janaína. A culpa nossa de cada dia: ética e História oral. *In*: ANTONACCI, M. A.; PERELMUTTER, D. (Org.). **Ética e História oral. Projeto História, nº 15**. São Paulo: 1997. p. 145-155.
- AMIN, Samir. Pobreza mundial, empobrecimento e acúmulo de capital. *In*: LAUER, Helen; ANYIDOH, Kofi (Org.). **O resgate das ciências humanas e das humanidades através de perspectivas africanas**. Brasília: FUNAG, Vol. II, 2016. p. 665-692.
- BRAGANÇA, Aquino; FIRST, Ruth. Socialização de campo e planificação – editorial. *In*: **Estudos Moçambicanos, nº 3**. Maputo: CEA da UEM, 1981. p. 2-8.
- BRAGANÇA, Aquino. Independência sem descolonização: a transferência do poder em Moçambique, 1974-1975. *In*: **Estudos Moçambicanos, nº 5/6**. Maputo: CEA da UEM, 1986. p. 7-28.
- BRITO, Luís de. O poder entre a utopia e a realidade. *In*: SOPA, Antônio. (Org.). **Samora, homem do povo**. Maputo: Maguezo Editores, 2001. p. 31-36.
- CAHEN, Michel. Será a etnicidade culpada? As ciências sociais, a Jugoslávia, Angola e outros. *In*: GONÇALVES, Antônio Custódio. (Org.). **África subsaariana: globalização e contextos locais**. Porto: Universidade do Porto, 2002. p. 93-103.
- _____. Unicidade, unidade ou o pluralismo do Estado? *In*: MAGODE, José (Ed.). **Moçambique: etnicidade, nacionalismo e o Estado – transição inacabada**. Maputo: CEEI, 1996. p. 18-39.
- CARTER, Miguel. Desigualdade social, democracia e reforma agrária no Brasil. *In*: CARTER, Miguel (Org.). **Combatendo a desigualdade social: o MST e a reforma agrária no Brasil**. São Paulo: Editora UNESP, 2010. p. 27-78.
- CASAL, Adolfo Yánez. Políticas agrícolas e processos de desenvolvimento rural na África Sul do Saara. *In*: **Revista Internacional de Estudos Africanos, nº 10-11**. 1999. p. 163-174.
- CASTELO-BRANCO, Carlos Nuno. Opções econômicas de Moçambique, 1975-95: problemas, lições e ideias alternativas. *In*: MAZULA, Brazão; MACHILI, Carlos; MAIA, Juarez de. (Coord.). **Lições, democracia e desenvolvimento**. Maputo: 1995. p. 581-636.
- CHICHAVA, Sérgio. Por uma leitura sócio-histórica da etnicidade em Moçambique. *In*: **Instituto de Estudos Sociais e Econômicos**. Maputo: 2008. p. 1-17.
- CRUZ E SILVA, Teresa. Igrejas protestantes no Sul de Moçambique e nacionalismo: o caso da «Missão Suíça» (1940-1974). *In*: **Estudos Moçambicanos, nº 10**. Maputo: CEA da UEM, 1992. p. 19-39.

-
- . O nacionalismo em Moçambique e o papel da Igreja: o caso das Igrejas protestantes no Sul de Moçambique. *In: NASCIMENTO, Augusto; ROCHA, Aurélio (Org.). **Em torno dos nacionalismos africanos.** Maputo: Alcance Editora, 2013. p. 85-102.*
- FERREIRA, Marieta de Moraes. História oral, um inventário das diferenças. *In: **Entre-vistas: Abordagens e usos da História oral.** Rio de Janeiro: Editora da Fundação Getúlio Vargas, 1994. p. 1-13.*
- FRANCISCO, Antônio Alberto. Reestruturação econômica e desenvolvimento. *In: BOAVENTURA, de Sousa Santos; TRINDADE, João Carlos (Org.). **Conflitos e transformação social: uma paisagem das justiças em Moçambique.** Porto: Edições Afrontamentos, 2003. p. 141-178.*
- FRY, Peter. Apresentação. *In: FRY, Peter (Org.). **Moçambique: ensaios.** Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2003. p. 13-20.*
- HEDGES, David; ROCHA, Aurélio. A reestruturação da sociedade de Moçambique. *In: HEDGES, David (Coord.). **História de Moçambique, Volume. 2: Moçambique no auge do colonialismo, 1930-1961.** Maputo: 2ª Edição, Livraria Universitária, 1999. p. 83-127.*
-
- . Moçambique durante o apogeu do colonialismo português, 1945-1961: a economia e a estruturação social. *In: HEDGES, David (Coord.). **História de Moçambique, Volume 2: Moçambique no auge do colonialismo, 1930-1961.** Maputo: 2ª Edição, Livraria Universitária, 1999. p. 129-196.*
- HERMELE, Keneth. Lutas contemporâneas pela terra no vale do Limpopo: estudo do caso do Chókwè, Moçambique. *In: **Estudos Moçambicanos, nº 5-6.** Maputo: CEA da UEM, 1986. p. 53-81.*
- HERNAS, Per. O «tradicional» e o «moderno» na África Ocidental. *In: LAUER, Helen; ANYIDOHO, Kofi. (Org.). **O resgate das ciências humanas e das humanidades através de perspectivas áfricas.** Brasília: Vol. III, 2016. p. 1259-1284.*
- JOUTARD, Philippe. Desafios à História oral do século XXI. *In: FERREIRA, Marieta de Moraes; FERNANDES, Tânia Maria; ALBERTI, Verena (Org.). **História Oral: desafios para o século XXI.** Rio de Janeiro: Editora Fiocruz; CPDOC, Fundação Getúlio Vargas, 2000. p. 31-45.*
- KI-ZERBO, Joseph; MAZRUI, Ali A.; WONDJI, Christophe. Construção da nação e evolução dos valores políticos. *In: MAZRUI, Ali A.; WONDJI, Christophe (Ed.). **História da África, VIII: África desde 1935.** Brasília: UNESCO, 2010. p. 565-602.*
- MANGHEZI, Alpheus. Kuthekela: estratégia de sobrevivência contra a fome no Sul de Moçambique. *In: **Estudos Moçambicanos, nº 4.** Maputo: CEA da UEM, 1983. p. 19-40.*
- MATTOS, Hebe. Memórias do cativo: narrativa e identidade negra no antigo sudeste cafeeiro. *In: MATTOS, Hebe; RIOS, Ana Lugão (Org.). **Memória do cativo: família, trabalho e cidadania no pós-abolição.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005. p. 35-59.*

- MONTEIRO, Óscar. Samora e o mundo. *In: SOPA, Antônio. (Org.). Samora, homem do povo.* Maputo: Maguezo Editores, 2001. p. 49-63.
- MUTHEMBA, Abner Sansão. Retalhos da história de Moçambique: a prisão de Mudun'gazi. *In: JOSÉ, Alexandrino; MENESES, Paula Maria (Ed.). Moçambique – 16 anos de historiografia: focos, problemas, metodologias, desafios para a década de 90.* Maputo: 1991. p. 143-147.
- NEGRÃO, José. Samora e desenvolvimento. *In: SOPA, Antônio. (Org.). Samora, homem do povo.* Maputo: Maguezo Editores, 2001. p. 43-48.
- NETO, Margarida Sobral. Propriedade de renda fundiária em Portugal na Idade Moderna. *In: MOTTA, Márcia Maria Menendes (Org.). Terras lusas: a questão agrária em Portugal.* Niterói: EdUFF, 2007. p. 13-30.
- O'LAUGHLIN, Bridget. A base social da guerra em Moçambique: análise de «A causa das armas em Moçambique», antropologia de uma guerra civil, de C. Geffray, Paris: CREDU – Karthala, 1990. *In: Estudos Moçambicanos, nº 10.* Maputo: CEA da UEM, 1991. p. 107-147.
- _____. A questão agrária em Moçambique. *In: Estudos Moçambicanos, nº 3.* Maputo: CEA da UEM, 1981. p. 9-32.
- OMBE, Zacarias Alexandre. Na khumbula mina: Samora Machel e a abordagem histórica da educação ambiental no contexto da ecologia política do vale do Limpopo. *In: FRANCISCO, Zulmira Luís, et al. (Coord.). Atas da conferência sobre educação: 30 anos com Samora refletindo sobre educação em Moçambique.* Xai-Xai: Educar-UP, 2018. p. 55-72.
- ROCHA, Aurélio *et al.* A história de Moçambique, 1885-1930. *In: HEDGES, David (Coord.). História de Moçambique, Volume 2: Moçambique no auge do colonialismo, 1930-1961.* Maputo: 2ª Edição, Livraria Universitária, 1999. p. 1-34.
- ROESCH, Otto. A Renamo e o campesinato no Sul de Moçambique: panorâmica provincial de Gaza. *In: Estudos Moçambicanos, nº 14.* Maputo: CEA da UEM, 1996. p. 127-160.
- RUDEBECK, Lars. O ideal socialista em África: erosão e condições de regeneração. *In: Revista Internacional de Estudos Africanos, nº 8-9.* 1988. p. 307-312.
- SAUL, John. O Estado da Frelimo: da revolução à recolonização. *In: Boletim do Arquivo Histórico de Moçambique, nº 15.* Maputo: CEA da UEM, 1994. p. 5-41.
- SOUTO, Amélia Neves de. Moçambique no período da descolonização portuguesa (1973-1974): que descolonização? *In: NASCIMENTO, Augusto; ROCHA, Aurélio; RODRIGUES, Eugênia (Org.). Moçambique: relações históricas regionais e com países da CPLP.* 2011. p. 183-226.

TEMBE, Joel das Neves. A formação da FRELIMO e a preparação da luta armada. *In*: TEMBE, Joel das Neves (Org.). **História da luta de libertação nacional**. Maputo: Ministério dos Combatentes, Direção Nacional de História, 2014. p. 9-61.

THOMSON, Alistair. Aos cinquenta anos: uma perspectiva internacional da História oral. *In*: **História oral: desafios para o século XXI**. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, CPDOC – Fundação Getúlio Vargas, 1998. p. 47-65.

TRINDADE, João Carlos. Rupturas e continuidades nos processos políticos e jurídicos. *In*: BOAVENTURA, de Sousa Santos; TRINDADE, João Carlos (Org.). **Conflitos e transformação social: uma paisagem das justiças em Moçambique**. Porto: Edições Afrontamentos, 2003. p. 97-128.

VIEIRA, Sérgio. Vetores da política externa da Frente de Libertação de Moçambique (1962-1975). *In*: **Estudos Moçambicanos, n° 7**. Maputo: CEA da UEM, 1990. p. 31-55.

Bibliografia geral

ABRAHAMSSON, Hans; NILSSON, Anders. **Moçambique em transição: um estudo da história de desenvolvimento durante o período de 1974-1992**. Maputo: CEEI-ISRI, 1994. 365 p.

ADAM, Yussuf. **Escapar aos dentes do crocodilo e cair na boca do leopardo: trajetória de Moçambique pós-colonial (1975-1990)**. Maputo: Promédia, 2006. 481 p.

BOURDIEU, Pierre *et al.* **A miséria do mundo**. Petrópolis: Editora Vozes, 3ª Edição, 1999. 747 p.

BRITO, Luís de. **A FRELIMO, o marxismo e a construção do Estado nacional, 1962-1983**. Maputo: IESE, 2019. 164 p.

CASAL, Adolfo Yanez. **Antropologia e desenvolvimento: as aldeias comunais de Moçambique**. Lisboa: Ministério da Ciência e Tecnologia, 1996. 233 p.

CASTELO, Cláudia. **Passagens para África: o povoamento de Angola e Moçambique com naturais da metrópole (1920-1974)**. Porto: Edições Afrontamento, 2007. 405 p.

CASTIANO, José P. **Referenciais da filosofia africana: em busca da intersubjetivação**. Maputo: UDEBA, 2010. 253 p.

CORRÊA, Sonia; HOMEM, Eduardo. **Moçambique: as primeiras machambas**. Rio de Janeiro: Editora Margem, 1977. 619 p.

COVANE, Luís Antônio. **O trabalho migratório e a agricultura no Sul de Moçambique (1920-1992)**. Maputo: Promédia, 2001. 306 p.

DELGADO, Lucília de Almeida Neves. **História Oral: memória, tempo, identidades**. Belo Horizonte: 2010. 136 p.

- DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA DA UEM. **História de Moçambique:** parte I – primeiras sociedades sedentárias e impacto dos mercadores, 200/300-1885 e parte II – agressão imperialista, 1886-1930. Maputo: Imprensa Universitária, 2000. 508 p.
- DIAS, Saul. **Glossário toponímico, histórico-administrativa, geográfico e etnográfico de Moçambique.** Lisboa: 1981. 610 p.
- FANON, Frantz. **Os condenados da terra.** Rio de Janeiro: 1968. 275 p.
- FIRST, Ruth. **O mineiro moçambicano:** um estudo sobre a exportação de mão-de-obra em Inhambane. Maputo: CEA-UEM, 1998. 242 p.
- GENTILI, Anna Maria. **O leão e o caçador:** uma história da África sub-saariana. Maputo: Arquivo Histórico de Moçambique, Estudos 14, 1999. 426 p.
- JUNOD, Henri. **Usos e costumes dos Bantos (Tomo II: Vida mental).** Maputo: Arquivo Histórico de Moçambique, 1996. 554 p.
- LE GOFF, Jacques. **História e memória.** UNICAMP, 2003. 578 p.
- LERRER, Débora Franco. **A reforma agrária:** os caminhos do impasse. São Paulo: Editora Garçon, 2003. 334 p.
- LOBATO, Alexandre. **Lourenço Marques.** Maputo: Arquivo Histórico de Moçambique, 1986. 258 p.
- MANGHEZI, Alpheus. **Guijá, Província de Gaza 1895-1977:** trabalho forçado, cultura obrigatória do algodão, o colonato do Limpopo e reassentamento pós-independência. Entrevistas e canções recolhidas, 1979-1981. Maputo: Arquivo Histórico de Moçambique, 2003. 143 p.
- MINTER, William. **Os contras do apartheid:** as raízes da guerra em Angola e Moçambique. Maputo: Imprensa Universitária, 1998. 402 p.
- MONDLANE, Eduardo. **Lutar por Moçambique.** Maputo: Coleção Nosso Chão, 1995. 199 p.
- MUCHANGOS, Aniceto dos. **Moçambique:** Paisagens e regiões naturais. Maputo: 1999. 163 p.
- NDELANA, Lopes Tembe. **Da UDENAMO à FRELIMO e à diplomacia moçambicana.** Maputo: 2012. 206 p.
- NEWITT, Malyn. **História de Moçambique.** Lisboa: Publicações Europa-América, 2012. 509 p.
- PELLISSIER, René. **História de Moçambique:** formação e oposição, 1854-1918. Lisboa: 3ª Edição. Editorial Estampa, 2000. 506 p.

- POLANYI, Karl. **A grande transformação**: as origens da nossa época. Rio de Janeiro: Editora Elsevier, 2000. 349 p.
- REIS, João; MUIUANE, Armando Pedro. **Datas e documentos da História da FRELIMO**. Maputo: Edição da Imprensa Nacional, 1975. 558 p.
- SARR, Felwine. **Afrotopia**. São Paulo: Institut Français – Brasil, 2019. 154 p.
- SOUTO, Amélia Neves de. **Guia bibliográfico para o estudante de História de Moçambique (200/300-1930)**. Maputo: CEA da UEM, 1996. 347 p.
- VALÁ, Salim Cripton. **A problemática da posse da terra na região agrária de Chókwè (1954-1995)**. Maputo: Promédia, 2003. 196 p.
- WOLF, Eric R. **Guerras camponesas do século XX**. São Paulo: Global Editora, 1984. 363 p.
- XAVIER, Alfredo Augusto Caldea. **Reconhecimento do Limpopo**: os territórios ao Sul do Save e os Vátuas. Lisboa: Imprensa Nacional, 1894. 50 p.

GLOSSÁRIO

Ancião – velho que através de experiências detinha um conjunto de saberes úteis à comunidade. Comumente, em todas as aldeias, povoados e regulados existiam os Conselhos de anciãos, que eram a mais alta instância de consulta e tomada de decisões tradicionais.

B'andla – lugar, por baixo de frondosas árvores, em que as populações concentravam-se para as reuniões. Em regra, localizava-se próximo de residências das estruturas de poder tradicional ou em entroncamentos de “picadas” estratégicas na movimentação das populações.

Cabo de terra – constitucionalmente, foi a categoria de base – à seguir ao induna/nyulume –, na hierarquia da estrutura de poder tradicional que zelava por determinada aldeia.

Induna/Nyulume – constitucionalmente, foi a categoria intermediária – à seguir ao régulo –, na hierarquia da estrutura de poder tradicional que zelava por determinado povoado.

“**Madeliva**” – termo de origem inglesa, que traduzido literalmente, significa transportadores de encomenda de trabalhadores emigrantes da África do Sul para Moçambique.

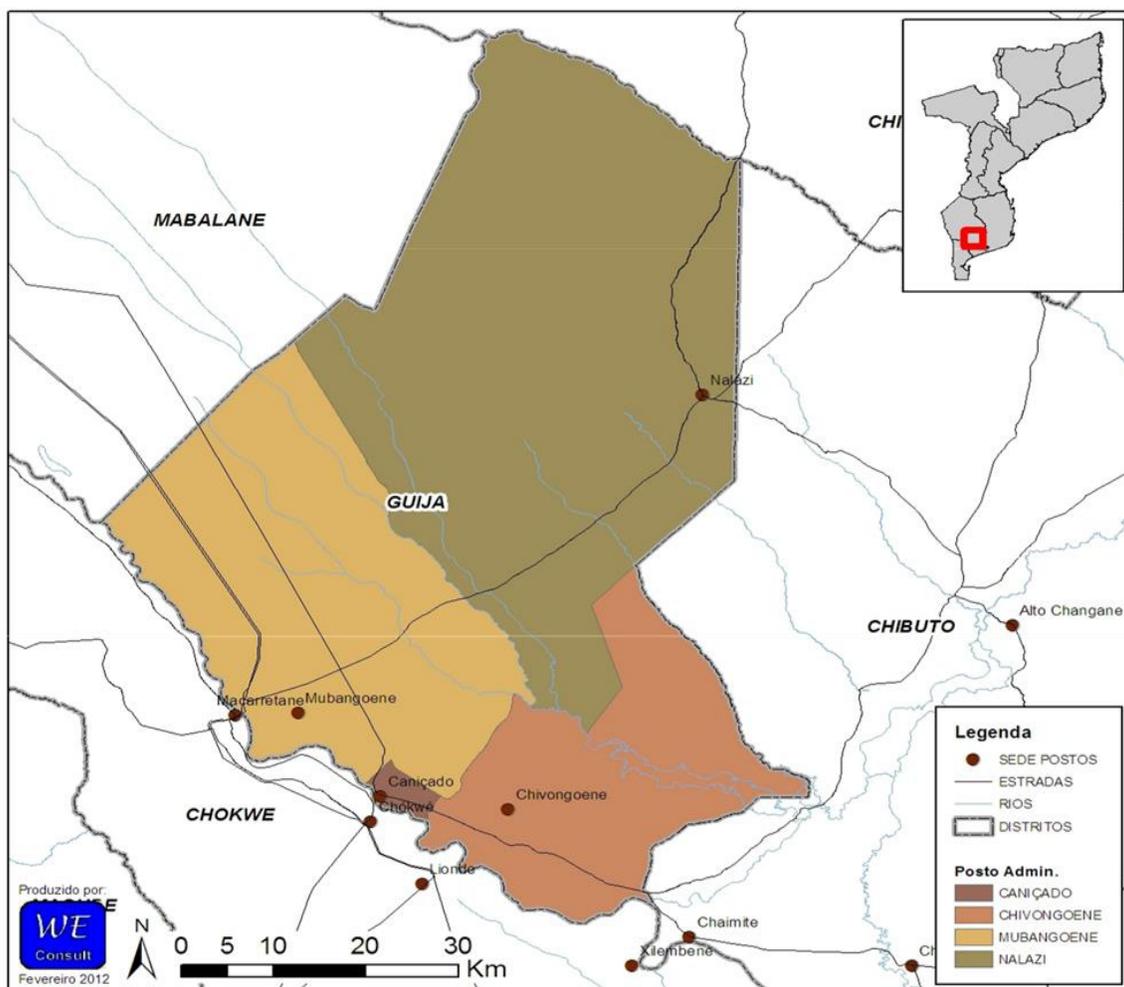
Madoda – adulto/senhor que embora sem legitimidade *de jure* na estrutura de poder tradicional, garantia *de fato* a ligação entre população-poder tradicional. Paralelamente aos Conselhos de anciãos, existiram os Conselhos de madodas, responsáveis pela consulta e tomada de decisões que dispensasse a última instância – os anciãos.

Régulo – constitucionalmente, foi a categoria mais elevada na hierarquia da estrutura de poder tradicional de determinada região, com estatuto de regulado.

Sipaio – igualmente ortografada “cipaio”, tratou-se da categoria elementar da polícia colonial, frequentemente, constituída pela população negra.

Zonas libertadas – literalmente, foram regiões livres da administração colonial, em que a partir da conquista militar, a FRELIMO ensaiou suas políticas de radical transformação social.

ANEXO A - Moçambique, Província de Gaza e localização geográfica do Distrito do Guijá



Fonte: Relatório do Distrito do Guijá. Março de 2012. p. 1.

APÊNDICE A - Roteiro de entrevista

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

ROTEIRO DE ENTREVISTA

PARTE I: Apresentação

Eu, **Manuel Henriques Matine**, estudante do Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS) no Brasil, encontro-me em pesquisa de campo para a elaboração da tese de doutorado intitulada: *A questão das aldeias comunais em Moçambique: a integração das famílias camponesas na Aldeia Comunal de Ximbongweni em Guijá, Província de Gaza (1977-1990)*.

O objetivo pelo qual encontro-me aqui – no Distrito do Guijá – é de buscar identificar indivíduos que estiveram direta/indiretamente associados aos eventos históricos das aldeias comunais, para em seguida solicitar gravar entrevistas sobre as suas experiências. No entanto, as autoridades locais – do Distrito e Posto Administrativo – informaram-me que o/a senhor/a residiu – *a*) pais de famílias integrado/as na aldeia e *b*) filho/as que acompanharam os pais –; *c*) nasceu e/ou *d*) trabalhou na Aldeia Comunal de Ximbongweni. E por ser verdade, permita-me convidá-lo/a gentilmente, a aceitar conceder entrevista sobre sua experiência/testemunho.

Por conseguinte, comprometo-me, antecipadamente, a respeitar a sua disponibilidade e simultaneamente, garanto o seu direito de recusa sem prévia justificação. Porém, em caso de aceitar esta solicitação, asseguro que todos os dados e informações a serem recolhidas serão usadas, exclusivamente, para fins acadêmicos, nomeadamente: suporte bibliográfico da tese e acervo do Repositório de História Oral do Núcleo de Pesquisa em História da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (REPHO – NPH/UFRGS).

PARTE II: Ficha técnica

2.1. Dito isto e confirmada a disponibilidade do/a Sr/a., considero criadas todas as condições para o arranque da entrevista. Antes de avançarmos, será que o/a Sr/a. tem alguma chamada de atenção

que queira informar, como: se deseja estar na companhia de um familiar; tempo de conversa ou limitação do uso de aparelhos – gravador de voz ou máquina fotográfica?

2.1.1. Obrigado. Então, podemos começar, pois está tudo conforme.

2.2. Pode tratar-me, simplesmente, por Matine ou Sr. Manuel Matine. Matine é o meu apelido – sobrenome. Os Matine são do subgrupo etnolinguístico Ronga do Distrito de Marracuene, mas como nasci e cresci no Distrito de Magude, pertencço ao subgrupo Changana, que por razões históricas é o mesmo das populações do Guijá. Sabe-se que, tanto os Ronga, quanto os Changana pertencem ao grande grupo etnolinguístico “Tsonga”.

2.2.1. Qual é o nome completo do/a Sr/a.?

2.2.2. O/a Sr/a. se considera pertencente a que grupo ou subgrupo etnolinguístico?

2.3. Aqui onde estamos a conversar é sua residência?

2.3.1. Qual é o nome do Bairro e o número do Quarteirão?

PARTE III: Dados pessoais do/a entrevistado/a e informações preliminares do tema

3.1. Quando é que nasceu o/a Sr/a.?

3.1.1. Aonde é que nasceu Sr/a.? ..?

3.2. Pode falar um pouco sobre a sua infância?

3.3. Agradeceria que contasse a história desta região – a partir dos tempos que era Povoador, passando por Localidade até ao Posto Administrativo de Chivonguene.

3.3.1. Se for possível, gostaria que subdividisse a sua fala em: período pré-colonial; colonial e pós-independência – grupo focal da questão: *a*) e *d*).

3.3.1.1. Como é que a população estava organizada no período pré-colonial? Gostaria que falasse do que sabe ou ouviu falar através dos seus antepassados sobre este assunto.

3.3.1.2. Tem algo a dizer sobre a distribuição da terra?

3.3.2. Se for possível, gostaria que subdividisse o seu depoimento em: período pré-colonial, colonial e pós-independência – grupo focal da questão: *b*) e *c*).

PARTE IV: O surgimento da Aldeia Comunal de Ximbongweni

4.1. Como é que eram/são os solos de Ximbongweni?

4.2. Será que passam/nascem alguns rios ou riachos em Ximbongweni?

4.3. O Posto Administrativo de Chivonguene tem alguns lagos ou lagoas?

- 4.4. Em função das características naturais, qual era/é a principal atividade económica?
- 4.5. No Posto Administrativo de Chivonguene existiam/existem lugares/florestas sagradas?
- 4.5.1. Agradeceria que abordasse esse assunto no período colonial e pós- independência.
- 4.6. Acerca do surgimento da Aldeia Comunal de Ximbongweni, será que se lembra de alguns acontecimentos?
- 4.6.1. Em que circunstâncias surge a aldeia?
- 4.6.2. Entre a população e a Frelimo quem contribuiu, fortemente, no surgimento da aldeia?
- 4.6.3. Quando é que surgiu a aldeia?
- 4.7. Outras aldeias do Distrito do Guijá surgiram antes ou depois de Ximbongweni?
- 4.7.1. Conhece os nomes de outras aldeias que existiram no Distrito do Guijá?
- 4.8. Com a construção da aldeia como foi tratada a questão dos lugares/florestas sagradas?
- 4.9. Gostaria que debruçasse sobre a estrutura político-administrativa da Aldeia Comunal de Ximbongweni?
- 4.9.1. Quantos bairros constituíam a aldeia?
- 4.9.2. Como era realizada a gestão dos bairros?
- 4.10. Agradeceria que falasse sobre a relação de subordinação/complementariedade entre os diferentes bairros e entre estes com a Sede da aldeia.

PARTE V: A integração das famílias camponesas na Aldeia Comunal de Ximbongweni

- 5.1. Recapitulando a fala do/a Sr/a. sobre a formação da Aldeia Comunal de Ximbongweni é possível compreender que surgiu (i) associada às cheias do vale do Limpopo, em fevereiro de 1977 ou (ii) através do minucioso programa de socialização do campo imaginado e executado pela Frelimo, no Pós-independência.
- 5.1.1 Então, tenho algum interesse em escutar tudo que o/a Sr/a. testemunhou – grupo focal da questão: a) e d) – ou ouviu dizer através da memória familiar – grupo focal da questão: b) e c) – sobre os desdobramentos da integração da sua/vossa família na aldeia.
- 5.1.2. Ciente da complexidade do processo da integração será que pode dividir em momentos?
- 5.1.3. Nesse processo, o/a Sr/a. tem algo a comentar sobre a possível dicotomia: (i) Integração voluntária *versus* Compulsiva ou (ii) Integração temporária *versus* Definitiva?
- 5.1.4. Qual foi a estratégia adotada pela Frelimo para sensibilizar as famílias a integrarem-se?
- 5.1.5. O que as famílias camponesas colocavam como pré-condição da sua integração?

- 5.1.5.1.** Em caso de rejeição, qual era a justificação que adotavam para a “suposta” defesa?
- 5.2.** O que significava para – a sua/vossa família – as famílias camponesas integrarem-se na aldeia?
- 5.3.** Concluída a construção da aldeia e a integração das famílias, o Sr/a. consegue descrever o cotidiano da Aldeia Comunal de Ximbongweni? Em caso de resposta afirmativa, agradeceria que considerasse os seguintes aspetos:
- 5.3.1.** O dia-a-dia das famílias em atividades produtivas – agricultura, pecuária, artesanato etc.
- 5.3.2.** Atividades recreativas, de promoção social e afins.
- 5.3.3.** A questão da religiosidade.
- 5.4.** Permita-me questionar sobre a educação, saúde e transportes na aldeia.
- 5.4.1.** Antes de abordar a questão da educação, saúde e transportes, urge questionar sobre o número total de habitantes da Aldeia Comunal de Ximbongweni. O/a Sr/a. consegue lembrar do total dos habitantes? – grupo focal da questão: *d*).
- 5.4.2.** Quantas escolas existiam na aldeia?
- 5.4.2.1.** Quais os Subsistemas de Ensino que lecionavam?
- 5.4.3.** O que tem a dizer sobre a existência/funcionamento das unidades sanitárias?
- 5.4.4.** Como funcionava a rede de transportes entre os bairros da aldeia; entre o conjunto das aldeias do distrito e entre a Aldeia Comunal de Ximbongweni com a Vila de Caniçado – Sede do Distrito do Guijá – e com outros pontos da Província de Gaza.
- 5.5.** Sabe-se que o Distrito do Guijá – como toda a província de Gaza – sofreu ataques durante a guerra civil.
- 5.5.1.** Gostaria de saber as estratégias de sobrevivência aos ataques na aldeia.
- 5.5.2.** Terá sido a guerra civil que contribuiu para o abandono das famílias na aldeia ou mesmo antes dos ataques algumas famílias abandonaram a aldeia?
- 5.5.3.** Excluindo a guerra civil, agradeceria que falasse de outros problemas que enfrentaram na aldeia?
- 5.6.** No início da década de [19]90, o programa das aldeias comunais foi descontinuado. Será que vocês – as populações das aldeias comunais – sentiram-se abandonados pelo governo?
- 5.6.1.** Como é que vocês adaptaram-se com a abolição das aldeias comunais?
- 5.7.** Pela conversa que mantivemos até aqui, consegui perceber que nem tudo correu mal com a vossa integração na Aldeia Comunal de Ximbongweni.

5.7.1. Volvidos cerca de 30 anos pós-abolição *de jure* da Aldeia Comunal de Ximbongweni que balanço é possível fazer. Ou seja, quais foram os aspetos positivos da aldeia.

5.7.1. Excluindo a guerra civil, o que o Estado devia ter feito para o bem-estar das populações na aldeia?

5.8. Tem saudades dos tempos da Aldeia Comunal de Ximbongweni?

PARTE VI: Considerações finais

6.1. Para terminar, o/a Sr/a. gostaria de acrescentar algum assunto que não disse durante a sua narrativa ou que não foi perguntado/a?

6.2. O/a Sr/a. mantém a autorização do uso dos dados e informações desta entrevista para o suporte bibliográfico da tese e divulgação pelo REPHO-NPH/UFRGS?

6.2.1. No geral, gostaria de saber se o/a Sr/a. autoriza que todo o material desta entrevista seja disponibilizado na Internet?

6.3. Agradeceria que registrássemos uma fotografia de modo a constituir recordação do nosso encontro e conversa.

6.4. Comentários diversos; agradecimento e despedida.

Aluno: Manuel Henriques Matine

Orientador: Prof. Doutor José Rivair Macedo

ANEXO B - Autorização para a realização da pesquisa de campo pelo Governo distrital do Guijá



REPUBLICA DE MOCAMBIQUE
 PROVINCIA DE GAZA
 GOVERNO DO DISTRITO DE GUIJÁ
 GABINETE DO ADMINISTRADOR

Ao: Sr. Manuel Henriques
 Matine

Nota nº: ⁶⁷ /GDG/GA/090

De 16 de Março de 2020

Assunto: Transcrição do despacho

Para os devidos efeitos, junto se transcreve na íntegra, o despacho do Excelentíssimo Senhor Administrador do Distrito, exarado no requerimento atinente ao Senhor **Manuel Henriques Matine**, cujo teor é seguinte:

“Defiro!.”

Ass. Ilegível

Bernardo Estevão Munkuka

13/03/2020

Cordiais Saudações.

Na ausência do Chefe do Gabinete
 Assina o Assistente do Administrador

Gledio Jacinto Muchave
 / Tecn. Sup. Adm. Pub. N1



APÊNDICE B - Algumas cartas de cessão

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
 INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
 DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA
 PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

CARTA DE CESSÃO DE DIREITOS SOBRE DEPOIMENTO ORAL

i) Pelo presente documento, eu, Benjamin Xavier Bhongo, de nacionalidade moçambicana, portador/a do Bilhete de Identidade (BI) número _____, residente na Província de Gaza, Bairro 5º Bairro Telefone: 827066350, cedo e transfiro neste ato, gratuitamente, em caráter universal e definitivo, ao pesquisador **Manuel Matine** e ao Repositório de História Oral do Núcleo de Pesquisa em História da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (REPHO – NPH/UFRGS), a plena propriedade e a totalidade dos direitos patrimoniais de autor/a sobre o depoimento oral prestado, no dia 15/03/2020 ou entre os dias ____/____/à ____/____/2020, em Guijá para o pesquisador **Manuel Matine**.

ii) O REPHO – NPH/UFRGS, na pessoa do pesquisador **Manuel Matine** a ele vinculado, está autorizado a utilizar, a disponibilizar, distribuir, comunicar ao público, reproduzir, transmitir, retransmitir, traduzir para outros idiomas, armazenar e a publicar o referido depoimento, no todo ou em parte, editado ou integral, no formato de texto transcrito, de imagem e voz ou apenas de voz, no Brasil e/ou no exterior; podendo, inclusive, ceder seus direitos a terceiros no Brasil e/ou no exterior para fins de pesquisa, educação e cultura.

O REPHO – NPH/UFRGS exigirá como requisito obrigatório aos que deste depoimento fizerem uso em qualquer situação, a citação do nome do/a depoente, do entrevistador, bem como a data da entrevista e o endereço digital do arquivo no REPHO – NPH/UFRGS. Essa autorização inclui a revelação da identidade do cedente ou de dados que possam vir a identifica-lo/a.

Obs. O presente documento é assinado pelas duas partes, em duas vias de igual teor para que surta todos os efeitos.

Guijá – () Chókwè – () Xai-Xai, aos 15/03/ de 2020

Nome do cedente: Benjamin Xavier Bhongo Assinatura: 
 Nome do entrevistador: Manuel Henrique Matine Assinatura: 

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
 INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
 DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA
 PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

CARTA DE CESSÃO DE DIREITOS SOBRE DEPOIMENTO ORAL

i) Pelo presente documento, eu, Jaco Samuel Macucule, de nacionalidade moçambicana, portador/a do Bilhete de Identidade (BI) número _____, residente na Província de Caia, Bairro ba chivong Telefone: 866157766 cedo e transfiro neste ato, gratuitamente, em caráter universal e definitivo, ao pesquisador **Manuel Matine** e ao Repositório de História Oral do Núcleo de Pesquisa em História da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (REPHO – NPH/UFRGS), a plena propriedade e a totalidade dos direitos patrimoniais de autor/a sobre o depoimento oral prestado, no dia 16/4/2020 ou entre os dias ___/___/2020 à ___/___/2020, em chivongore para o pesquisador **Manuel Matine**.

ii) O REPHO – NPH/UFRGS, na pessoa do pesquisador **Manuel Matine** a ele vinculado, está autorizado a utilizar, a disponibilizar, distribuir, comunicar ao público, reproduzir, transmitir, retransmitir, traduzir para outros idiomas, armazenar e a publicar o referido depoimento, no todo ou em parte, editado ou integral, no formato de texto transcrito, de imagem e voz ou apenas de voz, no Brasil e/ou no exterior; podendo, inclusive, ceder seus direitos a terceiros no Brasil e/ou no exterior para fins de pesquisa, educação e cultura.

O REPHO – NPH/UFRGS exigirá como requisito obrigatório aos que deste depoimento fizerem uso em qualquer situação, a citação do nome do/a depoente, do entrevistador, bem como a data da entrevista e o endereço digital do arquivo no REPHO – NPH/UFRGS. Essa autorização inclui a revelação da identidade do cedente ou de dados que possam vir a identifica-lo/a.

Obs. O presente documento é assinado pelas duas partes, em duas vias de igual teor para que surta todos os efeitos.

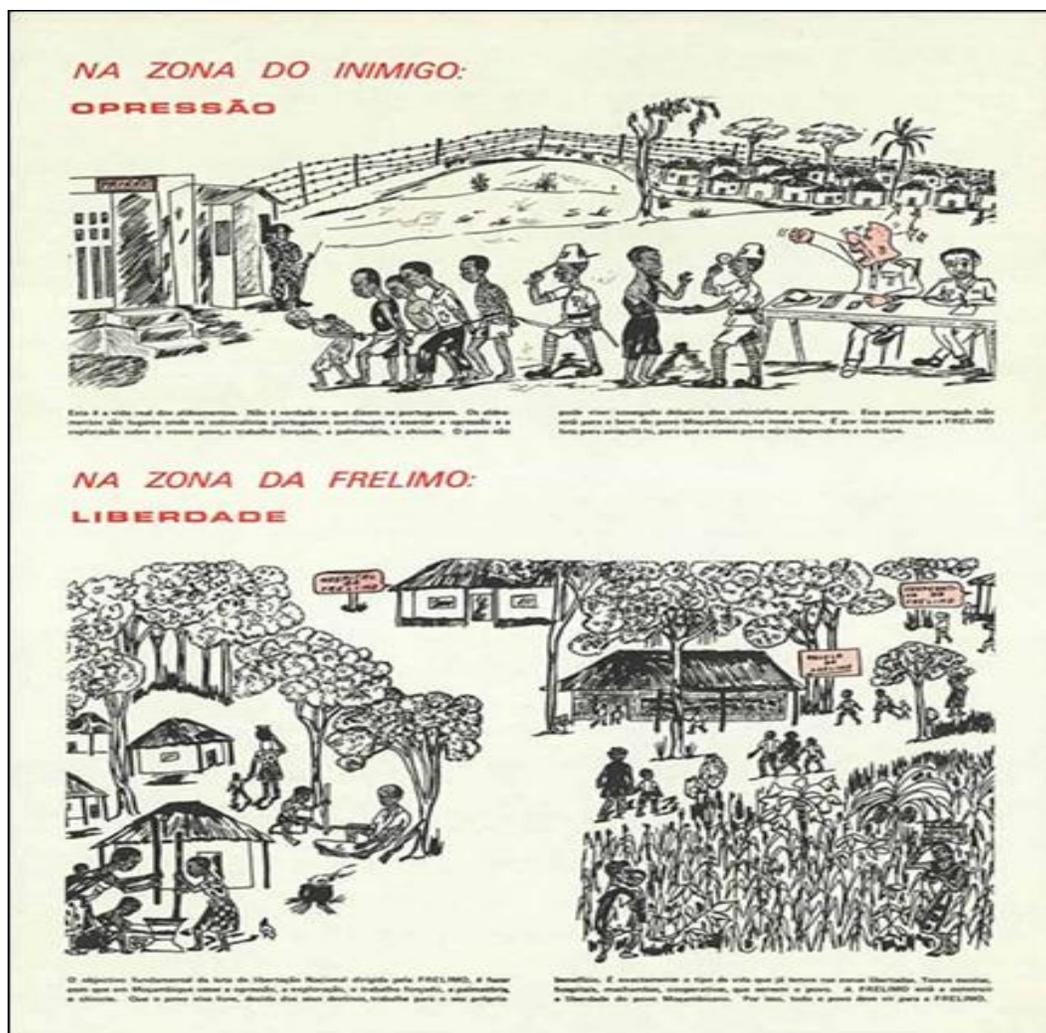
(X) Guijá – () Chókwe – () Xai-Xai, aos 16/4/ de 2020

Nome do cedente: Jaco Samuel Macucule Assinatura: JSM
 Nome do entrevistador: Manuel Henrique Matine Assinatura: Matine

APÊNDICE C - Alguns momentos de pesquisa de campo em Chivonguene, 2019-2020

Fonte: Arquivo do autor – coleção de fotografias da pesquisa do campo, 2019-2020.

ANEXO C - Aldeamento colonial *versus* “aldeias comunais” nas zonas libertadas, 1972



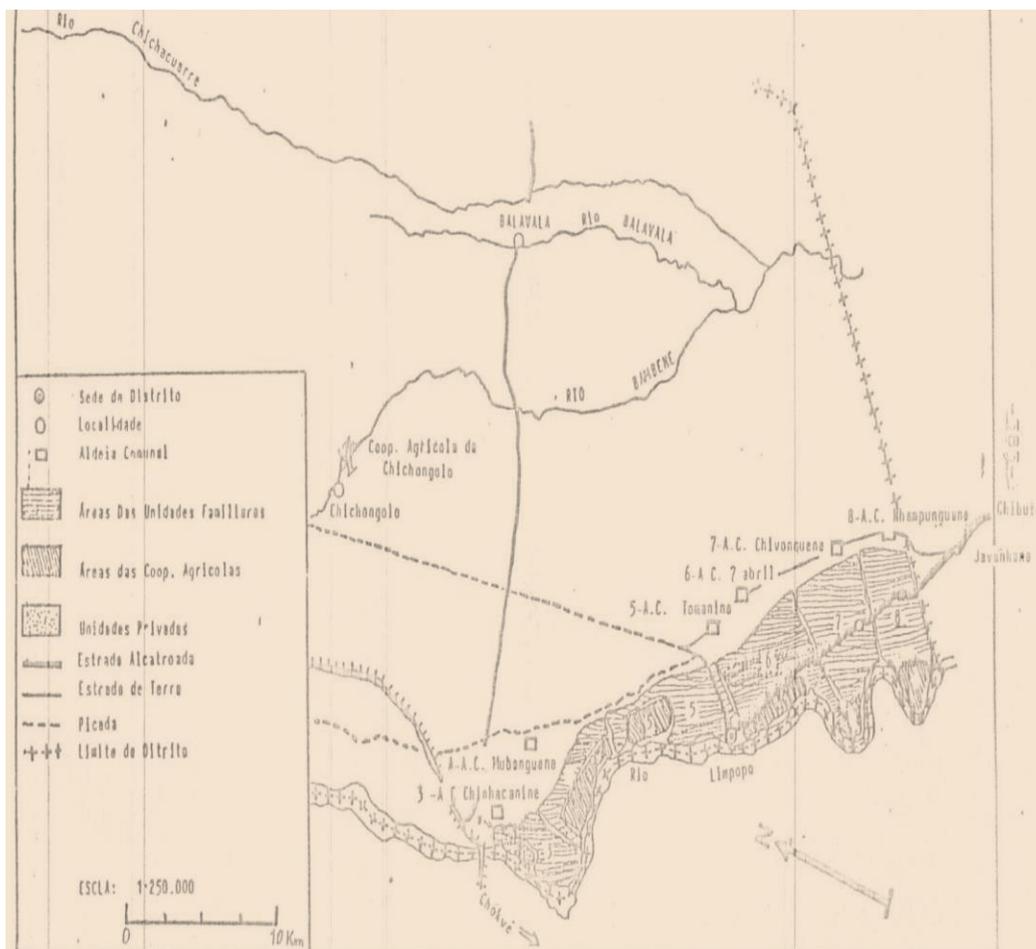
Fonte: <https://socialhistory.org/en/collections/posters-mozambique>. Acesso em 23 de março de 2020.

ANEXO D - Distribuição distrital das aldeias comunais na Província de Gaza, 1980-1983

Distritos	1980			1983		
	Número	Hab.	% do total/distrito	Número	Hab.	% do total/distrito
Gaza	24	82.692	68,9	24	120.000	92,0
Limpopo	22	91.511	84,3	22	139.534	99,7
Bilene	8	33.025	31,9	11	50.000	44,5
<i>Guijá</i>	9[7]	22.066	22,0	9[7]	35.760	32,5
Massingir	25	23.967	88,6	25	27.000	90,0
Chibuto	13	65.369	31,2	22	77.300	32,4
Mandlakazi	14	26.393	15,2	19	65.000	34,4
Total	115	345.023	37,4	132	514.594	51,1

Fonte: ARAÚJO. 1988. p. 274.

ANEXO E - Ocupação do espaço produtivo das aldeias comunais em Guijá, 1983



Fonte: ARAÚJO. 1988. p. 383.

APÊNDICE D - Escola Primária e Completa da Localidade de Chivonguene-Sede



Fonte: Arquivo do autor – coleção de fotografias da pesquisa do campo, 2019-2020.

APÊNDICE E - Clube de Ximbongweni



Fonte: Arquivo do autor – coleção de fotografias da pesquisa do campo, 2019-2020.

ANEXO F - Cartão de membro da cooperativa de consumo

		NOV.		DEZ.		JAN.		FEV.		MAR.		ABR.		MAIO		JUN.		JUL.		AGOS.		SET.	
		1.º Q.	2.º Q.																				
CEREAIS E DESENVOLV.	MILHO						12																
	PAIXINA DE MILHO	53																	4				
	ARROZ	12	16	12	12	12	12	8	16	10	8	12	12										
	MASSAS																						
AÇU CAR.	AÇUCAR	8	12	6				4	4	8	4	8	4	4	8	4	4	4	4	4	4	4	4
	OLEO		4				1					15	4	4	4	4	4	4	4	4	4	4	4
PROD. DE HIGIENE	SABÃO																						
	SABONETE																						
PROTE INAS	PEIXE																						
	FEIJÃO		3																				
OUTROS PRODUTOS	Amor	3		3	15																		
	1190	4																					

Fonte: Coleção de documentos históricos da família Matine.