



**UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA  
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA MULTIDISCIPLINAR DE PÓS-GRADUAÇÃO EM  
ESTUDOS ÉTNICOS E AFRICANOS**

**“SOMOS UMA IDENTIDADE PRÓPRIA”: PERCORRENDO AS  
TRILHAS DE UMA IDENTIDADE TSONGA CRIADA. AS  
MÚLTIPLAS IDENTIFICAÇÕES NO CONTEXTO URBANO DO  
BAIRRO LUÍS CABRAL EM MAPUTO.**

**PAULO ALBINO MAHUMANE**

Salvador

2007



**UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA**  
**FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS**  
**PROGRAMA MULTIDISCIPLINAR DE PÓS-GRADUAÇÃO EM**  
**ESTUDOS ÉTNICOS E AFRICANOS**

**“SOMOS UMA IDENTIDADE PRÓPRIA”: PERCORRENDO AS TRILHAS DE UMA IDENTIDADE TSONGA CRIADA. AS MÚLTIPLAS IDENTIFICAÇÕES NO CONTEXTO URBANO DO BAIRRO LUÍS CABRAL EM MAPUTO.**

Dissertação apresentada junto ao Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Estudos Étnicos e Africanos da Universidade Federal da Bahia como requisito parcial para a obtenção do Grau de Mestre em Estudos Étnicos e Africanos.

**ORIENTADOR:**  
**PROF. DR VALDEMIR DONIZETTE ZAMPARONI**

**SALVADOR**  
**2007**

Biblioteca do CEAO - UFBA

M216 Mahumane, Paulo Albino.  
Somos uma identidade própria: percorrendo as trilhas de uma identidade tsonga criada. As múltiplas identificações no contexto urbano do Bairro Luís Cabral em Maputo / por Paulo Albino Mahumane. - 2007.  
139 f.

Orientador : Prof. Dr. Valdemir Donizette Zamparoni.  
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, 2007.

1. Ronga (Povo africano) - Maputo (Moçambique). 2. Identidade social - Maputo (Moçambique). 3. Moçambique - História. I. Zamparoni, Valdemir, 1957 - II. Universidade Federal da Bahia. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

CDD 305.89679 - 20. ed.

**PAULO ALBINO MAHUMANE**

**“SOMOS UMA IDENTIDADE PRÓPRIA”: PERCORRENDO AS TRILHAS DE UMA IDENTIDADE TSONGA CRIADA. AS MÚLTIPLAS IDENTIFICAÇÕES NO CONTEXTO URBANO DO BAIRRO LUÍS CABRAL EM MAPUTO.**

Dissertação apresentada junto ao Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Estudos Étnicos e Africanos da Universidade Federal da Bahia como requisito parcial para a obtenção do Grau de Mestre em Estudos Étnicos e Africanos.

**APROVADO EM \_\_\_\_\_ DE \_\_\_\_\_ DE 2007**

**BANCA EXAMINADORA**

---

**PROF. DR. VALDEMIR DONIZETTE ZAMPARONI**

**UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA  
(Orientador)**

---

**PROF. DR. JACQUES DEPELCHIN  
PROFESSOR VISITANTE ESTRANGEIRO JUNTO AO  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ESTUDOS  
ÉTNICOS E AFRICANOS**

---

**PROF. DR. LUIS NICOLAU PARÉS  
UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA**

À minha mãe Neli Manjate, minha avó Laurinda Tsambe, minha tia Talita Mandlhate, meus irmãos, primos, tios que, apesar da distância, sempre torceram pelo sucesso da minha vida acadêmica no Brasil.

## AGRADECIMENTOS

Na minha vida acadêmica diferentes personalidades e instituições deram a sua mão contribuindo deste modo para o meu sucesso e sem menosprezar algumas individualidades, alguns nomes devido ao papel desempenhado neste processo são dignos de menção.

Primeiro agradeço a Deus que dia após dia me guiou, iluminou e deu saúde para a concretização da tarefa de elaboração da presente dissertação.

Em Moçambique os meus agradecimentos estendem-se para o Dr. Jamisse Taímo que teve a bondade de me falar do programa de pós-graduação em Estudos Étnicos em Salvador e a disponibilidade que o mesmo tinha em atribuir bolsas a estudantes africanos, fato que me encorajou para concorrer a uma das vagas.

A colega Dalila Bene que também teve a bondade de me prestar informações úteis para a obtenção da mesma bolsa de estudo para vinda a Salvador.

No Brasil, não é de se esquecer o apoio imensurável prestado pelo Prof. Dr. Valdemir Donizette Zamparoni que demonstrou a qualidade de orientador na verdadeira acepção da palavra, disponibilizando as bibliografias essenciais para aquilo que hoje é: *“Somos uma identidade própria”: percorrendo as trilhas de uma identidade tsonga criada. As múltiplas identificações no contexto urbano do bairro Luís Cabral em Maputo.*

Ao Prof. Dr. Lívio Sansone, coordenador do programa que antes da minha saída em Moçambique e aqui no Brasil concedeu todo o apoio necessário.

Aos profs. Drs. Jocélio Teles Santos e Cláudio Perreira que no exame de qualificação fizeram sugestões e críticas construtivas para aquilo que hoje é a minha dissertação.

À dona Lúcia, Andréia que são e continuarão sendo a minha família brasileira.

Aos amigos Dowyvan Gaspar, Sérgio Maúngue que me proporcionaram momentos à moçambicana em Salvador.

Para o Prof. Dr. Elísio Macamo que já na última fase do trabalho concedeu-me um apoio inestimável.

Para todos os amigos e colegas que convivi com eles nestes dois anos em Brasil, a destacar o Jaime Pinto Ramalho, Carlos Fernandes, Marcos Coelho e a Fernanda.

Finalmente ao CNPQ que concedeu a bolsa de estudo para a concretização do curso do mestrado.

## RESUMO

Este trabalho pretende descrever a trajetória da identidade tsonga, que se refere a alguns povos de sul de Moçambique destacando-se o fato dela ser mais uma construção feita nos círculos missionários em detrimento das dinâmicas sociais, culturais, políticas que caracterizavam os povos locais.

Na contemporaneidade a dissertação demonstra a ambigüidade da categoria tsonga através do bairro periférico de Luís Cabral na cidade de Maputo onde analiso as dinâmicas identitárias próprias.

**Palavras chaves:** Moçambique, cidade de Maputo, identidade tsonga, bairro Luís Cabral.

## ABSTRACT

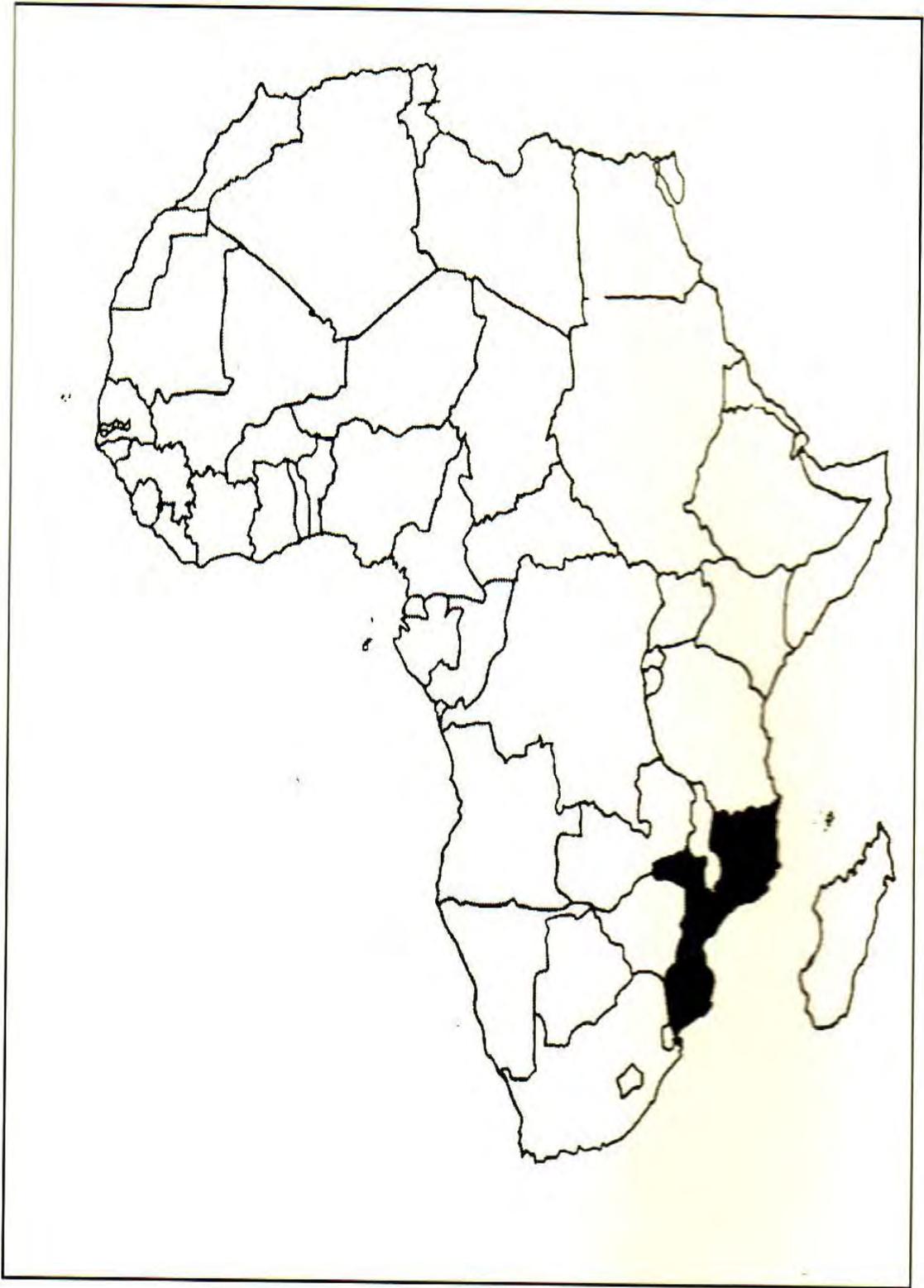
The present work intends to describe the Tsonga identity trajectory that refers to some social groups from south of Mozambique standing out that this identity was constructed in religious missions, neglecting the social, cultural and political dynamics that characterized local social groups.

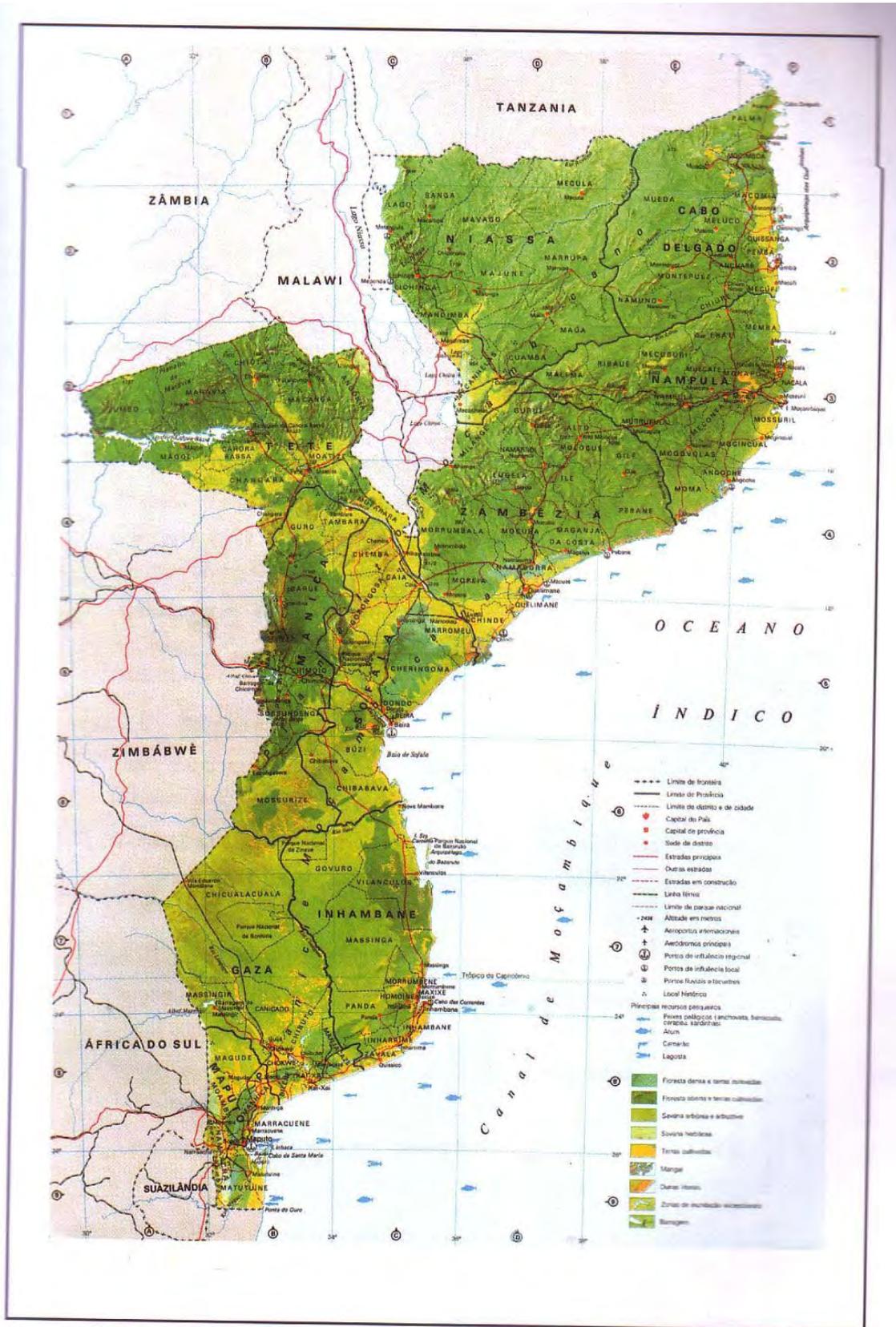
Contemporary the work demonstrates the ambiguity of Tsonga category through Luis Cabral neighborhood in Maputo city where I analyze the local identities dynamics.

**Keywords:** Mozambique, Maputo city, Tsonga identity, Luís Cabral neighborhood.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	<b>9</b>
<b>1. A IMPLANTAÇÃO E O DOMÍNIO COLONIAL EM MOÇAMBIQUE</b> .....	<b>20</b>
<b>2. A CONSTRUÇÃO DO ESTADO-NAÇÃO APÓS A INDEPENDÊNCIA</b> .....	<b>33</b>
2.1. O novo Estado moçambicano a partir da década de 90 .....	48
<b>3. GÊNESE E EVOLUÇÃO DA CIDADE DE LOURENÇO MARQUES, ATUAL MAPUTO</b> .....	<b>52</b>
3. 1. A cidade de Lourenço Marques após a independência .....	64
3.1.1 Estratégias de gestão da cidade no período de transição .....	65
3.1.2 Período da reforma nas políticas de gestão da cidade.....	70
3.1.3 O crescimento da cidade de Maputo na atualidade.....	70
<b>4. A CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE TSONGA</b> .....	<b>73</b>
4.1. A etnogênese tsonga .....	73
4.2 Análise micro das identidades tsonga no dia de hoje, no bairro Luís Cabral .....	96
4.3 Bairro Luís Cabral: Localização geográfica e perfil sócio-econômico.....	97
4.4 Perfil identitário do bairro .....	100
4.5 A construção social de Chinhambanine.....	105
4.6 As Igrejas como espaços de afirmação identitária.....	111
4.7 Estratégias de solidariedade: o caso do xitique.....	123
<b>CONCLUSÃO</b> .....	<b>127</b>
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS</b> .....	<b>129</b>
<b>ANEXOS</b> .....	<b>134</b>





## INTRODUÇÃO

A presente dissertação propõe-se a analisar a trajetória histórica de uma identidade que ao longo de vários processos sociais que ocorreram no sul de Moçambique ganhou a sua forma específica; refere-se à identidade tsonga. Atualmente entre os grupos sociais designados por esta categoria classificatória, muitos deles não se classificam como tal. Descreve-se, no entanto ao longo do trabalho o processo histórico e cultural dos povos do sul de Moçambique para se compreender a ambigüidade que esta categoria atualmente ostenta.

Algo essencial e que sempre tem que ser tomada em consideração quando são analisados os processos identitários no continente africano é que muita bibliografia que circula nas Ciências Sociais e Humanas caracteriza a África como um continente escuro que precisa ser iluminado; um lugar selvagem que precisa ser humanizado e que para sair do barbarismo precisa daqueles que já estão humanizados e que têm a civilização. Os europeus usaram este discurso para legitimarem o domínio e colonização dos territórios não ocidentais dando origem a classificação dos africanos em categorias estereotipadas, sempre demonstrando que estes estavam num estágio inferior e que somente sua relação com o Ocidente os tornariam *civilizados*. Categorias como *selvagem, tribo, primitivo, etnia, indígena* foram usados para caracterizar os africanos em oposição a termos como *civilizado, Estado, povo, nação* que foram usados para caracterizar os europeus.

O meio acadêmico/científico contribuiu para a vulgarização da imagem da África e dos africanos na Europa. O caso dos povos de sul de Moçambique que foram definidos como tsonga não é diferente dos outros processos ocorridos em diferentes contextos em que, muitas vezes, as categorias usadas para caracterizar os africanos eram determinadas pela relação entre europeus e africanos, sendo os primeiros a nomear os últimos. É neste contexto que esta dissertação descreve variados processos sociais que influenciaram para a construção da identidade tsonga destacando primeiro o fato dela ser mais uma construção derivada da ação missionária do que resultante das práticas ou processos históricos, políticos, culturais que caracterizavam o sul de Moçambique.

Associado aos processos histórico, político e cultural que caracterizavam os povos da região no século XIX e preocupados em analisar na contemporaneidade a ambigüidade da identidade tsonga propus-me a análise duma realidade específica dos “tsonga” no bairro Luís Cabral, na cidade de Maputo. Este bairro como muitos

outros que surgiram nesta cidade tem as suas raízes no tempo colonial e teve a designação informal “Chinhambanine” e que após a independência foi alterado para Luís Cabral. Como vai ser demonstrado adiante há uma preferência pelo uso do primeiro e mais antigo nome em detrimento do último, oficial. O fato é que este nome que demonstra um enraizamento muito grande é uma espécie de rótulo para indivíduos que nasceram em Inhambane, província de Moçambique no sul do país. O trabalho consiste em entender a origem dos residentes do bairro procurando-se, deste modo, a sua pertença em termos de grupos lingüísticos.

Para se falar sobre o processo de construção da identidade tsonga no presente trabalho incluem-se razões ligadas a não mobilização prática da identidade tsonga, categoria traçada para se referir aos povos de sul de Moçambique. Uma outra razão reside no fato de preocupar-me em desmistificar a visão que se tem sobre questões de identidade na África e esta dissertação é uma demonstração dos variados e complexos processos sociais que determinam na construção de uma identidade e que se distanciam das lógicas européias usadas na nomeação dos africanos.

Uma análise das especificidades da África permite me compreender que este continente é um mosaico diversificado tanto cultural, política e economicamente e esta heterogeneidade é um fato que se verifica desde antes da chegada dos europeus; mas estes rapidamente fizeram um grande esforço para classificar os africanos reduzindo assim a diversidade que achavam inconcebível.

Foi com base na concepção ocidental de superioridade/inferioridade que a África foi deslegitimada e se operou no seu seio todo tipo de arbitrariedade que o continente pode sofrer. O tráfico de escravos para o mundo atlântico e a colonização que pressupôs a invasão militar do continente são alguns fatos que até hoje determinam a sua configuração. Mas foi na Conferência de Berlim que se cometeu a maior arbitrariedade contra o mesmo. As potências imperialistas européias com interesses expansionistas pelo mundo dividiram-no segundo os seus interesses e sem considerar as particularidades culturais dos povos que dividiam. Foram ainda estas arbitrariedades as maiores causas de conflitos e de dificuldades que os países africanos atravessam para a construção de uma identidade nacional.

Appiah refere que em toda a África negra com a exceção da Somália, Lesotho e Suazilândia, os novos Estados nacionais reuniram povos que falavam línguas diferentes que tinham *tradições* religiosas e noções de propriedade também distintas e, em termos políticos e, sobretudo hierarquicamente, tinham graus

diferentes de integração<sup>1</sup>.

*No fim da descolonização europeia, quando mais de 80% da população da África negra encontrava-se nos dez maiores países ao sul de Saara e 2% estavam nos dez menores, nem mesmo os Estados com as populações mais diminutas, de modo geral, eram etnicamente homogêneos<sup>2</sup>.*

Foi a partir de todas essas culturas diversificadas que quatro nações europeias nomeadamente Grã-Bretanha, França, Portugal e Bélgica construíram a geografia nacional da África contemporânea e deixaram os Estados africanos a procura de nações depois de outorgarem as independências. Em muitos desses países a língua colonial continuou a ser a língua do governo, pela razão óbvia de que a escolha de qualquer outra língua *nativa* teria favorecido um único grupo lingüístico<sup>3</sup>.

Segundo Munanga, com a penetração colonial, as formações culturais africanas tiveram problemas; na época pré-colonial os africanos organizavam-se em *reinos* e outros tipos de organização social e no seu seio existiam relações de amizade ou hostilidades e estas muitas vezes funcionavam como fatores de solidariedade e coesão entre os membros de um mesmo grupo cultural. As tensões internas ao grupo, os conflitos pelo poder poderiam provocar divisões e fragmentações e conseqüentemente a criação de novas identidades para legitimar o novo poder e justificar a ocupação de novos territórios. O regime colonial soube aproveitar-se destes conflitos atizando-os mais entre eles. As fronteiras traçadas na Conferência de Berlim dividiram vários povos, fragmentando suas formações culturais entre mais de um território colonial e unificando diversas culturas em um território colonial; da manifestação das rivalidades e oposições assim atizadas, nasceu o fenômeno batizado de "tribalismo", um conceito pobre, ideologicamente carregado e que vem desqualificar o rico conteúdo das identidades culturais<sup>4</sup>.

Os europeus começaram após a Conferência de Berlim com a verdadeira colonização do continente embora tenha havido alguns focos de resistência. Com os africanos derrotados, o colonialismo começou a implantar nos territórios

---

<sup>1</sup> APPIAH, Kwame Anthony. **Na casa do meu pai: A África na filosofia da cultura**. Rio de Janeiro, Contraponto, 1997, p. 226.

<sup>2</sup> Idem, Ibidem.

<sup>3</sup> Ibidem, p. 226, 227

coloniais o seu aparelho de Estado que na verdade servia apenas aos interesses da metrópole e dos seus cidadãos instalados nestas.

Para o caso particular de Moçambique, após a resistência e a subsequente derrocada do Estado de Gaza, que constituía a maior ameaça ao plano de ocupação colonial, no sul de Moçambique alguns membros de proeminentes famílias de Gaza refugiaram-se no Transvaal. A prisão, seguida da deportação do imperador Ngungunhane para os Açores, teria também suscitado a vontade de voltar a pegar em armas para enfrentar de novo o usurpador<sup>5</sup>. Mondlane afirma que a resistência ativa foi finalmente esmagada em 1918 com a derrota de Makombe, rei do Báruè, na região de Tete e a partir de 1930 a administração colonial do jovem Estado fascista português estendeu-se por todo o Moçambique, destruindo, muitas vezes fisicamente, a estrutura do poder local<sup>6</sup>.

Entretanto, na relação entre as estruturas locais e o Estado português, este desenhou novas formas de identificação social que consistiram na substituição das identidades autóctones pelas novas da metrópole que eram consideradas *civilizadas*. A governação implantada pelo poder colonial caracterizou-se pela exclusão da massa populacional africana, tanto pelos atos políticos como da própria percepção de como os governos eram constituídos e estruturados; não havia o conceito de cidadãos locais, mais de *nativos* ou *indígenas*<sup>7</sup>. Após a independência de Moçambique em 1975 as identidades africanas foram de novo consideradas retrógradas e como constrangimentos a identidade nacional que se pretendia construir; mas atualmente a realidade do país demonstra que a construção desta suplantando as locais tem se constituído num exercício muito grande, pois elas continuam sendo seus modelos identitários. Mas a deslegitimação e não consideração das identidades locais em Moçambique após a independência tem que ser situada também no contexto internacional que se vivia no momento, isto é, da oposição entre o bloco socialista dirigido pela União Soviética e capitalista comandado pelos Estados Unidos da América (EUA). A escolha do modelo socialista em Moçambique fez com o contexto local, isto é, a identidade local fosse negligenciada em detrimento dos interesses do bloco socialista, especificamente da

---

<sup>4</sup> MUNANGA, Kabengele. Cultura, identidade e estado nacional no contexto dos países africanos. II **Reunião Internacional de História de África**. Rio de Janeiro, 1996, p. 03.

<sup>5</sup> ROCHA, Aurélio et all. "História de Moçambique, 1885-1930". In: HEDGES, David (org). **História de Moçambique: Moçambique no auge do colonialismo, 1930-1961**. Maputo, UEM-Departamento de História, 1993, p. 17.

<sup>6</sup> MONDLANE, Eduardo. **Lutar por Moçambique**. Lisboa, Sá da Costa editora, 1977, p. 88.

<sup>7</sup> LUNDIN, Iraê. **O Estado, as elites e as comunidades. Reflexões sobre um contrato social funcional entre as partes: O caso de Moçambique**. Maputo, ISRI, 2001, p. 11.

União Soviética.

Foi a partir de 1975 que os EUA começaram a envolver-se na África austral, dada a chegada da URSS<sup>8</sup> à região pelas mãos da Frelimo e do MPLA<sup>9</sup> e devido ainda à existência de uma clara aliança de Moscovo com o ANC e o partido comunista da África do Sul. Neste sentido era absolutamente necessário neutralizar a dita ameaça comunista na região, custasse o que custasse<sup>10</sup>. Após a derrota dos EUA no Vietnã em finais de Abril de 1975 a URSS começou a explorar esta fraqueza americana. Os americanos como tinham seus interesses na região tinham que contrabalançar no sentido de defenderem os seus interesses estratégicos na região.

Começaram os americanos com as políticas de maior agressividade, sobretudo com o presidente Ronald Reagan que fora eleito sobre a bandeira de recuperar a todo o custo a influência americana no mundo e derrotar o “império do mal” como eram designados aqueles que seguiam o comunismo<sup>11</sup>. Foi neste sentido que decidiram aumentar o apoio às forças que lutavam contra a URSS e seus aliados tais como a UNITA<sup>12</sup> em Angola. Por sua vez a desestabilização de Moçambique foi efetuada pela Renamo, na altura denominado MNR. O financiamento desta ficou a cargo da África do Sul que protegia o regime do apartheid no quadro da luta anti-comunista<sup>13</sup>. Na verdade o cerco a Moçambique pela África do Sul e Rodésia do Sul, se acentuou com a transformação da Frelimo em Partido marxista-leninista. As forças que deviam castigar os regimes comunistas na região atuaram com mais intensidade.

Para Veloso Moçambique tinha menosprezado esse conflito bipolar das duas super-potências que continuaram a utilizar o território como seu teatro de operações na confrontação dos dois sistemas; o país não se apercebeu que estava no meio de forças poderosas que se confrontavam a nível mundial e foi dentro destas circunstâncias que era muito difícil fazer prevalecer os interesses nacionais que era desenvolver com rapidez o país<sup>14</sup>. Por outro lado Moçambique tinha a

---

<sup>8</sup> União das Repúblicas Socialistas Soviéticas.

<sup>9</sup> Movimento Popular de Libertação de Angola.

<sup>10</sup> VELOSO, Jacinto. **Memórias em voo rasante**. Maputo, socráfica, 2006, p. 149.

<sup>11</sup> Idem, ibidem.

<sup>12</sup> União Nacional para a Independência Total de Angola. Este movimento juntamente com a FNLA e o MPLA desencadearam a luta de libertação em Angola. Mas após a proclamação da independência do país em 1975 este não se entendeu com o MPLA na divisão do poder e moveu uma das guerras civis mais sangrentas na África.

<sup>13</sup> VELOSO, Jacinto. Op. Cit, p. 149, 150.

<sup>14</sup> Ibidem, p. 134, 148.

sensação de que aderindo ao Banco Mundial e ao Fundo Monetário Internacional logo após a independência abriria as portas e janelas ao chamado imperialismo americano que iria sufocar a revolução popular que se estava a desenvolver<sup>15</sup>.

Este trabalho é fruto de uma orientação teórica que aborda a identidade como algo construído, destacando-se deste modo o seu caráter processual em detrimento de uma imposição como aconteceu com os povos locais nos períodos colonial e após a independência. São os processos culturais, históricos que determinam a construção de uma identidade e foi dentro do contexto desta processualidade que procurei no presente trabalho sustentar os dados teóricos com os do campo.

No que se refere a metodologia do trabalho usei os seguintes procedimentos:

A primeira fase do trabalho realizei ainda quando era estudante de graduação em Antropologia na Universidade Eduardo Mondlane (UEM), em Moçambique na disciplina de Antropologia Urbana lecionada por Maria José Artur. Nesta após uma abordagem da influência da *etnicidade* na vida urbana das cidades africanas optei pelo estudo da heterogeneidade cultural no bairro Luís Cabral, o vulgo “Chinhambanine”. Assim esta fase decorreu em Junho de 2003 onde fiz visitas exploratórias, seguida de um trabalho de campo que consistiu na observação direta, entrevistas, conversas informais com algumas pessoas que têm memória sobre o início da habitação no bairro. As entrevistas foram do tipo semi-estruturadas como forma de deixar o entrevistado mais a vontade e poder mencionar questões diversas que a priori poderia considerar como não importantes. Nesta altura entrevistei 25 residentes dentre os quais 17 eram crentes das igrejas Zione e Metodista e 08 não crentes, isto é, apenas residentes do bairro.

A segunda fase fiz já como mestrando do curso de Estudos Étnicos e Africanos e no fim das disciplinas curriculares, embora com inúmeros problemas financeiros desloquei-me para Moçambique e no mês de Setembro de 2006 efetuei a coleta da informação. No local apresentei-me a administração através do credencial passado pela coordenação do curso; no entanto a pesquisa foi demonstrando que a maioria das pessoas abordadas para as entrevistas era resistente no fornecimento de informações alegando que não tinha nenhum ganho com o trabalho que estava efetuando. Mas preocupado em colher informações que sustentassem as hipóteses traçadas no trabalho adotei o método usado na primeira fase do trabalho que consistiu na participação em alguns cultos das igrejas ziones e

---

<sup>15</sup> Ibidem, p. 114.

Metodista que estão dentre os múltiplos espaços religiosos que o bairro possui. Nestas procurei observar fenômenos que corroborassem ou não as hipóteses traçadas no trabalho sobre o papel fundamental que as igrejas desempenham na catalização de identidades religiosas e na integração de camadas pobres que sofrem a exclusão social no meio urbano. Através da participação e observação direta feita nestes espaços religiosos delinee a amostra composta por 50 indivíduos, dos quais 40 residentes em Luís Cabral e outros 10 de outros bairros da cidade. Os residentes foram divididos em grupos lingüísticos<sup>16</sup>, isto é, 50% destes têm como língua materna o changana e a outra metade fala tswa. Todos os indivíduos entrevistados no bairro em estudo foram indicados pelos membros das igrejas zione e Metodista, onde participei nos seus cultos.

Entre os changanas, 12 inquiridos são do sexo feminino, 08 são do sexo masculino, enquanto que entre os tswas 11 são homens e 09 são mulheres. Os 10 indivíduos não residentes em Luís Cabral são dos bairros periféricos da Polana Caniço, Maxaquene, Chamanculo, Hulene e bairro central situado na cidade de *cimento*. Dos indivíduos moradores dos outros bairros procurei ter informações sobre o histórico do bairro Luís Cabral, seu surgimento e sobre a proveniência dos seus residentes e o motivo de atribuição do nome Chinhambanine a este; nestes os inquiridos foram metade do sexo feminino e outra metade do sexo masculino.

Como forma de adquirir informações que permitissem a construção de um quadro identitário no local em estudo, recorri a múltiplos atores sociais que nele interagem. A diversidade das experiências vividas por estes atores a nível do bairro, da cidade e no contexto mais largo do país levou-me a delimitar a amostra desta forma. Foi assim que privilegiei categorias como gênero, idade, religião, profissão, local de nascimento dos indivíduos.

Já na produção do próprio texto recorri a interdisciplinaridade para dar conta do objeto em análise e captá-lo nas suas múltiplas dimensões. Como forma de compreender o passado histórico dos vários fenômenos que determinaram na construção da identidade tsonga privilegiei nos três primeiros capítulos uma abordagem histórica. No capítulo quatro dou primazia a sociologia e a estudos culturais. A análise sociológica tornou-se essencial na medida em que pretendia

---

<sup>16</sup> Em Moçambique devido ao processo de formação do Estado-nação movido pela Frelimo após a independência em 1975, que propagou que no país não há divisões *étnicas* nem raciais, encontra-se na bibliografia sobre a questão uma resistência do uso da categoria *étnica* para se referir aos variados grupos sociais do país, usando-se no caso a categoria grupo lingüístico. Na presente dissertação opto pelo uso permutável das duas categorias dado que eles podem ser lingüísticos pelo fato da sua característica principal ser a língua falada e *étnicos* pelo fato de apelarem a lealdade aos seus grupos, mas tal fato não implica que a *etnicidade* seja a sua razão de ser como demonstrarei pelo caso de Luís Cabral.

compreender o perfil social do grupo alvo; procedi também ao levantamento sociográfico como meio de obter dados quantitativos que permitissem a análise sociológica do fenômeno de mudanças de igrejas no bairro assim como no contexto da cidade de Maputo. Quanto aos estudos culturais dou mais ênfase a dimensão antropológica do termo cultura, isto é, procuro através dos dados etnográficos recolhidos entender as práticas sociais no bairro. Encaro neste caso a cultura como aquele complexo de conhecimentos, práticas sociais inerentes aos próprios grupos *étnicos* existentes no bairro.

Destarte, no intuito de dar conta dos objetivos preconizados dividi o trabalho em quatro capítulos.

O primeiro intitulado “*a implantação e o domínio colonial em Moçambique*” abordo sobre a implantação do Estado Colonial em Moçambique, o impacto que esta teve com as formas locais de organização social; demonstro a implementação do novo aparato administrativo colonial e a substituição dos chefes locais pelas novas circunscrições *indígenas*. Neste processo de *civilização* do ambiente africano as práticas sociais foram apelidadas de “usos e costumes”, homogeneizando-se deste modo a enorme diversidade cultural dos povos de Moçambique. Descrevo ainda no presente capítulo o papel que o processo de assimilação trouxe para os africanos e delinheiro o processo de formação de um pequeno segmento social que surgiu na cidade de Lourenço Marques e que fez severas críticas ao Estado Colonial. Este pequeno grupo social que era representado por *mulatos* na sua maioria e negros assimilados juntou-se através do *Grêmio Africano* em 1908 e fundou um jornal denominado *Africano* que serviu de um veículo muito importante para a crítica e denúncia do colonialismo em Moçambique.

O segundo capítulo que está intitulado como “*a construção do Estado-nação em Moçambique*” versa sobre a emergência da Frelimo, o movimento que desencadeou a luta armada de libertação em Moçambique para pôr fim ao domínio colonial. Destaco ainda no presente capítulo a tendência que o Partido teve em abraçar ao marxismo-leninismo ainda durante a guerra e o fato desta orientação ter sido transplantada para o Moçambique independente. Ainda neste capítulo descrevo o processo de mudanças políticas que ocorreram em Moçambique a partir de 1990 quando o país adotou uma nova constituição multipartidária, destacando as implicações que esta teve na relação do Estado moçambicano com os “poderes locais”.

O terceiro capítulo designado “*a gênese e crescimento de Lourenço Marques, atual Maputo*” retrata o surgimento da cidade de Lourenço Marques que foi construída para servir a população branca e os *indígenas* prestando nela os

serviços demandados por esta. Descrevo ainda no presente capítulo as implicações que o crescimento dos serviços em Lourenço Marques teve no surgimento dos bairros *indígenas*. No período pós-independência verso sobre as novas políticas formuladas pelo Partido no poder de transformar as cidades em lugares que não reinassem as diferenças de classes e exploração. Uma série de mudanças incluindo até o nome da cidade foram implementadas.

No quarto e último capítulo intitulado “*a construção da identidade tsonga*”, destaco o delineamento desta nos círculos missionários e ainda o papel desempenhado pelos reinos africanos antes da penetração colonial em Moçambique para a sua formação; as migrações que sempre caracterizaram os povos do sul de Moçambique são também destacadas como tendo influenciado na formação da mesma. Os Estados africanos vizinhos de Lourenço Marques nomeadamente: Zulu, Swazi e Gaza são referidos como tendo determinado os níveis cultural, político e econômico na formação da identidade dos povos do sul de Moçambique denominados de tsonga. Discuto ainda a influência do comércio de escravos na região sul do save, destacando o Estado de Gaza. Ainda neste capítulo trago os dados empíricos coletados no bairro Luís Cabral, dando o perfil social dos residentes e traçando um quadro das identidades localmente.

## 1. A IMPLANTAÇÃO E O DOMÍNIO COLONIAL EM MOÇAMBIQUE

Foi tão somente com a ocupação militar efetiva que foram criadas as condições para a concretização dos projetos coloniais em Moçambique. Zamparoni sustenta que a partir desta, os povos submetidos foram forçados a se re-situarem na relação com os colonizadores, com eles próprios e com o mundo em que viviam. As mudanças que ocorreram nos territórios de Moçambique foram políticas e econômicas, mas sobretudo culturais<sup>17</sup>.

O regime colonial enviou aquele que foi considerado como o maior organizador do sistema colonial para Moçambique, António Ennes. Para este era incumbida a tarefa de descentralizar administrativamente o território; criou em 1895 a circunscrição *indígena* a partir da qual os “chefes tradicionais” perderam sua hegemonia, passando o chefe da circunscrição a exercer, simultaneamente, as funções de administrador e juiz<sup>18</sup>. Segundo Ennes havia um descompasso entre as realidades africanas com a da Metrópole donde provinha a lei de descentralização administrativa, e devido a este fato as leis localmente deviam corresponder ao grau de evolução das populações as quais eram aplicadas<sup>19</sup>. Foi em torno deste descompasso existente entre a realidade africana que devia passar por uma fase de evolução que a constituição portuguesa de 1910 consagrou a descentralização administrativa nos territórios africanos nos seguintes termos: “Na administração das províncias ultramarinas predominará o regime da descentralização com leis especiais adequadas ao estado de civilização de cada uma delas”<sup>20</sup>.

O território de Moçambique a partir desta altura foi dividido segundo a estrutura administrativa da Metrópole e as populações locais submetidas a um novo sistema de governação, sendo também as estruturas africanas de governo destruídas. Os diferentes grupos sociais de Moçambique receberam o epíteto de *indígenas*<sup>21</sup>. As áreas destes foram divididas em unidade fundamental que era designado Circunscrição e a unidade mínima de Posto administrativo; nas áreas da

---

<sup>17</sup> ZAMPARONI, Valdemir. **De escravo a cozinheiro: colonialismo e racismo em Moçambique**. Salvador, Edufba, CEAO, 2007, p. 20.

<sup>18</sup> MACAGNO, Lorenzo. “O discurso colonial e a fabricação dos usos e costumes: António Enes e a *Geração de 95*”. In: FRY, Peter (org). **Moçambique ensaios**. Rio de Janeiro, 2001, p. 70.

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 72.

<sup>20</sup> MOURÃO apud MACAGNO, Op.cit. p. 70.

<sup>21</sup> O termo *indígena* tem um sentido pejorativo e referia-se aos africanos não assimilados, isto é, aos africanos que ainda não haviam atingido o estado de civilização; no presente trabalho este como as categorias *tribo*, *etnia*, *nativo*, *primitivo*, *tradicional*, *reino*, *chefatura* são usados tendo-se em conta essa sua carga semântica.

primeira o administrador devia:

*Manter as boas relações com os chefes indígenas das suas circunscrições, conseguir deles obediência e tranquilidade, intervir nos pleitos - questões de fronteiras, de sucessão ou de outros quaisquer agravos, isto é, adquirir sobre todos os seus administrados uma dominadora, respeitada e estimada influência<sup>22</sup>.*

Estas áreas eram constituídas por populações africanas não assimiladas. As áreas administrativas para europeus tinham como unidade fundamental o Conselho e a unidade mínima a Freguesia; eram estas constituídas por colonos e assimilados.

Note-se que este processo de organização das populações *indígenas* em modelos diferentes e não apropriados era para melhor controle da sua mão-de-obra e efetivação da cobrança de impostos que eram dentre muitas formas, aquelas que permitiam a sustentação do sistema colonial. Mas, o discurso e o princípio de descentralização proposto sustentava que estas eram por natureza sociedades que não poderiam se governar por meio de um sistema de liberdade política, daí que necessitavam de um modelo de administração *civilizador* como este que era apregoado. De acordo com Macagno o princípio de descentralização administrativa sustentava que:

*Estas sociedades não poderiam sair por si próprias do estado de barbárie. Nenhum processo espontâneo tiraria esses povos do imobilismo e somente a tutela dos mais civilizados sobre os primitivos acabaria com esta imobilidade<sup>23</sup>.*

As pretensões assimilacionistas de Portugal nas suas colônias não se resumiram apenas na descentralização administrativa dos territórios. Uma lei que pretensamente permitia aos *indígenas* serem outorgados alguns direitos que os cidadãos portugueses foi traçada.

De acordo com Zamparoni, o primeiro diploma da legislação colonial portuguesa que se preocupou em definir quem seria classificado como *indígena* e quem estaria isento de tal classificação data de 27 de Setembro de 1894, que se

---

<sup>22</sup> COSTA apud MACAGNO, Op. cit, p. 72.

<sup>23</sup> MACAGNO, Lorenzo. Op. cit, p. 73.

refere a pena de trabalhos públicos, aplicável às terras portuguesas da África. No seu artigo 1º afirma que “somente são considerados indígenas os nativos do ultramar, de pai e mãe indígenas e que não se distinguem pela sua ilustração e costumes de sua raça”<sup>24</sup>. Após esta lei foram editados mais uma série de outros decretos em 1909, pelo *regime* provisório para a Concessão de Terrenos do Estado na província de Moçambique. Ao tratar das concessões de terreno definiu *indígena* como “o indivíduo de cor, natural da província e nela residente que, pelo seu desenvolvimento moral e intelectual se não afaste do comum da sua raça”<sup>25</sup>. Zamparoni notou que neste houve uma mudança em relação ao primeiro decreto quando se acrescenta o atributo de desenvolvimento moral e intelectual do *indígena*. Já em 1914 o regulamento para Importação, Venda, Uso e Porte de Armas de fogo definia o *indígena*, não só o “filho de pai e mãe pertencentes às raças nativas da África, mas também os que tendo caracteres físicos dessas raças não possa provar descendência diferente”<sup>26</sup>. Nesta lei, notou Zamparoni, há uma explicitação de que a descendência do *indígena* estava associada aos caracteres físicos.

Acrescenta Zamparoni que “foi a Portaria Provincial nº 317 de 09/01/1917 editada pelo Governador Geral Álvaro de Castro que para além de redefinir a categoria *indígena* ao reintroduzir as variantes “ilustração e costumes” como fatores de distinção, enumera “contrariando à legislação anterior requisitos que, acumulados, passaram a ser exigidos para que o indivíduo que não fosse europeu ou asiático, deixasse de ser considerado *indígena* e passasse a ser diante da lei, tratado como um *assimilado* aos europeus”<sup>27</sup>. Devia no caso munir-se de um *alvará* passado pelas autoridades, único documento que daí em diante seria válido para provar esta condição. Enumerava o artigo segundo do mesmo decreto que “somente seria considerado *assimilado* aos europeus, o indivíduo da raça negra ou dela descendente que tivesse abandonado inteiramente os “usos e costumes” daquela raça, que falasse, lesse e escrevesse a língua portuguesa, que adotasse a monogamia, que exercesse profissão, arte ou ofício, compatíveis com a “civilização europeia” ou que tivesse “obtido por meio lícito” rendimento que fosse suficiente para alimentação, sustento, habitação e vestuário dele e de sua família”<sup>28</sup>. Adianta

---

<sup>24</sup> ZAMPARONI, Valdemir, Op. cit. 1998, p. 466.

<sup>25</sup> *Boletim Oficial*, 35/1909. Decreto de 09/07/1909 apud ZAMPARONI, Valdemir, Op. cit., 1998, p.467.

<sup>26</sup> **Boletim Oficial** 51/1914. Art. 14, parag. 8, da Portaria Provincial nº 2292 de 07/12/1914 apud ZAMPARONI, Valdemir, 1998, p. 467.

<sup>27</sup> Idem, ibidem, p. 468.

<sup>28</sup> Ibidem, Ibidem, p. 468-9.

ainda que “aqueles que se julgassem estar nesta posição e reunissem os requisitos necessários, deveriam escrever de próprio punho e assinar um requerimento que deveria ser acompanhado ainda de um atestado passado pelas autoridades administrativas de seu local de residência, que comprovasse o abandono dos “usos e costumes” da raça negra e a fluência em língua portuguesa; de uma certidão de aprovação no exame de instrução primária de primeiro grau; da certidão civil do casamento ou, quando se tratasse de solteiros, de uma declaração de punho próprio comprometendo-se a adotar a monogamia. O alvará deveria indicar o nome, a idade, estado civil, filiação, profissão, naturalidade, residência e recomendava-se que trouxesse a fotografia do “assimilado”, além do nome e idade da mulher e dos filhos menores de 18 anos que, automaticamente, passavam a desfrutar da condição do marido e pai”<sup>29</sup>.

Ainda conforme Zamparoni, o acesso a estes requisitos não era uma tarefa fácil, para não dizer que para muitos *indígenas* era quase impossível possuírem esta prerrogativa num momento em que o acesso aos empregos, e mesmo o estar no “espaço de civilização” era determinado pela cor da pele. Foi deste modo que os *indígenas* que se assimilavam eram aqueles que estavam perto da máquina burocrática colonial, isto é, nas cidades como Lourenço Marques, onde sofriam diretamente das conseqüências da exclusão na base da raça. A maioria da população moçambicana nem sequer podia pensar em adquirir esta categoria jurídica.

Outra estratégia encontrada pelas autoridades coloniais portuguesas para pôr em prática o seu projeto de civilização às populações *indígenas* em Moçambique foi a instalação das missões religiosas no território. Estas tinham o papel de elevar o *indígena* através do ensino das práticas e costumes europeus como o cristianismo, a monogamia, domesticidade, ensino secular, etc.

O colonialismo português em Moçambique apresentou-se em algum momento como uma cruzada evangelizadora devido ao fato da colônia já ter uma influência do islamismo que data antes do século XV, através dos comerciantes swahili. Macagno quanto a este aspecto refere que o sistema comercial swahili que se estendia por todo o oceano Índico, entre o Oriente Médio e a Ásia atraído pelo ouro e pelo marfim, foi se deslocando, em meados do século XV, em direção ao sul, a partir da cidade porto de Kilwa, e estabeleceu uma série de sultanatos permanentes ao longo da costa moçambicana, entre as ilhas de Angoche, ao norte,

---

<sup>29</sup> Idem, *Ibidem*.

e Sofala, ao sul<sup>30</sup>. O Islã é um tipo de religião que tinha a propensão de ser aceita facilmente pelas populações *nativas* de Moçambique e até o momento da chegada do cristianismo missionário dos portugueses ele já tinha ganho muitos adeptos. A zona norte do país, principalmente a província de Nampula tem uma história de influência islâmica que data já dos séculos antes da chegada dos portugueses.

A influência do Islã nos territórios africanos tem que ser vista a partir dos mecanismos utilizados para atrair os *nativos*. Peel demonstra através dos Yoruba na Nigéria, que o Islamismo através das suas doutrinas religiosas que não eram contrárias e não tentavam substituir as práticas religiosas africanas tiveram sucesso localmente. Ganharam deste modo mais adeptos na situação de enfrentamento com os missionários cristãos: “os muçulmanos atraíram os não muçulmanos pelas ofertas, práticas religiosas e fizeram poucas demandas iniciais para a renúncia cultural”<sup>31</sup>.

Em Moçambique, os mentores do sistema colonial como Antônio Ennes e Mouzinho de Albuquerque viam a não aceitação fácil do cristianismo, em comparação ao Islamismo, de outra maneira. Para Mouzinho de Albuquerque a “conversão” do *indígena* no Norte de Moçambique era muito difícil, pois enfrentava a propaganda maometana<sup>32</sup> e para Antônio Ennes era a simplicidade do Islã que atraía naturalmente os africanos e acrescenta:

*Sem dúvida porque é mais adaptado à organização psíquica e fisiológica das raças negras, mas também porque os meios de ação e os processos educativos empregados pelos agentes do cristianismo nunca foram, nem agora são, os mais práticos e eficazes*<sup>33</sup>.

Antônio Ennes tinha uma visão evolucionista e nas suas declarações referindo-se aos africanos, via-os constantemente de maneira essencialista. Este tipo de discurso e visão prevaleceu em todo o período colonial, embora tenha sido usado de maneiras e em contextos diferentes do território: “A mente africana ainda não estava preparada para conceber um tipo de religião tão complexo como o

---

<sup>30</sup> MACAGNO, Lorenzo. Op. cit, p. 84.

<sup>31</sup> PEEL, John. **Religious Encounter and the Making of the Yoruba**. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2000, p. 205.

<sup>32</sup> ALBUQUERQUE, Mouzinho apud MACAGNO, Lorenzo. Op. cit, p. 85.

<sup>33</sup> ENES, Antônio apud MACAGNO, Lorenzo. Op. cit, p. 85.

cristianismo e sendo simples só pode absorver uma religião simples como o islã”<sup>34</sup>.

Diante da ineficácia das missões portuguesas instaladas no território, Ennes sustentava a necessidade destas adotarem uma ação intensa e um caráter menos religioso e mais *civilizador*<sup>35</sup>. Seria neste caso o trabalho, isto é, a exploração da mão-de-obra africana o meio que permitiria a sua civilização.

Interessa aqui fazer a menção da história de penetração das missões religiosas em Moçambique e a ambigüidade demonstrada pelo poder colonial no tratamento diferenciado destas. Conforme afirma Zamparoni, o empreendimento colonial português e a Igreja Católica sempre estiveram vinculados e foi em nome da Igreja romana que muitos empreendimentos coloniais nas terras africanas foram realizados e legitimados de modo que na conquista colonial em Moçambique, o Estado e Igreja, Espada e Bíblia, sempre andaram de mãos dadas, exceto no período pombalino e no período compreendido entre 1911 e 1926, no qual idéias de um republicanismo positivista e de certo anti-clericalismo abalaram tais relações<sup>36</sup>. O Governo provisório republicano decretou em 20 de Abril de 1911, a “Lei de separação” entre a Igreja e o Estado, na qual proibiu o ensino religioso nas escolas, liberou todos os credos e estabeleceu a supervisão estatal sobre os mesmos<sup>37</sup>. Mas, dois anos depois o Estado autorizou a criação nas colônias, das *missões civilizadoras laicas* que não deram resultado efetivo e as velhas missões religiosas católicas voltaram a atuar <sup>38</sup>. Como sustenta Zamparoni a proibição do ensino religioso nas missões Católicas só resultou numa extinção nominal, pois os padres católicos continuaram à frente das missões como antes<sup>39</sup>.

Para os mentores da administração colonial como Antônio Ennes e Mouzinho de Albuquerque a tolerância em relação às missões obedece ao papel que elas deveriam ter no nascimento de uma *nacionalidade portuguesa*; estas missões além de ensinar adorar a Cruz, também deviam ensinar aos *indígenas* a reverenciar a bandeira portuguesa<sup>40</sup>. Era também comum os alunos *nativos* que freqüentassem estas missões serem submetidos a práticas de exploração da sua força de trabalho o que causava descontentamento e originando deste modo a sua

---

<sup>34</sup> Idem, ibidem

<sup>35</sup> MACAGNO, Lorenzo. Op. cit, p. 85.

<sup>36</sup> ZAMPARONI, Valdemir. Op. cit, 1998, p. 416.

<sup>37</sup> Idem, ibidem.

<sup>38</sup> Idem, ibidem.

<sup>39</sup> Ibidem, p. 417.

<sup>40</sup> MACAGNO, Lorenzo. Op. cit, p. 83.

fuga<sup>41</sup>. Zamparoni refere ainda “que tanto nas missões católicas quanto protestantes, a educação proposta para as mulheres não visava melhorar técnicas ou práticas do universo da domesticidade das mulheres *indígenas*, mas de suprimi-las e substituí-las pelos valores e moralidade cristãos e por hábitos de vestuário e alimentação considerados mais adequados à vida moderna e urbana”<sup>42</sup>. Sustenta ainda:

*Não se tratava de propor melhorias nesta ou naquela técnica de cozimento e conservação dos alimentos, mas de trocar o fogão sobre as pedras pelo fogão de aço, mudar os referentes culinários, substituindo o cozido de farinha, a matapa, o caril e o amendoim, pelo pão, pela batata e, se possível, pelo azeite e pelo bacalhau, alterando gostos, impondo paladares e comportamentos gastronômicos. (...)*

*Algumas das habilidades propostas não só visavam alterar hábitos seculares, mas o atendimento de necessidades resultantes da colonização e urbanização como a confecção de roupas em substituição à capulana enrolada ao corpo, que não pedia agulha e linha, goma ou ferro de passar<sup>43</sup>.*

Estaria assim a mulher *indígena* preparada para entrar no mundo da *civilização* e poder prestar serviços domésticos nas casas das famílias europeias ou de assimilados quando fosse contratada.

Nas duas últimas décadas do século XIX, o Governo colonial passou a tolerar em Moçambique as missões religiosas protestantes; mas no território o protestantismo já se fazia presente através de alguns indivíduos catequizados nos territórios vizinhos, principalmente na África do Sul. Uma das primeiras e prestigiosas missões a se instalar foi a Missão Suíça e seguiram-se depois ainda nas décadas de 1870 e 1880 a instalação da American Board of Foreign Missions, a Igreja Metodista Episcopal, os Metodistas livres, a Missão Wesleyana, batistas, anglicanos, etc. Este grupo de missões, principalmente a Suíça receberam depois

---

<sup>41</sup> ZAMPARONI, Valdemir. Op. cit, 1998, p. 424-5.

<sup>42</sup> Idem, *Ibidem*, p. 441

<sup>43</sup> ZAMPARONI, Valdemir. Gênero e trabalho doméstico numa sociedade colonial: Lourenço Marques, Moçambique, c. 1900-1940, *Afro-Asia*, 23, (2000) p. 158-9.

duras críticas da administração colonial, alegando-se que estariam *desnacionalizando* os *indígenas* por contrariarem o tipo de ensino que era feito nas missões *nacionais*, isto é, nas católicas<sup>44</sup>.

Foi por temer essa atitude de *desnacionalização*, que embora os tratados internacionais permitissem as atividades protestantes, o Estado colonial conseguiu ter sucesso em limitar e conter o protestantismo; é também devido a este aspecto que a Igreja Católica atualmente em Moçambique tem uma implantação a nível nacional e as igrejas e missões protestantes limitarem-se a implantar no sul do país<sup>45</sup>.

Embora estes dois tipos de missões tivessem a intenção de transformar os *indígenas* segundo modelos europeus, entre as protestantes havia por outro lado um projeto missionário. Enquanto as católicas tinham essencialmente um projeto colonial em que se interessavam em *civilizar* os povos locais substituindo os seus *usos e costumes* para melhor servir o colonialismo, as missões protestantes entraram no mesmo projeto de adotar os *indígenas* de hábitos europeus como a vestimenta, alimentação, monogamia, domesticidade, e advogavam que o tipo de ensino a ser realizado nestas devia ser essencialmente prático, e o saber não devia ser intelectual, mas sim começando dos ofícios e da agricultura<sup>46</sup>; mas contrariamente aos seus congêneres católicos na transmissão dos conhecimentos preocupavam-se na valorização dos aspectos culturais locais. Usavam as línguas *nativas* para o ensino e como veículos de comunicação; o português e em alguns casos o Inglês eram ensinados como segundas línguas para poder-se estabelecer relação com o colonizador. É na Missão Suíça que, por exemplo, começou-se a fazer algumas publicações em línguas autóctones daquilo que são as práticas e os costumes dos povos *indígenas* e passou também Eduardo Mondlane um dos grandes líderes nacionalistas de Moçambique. É dentro desta postura do ensino aos *nativos* e consideração da sua realidade cultural num momento em que as missões católicas apregoavam o nacionalismo português que se afirma que esta Missão através dos seus ensinamentos despertou o nacionalismo aos moçambicanos que a freqüentavam.

Cruz e Silva realça que a educação da Missão suíça teria contribuído para o nacionalismo na medida em que teria levado muitos jovens a tomar consciência da

---

<sup>44</sup> ZAMPARONI, Valdemir. Op. cit, 1998, p. 428.

<sup>45</sup> GENOUD, Morrier. **The relation between Christian churches and the State in post-colonial Mozambique**. 1974-1981. Londres, University of London, 1996, p.7

<sup>46</sup> SCWEITZER apud ZAMPARONI, Valdemir. Op. cit, 2000, p. 12.

sua não-lusitanidade, a qual se substituíra uma identidade tsonga<sup>47</sup>. À identidade portuguesa veiculada pela colonização e pela Igreja católica, a Missão suíça respondia com uma pretendida identidade tsonga que, segundo as teses hoje mais em voga seria uma construção missionária<sup>48</sup>. Para Ngoenha o conflito entre as autoridades portuguesas e a Missão Suíça é na realidade um conflito entre o moçambicanismo português e a tsonganidade missionária<sup>49</sup>.

As políticas de assimilação, descentralização administrativa do território e instalação das missões advogavam a transformação dos africanos para o mundo da *civilização*, mas a realidade demonstrava outras coisas. As críticas são extensivas a estas três devido a sua ambigüidade, mas Zamparoni refere que a política de assimilação era uma pretensa extensão do direito de cidadania aos *indígenas*. Esta extensão do direito a cidadania estava condicionada ao grau de inserção do indivíduo no restrito espaço político e cultural do dominador porque a esmagadora maioria da população permanecia à sua margem e não era afetada, ao menos diretamente por estes atos normativos coloniais e em nenhum momento os *indígenas* propriamente ditos foram tratados igualitariamente, como “cidadãos” plenos, perante a lei. Eram neste caso, raros os não-europeus que detinham certo destaque e desfrutavam de prestígio no meio colonial<sup>50</sup>.

Associado a discriminação racial surgiu em Lourenço Marques, capital da colônia de Moçambique um grupo social que fez severas críticas ao colonialismo. As críticas a alguns aspectos da política colonial foram encetadas em 1908, quando um grupo na sua maioria constituída por mestiços e alguns negros, fundou um jornal bilíngüe, em ronga e português, chamado *O Africano*.

Zamparoni ressalta “que parte dos membros deste segmento social era formada por negros e mulatos que tendo se integrado na atividade mercantil e de saque como ajudantes e homens de confiança de europeus, encontravam-se em finais do século XIX, mais ou menos desvinculados de seus laços sociais anteriores, vivendo no e do aglomerado urbano, falando português e seguindo

---

<sup>47</sup> CRUZ & SILVA, Teresa apud NGOENHA, Severino. **Os missionários suíços face ao nacionalismo moçambicano: entre a tsonganidade e a moçambicanidade**. Maputo, UEM & Université de Lausanne, Lusotopie, 1999, p. 428. Disponível em [www.ethnologue.com/14/show.asp?code=tso](http://www.ethnologue.com/14/show.asp?code=tso), acessado em 06.07.07

<sup>48</sup> Harries 1994 ; Monnier 1995 ; Maluleke 1995; apud NGOENHA, Severino. **Os missionários suíços face ao nacionalismo moçambicano: Entre a tsonganidade e a moçambicanidade**. Maputo, UEM & Université de Lausanne, Lusotopie, 1999, p. 428. Disponível em [www.ethnologue.com/14/show.asp?code=tso](http://www.ethnologue.com/14/show.asp?code=tso), acessado em 06/07/07

<sup>49</sup> SEVERINO, Ngoenha. SEVERINO, Ngoenha. Os missionários suíços face ao nacionalismo moçambicano: Entre a tsonganidade e a moçambicanidade. Maputo, 1999, p.430. Disponível em: [www.ethnologue.com/14/show.asp?code=tso](http://www.ethnologue.com/14/show.asp?code=tso), acessado em 06.07.07

<sup>50</sup> ZAMPARONI, Valdemir. Op. cit. 2007, p. 49-50.

alguns dos hábitos europeus; além disso, embora a presença branca já fosse hegemônica em quase todas as atividades profissionais - superada ligeiramente pelos asiáticos no setor de comércio e bancos e, largamente pelos "africanos" no de serviços domésticos - era ainda numericamente pequena face à crescente expansão dos serviços urbanos e comerciais ligados ao porto e caminho de ferro, as principais fontes de empregos. A demanda por força de trabalho *africana*, embora se concentrasse nos trabalhos braçais e domésticos, ia além e absorvia alguns mulatos e mesmo negros em atividades administrativas e burocráticas, o que indica que na cidade estava se formando um segmento social distinto dos negros *indígenas* e brancos europeus<sup>51</sup>.

Contrariamente a muitos autores que abordam este segmento social que surge no início do século XX em Lourenço Marques, Zamparoni não atribui a ele o rótulo de elite porque se trata no caso de uma situação em que Moçambique estava submetido ao colonialismo, sob o qual "mesmo os indivíduos que se destacavam dentre a pequena parcela da população, que viviam mais ou menos segundo os moldes culturais europeus, estavam fadados aos mais baixos graus de hierarquia social, numa posição crescentemente subordinada e marginalizada, quer econômica quer politicamente diante da hegemonia dos colonos brancos"<sup>52</sup>. Afirma que, de fato este segmento social é uma pequena burguesia em formação. Agregam também o epíteto *filha da terra* porque existiam em Moçambique outras pequenas burguesias como era o caso da branca, indiana etc. Com o termo *filha da terra* então, distingue-se das outras pequenas burguesias existentes e com outros interesses<sup>53</sup>.

O surgimento desta pequena burguesia *filha da terra* esteve genericamente associado à crescente presença colonial em que se pode distinguir dois momentos. O primeiro grupo do movimento tem suas origens associadas à penetração colonial de tipo mercantil, anterior da conquista efetiva, decorrente do processo de mestiçagem que então se desenvolveu e o segundo resulta da implantação administrativa e da expansão dos instrumentos da colonização e particularmente da educação<sup>54</sup>.

Este movimento quando surgiu não tinha nenhuma intenção de lutar contra o colonialismo, mas de censurar todas as noções de *civilização* que se baseassem

---

<sup>51</sup> ZAMPARONI, Valdemir. Op. cit, 1998, p. 392.

<sup>52</sup> Ibidem, p. 389.

<sup>53</sup> Ibidem, p.391.

<sup>54</sup> Ibidem, p. 391, 393.

no privilégio dos brancos e servilismo dos negros. Acreditava este grupo numa possibilidade de se "humanizar" o colonialismo, torná-lo mais democrático, mais justo. Chilundo refere que ainda que para alguns a idéia de um Moçambique independente se vislumbrasse, poucos, se bem que os houve, admitiam a possibilidade de uma independência imediata<sup>55</sup>.

Durante os anos 20 e a primeira metade dos anos 30 do século XX os editoriais de *O Brado Africano* denunciaram vigorosamente e documentaram os abusos do sistema de *chibalo*, protestaram contra os métodos brutais de recrutamento para os trabalhos forçados, utilizados pelos sipaios africanos a serviço da administração, contra os baixos salários e péssimas condições laborais dos trabalhadores de *chibalo*, e contra os desmandos e abusos de poder pelos capatazes europeus<sup>56</sup>. Aproveitando-se das chamadas liberdades democráticas republicanas a pequena burguesia *filha da terra* procurou expandir para outras cidades do país agremiações congêneres. Este é o caso do Grêmio Africano de Quelimane, fundado entre 1924 e 1925, e do Grêmio de Moçambique, fundado na ilha de Moçambique em 1926. O Grêmio Africano de Manica e Sofala, fundado somente em 1932 e com o mesmo programa que o de Lourenço Marques, iniciou logo a publicação de um jornal semanal chamado *A Voz Africana*<sup>57</sup>. Zamparoni afirma que

*“Quando o Governo tomava medidas de censura, perseguia os grevistas com deportações, e permitia a violência e a continuidade do chibalo ou quando queria limitar os direitos dos membros da pequena burguesia filha da terra, estes reagiram, pois julgavam que a República tinha-lhes ensinado que a igualdade perante a lei era a condição de riqueza e felicidade dos cidadãos e que era o dever do Estado e dos seus servidores agirem em defesa do princípio basilar de obediência às leis, evitando discriminações que traziam consigo a perversão da idéia de liberdade e da igualdade e do próprio espírito republicano e*

---

<sup>55</sup>CHILUNDO, Arlindo. “Os primórdios do nacionalismo moçambicano: o movimento associativo e atividade sócio-política nos anos 30 e 40”. In: COELHO, João (org). **Boletim semestral do Arquivo Histórico de Moçambique**. Maputo, Universidade Eduardo Mondlane, nº21, 1997, p. 78.

<sup>56</sup> ZAMPARONI, Valdemir. Da escravatura ao trabalho forçado: teorias e práticas. **Africana Studia**: revista internacional de Estudos Africanos, Porto, v. 07, 2005, p. 299-325.

<sup>57</sup> CHILUNDO, Arlindo. Op. cit, p. 80, 81.

*demonstrava claramente sua desilusão para com os governos republicanos, comparando-os com a Monarquia*<sup>58</sup>.

Este segmento social demonstrava, segundo Zamparoni, que não era contra o colonialismo e seus jornais de maneira alguma eram anti-republicanos; pelo contrário, lutavam justamente para verem aplicados os princípios fundadores do republicanismo, tais como a liberdade de expressão, o ensino universal, o direito de associação e, principalmente, a aplicação igualitária da lei a todos os cidadãos<sup>59</sup>. No entanto, começou a haver dentro do Grêmio Africano desavenças que opunham mestiços e negros, onde estes acusavam os primeiros de quererem dominá-los e uma outra versão indicava que o que estava causando as dissensões era o menosprezo que se manifestava nos bailes, quando as moças e mulheres mulatas recusavam-se a dançar com rapazes de pele mais escura que a sua, principalmente os negros. De acordo com Zamparoni, que estudou estas desavenças, o governo colonial aproveitou-se do mal disfarçado racismo que dividia negros e mestiços e apoiou a fundação do Instituto Negrófilo, em 1932. Situação semelhante já ocorrera em finais de 1920 e princípios de 1921, “quando um grupo de negros, em sua maioria maometanos e cristãos protestantes, deixou as fileiras do Grêmio Africano para fundar o Congresso Nacional Africano sob a alegação de que aquela associação era de “mulatos” e para contrapor ao peso de *O Brado Africano* o Congresso fundou o seu próprio jornal também bilingüe denominado *O Sol da África/ Dambu dya África*”<sup>60</sup>. O governo colonial “viu no surgimento do Instituto Negrófilo uma oportunidade para criação de novas lideranças junto à maioria negra, que uma vez devidamente enquadradas serviriam como contrapeso à rebeldia então demonstrada pela pequena burguesia filha da terra, reunido em torno do Grêmio Africano e que se expressava no *O Brado Africano*”<sup>61</sup>.

A partir de 1934, a censura colonial passou a ser rigorosa e os poucos artigos que ainda mantinham críticas, e que *O Brado Africano* tentava publicar eram cortados e dependendo da interpretação das autoridades, os jornais eram submetidos a processos por injúrias e difamações, mas, em verdade pela tentativa de divulgar suas idéias<sup>62</sup>.

---

<sup>58</sup> ZAMPARONI, Valdemir. Op. cit, 1998, p. 472.

<sup>59</sup> Ibidem, p. 473, 474.

<sup>60</sup> Ibidem, p. 505, 510.

<sup>61</sup> Ibidem, p. 513-515.

<sup>62</sup> Ibidem, p. 528.

Em 1936 *O Brado Africano* procurou trilhar num caminho de se adequar ao discurso hegemônico do Estado Novo, procurando obter com isto reconhecimento e simpatia por parte do Estado para poder continuar a existir, numa clara estratégia de sobrevivência. Devido ao alinhamento ideológico que este segmento social sofreu nota-se entre as posições assumidas nos anos 30 e as defendidas anteriormente um século de distância e não de anos. Passaram daí por diante a defender o Estado Novo<sup>63</sup>.

Analisando o período todo em que o Grêmio Africano atuou, criticando as arbitrariedades do colonialismo em Moçambique através de *O Africano* e *O Brado Africano*, nota-se que pela primeira vez reivindicou-se a pertença a uma identidade distinta que englobava todos, o que me permite afirmar que esta fase foi uma fase de proto-nacionalismo em Moçambique que foi seguida do nacionalismo anos depois.

O próximo capítulo debruçará sobre o processo de construção do Estado-nação após a independência em Moçambique. Um aspecto muito importante é que a Frelimo<sup>64</sup>, partido que guiou a luta armada de libertação e levou o país a autodeterminação, a sua liderança nesta altura foi constituída por indivíduos com certa escolaridade, que tiveram um contato próximo com o sistema colonial opressor e foram diretamente sujeitos a discriminação racial. Foi constituída no momento por indivíduos negros, mulatos provenientes de todos os cantos de Moçambique. Este Partido foi resultado de uma longa história de luta contra as desigualdades raciais, econômicas, políticas que se instalaram no território moçambicano após a montagem do aparelho estatal colonial.

---

<sup>63</sup> Ibidem, p.528, 530.

<sup>64</sup> A Frelimo significa Frente de Libertação de Moçambique e foi criada em 1962, na Tanzânia, em resultado de fusão de três organizações nacionalistas: a União Democrática Nacional de Moçambique (UDENAMU), a União Nacional de Moçambique Independente (UNAMI) e a União Nacional Africana de Moçambique (MANU). Teve como primeiro presidente Eduardo Chivambo Mondlane

## 2. A CONSTRUÇÃO DO ESTADO-NAÇÃO APÓS A INDEPENDÊNCIA

Verdery argumenta que no período moderno a nação tornou-se um símbolo potente e uma base de classificação num sistema internacional de Estados nacionais e dá nome à relação entre os Estados e seus súditos e os demais. É, portanto mais uma construção ideológica que um dado natural<sup>65</sup>. Como em qualquer processo de construção do Estado-nação, Moçambique teve que passar por um processo de homogeneização identitária que se confrontou com a realidade das diferenças existentes dado que o país é culturalmente heterogêneo.

Anderson refere que a Primeira Grande Guerra deu fim à era das grandes dinastias e no lugar do Congresso de Berlim, surgiu a Liga das Nações, da qual não foram excluídos os não europeus na nova norma internacional legítima do Estado-nação<sup>66</sup>. Após o fim da Segunda Grande Guerra, a maré deste atingiu o seu nível máximo e em meados da década de 1970, até mesmo o império português se tornava coisa do passado. Os novos Estados do período pós-Segunda Grande Guerra tinham seu caráter peculiar que residia no fato de um número muito grande dessas nações, principalmente as não europeias vieram a ter línguas de Estados europeus. Este é o caso de muitos países da África e da Ásia<sup>67</sup>. Fator muito importante que determinou nos nacionalismos africanos e asiáticos foi o papel da vanguarda da *intelligentsia* que decorreu da sua alfabetização bilíngüe; esta representava o acesso, por intermédio da língua de Estado, à cultura ocidental moderna no sentido mais amplo, e, em particular, aos modelos de nacionalismo, de *nation-ness* (nacionalidade) e de Estado-nação produzidos alhures no correr do século XIX<sup>68</sup>. A língua devido a sua capacidade de gerar comunidades imaginadas estabeleceu de fato solidariedades particulares<sup>69</sup>.

A *intelligentsia* que surgia nas colônias distinguia-se daquelas nacionalistas da Europa popular do século XIX. Esta era muito jovem invariavelmente e atribuíam um significado político complexo à própria juventude. Nas colônias esta significava, acima de tudo, a primeira geração que, em números de importância variável, havia adquirido uma educação europeia que a distinguia, lingüística e culturalmente, da geração de seus pais, bem como da enorme massa de coetâneos colonizados.

---

<sup>65</sup> VERDERY, Catherine: "Para onde vão a nação e o nacionalismo?" In: BALAKRISHNAN, Gopal (org). **Um mapa da questão nacional**. Rio de Janeiro, 2000, p. 240.

<sup>66</sup> ANDERSON, Benedict. **Nação e Consciência Nacional**. São Paulo, Ática, 1989, p. 124.

<sup>67</sup> Idem, ibidem

<sup>68</sup> ANDERSON, Benedict. Op.cit, p. 128.

<sup>69</sup> Ibidem, p.131.

Em Moçambique este processo acontece como me referi, em 1908 quando um grupo de moçambicanos, negros e mestiços discriminados pelo regime colonial português criou o Grêmio Africano de Lourenço Marques, onde através do *Africano* e depois o *Brado Africano* fez duras críticas ao Estado colonial. Como afirma Zamparoni, foi este movimento associativo que pela primeira vez em Moçambique contrariando a um discurso dominador “que nivelava todos, ignorando as diferenças culturais e étnicas, apropriou-o e redigiu-o na busca da criação de uma identidade e de uma unidade maior que não negava as especificidades e identidades diversas, mas que procurava suplantá-las, criando a noção de que os *nativos*, todos a ela pertenciam, o que não é senão a construção evidente de uma moçambicanidade”<sup>70</sup>. Mas foi esta uma fase em que as idéias nacionalistas estavam ainda incipientes, mas que foi importante para lançar as bases para o nacionalismo propriamente dito que começara já no ano de 1962 com a criação da Frelimo.

Chilundo refere que em Moçambique o movimento nacionalista foi resultado de uma longa e corajosa resistência do seu povo contra o regime colonial. Depois da derrota das resistências primárias face ao poderio superior, material e militar, dos ocupantes, seguiu-se uma nova fase que iria lançar as sementes de uma identidade espiritual mais homogênea que iria, algumas décadas mais tarde ser a alma do movimento nacionalista anti-colonial. Define o movimento associativo e a atividade sóciopolítica nos anos 20 e 30 do século XX, bem como a atividade das igrejas independentes, chamadas na altura de "seitas religiosas gentílicas" como a pré-história do movimento nacionalista em Moçambique<sup>71</sup>.

Para Mondlane “o nacionalismo de Moçambique, como todo o nacionalismo africano nasceu da experiência do colonialismo europeu. A fonte de unidade nacional foi o sofrimento comum durante os anos de dominação portuguesa. O movimento nacionalista moçambicano não surgiu numa comunidade estável, historicamente com uma unidade lingüística, territorial, econômica e cultural. Foi a dominação colonial que deu origem à comunidade territorial e criou as bases para uma coerência psicológica, fundada na experiência da discriminação, exploração, trabalho forçado e outros aspectos da dominação colonial. Acrescenta que a comunicação entre as comunidades separadas que estavam sujeitas a experiência colonial era limitada porque todas as formas de comunicação provinham anteriormente do topo, por intermédio da administração colonial”<sup>72</sup>.

---

<sup>70</sup> ZAMPARONI, Valdemir. Op. cit, 1998, p. 540, 541.

<sup>71</sup> CHILUNDO, Arlindo. Op. cit, p. 78.

<sup>72</sup> MONDLANE, Eduardo. Op. cit, p. 87.

Devido ao cerco colonial e repressão aos moçambicanos que tentassem realizar alguma atividade política, só depois da II Guerra Mundial e com a derrota das grandes potências fascistas é que foi possível retomar alguma atividade política. As mudanças na esfera do poder em todo o mundo e o ressurgir do nacionalismo, particularmente em África, tiveram repercussões nos territórios portugueses, apesar da continuação de um governo fascista em Portugal e dos esforços feitos pelas autoridades portuguesas para proteger as áreas sob seu controlo contra as idéias de autodeterminação que se alastravam por toda a parte.

Antes da fundação da Frelimo surgiram por volta da metade de década de 1940, algumas associações culturais juvenis. É de destaque nesse período o NESAM (Núcleo de Estudantes Secundários Africanos de Moçambique), fundado em 1949 entre outros por Eduardo Mondlane que mais tarde viria a ser o primeiro presidente da Frelimo. A organização pretendia representar os poucos estudantes negros que conseguiram matricular-se nas escolas secundárias da colônia, ou que obtiveram a sua formação na África do Sul. O núcleo tinha como objetivo fomentar unidade e camaradagem entre os jovens africanos através do desenvolvimento da sua capacidade intelectual, espiritual e física, para melhor servir a sua comunidade<sup>73</sup>. A primeira fase da existência do NESAM dinamizada pela experiência e pelos ideais de Eduardo Mondlane, durou pouco tempo. Para as autoridades coloniais o NESAM era uma organização nacionalista embrionária e a polícia tentou eliminar o conteúdo político dos seus objetivos<sup>74</sup>.

Devido ao carácter repressivo e não tolerante do sistema colonial com os povos *indígenas* e sem nenhuma intenção de outorgar a independência, era preciso uma união por todo o território de Moçambique para combatê-lo. Foi nessas circunstâncias que depois de todas tentativas de pedido de autodeterminação ao qual uma delas resultou no massacre de Mueda em 1960, onde os moçambicanos foram respondidos violentamente e registou-se centenas de mortes<sup>75</sup>, surgiu o movimento que conduziu a luta de libertação nacional em 1964. Foi através da luta armada que Moçambique alcançou a independência e foi em nome de ideais dessa luta que após a conquista da autodeterminação tentou-se construir o Estado e a nação moçambicana.

No início da guerra a Frelimo não tinha ainda uma orientação ideológica

---

<sup>73</sup> HEDGES, David, CHILUNDO, Arlindo. "A contestação da situação colonial, 1945-1961". In: HEDGES, David (org). **História de Moçambique: Moçambique no auge do colonialismo, 1930-1961**. Maputo, UEM-Departamento de História, 1993, p. 202.

<sup>74</sup> Ibidem, p. 204.

<sup>75</sup> Ibidem, p. 242.

definida. Mas os soldados da Frente que haviam sido treinados na Argélia e Tanzânia voltaram influenciados pelo Marxismo, que foi também o caso do primeiro presidente de Moçambique, Samora Machel que recebera os seus treinos militares na Argélia. O movimento nunca se declarou oficialmente como marxista durante a luta, mas o fato dos marxistas terem a direção do movimento depois de 1968 alterou a sua natureza ideológica<sup>76</sup>.

A guerra anti-colonial terminou em 1974 com a assinatura dos Acordos de Lusaka, segundo o qual os portugueses reconheciam o direito de Moçambique à independência. Na luta embora a Frelimo não tivesse se declarado marxista-leninista dava indícios daquilo que seria o futuro Moçambique independente.

De acordo com Samora Machel com o avanço da luta armada, começaram a colocar-se à Frelimo problemas que exigiam soluções concretas e imediatas. “Esses problemas eram em essência os do caráter do poder a instaurar nas zonas libertadas, da natureza do exército que se pretendia criar, do tipo de relações sociais de produção a estabelecer, questões de emancipação da mulher e o papel desta e da Juventude na nova sociedade” (...) “As discussões e mesmo as ações práticas desenvolvidas no seio da Frente em torno dessas questões chave, tornaram evidente que esta estava longe de constituir um todo homogêneo e que no seu seio existiam interesses contraditórios e até mesmo antagônicos”<sup>77</sup>. Foi, portanto no decurso da própria luta que era necessário estabelecer uma ideologia.

Samora Machel ilustra claramente que tipo de ideologia Moçambique devia seguir:

*As posições assumidas pelos diversos membros da Frelimo exprimiam a existência de duas linhas. À contradição principal – entre o povo moçambicano e o colonialismo português – veio juntar-se e manifestar-se cada vez mais nitidamente a contradição que opunha no seio da própria Frente as classes exploradas e as classes exploradoras moçambicanas. Ao combate das massas populares contra o colonialismo português veio juntar-se o combate contra os reacionários internos. Com a derrota da linha reacionária encabeçada por Simango, Nkavandame e*

---

<sup>76</sup> GENOUD, Morrier. Op. cit, p. 21.

<sup>77</sup> MACHEL, Samora. **Relatório do Comitê Central ao 3º congresso. O Partido e as classes trabalhadoras moçambicanas na edificação da democracia popular**. Maputo, Departamento do Trabalho Ideológico da Frelimo, 1977, p. 88-9.

*Gwengere consolidaram-se as posições revolucionárias no seio da Frelimo. O poder popular generalizou-se e desenvolveu-se nas zonas libertadas. Em Julho de 1972, a reunião do Departamento de Defesa sintetizou a luta de classes e a luta ideológica que decorrera no nosso seio, abriu um novo debate sobre o conteúdo de classe da ideologia e salientou a necessidade de se operar uma clara demarcação ideológica e do comportamento das FPLM [Forças Populares de Libertação de Moçambique] e da Frelimo. A quinta sessão do Comitê Central aprofundou este debate e definiu com maior precisão o conteúdo de classe e o caráter científico da ideologia desenvolvida pela nossa luta. No nosso país iniciamos o processo revolucionário sem dispor do partido de vanguarda. A Direção, no entanto tinha um caráter de vanguarda, mas as massas não. Nesta perspectiva o Comitê Central propõe ao 3º Congresso a criação do partido de vanguarda, Partido marxista-leninista e propõe também que tendo em conta o significado das nossas tradições históricas de luta, o partido se chame Frelimo<sup>78</sup>.*

Constituiu assim o Marxismo o corpus conceitual que permitia a invenção do novo Moçambique e ao mesmo tempo alimentaria o projeto nacionalista do poder. O socialismo tinha sido a ideologia da maioria da liderança do movimento desde o início da Frelimo, mas quando a guerra terminou em 1974 era necessário definir exatamente o que isto significava.

Howe e Ottaway afirmam que a década de 1960 foi um período no qual mesmo os líderes moderados ou conservadores falavam sobre o socialismo na África; as inclinações pessoais destes e provavelmente também a insatisfação com o fracasso das primeiras experimentações do chamado “socialismo africano” que se tornaram comuns na metade da década de 1970 conduziu a Frelimo a optar pelo

---

<sup>78</sup> Ibidem, p. 88- 91.

marxismo-leninismo<sup>79</sup>.

À semelhança daquilo que acontecia nos outros países africanos, onde os movimentos nacionalistas após conquistarem as independências montavam nos seus países Estados modernos similares ao Ocidente, Moçambique não fugiu à regra. Herdou o novo Estado moçambicano uma pluralidade de culturas e uma missão de construir um Estado-nação no meio dessa diversidade. Adotou a língua colonial como língua nacional e de unidade nacional. Esta opção foi o reconhecimento de que o colonialismo não foi apenas uma obra retrógrada, atrasada e que todos seus vestígios deveriam ser apagados. Sobre este aspecto Mbembe afirma que os novos Estados africanos substituíram o conceito de *civilização* apregoado pelo colonialismo pelo do *progresso* e muitas transformações ocorreram no continente em nome deste processo<sup>80</sup>.

No processo de formação do “Homem Novo” a Frelimo rotulou algumas práticas de obscurantistas e supersticiosas e retardadoras de desenvolvimento. Aglutinou as comunidades rurais em aldeias comunais onde as populações deviam aprender ou receber idéias novas que as libertaria das *tradições* ou práticas ancestrais<sup>81</sup>.

A guerra de libertação, a experiência mítica e revolucionária das zonas libertadas considerada pela Frelimo como fonte permanente de inspiração da Revolução e modelo exemplar da criação de uma sociedade de homens novos não havia sido fecundada até Gaza, Inhambane e Maputo. A comitiva da vitória da Frelimo, ao desfilar país abaixo, do Rovuma ao Maputo, edificando uma nova sociedade revolucionária, defrontou-se com práticas e idéias que considerou *tradicionais* e reacionárias<sup>82</sup>.

Até ao momento da assinatura dos Acordos de Lusaka em 7 de Setembro de 1974 a luta de libertação nacional havia apenas atingido completamente as províncias do norte de Cabo Delgado e Niassa, não havia evoluído substancialmente em toda a extensão das províncias de Tete, Manica, Sofala e Zambézia e estima-se que cerca de dois terços do território ainda não tinham sido conquistados militarmente. Mas a Frelimo com o apoio do materialismo histórico e

---

<sup>79</sup> HOWE, Herbert, OTTAWAY, Marina. “State power consolidation in Mozambique”. In: KELLER, Edmond, ROTCHILD, Donald (org). **Afro-Marxist Regimes. Ideology and public policy**. Lynne Rienner publishers. Boulder and London, s/d, p. 44, 45.

<sup>80</sup> MBEMBE, Achille. **As formas africanas de auto-inscrição**. Rio de Janeiro, Estudos afro-asiáticos, 2001, p. 06.

<sup>81</sup> FRY, Peter (org). **Moçambique ensaios**. Rio de Janeiro, UFRJ, 2001, p. 14.

<sup>82</sup> BORGES, Edson. “A política cultural em Moçambique após a independência”. In: FRY, Peter (org). **Moçambique ensaios**. Rio de Janeiro, 2001, p. 229.

dialético, sustentado em sua própria práxis, teorizou sua história e a realidade moçambicana e decretou a necessidade da transplantação da experiência das zonas libertadas ao conjunto do país. Iniciou um processo para inocular em todo o corpo social um conteúdo político-ideológico de acordo com a orientação de classe operário-camponesa, visando concretizar, na “sociedade nova”, o princípio de que a base de toda a riqueza social e o fim da exploração do homem pelo homem deve ser produzida pelo trabalho<sup>83</sup>.

*O novo Estado revolucionário com a sua ideologia marxista propunha-se a lutar contra as mentalidades e hábitos “decadentes” e “viciados” - particularmente nas cidades -, “recuperando-os” através da formação política e do trabalho produtivo (não excluindo a repressão e campos de reeducação), com a função de integrar os “inimigos” à “linha correta”, cuja trajetória implantaria uma nova sociedade e um homem novo<sup>84</sup>.*

Foram criadas no país todo, as chamadas organizações de massa que deviam mobilizar e inculcar nas populações o ideal político do novo Estado monopartidário.

Honwana também demonstra como o novo governo marxista da Frelimo rejeitou alguns aspectos da *tradição* dos povos de Moçambique que considerava atrasadas. Afirma que práticas como os ritos de iniciação, o *lobolo* (dote do noivo e sua família para a noiva e sua família) e a poligamia também foram desencorajados e mesmo reprimidos por não estarem de acordo com as novas políticas que proclamavam a emancipação da mulher. Criaram-se novas estruturas de enquadramento político e social, como os Grupos Dinamizadores, Organização dos Trabalhadores de Moçambique (OTM), os Comitês do partido, que juntamente com a Organização da Mulher Moçambicana (OMM) e a Organização da Juventude Moçambicana (OJM), estabelecidas durante a luta de libertação nacional, se propunham substituir as velhas instituições e introduzir novos valores<sup>85</sup>.

Adianta ainda Honwana que o projeto nacional da Frelimo exigia uma ruptura decisiva com o colonialismo, o capitalismo e o *tradicionalismo*. A ideologia marxista do Partido oferecia um discurso consistente contra a exploração colonial e

---

<sup>83</sup> Ibidem, p.229-231.

<sup>84</sup> Ibidem, p. 233.

<sup>85</sup> HONWANA, Alcinda. **Espíritos vivos e tradições modernas. Possessão de espíritos e reintegração social pós-guerra no sul de Moçambique**. Maputo, Promédia, 2002, p. 168.

capitalista e um projeto de edificação da nação sem divisões *étnicas* e raciais, no qual os sistemas de linhagem e as estruturas de poder *tradicionais* não desempenhariam qualquer papel. Por conseguinte, na governação da Frelimo, as “instituições tradicionais” foram abolidas, deixando de exercer quaisquer funções políticas e sociais. Os “chefes tradicionais” foram substituídos por responsáveis popularmente eleitos que compunham os Grupos Dinamizadores e, posteriormente, pelos comitês de partido, ambos com a missão de combater os valores antigos e de implementar as novas políticas<sup>86</sup>.

As aldeias comunais deviam ser a força do “homem novo”. De ressaltar que no plano da Frelimo, pouco importavam as diferenças históricas e sociais regionais e igualmente as motivações e aspirações reais das populações em nome das quais e para quem o projeto fora concebido. “A construção da nova história da coletividade haveria de suplantar os sentimentos de pertença local, regional ou *étnica*, erigindo expressões de sentimento e pertença nacionais, que entre eles destacam-se: danças, ritmos musicais, esculturas sobretudo a maconde, registros de resistência, e outros elementos deveriam passar a ser sinônimo da memória coletiva da comunidade nacional imaginada” (BORGES, Edson. 2001, p. 234).

Teorias marxistas que abordam sobre a *etnicidade* advogam que as origens dos grupos *étnicos* e consciência *étnica* podem residir na construção da desigualdade<sup>87</sup>. Deste modo a *etnicidade* seria usada como um princípio pelo qual a divisão do trabalho é organizada, assumindo um caráter autônomo de atuar nos destinos desiguais das pessoas<sup>88</sup>.

Em Moçambique embora muitos planos traçados pelo governo da Frelimo após a independência tenham falhado, um aspecto que este conseguiu implantar foi a idéia de uma moçambicanidade, isto é, a consciência nacional. Como afirmei anteriormente o governo da Frelimo lutou contra as desigualdades sociais tanto na base da raça, classe, *etnia* e o seu discurso parece que foi consistente porque a *etnicidade* nunca foi mobilizada como causa das desigualdades entre o povo, atribuindo-se nesse caso as causas do subdesenvolvimento ou da pobreza a fatores externos como a agressão sul-africana e o apoio que este deu a Renamo. Mesmo a Guerra Civil que ocorreu no país não teve bases *étnicas* embora a Renamo tenha

---

<sup>86</sup> Ibidem, p. 170.

<sup>87</sup> LICHTMAN apud COMAROFF, Jean. “Of totemism and ethnicity: consciousness, practice and the signs of inequality”. In: GRINKER, Roy & STEINER, Christopher (org). **Perspectives on Africa: a reader in culture, history and representations**. Oxford, Blackwell, 1996, p. 311.

<sup>88</sup> COMAROFF, Jean. “Of totemism and ethnicity: consciousness, practice and the signs of inequality”. In: GRINKER, Roy & STEINER, Christopher (org). **Perspectives on Africa: a reader in culture, history and representations**. Oxford, Blackwell, 1996, p. 311.

se pronunciado muitas vezes que o poder em Moçambique estava concentrado no sul do país pelo fato dos três primeiros dirigentes da Frelimo serem da província de Gaza no sul do país.

Retomando a idéia de Comaroff, ele mesmo reconhece que esta teoria aplica-se mais para aqueles casos nos quais as ideologias *étnicas* legitimam a dominação assim como para aqueles onde os rótulos *étnicos* são sinais de subordinação, que não é o caso de Moçambique<sup>89</sup>.

Geffray por sua vez critica o regime da Frelimo no momento afirmando que as novas autoridades do país foram incapazes de pensar a construção da nação sem apagar ao mesmo tempo a diversidade e a heterogeneidade concretas e históricas dos grupos sociais que pretendiam unir e integrar sob o signo de uma identidade única, a cidadania moçambicana. Sustenta que “a nova sociedade vitoriosa moçambicana e unida não era homogênea, uma história secular e algumas décadas de lutas sociais em situação colonial dividiam-na” (GEFFRAY, Christian. 1991, p. 15). Devido ao entusiasmo da vitória sobre o colonialismo português e o fim da opressão colonial, nos anos após a independência ninguém duvidava da legitimidade e da boa fé da política da Frelimo, mas com o tempo esta demonstrou ser amarga para as diferentes esferas da população moçambicana. Geffray argumenta nesse sentido afirmando:

*As condições da vitória foram tais que os dirigentes da Frelimo herdaram o país sem nunca se terem sido confrontados com essa diversidade social, sem terem sido obrigados a assumi-la e a conceber politicamente os seus efeitos. Foi de acordo com esta indiferença quanto a diversidade cultural de Moçambique que foram formulados os grandes eixos da estratégia de desenvolvimento do jovem Estado para o mundo rural: a edificação das aldeias comunais. De Norte a Sul do país (do Rovuma ao Maputo), independentemente dos sistemas sociais, da sua história, quer se tratasse de agricultores, de caçadores, de pescadores, de produtores de sorgo, de mandioca, de milho, de amendoim ou de algodão, de proprietários de coqueiros, de citrinos, ou de cajueiros, de regiões de*

---

<sup>89</sup>Idem, ibidem.

*grande migração, de forte produção mercantil, de zonas afastadas ou de áreas próximas de centros urbanos, todos os habitantes das regiões rurais, ou seja, mais de 80% dos treze milhões de moçambicanos, deveriam acabar por deixar as suas casas para se juntarem nas aldeias*<sup>90</sup>.

As implicações econômicas e políticas do projeto comunal da Frelimo não demoraram a chegar. Enquanto as aldeias comunais continuavam a ser implantadas como pedras angulares da organização rural, o Partido também abraçou o que mais tarde ia ser conhecido como a "dimensão larga do projeto" na agricultura, que significava que as grandes machambas (fazendas) do Estado, tornariam-se o foco da atenção do governo na provisão do orçamento<sup>91</sup>.

O Estado idealizou e implantou as machambas estatais e negligenciou a agricultura camponesa de pequena escala que era praticada pela maioria da população nas áreas rurais. A noção típica marxista de que os camponeses são pequenos burgueses favoreceu esta atitude. Por outro lado as fazendas estatais absorveram o pouco dinheiro que o governo podia dedicar a agricultura, fazendo com que fosse impossível ajudar os pequenos camponeses. Quem viveu este processo refere ter sido comum a aquisição de sofisticadas máquinas agrícolas – sem a necessária infra-estrutura de manutenção e treinamento de mão-de-obra - ao lado de uma carência absoluta de equipamentos agrícolas básicos como enxadas, machados e catanas<sup>92</sup>. As fazendas estatais não produziam o que delas se esperava, entretanto a fé neste projeto fazia com que o Estado continuasse a investir nelas elevadas somas de dinheiro e as poucas energias técnicas de que dispunha. Este projeto teve como principal consequência a fome que abalou Moçambique principalmente no ano de 1983.

De acordo com Howe e Ottaway a negligência do setor camponês significava que o governo tinha pouca influência em muitas ou na maioria das comunidades rurais e uma ligação puramente política às massas das populações vivendo nessas áreas. Adiantam ainda que a concentração das populações em machambas estatais foi de todas as políticas a pior vista pelas populações. Foram as aldeias comunais recebidas sem muito entusiasmo e as cooperativas com muita

---

<sup>90</sup>GEFFRAY, Christian. Op. cit, 1991, p. 15.

<sup>91</sup> HOWE, Herbert, OTTAWAY, Marina. Op. cit, p. 46.

<sup>92</sup> Depoimento de Valdemir Zamparoni. Salvador, 16/07/2007.

resistência<sup>93</sup>. Yussuf Adam refere que se formou uma opinião errada quanto a correlação entre a oposição ao colonialismo e o apoio popular visando a independência e o apoio às políticas de desenvolvimento da Frelimo. A causa da independência gozava de apoio porque removia barreiras coloniais e isso tinha diferentes significados para diferentes grupos. Por exemplo, para um pequeno produtor camponês a independência deveria significar não só a eliminação das culturas forçadas e do trabalho forçado, mas também a melhoria dos preços agrícolas e acesso à propriedade da terra<sup>94</sup>. As razões do fracasso dos projetos de desenvolvimento adotados pela Frelimo após a independência encontram-se no fato deste não ter considerado o setor agrícola camponês que é constituído por mais da metade da população moçambicana.

Para Nunes a Frelimo classificou os camponeses como “desorganizados” que “esperavam” ser organizados pelo Estado e pelo Partido, o que constitui uma falsa ambigüidade porque o “campesinato” moçambicano era tão organizado que a Frelimo sabendo disso, pretendeu destruir suas normas de funcionamento para implantar seu próprio projeto<sup>95</sup>. O setor rural moçambicano além de ter controle dos meios de produção, possui uma “rede de solidariedade social”<sup>96</sup> complexa que lhe permite, mesmo em situação de crise da produção familiar, garantir o acesso mínimo necessário à reprodução da família porque ela se mantém em sua “economia efetiva” condicionada pelas relações de caráter pessoal, que lhe outorgam certa margem de *fuga* diante das exigências das políticas governamentais, exatamente as orientadas para a promoção da transformação do setor agrícola<sup>97</sup>. Acrescenta Nunes que é essa independência relativa do modo de produção não capitalista diante do capitalismo que explica as formas que assumiu a resistência às políticas de desenvolvimento de Moçambique<sup>98</sup>.

Neste contexto o projeto da Frelimo das aldeias comunais e das machambas coletivas não foi eficaz para a realidade moçambicana. Alguns camponeses que eram obrigados a trabalhar nestas machambas coletivas abandonavam-nas por não estarem habituados as lógicas de produção coletiva.

---

<sup>93</sup> HOWE, Herbert, OTTAWAY, Marina. Op. cit, p. 47.

<sup>94</sup> ADAM, Yussuf. **Escapar aos dentes do crocodilo e cair na boca do leopardo: trajetória de Moçambique pós-colonial (1975-1990)**. Maputo, Promédia: coleção identidades, 2006, p. 80.

<sup>95</sup> NUNES, Célia. **Armadilha: incorporação e exclusão na sociedade de trabalho**. Rio de Janeiro, EDUCAM, 2000, p. 238.

<sup>96</sup> SERRA, Carlos apud NUNES, Célia. Op. cit, p. 239.

<sup>97</sup> NUNES, Célia. Op. cit, p. 239.

<sup>98</sup> Idem, *ibidem*.

*“Quando a realidade dos fatos e as práticas sociais interferiam na ação dos representantes do Estado-desenvolvimentista, eram rejeitadas sob a capa sempre cômoda da fraseologia oficial como “obscurantismo”, “superstição”, “feudalismo”. Estas formas permitiam reincorporar no discurso os efeitos inoportunos e insistentes das realidades sociais e históricas que este excluía da sua lógica. Um discurso que não reconhecia nas populações rurais uma existência social, a não ser em termos de sobrevivências arcaicas, incomodas e vergonhosas, efeito da inércia das “mentalidades”, obstáculos voltados ao desaparecimento com a criação do “homem novo” (GEFFRAY, Christian. Op. cit, p. 16).*

O Estado pós-independência tratou os camponeses de forma contrária aos seus interesses e expectativas. As comunidades de camponeses foram consideradas homogêneas<sup>99</sup> e esta situação provocou a sua oposição, resultando num pobre desempenho das iniciativas de desenvolvimento realizadas<sup>100</sup>.

O projeto da Frelimo além de ter tido um retorno negativo por parte das populações em todo o país, enfrentou também carências em termos de falta de quadros habilitados para as exigências naquele período. Borges acrescenta que entre as amargas heranças do colonialismo sobreviviam imensas dificuldades sociais, econômicas, financeiras e culturais. O analfabetismo, as doenças, a miséria eram generalizados; condições subumanas de sobrevivência associavam-se à extrema exploração da força de trabalho, ao alcoolismo, à prostituição<sup>101</sup>.

O novo Estado moçambicano monopartidário escolheu também a cultura como questão central de transformação de Moçambique, mas Borges sobre este campo diz:

*O pensamento estratégico do governo apregoava a necessidade do incessante combate cultural. No entanto, a eleição do campo da cultura como questão central do projeto de transformação estrutural de*

---

<sup>99</sup> O' LAUGHLIN apud ADAM, Yussuf. Op. cit, p. 91.

<sup>100</sup> GEFFRAY, CASAL, ADAM *et al*, JOSÉ *et al*, apud ADAM, Yussuf. Op. cit, p. 91.

<sup>101</sup> BORGES, Edson. Op. cit, p. 236.

*Moçambique deveria ter sido associada direta e intimamente ao avanço progressivo da organização planificada da economia e à estruturação e disseminação das estruturas do governo e de controle do partido e do aparelho de Estado em toda a extensão do país (províncias, distritos, localidades, círculos e aldeias). Embora a ênfase da cultura no discurso do poder não sobrepujasse o necessário prosseguimento das lutas contra a fome, o analfabetismo, as doenças, a “ignorância” e o “obscurantismo”, o núcleo do projeto foi comprometido pela carência de quadros e pelos limitados recursos orçamentários<sup>102</sup>.*

No plano externo o novo Estado moçambicano se pôs ao lado da causa do povo da Rodésia do Sul apoiando o movimento da ZANU na luta contra o governo branco minoritário de Ian Smith e o fim do sistema do Apartheid na África do Sul. Sendo assim fechou em 1976 a fronteira com o primeiro impedindo-o de ter acesso ao mar pelo porto da Beira, que era uma saída marítima vital para o regime de Smith. Foi neste contexto, de acordo com Geffray, que os rodesianos criaram o MNR (Mozambique National Resistance) e contaram para tal com a colaboração dos grandes colonos portugueses emigrados, ressentidos e frustrados com os quais procederam ao recrutamento, à organização e ao treino de uma tropa mercenária, composta essencialmente por antigos soldados moçambicanos desmobilizados do exército colonial, também emigrados para Rodésia<sup>103</sup>.

Foi este movimento que desencadeou ações de terror no território moçambicano e o país se viu envolvido numa guerra. Os rodesianos desencadearam contra Moçambique crescente agressão que incluiu o uso da força aérea para destruir a já precária infra-estrutura moçambicana visando desestabilizar o novo regime marxista-leninista que punha os seus interesses econômicos em causa. Mas em 1980, a ZANU o partido apoiado pelo governo de Samora e que lutava na Rodésia conseguiu chegar ao poder no dia 18 de abril e daí em diante os padrões da MNR passaram a ser os sul africanos.

Howe e Ottaway afirmam que a África do Sul ajudou a Renamo (Resistência Nacional Moçambicana, o nome em português do MNR) a sobreviver e

---

<sup>102</sup> Ibidem, p. 244, 245.

<sup>103</sup> GEFFRAY, Christian. Op. cit, p. 12.

aumentar a sua capacidade de luta, mas não deu uma ajuda massiva que pudesse derrubar a Frelimo. O governo sul africano apoiou este movimento em bases militares, refúgios, treinamento, equipamento e transporte para dentro e fora de Moçambique. Mas aparentemente, o governo sul africano estava usando a Renamo como um arruinador, não para derrubar o governo de Machel, mas para prejudicar seriamente um Estado marxista-leninista, forçá-lo a assinar um pacto de não agressão e interromper o sistema de transporte dos Estados da Linha da Frente que tentavam diminuir a sua dependência econômica em relação à África do Sul<sup>104</sup>.

De acordo com Minter o apoio à Renamo subordinava-se a “estratégia total” de defesa do regime branco na África do Sul e o seu objetivo imediato era causar o máximo de destruição possível no território moçambicano; “a queda do governo moçambicano era um objetivo remoto, de longo prazo que não era acompanhado por planos para fazer da Renamo uma opção política viável”<sup>105</sup>. Para Egerö “a decisão sul-africana de não invadir Moçambique por volta de 1975 e de optar antes por uma estratégia de estrangulamento econômico e político espelha bem a profundidade e a força ideológica da nova direção moçambicana; a invasão e ocupação através de um regime fantoche não constituíam alternativa viável e por isso Pretória optou pela alternativa de remover a base material de uma política de desenvolvimento popular igualitária<sup>106</sup>.

As relações entre a Frelimo e a ANC<sup>107</sup> as quais o regime minoritário da África do Sul era contra, datam desde a fundação da primeira em 1962 em Dar-es-Salam, na Tanzânia, onde o ANC já tinha sua representação e apoio do governo tanzaniano. Manghezi refere que foi em Kongwa (Tanzânia) lar provisório dos “combatentes da liberdade” de vários países que um grupo de militantes do ANC desenvolveu uma grande amizade com seus vizinhos do lar que eram os guerrilheiros da Frelimo<sup>108</sup>. A amizade ficou mais forte entre os dois partidos, pois depois da independência a Frelimo recebeu e abrigou os militantes da ANC, fato que levou o regime do apartheid na África do Sul a desestabilizar o país através de mercenários e apoio aos guerrilheiros da Renamo. Alguns membros da ANC em Moçambique foram mortos em vários atentados perpetrados pelo regime sul

---

<sup>104</sup> HOWE, Herbert, OTTAWAY, Marina. Op. cit, p. 57, 58.

<sup>105</sup> MINTER, William. **Os contra do apartheid: as raízes da guerra em Angola e Moçambique**. Maputo, Arquivo Histórico de Moçambique, estudos 13, 1998, p. 174.

<sup>106</sup> EGERÖ, Bertil. **Moçambique: Os primeiros Dez Anos de Construção da democracia**. Maputo, Arquivo Histórico de Moçambique, estudos 08, 1992, p. 92.

<sup>107</sup> African National Congress. Foi o partido que lutou contra o apartheid na África do Sul.

<sup>108</sup> MANGHEZI, Nadja. **Amizade traída e recuperada: o ANC em Moçambique (1976-1990)**. Maputo, Promédia, 2007, p. 39.

africano, a destacar a Ruth First, assassinada em 1982, por uma carta-bomba enviada ao Centro de Estudos Africanos (CEA) da Universidade Eduardo Mondlane do qual era vice-diretora.

Em Março de 1984 assinou-se um pacto de não agressão entre Moçambique e África do Sul conhecido por acordo de Nkomati em que as duas partes comprometiam-se a não permitir qualquer apoio a ações armadas partidas dos respectivos territórios contra a outra parte<sup>109</sup>; o governo moçambicano limitou a presença do ANC em Maputo apenas a uma representação diplomática, isto é, continuou a oferecer o apoio político a esta. Por outro lado a Renamo continuava com suas ações de terror no país o que demonstrava que os sul africanos não haviam cessado o apoio ao movimento. Num ataque realizado pelas tropas da Frelimo em 1985 à base central da Renamo em Gorongosa, foram apreendidas provas documentais que indicavam a continuação do apoio sul africano a Renamo<sup>110</sup>.

A guerra de desestabilização movida pelos agressores externos como a Rodésia do Sul e mais tarde a África do Sul impediu no plano interno moçambicano a consolidação do poder de Estado; a falta de segurança paralisou a atividade econômica e fez com que o Estado dirigido pela Frelimo perdesse o controle governativo sobre muitas áreas do país. Devido a esta guerra, a necessidade de apoios externos principalmente do bloco ocidental, o Estado moçambicano começou a introduzir uma série de transformações no país. Já na realização do 4º Congresso do Partido no poder em 1983, o Estado moçambicano reconhecia que as políticas desenvolvimentistas traçadas no passado não tinham dado resultados esperados, e havia uma necessidade de se alterar a natureza dos projetos do Estado socialista.

De acordo com Bowen entre 1978 e 1984 analisaram-se as limitações das estratégias de desenvolvimento aplicadas no período compreendido entre 1974-1978 e reconheceu-se a necessidade de fazer concessões a várias forças internas e externas<sup>111</sup>. Foi no período entre 1978 e 1984 que foram feitas concessões àqueles que se opunham ao monopólio estatal da comercialização sob forma de privatização de redes comerciais. As Lojas do Povo foram abolidas e os agricultores privados reconhecidos e a estratégia de desenvolvimento apresentada inicialmente, que se baseava na nacionalização de áreas econômicas estratégicas e na

---

<sup>109</sup> MINTER, William. Op.cit, p. 57.

<sup>110</sup> Ibidem, p. 61.

<sup>111</sup> BOWEN apud ADAM, Yussuf. Op. cit, p. 122.

predominância do setor estatal, foi re-conceitualizada<sup>112</sup>. Mas a Frelimo apresentava a sua estratégia de desenvolvimento e políticas com esta associadas como não estando em contradição com os interesses das forças de classe, que tinham sido anteriormente consideradas inimigas da revolução<sup>113</sup>.

A necessidade de assistência financeira dos países do bloco ocidental obrigou Moçambique a mudar o perfil das relações estrangeiras, que vinha efetuando com o bloco leste dirigido pela União Soviética. Nos contatos com os governos ocidentais visando obter apoio financeiro revelaram-se três importantes assuntos que constituíam pré-condições: a necessidade de mudanças na relação com a União Soviética e o bloco socialista; a adoção de uma estratégia de desenvolvimento baseada no mercado livre e a desvalorização do metical<sup>114</sup> para uma taxa de câmbios “correta” e divulgação de estatísticas e dados; o estabelecimento de relações com a África do Sul com o objetivo de apoiar os esforços ocidentais visando uma transição para um sistema pós-apartheid<sup>115</sup>. De acordo com Osman o governo moçambicano deu a conhecer a alguns governos ocidentais, que concordava com as recomendações da política econômica, mas que tinha reservas em relação às mudanças políticas<sup>116</sup>.

Em 1985 iniciam as negociações com as instituições de Breton Woods, nomeadamente o Banco Mundial (BM) e o Fundo Monetário Internacional (FMI) que em 1987 culminaram com a liberalização do mercado, e implementação do Programa de Reabilitação Econômica (PRE). Em 1989, a Frelimo no seu 5º Congresso, decidiu abandonar o sistema marxista-leninista, e, no ano seguinte, o parlamento moçambicano, ainda monopartidário, aprovou uma nova Constituição da República, que introduzia alterações profundas no projeto anterior, sendo as principais a implantação do multipartidarismo e a economia de mercado no país.

## **2.1. O novo Estado moçambicano a partir da década de 90**

Na nova Constituição adotada em 1990, é referido que o país muda do sistema de partido único para o multipartidarismo e a liberdade de associação dos cidadãos. Começaram a proliferar neste período diversos partidos políticos e outras

---

<sup>112</sup> ADAM, Yussuf. Op. cit, p. 122.

<sup>113</sup> Idem, ibidem.

<sup>114</sup> Nome da moeda moçambicana.

<sup>115</sup> ADAM, Yussuf. Op. cit, p. 126.

<sup>116</sup> OSMAN apud ADAM, Yussuf. Op. cit, p. 126.

organizações da Sociedade Civil. Organizações como as Igrejas que vinham atuando no território ganharam um novo espaço na participação da vida do país. Estas já vinham desempenhando um papel ativo na vida nacional através do seu envolvimento na ajuda humanitária que Moçambique precisou devido a guerra civil, desastres naturais etc. Desempenharam também um papel muito importante nas negociações para a paz em Roma que culminaram com a assinatura do acordo de paz em 1992 entre o Estado moçambicano representado pelo então presidente da República Joaquim Alberto Chissano e Afonso Dlhakama líder da Renamo. Dois anos após o término da guerra, realizaram-se as primeiras eleições multipartidárias que foram ganhas pelo Partido Frelimo e pelo presidente Joaquim Chissano. Embora o país tivesse começado a fazer mudanças políticas sérias desde 1989 quando abandonou o marxismo-leninismo, a comunidade internacional ou os novos parceiros ocidentais condicionaram mais ajuda ou investimentos ao país à mudanças estruturais radicais.

Às mudanças de ordem econômica e a abertura política colocou-se na pauta a questão do lugar a ser ocupado pelas chamadas “autoridades tradicionais”. O surgimento destas em Moçambique data da formação das primeiras unidades políticas e de acordo com os contextos de cada sociedade surgiam pequenos núcleos familiares conhecidos por linhagens<sup>117</sup>. Estes foram crescendo, ora pela sua reprodução constituindo as famílias alargadas ou através de agregação de famílias estrangeiras; estruturavam-se politicamente em termos de sua reprodução social e material<sup>118</sup>. Foi deste modo que estas autoridades se enraizaram em muitas sociedades locais. Dependendo da sociedade e das suas características culturais, as designações dos chefes ou figuras políticas variam e assim, exemplificando nos grupos lingüísticos ndau, as principais figuras políticas são o *mambo* ou *nhakwawa*, *saphanda*, *sabuko* e *xiduno*; entre os macua, são o *mwene*, *sangira*, o *fumo*, entre outros, sendo a *apwiyamwene*, principal figura do sexo feminino. No grupo changana, a hierarquia política sustenta-se no *hosi*, seguido do *nqulume*, *nduna*, *ndota* e *xindotane*<sup>119</sup>.

Considera-se os chefes locais ligados aos antepassados e crê-se que jogam um papel fundamental na vida da comunidade, como elo de ligação entre os vivos e os mortos. É este aspecto que lhes confere certos poderes sobre a terra,

---

<sup>117</sup> Breve caracterização da evolução da autoridade tradicional em Moçambique. disponível em <http://www.mec.gov.mz/dep.php?=&pag=121>, 1999, p. 03. Acessado em 02/08/07.

<sup>118</sup> Ibidem, p. 04.

<sup>119</sup> Idem, ibidem.

tida como patrimônio da comunidade, mas propriedade dos antepassados<sup>120</sup>. Este fato interfere na toponímia atual em que determinadas regiões continuam nominalmente ligadas aos seus antepassados. Eram as autoridades locais que antes da instalação do poder estatal colonial velavam pela manutenção da segurança social comunitária, cobravam os impostos, velavam pelo bom ambiente e harmonia da comunidade intervindo se fosse necessário nos conflitos existentes, principalmente ligados a posse da terra<sup>121</sup>. Desde a implantação do colonialismo português os chefes *tradicionais* que faziam parte da estrutura local foram submetidos ao novo Estado colonial; no período pós-independência, estas foram de novo deslegitimadas, provocando um mal entendido entre as novas autoridades do país porque elas haviam apoiado a luta armada de libertação nacional movida pela Frelimo contando com o seu apoio e legitimação após a independência. Este contrariando às expectativas rotulou-as de retrógradas e como um empecilho ao Estado-nação que se pretendia construir.

Para Lundin a escolha de modelos políticos nos países africanos após as independências foi ditado mais pela conjuntura internacional da Guerra Fria do que por contextos locais; esta escolha criou novas exclusões de caráter ideológico, que adquiriram contornos econômico, religioso *étnico/regional* agrupando muitas vezes o mesmo grupo de indivíduos e comunidades nestas distorções exclusivistas<sup>122</sup>. A sua argumentação sobre a deslegitimação de uma autoridade que tem raízes seculares no continente africano e particularmente em Moçambique deve-se ao contexto da política internacional que estes deviam observar.

Lundin refere ainda que convivem na África duas elites e no caso particular de Moçambique pode-se distinguir uma elite que é do Estado Moderno, que é a nova burguesia emergente ligada tanto ao poder econômico como ao político e, por vezes à produção intelectual e a chamada elite “tradicional” que compõe a diversidade da autoridade “tradicional” que Moçambique comporta. Estas são instituições que seguem diferentes paradigmas de percepção do mundo<sup>123</sup>.

A realidade é que hoje em dia com as novas transformações que ocorrem e com a apologia do pluralismo numa era da globalização, há uma necessidade do Estado trazer ao seu lado uma massa humana rural e urbana que desde o tempo colonial aprendeu a viver alheia ao mundo político formal, driblando os Estados

---

<sup>120</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>121</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>122</sup> LUNDIN, Iraê. *op.cit*, p. 12.

<sup>123</sup> *Ibidem*, p.09.

para a sua sobrevivência cultural<sup>124</sup>. Este é o caso que está ocorrendo em Moçambique, em que o Estado já reconhece que este tipo de autoridade é muito importante na vida social das comunidades locais. É esta uma nova forma de governação em que os órgãos linhageiros locais tomam partido para a decisão de questões da sua vida social. Mas será que este mecanismo de representação e identificação se dá nos meios urbanos? O próximo capítulo procurará responder a isto, tomando Maputo como estudo de caso. Esta cidade é o local de origem de alguns reinos africanos que tiveram influências tanto dos estados africanos zulu, swazi e de Gaza de Sochangana que foram determinantes para a formação da identidade tsonga que é alvo de discussão nesta dissertação. Também pela antiga Lourenço Marques passaram a maior parte dos dirigentes nacionalistas moçambicanos.

---

<sup>124</sup> Ibidem, p. 11.

### 3. GÊNESE E EVOLUÇÃO DA CIDADE DE LOURENÇO MARQUES, ATUAL MAPUTO

Neste capítulo pretendo fazer uma abordagem do surgimento da cidade de Maputo, o papel específico desta para os países vizinhos e toda a região austral da África; o seu crescimento e divisão no período colonial em espaços branco e *indígena*; estes aspectos serão alvos de atenção para a percepção das características da atual cidade de Maputo.

O surgimento e crescimento da cidade de Lourenço Marques têm que ser visto no âmbito da existência da baía que tem a designação da própria cidade. Foi sobretudo o papel desempenhado pelo porto de Lourenço Marques no escoamento dos produtos minerais e agrícolas provenientes de três Estados sul-africanos, nomeadamente o Orange, Transvaal e Natal que contribuíram grandemente para o surgimento e crescimento desta cidade<sup>125</sup>.

Foi em 1544 que o navegador Lourenço Marques, piloto das naus da Índia procedeu ao reconhecimento geográfico e econômico da baía onde constara existir marfim e âmbar em abundância e tendo designado a mesma pelo nome de Espírito Santo. D. João III devido a relevância do acontecimento mandou que a designação da baía fosse alterada para Lourenço Marques em homenagem àquele navegador<sup>126</sup>. Durante os primeiros tempos da chegada dos portugueses nesta não havia nenhuma intenção de fixação permanente, pois ela ficava fora da linha normal de navegação entre a ilha de Moçambique, o local onde os portugueses já haviam se estabelecido e o Cabo da Boa Esperança onde procuravam-se afastar da costa<sup>127</sup>.

O comércio era no princípio feito nas praias, em idas e vindas de embarcações e posteriormente em acampamentos precários, constituídos por casas de palha designados algumas vezes por feitorias e até mesmo de fortalezas que eram abandonados depois de concluídas as trocas. Lemos acrescenta que na época os principais pontos de apoio desse comércio português eram a Ilha dos Portugueses, próxima da ilha de Inhaca, a foz do rio Incomáti, então chamado rio do Manhiça e a ilha da Xefina<sup>128</sup>. Mas devido a posição estratégica da região da

---

<sup>125</sup> MENDES, Maria. **Maputo antes da independência: geografia de uma cidade colonial**. Lisboa, Instituto de Investigação Científica Tropical, 1985, p. 25.

<sup>126</sup> Ibidem, p. 17.

<sup>127</sup> LEMOS, Manuel. "Maputo, deste lado da baía: considerações sobre a toponímia da cidade". In: COELHO, João (org). **Centenário da cidade de Maputo-1887-1987, boletim semestral do arquivo histórico de Moçambique**. Maputo, INLD, no 02, 1987, p. 06.

<sup>128</sup> LEMOS, Manuel. Op. Cit, p. 08.

baía de Lourenço Marques aparecem outros navegadores de outras nacionalidades com interesses bem definidos, a destacar os ingleses, franceses, holandeses, austríacos, etc. Numa época em que os portugueses haviam interrompido as suas viagens regulares à região os holandeses instalaram-se na baía em 1721 e construíram o forte lagoa na praia do Maxaquene nas terras de Mpfumo. Mas devido ao ambiente físico que era hostil e às constantes mortes que a insalubridade da zona lhes havia causado e devido também aos insucessos comerciais eles abandonaram a baía em 1730<sup>129</sup>.

Em 1777 os austríacos negociaram com os reinos africanos locais de Tembe, Matola e Mpfumo e foram cedidas algumas áreas ribeirinhas das respectivas *chefaturas* para estabelecerem uma feitoria. Mas esta teria sido destruída em 1781 quando uma expedição portuguesa proveniente de Goa tomou-a sem qualquer resistência, restabelecendo assim os portugueses a posição hegemônica no comércio dos europeus com a região<sup>130</sup>. Ainda em 1781 os portugueses instalaram na baía uma “feitoria e casa forte”, chamado presídio para protegerem os seus interesses comerciais. Foi também neste mesmo ano que se editou a primeira carta orgânica-política, administrativa e econômica da baía e terras de Lourenço Marques que se constituiu no diploma de criação de Lourenço Marques<sup>131</sup>.

O presídio instalado pelos portugueses viu-se muitas vezes ameaçado pelas *chefaturas* africanas locais que se situavam ao redor, na primeira metade do século XIX. É desde esse período segundo Lemos que surge a designação de *xilungúine* que traduzido para o português significa lugar para os brancos<sup>132</sup>. Mas um grande concorrente pela baía de Lourenço Marques situava-se em Natal na vizinha África do Sul onde os ingleses já tinham se estabelecido desde o ano de 1843. Estes tinham pretensões no sul da baía *Delagoa* como eles a designavam, concretamente nos territórios de Maputo, Catembe e ilha de Inhaca. Em 24 de Julho de 1875 o então presidente francês Mac-Mahon numa sentença arbitral reconheceu a Portugal os direitos de soberania sobre a região. Numa situação de disputa e partilha dos territórios africanos e sendo a Inglaterra e a França os países que mais se expandiam na África, é lógico que a França através do então presidente tenha reconhecido o direito de soberania da baía de Lourenço Marques a Portugal para

---

<sup>129</sup> Ibidem, p. 07.

<sup>130</sup> Idem, ibidem.

<sup>131</sup> Idem, ibidem.

<sup>132</sup> Ibidem, p. 08.

prejudicar o seu maior concorrente.

Vislumbrando seu papel futuro como importante entreposto comercial, Lourenço Marques foi elevada à categoria de vila, em 1876<sup>133</sup>. No dia 10 de Novembro de 1887 ascendeu a categoria de cidade por decreto.

*“É no final do último quartel do século XIX que se localiza o crescimento urbano de Lourenço Marques, que se deveu à corrida mineira que se desencadeou na região do Transvaal, na vizinha África do Sul; a cidade que anteriormente era um pequeno vilarejo semi-fortificado, cercado de mangues e pântanos, com maioria de moradores africanos e uns poucos brancos enfraquecidos pela malária, viu com a corrida, a mudança radical de Lourenço Marques com a chegada de centenas de estrangeiros de todas as raças e nacionalidades a caminho do Transvaal, ou que nela se fixaram para servir de intermediários nos negócios com o hinterland; estabeleceram-se na altura indivíduos de múltiplas nacionalidades nomeadamente os ingleses, indianos, chineses, franceses, gregos, holandeses, alemães, italianos, suíços, espanhóis, nórdicos, belgas, austríacos, russos e ainda australianos, árabes, norte-americanos, brasileiros dedicados em sua maioria a profissões tais como caixeiros, amanuenses, bancários, negociantes, serralheiros, marítimos e artesãos especializados”<sup>134</sup>.*

Zamparoni sustenta que ainda que:

*“Iniciou-se a construção dos caminhos de ferro ligando o porto ao Transvaal, melhoraram-se as condições de navegabilidade da baía com a instalação de faróis e empreenderam-se obras no porto, para que navios cada vez maiores pudessem nele operar; a cidade passou a fervilhar de pessoas e mercadorias rumo ao eldorado transvaaliano e as atividades do*

---

<sup>133</sup> Ibidem, p. 11.

<sup>134</sup> ZAMPARONI, Valdemir. Op. cit, 1998, p. 250.

*porto e do Caminho do Ferro que se ligou ao Transvaal em 1895, passaram a dominar a paisagem urbana*<sup>135</sup>.

Em 1887, data da sua elevação para a categoria de cidade chegou uma expedição das Obras públicas de Lisboa que elaborou o primeiro plano de sua urbanização e esta concluiu um projeto de ampliação que deu à cidade-cimento de Lourenço Marques a atual conformação cartesiana e racional<sup>136</sup>. À data da elaboração do plano viviam em Lourenço Marques, 1413 habitantes, dentre eles nenhum africano, o que demonstra que estes não foram contados. Destes habitantes 654 eram europeus e 02 chineses, sendo 62,1% dos primeiros de nacionalidade portuguesa<sup>137</sup>. Toda esta população estava instalada na atual baixa da cidade de Maputo. Segundo Zamparoni na altura em que a cidade mostrava a sua capacidade de catalisadora de atividades capitalistas modernas através da sua condição de entrada para o Transvaal convivía ainda com a desordem da antiga cidade-fortaleza e tinha características que obedeciam ainda a lógica *indígena*; em 1894 possuía além das palhotas, somente 31 casas com terraço, 27 de zinco, 50 cobertas de telhas e 04 de madeira, distribuídas em cinco ruas, 09 travessas e uma praça. A cidade não tinha iluminação, as ruas sem nome nem calçamento, eram tomadas pelo mato; as casas não tinham números, não havia açougue nem mercado<sup>138</sup>.

Já antes de Lourenço Marques ascender à categoria de cidade as autoridades de Lisboa procuraram atrair a vinda de portugueses e constituir-se aquilo que seria o primeiro povoado. Foi através dos primeiros povoadores portugueses que se construíram as primeiras casas de pedra e cal. Mendes sustenta que em 1868 foi construída no local uma linha de defesa que procurava impedir a entrada fácil dos *nativos* no aglomerado e que corria ao longo da Avenida da República, envolvendo a povoação que ficava entre a baixa pantanosa e a praia onde atualmente se encontra o cais:

*“A povoação contava nesta data cinquenta e seis casas de pedra e cal e sessenta e sete palhotas e os seus habitantes dedicavam-se ao comércio com o interior, tanto mais que o Transvaal procurava saída*

---

<sup>135</sup> Ibidem, p. 251,

<sup>136</sup> Ibidem, p. 254.

<sup>137</sup> MENDES, Maria. Op. cit, p. 84.

<sup>138</sup> ZAMPARONI, Valdemir, Op. Cit. 1998, p. 253.

*para o mar por Lourenço Marques e tentava abrir caminho para o presídio português*<sup>139</sup>.

Mas a cidade estendeu-se com as reformas de 1887 e deixou paulatinamente a antiga baixa delimitada pela *linha de defesa* tendo subido as encostas. Com o correr dos anos, na cidade velha, as antigas casas rés-ao-chão, com terraço foram sendo substituídas por prédios comerciais com dois ou três pisos, “*com varandas aramadas em ferro a bordado aberto, debruadas a rendas*” e as construções de pedra e cal misturavam-se às de madeira e zinco e às de ferro pré-fabricadas<sup>140</sup>. “Registou-se também em Lourenço Marques neste período um crescimento dos serviços ligados aos órgãos públicos como a Fazenda, Obras Públicas, Hospital Militar e Civil, Porto e Caminhos de Ferro, assim como de bancos que eram resultado da expansão capitalista; em 1894 a cidade contava já com filiais de quatro estabelecimentos – Banco Nacional Ultramarino, Bank of Africa, National Bank of South Africa e standard Bank of South Africa – quatro hotéis, mais de uma dezena de empresas de importação e exportação, agências de seguro e navegação marítima que como os bancos também estavam dominados pelo capital *inglês*, despachantes, dezenas de lojas de tecidos e moda, controladas por *baneanes*, empreiteiros públicos, mercearias e armazéns, padarias, açougues, restaurantes, dezenas de bares, três farmácias e drogarias, tabacaria, dezenas de pequenas oficinas de artesãos e prestadores de serviços, nomeadamente os ferreiros, alfaiates, barbeiros, ourives, relojoeiros, seleiros-correiros, carroceiros, um fotógrafo e uma empresa funerária”<sup>141</sup>. Esta gama de atividades e profissões estão ligados ao crescimento econômico que ultrapassava as fronteiras do espaço urbano estendendo-se ao *hinterland* donde se mobilizava e canalizava-se as riquezas.

O crescimento da cidade a partir do plano elaborado em 1887 estava condicionado a uma estrutura que ia de encontro aos interesses sul-africanos ao qual as autoridades portuguesas haviam feito acordos. Mendes afirma que devido a estes compromissos que o governo de Lisboa tinha firmado com a República da África do Sul, esta deveria ter uma base econômica de natureza portuária, apresentando o porto capacidade para receber 47,5% das mercadorias importadas e exportadas por aquele país. As melhores áreas sobranceiras à baía tinham sido concedidas a estrangeiros como Dr. Oscar Sommerschild e à Transvaal Delagoa Bay Investment, fato que dificultava a sua ampliação para o oriente e foi deste

---

<sup>139</sup> MENDES, Maria. Op. cit, p. 81

<sup>140</sup> ZAMPARONI, Valdemir. Op, cit, 1998, p. 256.

<sup>141</sup> Ibidem..

modo que só poderia crescer além do pântano, para sudoeste e nordeste e foi por essa razão que as primeiras construções fora da Baixa fizeram-se no atual bairro do Alto-Maé<sup>142</sup>.

Zamparoni constatou que nos anos finais do século XIX

*“O setor de serviços ocupava cerca de 75% da população ativa em Lourenço Marques as autoridades coloniais portuguesas procuraram ampliar o controle político, militar e administrativo da região pois até 1896 a autoridade portuguesa era nominal e restringia-se ao núcleo urbano, não ultrapassando, em muito a chamada área de circunvalação da cidade; era uma frágil linha de defesa constituída de arame farpado que começava junto às dunas, cortava a Ponta-Vermelha, seguindo pelo Maxaquene, passando pelo Cemitério, depois pela divisão do Mahé e terminando novamente na cidade baixa, nos pântanos junto à estação do Caminho de ferro”<sup>143</sup>.*

Por outro lado precisava a autoridade portuguesa consolidar-se sobre os regulados e potentados negros da região para que, tendo-os sob sua soberania, pudesse opor-se às pretensões inglesas e por outro lado os novos negócios exigiam o fornecimento de uma força de trabalho barata e permanente, cuja disponibilidade poderia sofrer limitações com a existência de poderes políticos paralelos exercidos por tais potentados<sup>144</sup>. Nesta altura os reinos africanos do sul da baía já haviam sido derrotados e em 1897 com a operação militar organizada por Antônio Ennes o poderoso Estado de Gaza foi aniquilado. Estava assim o caminho aberto para a obtenção de mão-de-obra barata necessária da população *indígena* do sul de Moçambique. Mas mesmo com

*“Os potentados africanos derrotados e sem constituir nenhuma ameaça à presença colonial, as obras físicas feitas para dar à cidade uma feição moderna, próspera, civilizada, apta a receber capitais e capitalistas estrangeiros não foram suficientes e uma*

---

<sup>142</sup> Ibidem, p. 86. Palhota maticada refere-se a casa feita de caniço envolvida em adobe que é designado por matope localmente.

<sup>143</sup> Ibidem, p. 256-7.

<sup>144</sup> Idem, ibidem.

*vez destruídas a linha de defesa e a vala de circunvalação que pretendiam isolar a cidade dos perigos externos foi preciso construir mecanismos que criassem uma muralha invisível, mas efetiva, que pudesse oferecer segurança à população branca contra este inimigo derrotado com quem era preciso conviver”<sup>145</sup>.*

Zamparoni refere ainda que

*“O ordenamento físico urbano foi acompanhado de um ordenamento jurídico da população em categorias claramente discerníveis, as quais permitiram um ordenamento social subsequente. Foram usados discursos que associavam a desordem social à doença, que seria oriunda não só da sujeira, como também da má distribuição dos corpos no espaço e, por esta lógica, cada indivíduo devia ocupar um lugar específico na divisão do trabalho e na hierarquia social e cada segmento desta hierarquia correspondia um espaço territorial próprio para a circulação, lazer e moradia; em Lourenço Marques, a criação destes espaços seguiu claramente os critérios raciais e tencionavam facilitar o controle, repressão, aprofundar a dependência e consolidar a submissão dos dominados e contribuindo para ampliar a ilusão de uma pretensa superioridade branca”<sup>146</sup>.*

Uma das primeiras medidas tomadas logo após conquista militar no sul de Moçambique foi a regulamentação do acesso e permanência no local de tal forma, que todos os *indígenas* que se dirigiam à esta para prestar serviços, na condição de *requisitados* ou não, deveriam ser portadores de uma guia expedida pelos administradores das circunscrições, sob pena de punição àqueles que transitassem sem a mesma<sup>147</sup>. De acordo com as palavras de Zamparoni, “era preciso que Lourenço Marques fizesse jus ao nome que lhe davam os *indígenas* : *Xi-Lunguine*,

---

<sup>145</sup> Ibidem, p. 269-270

<sup>146</sup> Ibidem.

<sup>147</sup> ZAMPARONI, Valdemir. Op. cit, 1998, p. 291.

cidade dos brancos, que a partir de 1898, já não era só mais uma cidade qualquer, mas a capital da colônia”<sup>148</sup>. Vários regulamentos foram introduzidos tais como o *Regulamento de serviços e trabalhadores indígenas no Distrito de Lourenço Marques*<sup>149</sup> que regulamentava a sua permanência na área da cidade. Este e outros *Regulamentos* coloniais na realidade eram propositados no sentido destes permanecerem na sua aldeia e sendo *requisitados* quando fosse necessário e para o serviço dos interesses capitalistas ou para os indivíduos da raça branca que estavam numa condição social melhor para os empregar, daí que muitos que conseguissem o acesso a cidade era através dos serviços que fossem prestar <sup>150</sup>.

O *Recenseamento da população da cidade de Lourenço Marques e subúrbios*, de 1912, aponta melhor as características raciais que estes últimos espaços foram ganhando: a área urbana propriamente dita, com cerca de 6,4 km<sup>2</sup> contava com uma população de 13.353 pessoas, das quais 5.324 eram *brancas*, 304 *amarelas*, 2.030 *pardas*, e 5.595 *pretas*. Os chamados *subúrbios*, compreendendo uma área circunvizinha de 41,25 km<sup>2</sup>, tinham uma população total de 12.726 pessoas, das quais 236 eram *brancas*, 69 *amarelas*, 771 *pardas* e 11.649 *pretas*<sup>151</sup>. Note-se que embora sejam encontrados na altura indivíduos de grupos somáticos diferentes tanto na cidade assim como nos subúrbios, a regra prevalece: maior número dos chamados *pretos* encontra-se nos subúrbios, que são os bairros pobres e correspondem a 91,5% e o número maior de brancos encontra-se na cidade que foi exatamente reservada para eles, correspondem no caso 39,9%. Embora eles não atinjam a metade do número, são a maioria em comparação com as outras categorias.

Foi com o crescimento dos serviços na área urbana que a população *indígena*, a partir dos anos vinte do século XX começa a ter empregos no espaço branco, sendo empregues além das mulheres, homens, que dentre as variadas profissões eram cooptados por profissões tais como ocupações domésticas, como lavadeiros, criados e cozinheiros<sup>152</sup>.

Em Lourenço Marques apesar da segregação imposta às comunidades *nativas*, estas tinham no espaço urbano o tipo de casas que não coadunava com a cidade de estilo moderno que se pretendia erguer:

---

<sup>148</sup> Ibidem.

<sup>149</sup> *Regulamento de serviços e trabalhadores indígenas no Distrito de Lourenço Marques* apud ZAMPARONI, Valdemir. Op. cit, 1998, p. 291.

<sup>150</sup> ZAMPARONI, Valdemir. Op. cit, 1998, p. 291.

<sup>151</sup> Ibidem, p. 294.

<sup>152</sup> ZAMPARONI, Valdemir. Op. cit, 2000, p. 145-172.

*“Já muito cedo, em 1875 quando a população branca em pouco ultrapassava 100 pessoas e depois de um incêndio que destruíra grande parte da cidade, as palhotas foram banidas da área urbana sob o argumento de que eram facilmente inflamáveis e, dali em diante, obrigou-se a substituir por telhas, terraço ou folhas de zinco a cobertura das casas, porque mesmo as edificações de pedra ou de barro eram ordinariamente cobertas de caniço”<sup>153</sup>.*

[...]

*“A substituição das palhotas, construídas com troncos, varas, barro e caniço, consideradas primitivas, por casas de madeira, alvenaria e zinco não significava somente a troca de material construtivo; este novo padrão implicava numa nova ordem simbólica, geometricamente reestruturada, segundo a qual a forma circular, tida como própria para os povos ditos primitivos, era substituída pela retangular, considerada própria para os povos ditos evoluídos; o novo padrão induzia a novos hábitos de higiene e salubridade e a transformações no modo de vida da população indígena, além de explicar um desejo de fazê-los submeterem-se aos padrões culturais e familiares europeus, em detrimento daqueles que secularmente estavam neles arraigados”<sup>154</sup>.*

Entre 1918-1921 edificou-se numa área suburbana que já era habitada por negros, o 1º bairro indígena: o Xipamanine. Nesta área foram construídas trinta e três casas em alvenaria cobertas de zinco que contavam, a metade delas, com dois quartos e a outra metade, com um e as autoridades municipais fixaram um valor de aluguel que era proibitivo para as populações indígenas as quais pretensamente as casas foram construídas; exemplificando o quão este bairro não podia ser alugada por gente negra, ao menos se tivessem empregos com bons salários; em 1922 quando as casas construídas começaram a ser habitadas o valor pago por uma

---

<sup>153</sup> CASTILHO, Augusto de & NORONHA, Eduardo de, Apud ZAMPARONI, Valdemir. Op. cit, 1998, p. 308.

<sup>154</sup> ZAMPARONI, Valdemir. Op. cit, 1998, p. 309.

casa de um quarto era de 43\$00 por mês, quando o salário mensal de um trabalhador semi-especializado do setor ferro-portuário girava, no mesmo período, entre Esc. 30\$00 e Esc. 75\$00 mensais<sup>155</sup>; de acordo ainda com Zamparoni “o salário era pago em escudos, mas seu valor era estabelecido em libras, sendo deste modo atualizado mensalmente; os salários, entretanto, não estavam atrelados à libra e não acompanhavam tais atualizações cambiais, tornando-se a cada mês mais alto e inviável o pagamento de tais alugueis por parte dos trabalhadores voluntários, aos quais pretensamente se destinavam estas moradias” (Idem, ibidem). Além disso, a câmara decidiu em 1923 aumentar o aluguel no intervalo de 30% e 60% em libras<sup>156</sup>. Estas casas acabaram sendo alugadas e ocupadas pela pequena burguesia negra e mulata que paulatinamente estava sendo expulsa do centro da cidade, cujos seus salários podiam sustentar o pagamento do seu aluguel dado que seus salários eram um pouco altos e cotados em base-ouro, situação esta que poderia suportar os ajustes que sempre eram feitos<sup>157</sup>.

Diferentemente dos outros bairros localizados na *cidade de cimento*, o novo bairro *indígena* que surgia em Lourenço Marques não tinha uma rede de água e eletricidade que abastecesse a área; a água consumida provinha dos fontanários da área de *cimento* onde era gratuita, mas neste bairro as autoridades municipais passaram a cobrar dos moradores à base de \$10 centavos por lata de 20 litros<sup>158</sup>. A criação de outros bairros de palhota, o caso de Mahotas, Mafalala, Malanga, Mahé, deu-se através de diversos mecanismos coativos e acabou por possibilitar aos *indígenas* excluídos do espaço social branco, a criação de uma área social própria em que o convívio social obedecia outras lógicas que não seguiam às normas impostas pelos brancos na cidade; esqueciam-se deste modo nas suas áreas a situação de inferioridade que eram submetidas no contato que estabeleciam com a população branca. No seu novo ambiente social desenvolviam-se “sociabilidades próprias”, resultantes da presença de pessoas com origens culturais distintas. Os seus casamentos, nascimentos, danças, amizades, festas, mortes obedeciam a uma ordem cosmogônica diferente do colonizador embora este tentasse discipliná-los e não escaparem da sua influência que era considerado aquela que os

---

<sup>155</sup> Ibidem, p. 320.

<sup>156</sup> **O Brado Africano**, 03/11/1923 apud ZAMPARONI, Valdemir. Op, cit, 1998, p. 320.

<sup>157</sup> **O Brado Africano**, 22/05/1920 e PENVENNE, J. **History of African Labor** apud ZAMPARONI, Valdemir. Op. cit, 1998, p. 320.

<sup>158</sup> **O Brado Africano**, 20/01/1923 apud ZAMPARONI, Valdemir. Op, cit, 1998, p. 320.

tornariam civilizados<sup>159</sup>.

Em 1940 surgiram notícias relativas a dois outros bairros de *caniço* nomeadamente da Munhuana e Lagoas. O primeiro fora construído com uma estrutura radial onde poderiam residir cerca de 5000 pessoas e o de Lagoas desenvolveu-se a partir de um embrião existente mas constituído por casas de caniço e zinco e palhotas maticadas<sup>160</sup>. O crescimento da cidade continuou demonstrando a tendência de branqueamento da área do *cimento* e a área do *caniço* reservada a população *indígena*, a mais pobre. Mendes observa que “em 1950 Lourenço Marques era habitada por 93.265 moradores, dos quais 23.439 eram europeus, sendo que 2713, correspondente a 11,5%, eram estrangeiros, isto é, de nacionalidade não portuguesa. O total de chineses era de 610 e o total de indianos passou de 3.147 em 1940 para 3.939, decrescendo o número de indo-britânicos a favor dos indo-portugueses (2001 e 2806). Os mistos tiveram no período compreendido entre 1925 e 1950 um crescimento positivo de 83,3%, mas entre 1950 e 1970 decresceram em 29% o que era revelador da decadência do processo de miscegenação que caracterizou a colonização portuguesa no local. A população negra cresceu 20,6% de 1940 para 1950, mas residindo na periferia da cidade de *cimento* devido aos condicionalismos econômicos<sup>161</sup>.

Em 1952, período em que a ação colonial portuguesa nas colônias estava no seu auge elaborou-se um plano de urbanização que previa o desenvolvimento da cidade ao longo da faixa litoral, este propunha a organização da área do *caniço* de acordo com a estrutura usada para o bairro da Munhuana que já existia desde 1940. Neste período o surto industrial iniciado nas cidades colonizadas tem o seu reflexo em Lourenço Marques e devido a instalação da indústria na zona ocidental da cidade, a maior parte da população passou a localizar-se preferencialmente no poente. É dos dez últimos anos do regime colonial que se registrou a fixação da população em Chamanculo, Jardim, Chinhambanine, Benfica, Mahotas e nos bairros litorais de Xaiase, Lichase e Laulane onde a abertura de novos empregos no comércio e na indústria na área urbana contribuiu para o surgimento e seu crescimento, mas também a instalação de melhores vias de comunicação<sup>162</sup>.

As áreas de *caniço* constituíam uma vasta superfície da cidade e eram na maior parte de formação espontânea. “À formação destes tecidos, presidiu um

---

<sup>159</sup> ZAMPARONI, Valdemir. Op. cit, 1998, p. 313.

<sup>160</sup> MENDES, Maria. Op. cit, p. 95.

<sup>161</sup> Ibidem, p. 96.

<sup>162</sup> Ibidem, p. 98.

processo comum de evolução; a malha desorganizada e dispersa de habitação *tradicional* das áreas rurais foi transposta para o centro urbano, mas estruturada em função das facilidades de acesso à água. Onde existia água, instalava-se geralmente uma “cantina”, estabelecimento comercial para o abastecimento diário da população e foi em função dos fluxos de população a estes pontos que se desenhou a rede viária, sistema não hierarquizado, que constituía um índice de compartimentação do solo<sup>163</sup>. Para a distribuição e estrutura destas áreas influenciaram grandemente os fatores relativos ao ambiente e à acessibilidade aos locais de trabalho instalados na área de *cimento*. Identificavam-se nestas áreas cinco tipos de construções, nomeadamente a de alvenaria, caniço e zinco, madeira e zinco, palhotas maticadas e palhotas. Estas designações sobre os tipos de construções já apareciam nos relatórios oficiais coloniais<sup>164</sup>.

Mendes refere que a proximidade urbana reduzia consideravelmente os tipos de habitação rural e numa situação adjacente à cidade estavam os bairros de Lagoas, Malhangalene e Xipamanine, que constituíam núcleos estáveis e facultavam a permanência das populações<sup>165</sup>.

*“As palhotas maticadas eram as mais representativas na época e o seu número elevado devia-se ao seu grande poder isolador, ajustado às condições climáticas; por sua vez os tipos restantes de construções formavam estruturas complexas onde era possível identificar a estrutura aureolada em que o centro apresentava maior densidade populacional que era depois seguida por uma diminuição dos valores de densidade que só aumentava próximo dos eixos viários”<sup>166</sup>.*

A cidade de Lourenço Marques quando das transformações políticas que ocorreram em Moçambique e levaram o país à independência apresentava uma estrutura de segregação, onde predominava a exploração do homem pelo homem e ganância segundo as novas autoridades do país; tinha assim que ser reestruturada para atender e enquadrar-se na nova era socialista.

---

<sup>163</sup> Ibidem, p. 362.

<sup>164</sup> Ibidem, p. 363.

<sup>165</sup> Idem, ibidem.

<sup>166</sup> Ibidem, 365 )

### 3. 1. A cidade de Lourenço Marques após a independência

No dia 3 de Fevereiro de 1976, menos de um ano após a independência nacional, o então primeiro presidente da República Popular de Moçambique Samora Moisés Machel anunciou a mudança do nome da cidade de Lourenço Marques para Maputo<sup>167</sup>. O novo nome além de designar a sua sede passou também a designar a província que no tempo colonial era o antigo distrito de Lourenço Marques. Esta mudança foi uma opção essencialmente política, inspirada no slogan “Do Rovuma ao Maputo”, que sempre estava presente no discurso nacionalista, simbolizando a unidade do espaço geográfico e humano moçambicano, limitado pelo rio Rovuma, a norte, e pelo rio Maputo no extremo sul. Este rio tomou o nome da *chefatura* que reinava na região antes da derrota dos reinos africanos e implantação do Estado colonial. O *reino* de Maputo nunca chegou a ter os limites político-administrativos na zona onde hoje é a cidade e de acordo com Lemos, o chefe que deu origem a este era um dos descendentes de Tembe, fundador mítico da *chefatura* do mesmo nome, situada ao sul da baía, da qual se separou, e existente desde o século XVI quando chegaram os primeiros europeus<sup>168</sup>. A *chefatura* Maputo foi submetida em 1895 e ocupada em Março de 1896 pelos portugueses e foi integrada na nova divisão administrativa portuguesa. Primeiro passou pela então circunscrição, depois conselho de Maputo e depois da independência passou a ser designada distrito de Matutuíne com sede na Bela Vista. Quase cem anos se passaram entre o pequeno povoado da baía ter se tornado vila, e a “morte” de Lourenço Marques e o nascimento de Maputo<sup>169</sup>.

O novo governo dirigido pela Frelimo herdou um país com enormes problemas aliados a poucos investimentos que o colonialismo português havia efetuado no território. Os colonos abandonaram o país com uma série de sabotagens feitas; a capital era pouco industrializada e a produção se centrava nos bens de consumo que interessavam particularmente à população europeia. A maior parte da população urbana estava voltada ao subemprego ou à incorporação num setor terciário que em vez de assegurar a cobertura social das carências das camadas populares, respondia às necessidades criadas pelos gostos e hábitos das classes privilegiadas<sup>170</sup>.

---

<sup>167</sup> LEMOS, Manuel. Op. cit, p. 13.

<sup>168</sup> Idem, ibidem.

<sup>169</sup> Idem, ibidem.

<sup>170</sup> MENDES, Maria. Op. cit, p. 465.

A Frelimo considerava que as cidades herdadas do colonialismo eram centros de exploração do homem pelo homem e havia a segregação de classes; foram consideradas lugares onde reinava problemas tais como a preguiça, alcoolismo, prostituição etc. Por outro lado devido aos problemas que já começavam a se fazer sentir no meio rural devido a fome e guerra as pessoas viram a cidade de Maputo um lugar onde teriam segurança. O número da população subiu drasticamente e esta ficou congestionada.

As estatísticas demonstram que a cidade de Lourenço Marques tinha em 1955 uma população de 100.000 habitantes e que em 1975, ano em que Moçambique conquistou a independência, a cidade teria 200.000 habitantes, em 1980 passou a ter 755.300 habitantes<sup>171</sup>. Foi nesse âmbito que foram traçadas diferentes estratégias para sua gestão, dentre as quais se incluía a política de “Operação Produção” que consistiu em descongestionar a cidade de gente que não produzia para as machambas nas áreas rurais. Esta política provocou muita tensão como veremos adiante.

### **3.1.1 Estratégias de gestão da cidade no período de transição**

Este período como afirmei acima foi de uma considerável confusão devido ao colapso do Estado colonial e da sociedade colona, das incertezas políticas sobre o futuro, do êxodo dos colonos e capitais em larga escala e das maiores expectativas das mudanças dramáticas que ocorreram. Devido a opção ideológica da Frelimo “as cidades ocuparam uma importância estratégica, mas secundária comparativamente ao campo onde vivia a maioria da população; foram vistas como centros privilegiados que facilitaram a exploração da áreas rurais e como centro de serviços da economia colonial. A Frelimo, muito consciente da visão do padrão colonial de desenvolvimento urbano e da disjuntura<sup>172</sup> entre a cidade de *cimento* e dos bairros de *caniço* criou os grupos dinamizadores como parte da estratégia política para resolver os problemas cada vez mais crescentes da cidade que estavam ligados a rápida migração rural-urbana, crescimento de desemprego, ocupação descontrolada de propriedades abandonadas, crise alimentar e aumento

---

<sup>171</sup> ARAÚJO, Manuel. “Migrações internas e o processo de urbanização”. In: Direção Nacional de Estatística (org). **Dinâmica Demográfica e Processos Econômicos e Sociais**. Maputo, Comissão Nacional do plano, 1990, p. 80.

<sup>172</sup> O padrão colonial do desenvolvimento da cidade de Lourenço Marques estava virado a servir os interesses capitalistas da metrópole, tal como acontecia em quase todas as cidades africanas.

da criminalidade”<sup>173</sup>.

As medidas de nacionalizações tomadas em 24 de Julho de 1976 constituíram a grande intervenção decisiva da Frelimo no sistema urbano. Todas as propriedades incluindo terra e bens arrendatários tornaram-se propriedade do Estado fazendo assim, do Estado o herdeiro da gestão e controle de significativa parte dos imóveis; esta era uma postura de crítica ao modelo capitalista que caracterizava as cidades e especialmente Maputo.

Criou-se também no âmbito da nova gestão urbana a APIE - a Administração do Parque Imobiliário do Estado para regulamentar sobre as atividades arrendatárias dos edifícios sob seu controle e reprimir os novos ocupantes de propriedades abandonadas que eram considerados perigosos devido aos seus hábitos rurais<sup>174</sup>. Neste momento a cidade estava atravessando uma crise alimentar e a demanda pelos produtos básicos era maior, havendo falta de serviços sociais básicos nas áreas fora da jurisdição da câmara municipal; houve declínio dos serviços sanitários nomeadamente a remoção de lixo, manutenção das drenagens, e em geral um declínio dos serviços sanitários<sup>175</sup>. No mesmo ano de 1976 em que se transfere administração dos imóveis para o Estado, o desemprego tornava-se um grande problema devido ao colapso da economia urbana; as indústrias manufactureiras, serviços, hotéis, lojas, escritórios, restaurantes e empregadores domésticos desapareceram virtualmente com o êxodo dos colonos e abandono dos empresários<sup>176</sup>.

Em 1978, depois da realização do 3º Congresso da Frelimo, as câmaras municipais e cortes locais foram abolidas e substituídas pelos conselhos executivos. O conselho executivo devia responsabilizar-se pela população inteira e pelo território da cidade e também pelos arranjos econômico, social e cultural da mesma. As novas autoridades esperavam que o Conselho Executivo não realizasse apenas serviços urbanos, mas também dirigir a agricultura, produção industrial, comércio, distribuição de alimentos, rede escolar, centros de saúde e outras atividades do Estado<sup>177</sup>.

*“Foi traçada uma nova estrutura administrativa da cidade em que o nível mais baixo de organização era*

---

<sup>173</sup> GREST, Jeremy. Gestão urbana, reformas de governo local e processo de democratização em Moçambique: cidade de Maputo, 1975-1990. Maputo: Arquivo Histórico de Moçambique, 1995, p. 152.

<sup>174</sup> Idem, Ibidem.

<sup>175</sup> Idem, ibidem.

<sup>176</sup> Ibidem, p. 153.

<sup>177</sup> Ibidem, p. 156.

*o quarteirão composto geralmente por 50 a 100 casas e as tarefas desta eram similares às dos grupos dinamizadores mas organizados a um nível baixo; este devia velar pela vigilância popular, atividades na área da saúde, higiene, ambiente, casas, trabalho social, educação e propaganda, cultura, desporto, recreação e enumeração estatística dos residentes; eram ainda responsáveis pela mobilização das 10 casas que eram o pequeníssimo nível da organização nas áreas urbanas”<sup>178</sup>.*

Em 1979 foi realizado o 1º Encontro de Cidades e Bairros Comunais com o objetivo de analisar a política, economia, finanças e situação social das grandes áreas urbanas em Moçambique e propor-se soluções para os problemas enfrentados:

*“Concluiu-se que as cidades eram lugares de luta de classes intensas entre as forças da população lideradas pela Frelimo e um seguimento de forças inimigas reacionárias incluindo infiltrados e indivíduos comprometidos com o colonialismo; e constatou-se que o objetivo do inimigo era de desestabilizar a economia moçambicana e a ordem interna, criando descontentamento popular e minando a confiança que as massas populares tinham no Partido de vanguarda”<sup>179</sup>.*

Houve um movimento massivo grande e descontrolado da população rural para as cidades que trouxe problemas aos já limitados recursos e para o combate desta situação foi introduzido um sistema de controle do movimento das pessoas que incluía o cartão de residência, guia de marcha para regulamentar as viagens entre províncias. O controle era também visto como um método de atacar a partir da base muitos dos problemas sociais associados a marginalidade, banditismo, prostituição que estavam sendo identificados nas áreas urbanas; foram também criados bairros comunais em larga escala, prescritos projetos agrícolas como um método de melhorar a vida do campo, mantendo as pessoas na terra e longe das

---

<sup>178</sup> Ibidem, p. 158.

<sup>179</sup> Ibidem, p. 154.

ciudades<sup>180</sup>.

*“Uma ênfase na participação organizada dos cidadãos como forma de ultrapassar os problemas que afetavam as cidades foi também dada; os cidadãos deviam ser organizados localmente em Grupos Dinamizadores que constituíam o elo de ligação entre o Partido e Estado; as organizações democráticas de massa, a OMM e OJM e conselhos de produção foram estruturadas para seguirem as decisões do Partido e operarem sob o princípio do centralismo democrático. Foi também apelada a assembléia da cidade para um plano de criação dos bairros comunais com uma demarcação clara das funções e alocações das tarefas”<sup>181</sup>.*

Apesar da Frelimo ter estas pretensões de transformar e reestruturar as cidades, as modificações que ocorreram foram muito limitadas. Grest refere ainda que

*“Em 1980 à cidade foi atribuída o estatuto de província levando a algumas confusões administrativas. O presidente do conselho executivo tinha o mesmo estatuto que o governador provincial na hierarquia da administração estatal e as linhas de responsabilidades entre os níveis central e local na altura tornaram-se confusas e como se não bastasse as zonas do privilégio colonial dentro da cidade não foram substancialmente modificadas depois da independência; as áreas formalmente ocupadas pela burguesia colonial foram tomadas pelos novos detentores do poder político e econômico nomeadamente os políticos, embaixadores, médicos, empresários, cooperantes, e substituindo o sistema de estratificação de base por um outro baseado na*

---

<sup>180</sup> Ibidem, p. 153, 154.

<sup>181</sup> Ibidem, p. 154.

*proximidade e influência ao poder e freguesia controlados pelo Partido” (Ibidem, p. 155 ).*

*“Devido a desagregação social e desorganização trazida pelas múltiplas crises tornou-se efetivamente difícil a mobilização da população, o governo perdeu muita simpatia devido a forma como implementou a “Operação Produção” que consistiu no recrutamento forçado de indivíduos desempregados e outros considerados “anti-sociais” dos centros urbanos para o campo engajados em projetos agrícolas; um certo cinismo sobre o trabalho voluntário e a mobilização, tomou raízes nos anos 80” (Ibidem, p. 158 ).*

O Partido começou a perder a sua habilidade de exercer o controle da população urbana e de outro lado a falta de autonomia do conselho executivo teve efeitos profundos na administração local o que significava que politicamente a gestão urbana devia se subordinar a Frelimo<sup>182</sup>.

Quando o Conselho Executivo foi criado todas as taxas locais que tinham sido meios de rendimento para a câmara municipal deixaram de ser coletadas e tornou-se totalmente dependente da transferência financeira central:

*“Atividades locais que geravam recursos, tal como o fornecimento de água e eletricidade foram retirados sob seu controle e estabelecidos como empresas autônomas; sucederam-se profundas crises na cidade e aos seus residentes que foi marcado pelo colapso do sistema de gestão urbana e da satisfação das necessidades básicas que baixou; surgiu o mercado burguês paralelo e ocorreu uma rápida degradação do ambiente urbano ocasionado pelo fluxo de refugiados de guerra provenientes do campo”<sup>183</sup>.*

---

<sup>182</sup> Ibidem.

<sup>183</sup> Ibidem, p. 159.

### **3.1.2 Período da reforma nas políticas de gestão da cidade**

Este período começou com a introdução do Programa de Reabilitação Económica (PRE) em 1987 que assinalou a adoção das reformas económicas capitalistas sob os auspícios do Fundo Monetário Internacional e do Banco Mundial no qual Moçambique se juntou em 1984 depois da assinatura do acordo de Incomáti com a África do Sul.

Em Setembro de 1988 foi dado o 1º passo no processo da reforma da administração urbana com um seminário realizado pelos ministérios de finanças, administração estatal e de construção e águas<sup>184</sup>. Os temas tratados no seminário tinham a ver com água potável e serviços sanitários, administração municipal e finanças. A ideia principal era adotar os governos locais duma forte autonomia de modo a responder com eficácia às crises das cidades e dos seus residentes no sentido de contribuírem para o seu desenvolvimento. Focou-se na necessidade de se desenvolver uma autonomia financeira da administração local e na introdução de taxas locais apropriadas para a gestão das cidades. “O princípio era de que as pessoas deviam pagar as taxas decididas localmente, mesmo se fossem simbólicas para dar início a autonomização; os residentes urbanos deviam aprender a ter a obrigação de pagar taxas pelos serviços prestados como parte do significado de viver na cidade”<sup>185</sup>.

A 2ª fase da reforma ao nível local foi marcada pela realização de um “workshop” em Novembro de 1991. O objetivo deste era fornecer uma análise do estado da administração local e estabelecer um plano de ação para a reabilitação urbana. Foi debatido e criticado o sistema de controle centralizado na altura e os fundamentos políticos e económicos da descentralização e autonomia dos órgãos locais<sup>186</sup>.

### **3.1.3 O crescimento da cidade de Maputo na atualidade**

De acordo com os dados estatísticos do Segundo Recenseamento Geral da População e Habitação de 1997 a cidade de Maputo tem uma população de 966.837 habitantes distribuídos pelos cinco distritos urbanos e duas localidades em que a urbe se organiza administrativamente. Por sua vez, os cinco distritos urbanos

---

<sup>184</sup> Ibidem, p. 160.

<sup>185</sup> Ibidem, p. 160, 161

<sup>186</sup> Ibidem, p. 161.

estão divididos em 53 bairros<sup>187</sup>. Como havia referido anteriormente a cidade de Maputo deve a sua composição social ao fenómeno de migrações campo-cidade.

Da população urbana considerada oficialmente para Moçambique em 1980, 48% concentrava-se na cidade de Maputo, o que diz bem do papel que esta desempenha em toda a estrutura sócio-econômica nacional<sup>188</sup>. Na atualidade a cidade de Maputo, contrariamente à aquela divisão da cidade de *cimento* e a de *caniço* surgiu uma outra área contrastante que faz com que seja mais multifacetada e ganhando uma nova configuração. É deste modo que se distinguem as seguintes áreas:

*“O centro urbano, composto por bairros organizados numa planta ortogonal nítida de avenidas e ruas amplas, com edifícios de diversos pisos, bairros de vivendas, comércio especializado, diversos e variados serviços e infra-estruturas sociais, de abastecimento e saneamento;*

*Áreas suburbanas, onde instalaram-se diversos bairros de população mais pobre atraída pela possibilidade de trabalho na cidade de cimento. Crescem sem qualquer plano de ordenamento, de forma espontânea, sem infra-estruturas adequadas, com uma rede viária que é uma teia de ruas estreitas e tortuosas, caminhos e vielas e onde predominam as casas de caniço, donde vem a designação, e de madeira e zinco que funcionam como um símbolo de urbanidade;*

*Áreas periurbanas, constituídas pelos bairros que constituem o extremo norte da cidade, pertencentes aos distritos urbanos número quatro e cinco, pela localidade urbana da Catembe que se situa na margem sul da baía de Maputo e pela localidade urbana da ilha de inhaca, que se localiza à saída da mesma baía. Estas áreas dispõem-se em forma de*

---

<sup>187</sup> ARAÚJO, Manuel. Op. cit, 1999, p. 175.

<sup>188</sup> ARAÚJO, Manuel. Op. cit, 1990, p.78.

*coroa a volta das áreas suburbanas. Estas se distinguem das áreas suburbanas, não por estarem na periferia dos limites administrativos da cidade, mas porque a densidade de ocupação residencial do espaço ainda é baixa e a atividade agrícola ainda está presente em todas elas ocupando áreas consideráveis, mas que vão diminuindo de ano para ano para dar lugar a construção de novas residências”<sup>189</sup>.*

Nas áreas periurbanas as casas tipicamente rurais (palhotas) marcam uma forte presença, mas ao seu lado estão surgindo novos espaços residenciais de vivendas e quintas rodeadas de terrenos com altos muros, pertencentes a novos moradores vindos, majoritariamente da área urbana pertencentes às classes economicamente abastadas que alugam ou vendem os apartamentos e/ou vivendas que tem no centro e procuram espaços maiores nestas.

Araújo sustenta que em 1986 o Governo moçambicano efetuou uma reestruturação administrativa na qual foram anexadas às cidades áreas substanciais do espaço rural circundante; as autoridades justificaram o ato na altura referindo que foi a necessidade de colocar à disposição das cidades, espaços para a sua expansão<sup>190</sup>. A população destas áreas em redor que era considerada como rural e agia como tal, repentinamente virou urbana, sem nenhuma mudança na ocupação do espaço, nas formas de produção, no comportamento e na economia familiar; foi assim que surgiu a terminologia de *bairros periurbanos* que nada tinha de urbano se forem considerados os conceitos clássicos<sup>191</sup>.

Até agora tenho caracterizando o espaço urbano e sua ocupação. No capítulo que segue veremos como neste espaço tenso se deu a construção da identidade tsonga, construída em termos de contatos com diferentes povos e depois o seu delineamento pela Missão Suíça.

---

<sup>189</sup> ARAUJO, Manuel. Op. cit, 1999, p. 176.

<sup>190</sup> Ibidem, p. 177.

<sup>191</sup> Idem, ibidem.

## 4. A CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE TSONGA

### 4.1. A etnogênese tsonga

Estudos sobre os tsonga como um grupo cultural comum e com uma sistematização daquilo que são os seus traços culturais foram feitos por autores como Junod, Rita-Ferreira, Harries, José Feliciano e entre outros.

Rita-Ferreira embora não tenha dado primazia às Missões na construção e formação da identidade tsonga traçou um percurso demonstrando que na região sul de Moçambique, área originária dos tsonga, não era um local fechado, mas sim havia já diferenciações entre os povos, fato que demonstra através dos conflitos entre os reinos locais pelo controle do comércio e domínio dos povos. O comércio é descrito como tendo unificado os diferentes povos da região que tinham algumas semelhanças em termos culturais, mas, que não constituíam nenhuma unidade como Junod postulou.

Durante séculos, antes da ocupação colonial efetiva se verificaram no sul de Moçambique movimentos populacionais de variável amplitude que eram feitos por comunidades políticas ou *reinos* e frações menores ao nível da família extensa. As razões das imigrações estavam aliadas ao esgotamento dos recursos nos seus lugares de proveniência, acusação de práticas de feitiçaria maligna, contaminação sobrenatural devido a falecimentos, quedas de raios e outros funestos augúrios<sup>192</sup>. A gênese da cultura tsonga foi marcada entre outras atividades masculinas, pelas demoradas expedições comerciais e venatórias a terras longínquas<sup>193</sup>.

A cultura que se convencionou chamar de tsonga teve seu período formativo durante os séculos XVI e XVII em que se verificou a interpenetração seletiva de contributos culturais e lingüísticos proto-sothos, proto-chonas e proto-angunes, melhor adaptados aos condicionalismos da região conhecida por sul do Save<sup>194</sup>. Foram os imigrantes proto-sothos que formaram os *reinos* Inhaca no sul da Baía de Lourenço Marques e Mpfumo ao norte. No sul da mesma baía os imigrantes proto-chonas formaram o Estado Tembe. Já entre os imigrantes proto-sothos e proto-chonas observava-se alguma homogeneidade cultural e lingüística e pode-se considerar como sendo os precursores da cultura tsonga<sup>195</sup>.

Adianta ainda Rita-Ferreira, “que a cultura no sentido antropológico do grupo

---

<sup>192</sup> RITA-FERREIRA, António. **Presença luso-asiática e mutações culturais no sul de Moçambique (até c. 1900)**. Lisboa, Instituto de investigação científica tropical/ junta de investigações científicas do Ultramar, 1982, p. 157.

<sup>193</sup> Ibidem, p. 158.

<sup>194</sup> Ibidem, p. 145.

<sup>195</sup> Ibidem, p.133.

que hoje se designa tsonga é produto menos de experiências históricas diferentes do que de adaptações bem sucedidas a ambientes ecológicos distintos e a condições econômicas de características diversificadas”<sup>196</sup>. O fato é que o sul de Moçambique pré-colonial foi caracterizado pelas hostilidades entre os Estados existentes pela ocupação de melhores terras ou das rotas de comércio. O ambiente físico era muitas vezes o fator determinante para um determinado grupo abandonar as suas terras em busca das outras que eram aráveis entrando por vezes em conflitos com os proprietários.

Entre os Estados pré-coloniais já se realizava o comércio externo e a sua fortificação e domínio sobre os outros era aliado a este. De acordo com Rita-Ferreira algumas unidades políticas tsonga foram reforçadas pela imposição de monopólios estaduais sobre o comércio externo ou, pelo menos, pela exploração de entrepostos comerciais onde eram permutadas as mercadorias que circulavam entre os estabelecimentos portuários, a vasta savana intermédia e as regiões planálticas do interior<sup>197</sup>.

*“É o exemplo concreto dos monarcas de Tembe que fortalecidos pelo predomínio quase exclusivo que exerceram no século XVIII na margem sul da baía de Lourenço Marques, conseguiram estender a sua influência em sentido meridional controlando 50 léguas de praias. No entanto, já no fim do século ocorreu um movimento de secessão que deu origem ao reino de Maputo, a leste do rio do mesmo nome”<sup>198</sup>.*

A caça e o comércio a longa distância que eram efetuados entre os *reinos* inter-africanos da baía de Lourenço Marques tornou-se uma verdadeira instituição social numa componente estrutural da cultura e da sociedade tsonga. “Essa projeção que o comércio assumia se baseava tanto pelos benefícios auferidos pelos monarcas, assim como do aumento dos níveis de produção e consumo da maioria da população graças ao efeito multiplicador da procura e aos mecanismos de distribuição de bens importados”<sup>199</sup>.

Rita-Ferreira descreve o comércio como tendo sido sempre

---

<sup>196</sup> Ibidem, p. 261.

<sup>197</sup> Ibidem, p.168, 169.

<sup>198</sup> Ibidem, p.169

<sup>199</sup> Ibidem, p.172

*“Uma prática entre os povos tsonga e que acelerou o intercâmbio de idéias e conhecimentos entre povos díspares, aumento da mobilidade e permeabilidade dos indivíduos e de grupos sociais; foi também uma das causas da difusão e unificação de uma cultura e de uma língua que, apesar das suas diferenciações regionais se distingue claramente das que a circundam a norte, a sul, a leste e a oeste”<sup>200</sup>.*

O comércio relativamente intenso entre os Estados pré-coloniais que se realizava a partir das baías de Lourenço Marques e Inhambane e da barra do Limpopo só veio a terminar por volta de 1870 quando é iniciada a exploração dos diamantes e de ouro na África do Sul. Foi durante este período que o sul de Moçambique, devido a dispersão da libra esterlina feita pelos trabalhadores migratórios fomentou a importação de artigos manufaturados<sup>201</sup>.

A monetarização da economia da região sul da colônia alterou a realização de algumas práticas sociais como o *lobolo* (dote da noiva). O pagamento nupcial que era efetuado pelo gado bovino e enxadas foi substituído por artigos importados e comprados na África do Sul. Foi o

*“Apreço por produtos manufaturados de proveniência ultramarina, a consolidação progressiva de uma economia pré-monetária, a destruição dos bovinos e o pagamento do lobolo em libras esterlinas, a facilidade de obtenção de emprego assalariado na África do Sul que explicam o motivo dos tsonga aceitarem o sistema de trabalho migratório mais cedo e com maior entusiasmo do que qualquer outro grupo étnico na África do Sul”<sup>202</sup>.*

Um outro aspecto que alterou a configuração cultural dos tsonga foram as invasões nguni no século XIX. Durante este período o atual território moçambicano sofreu as conseqüências do *m’fecane* - movimento ou migrações de populações que caracterizaram o sul da África no século XIX e que teve como consequência a anexação e domínio dos outros territórios por parte dos zulus - da Zululândia (África

---

<sup>200</sup> Ibidem, p. 174.

<sup>201</sup> Ibidem, p. 171.

<sup>202</sup> Ibidem, p. 179, 180.

do Sul) resultante de lutas e transformações políticas nesta região e agudizadas por uma crise ecológica no fim do século XVIII e início do século XIX e que depois foi seguida por anos de seca e fome. Richner refere que na história do desenvolvimento do conceito *m'fecane* várias abordagens são feitas, umas das quais culpa os próprios africanos de situarem-se em terras pobres ou áridas para a prática da agricultura; quando o Great Trek, a guerra anglo-boer (1899-1902) teve lugar, foi num período de muita intranquilidade entre os próprios Bantu nas suas terras e sendo assim os europeus tiveram poucas dificuldades em estabelecer-se em terras cobertas de capim no Estado livre de Orange e Transvaal; estavam neste caso as terras africanas quase despovoadas<sup>203</sup>. Esta é uma narrativa que justifica a superioridade dos europeus para explicar a ocupação das terras africanas e domesticá-las; o fato é que esta ocupação também contribuiu para o *m'fecane*. A crise verificada entre os zulus teria feito oscilar a estabilidade agro-pecuária anterior, intensificando os conflitos entre as linhagens para o controle dos recursos econômicos mais favoráveis para a agricultura e pastorícia<sup>204</sup>. Nos anos compreendidos entre 1816 e 1821 desenrolou-se um conflito militar entre os dois Estados poderosos na época, a destacar o *Mtetua* dirigido por Dingisuaio e o *Nduandue* chefiado por Zuide.

As lutas entre estes Estados locais foram depois seguidas de um extenso movimento de migrações nguni que atingiram o atual território moçambicano. Entre os emigrantes encontravam-se Zuangendaba, Sochangana (Manicusse), Nqaba Msane e Nguana Maseko<sup>205</sup>. Três dos grupos nguni sob a liderança de Zuangendaba, Nqaba e Maseko, fixaram-se por algum tempo dentro das atuais fronteiras de Moçambique. Mas foi Sochangana (Manicusse) que dominou na época o território moçambicano compreendido entre a baía de Lourenço Marques e o rio Zambeze. Formou na época o Estado de Gaza e como os outros reis nguni, Sochangana para conseguir esse domínio do extenso território, procedia com uma política de assimilação das populações locais incorporando populações que deviam pagar tributos em gêneros e às vezes, rapazes e raparigas para o estrato dominante. De acordo com Serra “os rapazes assimilados eram integrados nos

---

<sup>203</sup> RICHNER, Jurg Emil. **The historical development of the concept “mfecane” and the writing of early southern african history from 1820 s to 1920**. Dissertação de mestrado, Rhodes university, 2005, p. 20, 21. Disponível em <http://scholar.google.com.br/scholar?q=o+mfecane&hl=pt-br&lr=&start=10&as=n>, acessado em 02/08/07.

<sup>204</sup> SERRA, Carlos. **História de Moçambique: primeiras sociedades sedentárias e impacto dos mercados, 200/300-1885 e agressão imperialista, 1886-1930**. Maputo, UEM, livraria universitária, 2000, p. 88.

<sup>205</sup> Ibidem, p. 89.

regimentos e serviam muitas vezes, como funcionários administrativos e militares dos nguni; as mulheres e raparigas capturadas eram dadas como esposas a nguni sem que os maridos tivessem de pagar o lobolo<sup>206</sup>. Era prática também deste Estado o comércio de escravos. A existência do tráfico de escravos na zona ao sul do Save, área que também era coberta pelo Estado de Gaza não é um assunto sem polémica e de acordo com Harries há toda uma tradição historiográfica, que reúne tanto modernos historiadores e administradores coloniais portugueses, que parece ignorar a importância da escravatura entre as sociedades africanas nesta região, existente antes e sob o domínio nguni e o envolvimento destas com o tráfico para o atlântico e o Índico<sup>207</sup>. Em 1807 quando a Inglaterra edita o *abolition act*, este não foi seguido pois na costa moçambicana a atividade continuou<sup>208</sup>. A presença portuguesa em meados do século XIX no território de Moçambique só se limitava a pontos costeiros ao lbo, à ilha de Moçambique e à sua estreita faixa fronteiriça, às ilhas Querimbas e aos arredores das cidades de Quelimane, Inhambane, Beira, Xai-Xai e Lourenço Marques; no interior do território mesmo que os portugueses quisessem abolir o tráfico não seria tarefa fácil pois existiam potentados africanos que ainda não estavam sob o seu controle como era o caso do Estado de Gaza onde há registros de que até 1840 realizava o comércio marítimo de escravos<sup>209</sup>.

Os nguni designaram as populações não integradas na estrutura dominante de tonga<sup>210</sup>.

*“Estes procederam depois com uma política de assimilação em que os tsonga podiam aprender a língua e os modos da aristocracia dominante nguni; deste modo os jovens provenientes de unidades políticas derrotadas, ocupadas ou submetidas que por norma tinham uma categoria inferior a estes, após prestarem leais serviços às famílias e aos regimentos e tivessem dado provas de valor em combate e de identificação com os ideais da cultura nguni ganhavam os mesmos direitos que eles; foi também assim que*

---

<sup>206</sup> SERRA, Carlos. Op. Cit, 2000, p. 94.

<sup>207</sup> HARRIES, Patrick apud Zamparoni. Op. cit, 2007, p. 30.

<sup>208</sup> ZAMPARONI, Valdemir. Op. cit, 2007, p. 30.

<sup>209</sup> Ibidem, p. 31, 35.

<sup>210</sup> Ibidem, p. 95.

*parte dos tsonga veio a ser assimilado pelos conquistadores, ganhando designações de amplitude étnica e regional como changanas de (Sochangana) e também Buiandlelas (os que abrem o caminho), dado aos recrutas tsonga que seguiam na vanguarda e que agüentavam os primeiros embates contra o inimigo enquanto os veteranos permaneciam de reserva, prontos a intervir”<sup>211</sup>.*

O Estado de Gaza teve a sua derrocada em 1895 depois de uma resistência contra os portugueses dirigidos por Antônio Ennes e terminava assim a história de um Estado que teve influências acentuadas no mapa *étnico* de Moçambique e em particular no sul do país. Passa a existir através deste Estado um novo grupo *étnico* que se denomina changana. Este grupo faz parte dos tsonga e é aparentado com os ronga, tswa devido a sua origem, língua e costumes. Os tsonga conquistados por Sochangana que era o rei do Estado de Gaza tomaram o nome de changana, isto é, gente de sochangana<sup>212</sup>. Então todos aqueles povos tsonga conquistados e que adotaram a cultura material dos nguni do Estado de Gaza de Sochangana foram denominados de changanas. Estes são compostos de clãs e sub-clãs, sendo o clã o agregado e mais característico da estrutura social que por sua vez tem um sobrenome próprio- o *xibongo* que é normalmente o nome do antepassado fundador que se conserva religiosamente<sup>213</sup>. Acrescenta ainda Ribeiro que estes acreditam que a natureza põs uma ordem nas coisas, ordem em que o homem está inserido e que é preciso respeitar; o fim do homem é transmitir a vida que recebeu e todo aquele que morre vai se juntar aos antepassados; a vida social é fundada no respeito pelos mais velhos, dirigida pela lei da hierarquia e a ordem é socialmente clânica. Uma outra convicção comum a todos os clãs changanas é que são originários de outras terras, de onde migraram em tempos remotos; cada clã sabe da sua história e é capaz de descrever os caminhos e peripécias da viagem dos seus antepassados<sup>214</sup>.

Veja a seguir o mapa das migrações nguni e a formação dos vários Estados

---

<sup>211</sup> RITA-FERREIRA, António. Op. cit, p. 250.

<sup>212</sup> RIBEIRO, Armando. **Antropologia, aspectos culturais do povo changana e problemática missionária**. Maputo, Paulinas, 1998, p. 23.

<sup>213</sup> Idem, Ibidem.

<sup>214</sup> Ibidem, p. 29..

nguni na região Austral de África:



Migrações Nguni e a formação de vários reinos nguni na África Austral incluindo o Estado de Gaza de Sochangana no período de 1798-1848<sup>215</sup>.

<sup>215</sup> COOPER, Omer. "The wars and migrations of the M'fecane". In: AJAYI, J.F & CROWDER, Michael

No que diz respeito a religião eles praticam a ancestrolatria ou culto dos antepassados; esta informa toda a vida familiar e social, é também fundada na experiência dos mais velhos e as suas manifestações são reguladas pela intervenção do adivinho; o sacerdote é o mais velho da família<sup>216</sup>. Os changanas têm um sentido bastante profundo da justiça e em casos de litígios privados, estes são regulados pelas partes envolvidas na questão; se são familiares recorre-se aos mais velhos e se não se chega a acordo recorre-se oficialmente ao régulo e este é a autoridade máxima no sistema de governo por eles paraticado. Este último é sucedido pelo filho mais velho num sistema patriarcal de monarquia propriamente dito; o mesmo é assistido por um conselho de anciãos<sup>217</sup>. O casamento é exogâmico firmado pelo dote ou lobolo. Quanto á vida familiar, o sistema é patrilinear e os filhos pertencem ao pai e recebem o seu sobrenome<sup>218</sup>.

No delineamento e construção da identidade tsonga destaca-se também o papel determinado pelo missionário Suíço Henry Junod que influenciado pela visão do seu próprio contexto cultural penetrou nas realidades africanas e interpretou-as, usando modelos da sua sociedade no momento. Foi este missionário que com o apoio da Missão Suíça elaborou obras abordando o modo de vida *tribal* dos tsonga, criando também uma língua escrita destes; através da publicação de dicionários e gramáticas e com esta imprensa inventava-se uma identidade escrita, que não acompanhou os processos sociais locais. Este autor embora tenha feito um trabalho sistemático sobre os mesmos através dos seus dois volumes, a sua abordagem é essencial; considera-os como uma *tribo* e associa qualquer invenção que tenham empreendido ao contato que tiveram com os nguni.

Junod dividiu estes povos em seis subgrupos que se destacam: os *rhonga*, *dzonga*, *n'walungu*, *hlangano*, *bila* e *hlangwe*. Na sua classificação os *rhonga* encontram-se situados em volta da baía do Espírito Santo ou baía de Lourenço Marques e no norte da mesma. Os *dzonga* são clãs localizados ao sul do rio dos Elefantes, os *n'walungu* situam-se ao norte do mesmo rio, os *hlangano* encontram-se localizados a leste da baía de Lourenço Marques; estes transbordam também para o Transvaal e estão disseminados no grande deserto das terras baixas do distrito de Lidemburgo; o grupo *bila* compreende os clãs nas duas margens do baixo Limpopo e *hlangwe* designa toda a população tsonga do leste e do nordeste,

---

(org): **Historical Atlas of Africa**. Harlow, Longman, 1985.

<sup>216</sup> Ibidem, p. 25.

<sup>217</sup> Ibidem, p. 26.

<sup>218</sup> Ibidem, p. 28.

desde o Limpopo até Inhambane e ao Save<sup>219</sup>. Note-se que na classificação feita por Junod são privilegiados aspectos geográficos para a definição dos caracteres culturais dos habitantes que foram delineados como tsonga. Estes grupos que agrupou e denominou de tsonga só estavam relacionados lingüisticamente, mas entre eles notava-se muitos aspectos culturais, políticos, econômicos que os distinguiam, mas o missionário suíço teve a propensão de os delinear como um grupo comum. Ele chegou a reconhecer o seguinte fato: “não há uma verdadeira unidade nacional entre eles e que mal têm consciência de que formam uma nação bem definida e nem sempre têm um nome comum para designá-los”<sup>220</sup>.

Para Junod a unidade que se observava nestes grupos consistia na língua e em certos costumes que eram comuns a todos os clãs. Todavia, existem autores como Henri Berthoud, companheiro de Junod na Missão Suíça, que afirma haver uma diferença considerável em termos lingüísticos no século XIX entre os povos falantes de tsonga. Para Berthoud os

*“BaRonga não formam uma tribo específica e o seu nome é mais uma designação geográfica do que uma designação etnográfica ou lingüística; mesmo como uma classificação lingüística foi arbitrariamente imposta, sendo geograficamente derivada da área sobre a confluência de Limpopo-Elefantes como foram os outros sub-grupos lingüísticos de Junod do djonga (do sul) e n’walungu (do norte); o termo aplicado ao sub-grupo lingüístico bila deve sua origem a palavra Bilene que se localiza no baixo Limpopo e o sub-grupo lingüístico hlangano corresponde com o povo que o viajante st. Vincent Erskine chamou abahlengane, um termo que significa aqueles que pagam taxas, isto é, que são tributários e esta designação aparece porque quando Erskine viajou pelo hinterland da baía de Delagoa, as chefaturas de Nwamba e Mabila da área eram tributárias aos swazí. O termo hlengwe foi delineado dum maneira subjetiva quando o termo foi usado por comerciantes da baía de Maputo para se*

---

<sup>219</sup> JUNOD, Henri. **Usos e Costumes dos Bantu**. Maputo, Arquivo Histórico de Moçambique, 1996, p.34-37.

<sup>220</sup> Ibidem, p. 34.

*referirem aos povos vivendo ao norte do Limpopo, pessoas as quais rejeitaram o termo*<sup>221</sup>.

O termo tsonga nunca foi usado pelas pessoas as quais se refere e de acordo com Harries este provém do termo “tonga” que entrou na língua inglesa emprestado dos zulus que o usaram no século XIX para se referirem a todos os povos conquistados das áreas costeiras do norte de Zululândia<sup>222</sup>. Junod sustenta que a origem do termo tsonga é provavelmente o termo *rhonga* que significa oriente e pelo qual os clãs dos arredores de Lourenço Marques costumavam se designar. Segundo as leis fonéticas das duas línguas o “r” em ronga passa para t+h aspirado quando pronunciado pelos zulus. Exemplo: as palavras ronga *rharhu-* três- *thathu*, *rhonga-* oriente-*thonga*<sup>223</sup>. “Devido as suas conotações depreciativas dos quais o termo estava imbuído, nunca foi usado pelo povo ao qual foi aplicado e somente no século XX os lingüístas expurgaram as conotações do termo, inicialmente por introduzir um “h” aspirado e finalmente por adotarem o termo tsonga” (HARRIES, Patrick. Op. cit. 1999, p. 85).

No trabalho de Junod de delinear os tsonga como um grupo comum denotam-se muitas imprecisões e muitos dos trabalhos posteriores feitos sobre estes as repetem. Além de considerar os tsonga como uma *tribo* fechada, parada no tempo e igual a si mesma como referi anteriormente, considerava estes *primitivos*, infantis, inferiores e de um caráter fraco.

A Missão Suíça, instituição a qual Junod trabalhava, provocou um impacto muito grande nos indivíduos considerados tsonga devido a sistematização e delimitação de uma identidade tsonga através da publicação de obras, onde estes são descritos. Devido a este fato contava com mais adeptos *nativos* porque além do potencial que demonstrava pela manutenção de escolas, hospitais e outros bens sociais que serviam a estes, conseguiu marcar diferença em comparação com as missões católicas onde os *nativos* eram submetidos a uma “engenharia de transformação social”. Mas esta Missão embora tivesse sido defensora e desempenhado um papel muito importante na educação, e assistência médica dos *nativos* e ter iniciado um estudo sistemático e publicações de obras sobre os estes, a visão ou abordagem feita é essencialista e evolucionista, não se diferenciando neste

---

<sup>221</sup> HARRIES, Patrick. **The anthropologist as historian and liberal: H-A. Junod and the Thonga**. Oxford University Press 1981, p. 45-47.

<sup>222</sup> HARRIES, Patrick. “Exclusion, classification and internal colonialism: the emergence of ethnicity among the Tsonga-speakers of South Africa”. In: VAIL, Leroy (org). **The creation of tribalism in southern Africa**. California, University of California Press, 1999, p. 82.

<sup>223</sup> JUNOD, Henri. Op. cit, p. 34.

aspecto dos seus opositores missionários católicos.

Mesmo no que refere a língua, os missionários suíços a viam como um instrumento de modernização e fortemente ligada ao cristianismo e ao progresso; acreditavam que a “sua” língua escrita iria modernizar e civilizar a população *nativa* do mesmo modo que o Latim tinha domesticado as primeiras *tribos* da Suíça e França<sup>224</sup>.

*“Os missionários acreditavam também que para os membros desta sociedade atrasada e oral se tornassem civilizados, tinham que se tornar alfabetizados em tsonga e por outro lado adquirindo esta língua escrita mudariam as lealdades políticas dos seus chefes locais para a Missão e num futuro mais longínquo, uma lealdade àqueles que partilhavam esta constante comum que era o tsonga escrito; neste processo à medida que as regras da língua eram codificadas e fixadas, os missionários europeus e os africanos convertidos tornavam-se os guardas da língua escrita; ao longo deste processo em que a correlação lingüística estava divorciada dos que falavam a mesma, esta veio a apoiar-se nas regras escritas, em vez da prática negociada ou no consentimento dos ouvintes e assim que as gramáticas tinham sido constituídas as suas origens humanas eram esquecidas e aquelas passavam a ser concebidas como dados, que operavam segundo as leis naturais da ciência” (HARRIES, Patrick. 2007, p. 188).*

Junod reconhecia o seguinte aspecto sobre a África: *Terra antiga* cujo povo

*“Durante séculos, talvez dezenas de séculos, tinha permanecido na mesma condição primitiva... no máximo progredindo quase imperceptivelmente<sup>225</sup>”. O modo como os missionários suíços viam a paisagem*

---

<sup>224</sup> HARRIES, Patrick. **Junod e as sociedades africanas: impacto dos missionários suíços na África Austral**. Maputo, INLD, 2007, p. 188.

<sup>225</sup> Ibidem, p. 116.

*africana conformava-se e contribuía para esta imagem primordial. Harries refere que “os africanos tinham um sentido de lugar, pelo qual categorizavam a terra e de acordo com a sua utilidade; possuíam também um sistema de conhecimento que explicava o ambiente, ajudava à sua exploração e dava-lhe história e significado; tinham especialistas, tais como os nanga (curandeiros) e os ngoma (mágicos) que conheciam os poderes de determinadas plantas, animais e pedras, mas os missionários “descobriram” que o povo a que tinham sido enviados por vocação, não tinha, tal como os camponeses suíços sem estudos, qualquer concepção da paisagem como um princípio estético”(Ibidem, p. 116, 117).*

A época do século XIX em que Junod fala sobre os tsonga é praticamente impossível falar de grupos culturais independentes ou “puros” devido ao alto nível de imigração causado pela guerra, fome, doenças, alienação de terras, etc. É neste sentido que a sua atribuição às características cultural, política e física dos tsonga associada somente ao critério lingüístico provoca problemas<sup>226</sup>. Adianta Harries que

*“A lealdade política no hinterland da baía de Delagoa onde se localizam as pessoas denominadas pela categoria acima foi determinada pela condição de ser membro do clã e o termo tribo podia com justificação ser usado alternadamente com os termos reino ou clã; o uso do termo tribo por Junod foi não ortodoxo e referia-se tanto ao grupo lingüístico quanto a um imaginado grupo político” (HARRIES, Patrick. Op. cit. 1981, p. 46).*

Na época em que Junod descreveu os povos da região, dinâmicas culturais, políticas e econômicas específicas caracterizavam o sul de Moçambique demonstrando-se que estes tinham lógicas próprias de organização social que foram ignoradas no delineamento da sua identidade. A construção da identidade tsonga tem que ser vista considerando-se os processos migratórios, influência dos Estados africanos vizinhos de Lourenço Marques, nomeadamente Zulu, Swazi e

---

<sup>226</sup> HARRIES, Patrick. Op. cit. 1981, p. 46.

Gaza de Sochangana e também pelo capitalismo que cresceu na região devido à descoberta das minas de ouro em Witwatersrand, na África do Sul. O capitalismo na região já se sentia na região a tempos recuados devido ao processo do comércio de escravos que fora efetuado na região, querendo afirmar neste sentido que não se inicia com a descoberta das minas na África do Sul, apenas acentua-se.

*“Na baía de Delagoa as afinidades políticas eram reconhecidas através da chefatura e a condição de membro era definida pelo uso do shibongo (sobrenome) do clã comum; os shibongos eram nomes familiares usados num sentido laudatório para expressar a condição de membro do clã e para evocar o nome do chefe ou um dos seus antepassados. A chefatura era a maior força integradora politicamente e o chefe que se acreditava ser o fundador ou de uma descendência direta com o antepassado fundador era o símbolo que unia o tiko (país) a todos os níveis. Por exemplo, um membro do clã Mabudu podia usar o seu shibongo para se referir como aba kwa Tembe – da casa do Tembe, o antepassado fundador do clã Mabudu. Podia também se referir como aba kwa Mabudu- da casa do Mabudu, chefe entre 1764-1782 que rompeu da linhagem sênior do clã Tembe. Podia também se referir como aba kwa Makasana- da casa do Makasana, que foi neto de Mabudu e que dirigiu como chefe do clã de 1800 a 1854” (Ibidem, p. 47).*

Estes sobrenomes podiam também ser usados por todas as pessoas incorporadas no *reino*<sup>227</sup> e foi por isso que se criou uma crença de que todos os homens sob o domínio de um determinado clã ou *reino* eram descendentes de um antepassado comum<sup>228</sup>.

Ainda no século XIX devido as invasões nguni, os *reinos* do norte da baía de Delagoa estiveram sobre o domínio dos nguni de Gaza, os do ocidente foram grandemente influenciados pelos swazi, enquanto os do sul foram dominados pelos zulus. Todos estes três Estados incorporaram tanto politicamente e culturalmente

---

<sup>227</sup> Vide na página 86 o mapa dos Estados existentes em volta da baía de Maputo nesse período.

<sup>228</sup> Idem, ibidem.

muitas pessoas vivendo nas suas fronteiras que falavam formas de língua que mais tarde foram classificadas como tsonga<sup>229</sup>.

*“Foi no meio desta diversidade de povos, que tinham experiências e influências variadas que Junod tenta estabelecer uma unidade lingüística entre estes; na verdade existem muitos traços político, cultural, lingüístico e histórico que diferenciam os tsonga e como sustenta Harries a rigor esta categoria podia se referir a uma relação lingüística como são os termos genéricos nguni, sotho ou shona” (HARRIES, Patrick. Op. cit, 1981, p. 45).*

Há por um lado que considerar o momento em que Junod faz os escritos sobre os tsonga, pois

*“Ele foi aprisionado dentro das limitações da sua época em que as idéias de raças superiores e inferiores mesmo no seio da academia eram fortes; não era também um etnógrafo profissional, era apenas um missionário que se interessava muito pelos povos indígenas; estamos também falando dos finais do século XIX, e princípios do século XX, em que estes missionários aplicaram na África um conjunto de práticas científicas, enraizadas no iluminismo” (HARRIES, Patrick. Op. cit, 2007, p. 03).*

Há que entender que a classificação que os missionários e administradores coloniais faziam na época era segundo a imagem daquilo que eram os povos donde provinham, havia uma imensa dificuldade de se sair do contexto de proveniência para os povos investigados, e quando notassem a diferença, esta não era considerada como tal, era vista como um atraso, exótica, *primitiva, selvagem* etc. Daí advém a dificuldade de compreender a diversidade cultural que caracteriza os africanos e a sua predisposição em atribuir-lhes a homogeneidade. O momento também era do início da colonização e ocupação efetiva dos territórios africanos e como forma de justificar a sua inferioridade foram produzidos monografias como as de Junod.

---

<sup>229</sup> HARRIES, Patrick. Op. cit, 1999, p. 83.

“A imagem que se trazia da Europa para descrever a África era de que a natureza fosse organizada de tal modo que representasse uma imagem de uma beleza ordenada, seguindo um conjunto de regras clássicas pré-estabelecidas. Foi deste modo que ver a paisagem africana foram moldados pela topografia, vegetação e condições atmosféricas, por gêneros visuais que sublinhavam a beleza, o pitoresco, e o sublime; e pela visão de plantas ou cheiros e sons familiares” (Ibidem, p. 116).

Historicamente construiu-se uma imagem sobre os povos africanos de que são por natureza *tribais* ou *étnicos* e que se apegam às suas *tradições* e segundo esta visão, os africanos agem *tribalisticamente* porque são de natureza *tribais*. Esta visão é denunciada devido ao seu olhar preconceituoso e por considerar os africanos como irracionais<sup>230</sup>.

De acordo com Cohen, os termos *tribo* e *tribalismo* são criticados devido as suas visões estereotipadas e pejorativas que acarretam para os africanos e propõe a sua rejeição em prol dos termos *etnia* e *etnicidade*, aplicados indiferentemente a todas as sociedades. Nesta perspectiva o conceito de *etnicidade* exprime a unidade de um fenômeno social universal e onipresente simultaneamente nos países desenvolvidos e subdesenvolvidos, no passado e no presente<sup>231</sup>.

Antes da penetração colonial europeia na África os grupos humanos já se diferenciavam e tinham consciência da sua própria identidade. Mas há uma necessidade, quando se tratar da questão africana de se repensar a noção de *etnicidade* em termos não essencialistas. Como sustenta Comaroff, a consciência *étnica* na África existiu na época pré-colonial e não é puramente o produto do colonialismo ou urbanização, embora estes contenham as condições requisitadas e geralmente sejam acompanhados por manifestações de *etnicidade*<sup>232</sup>. Com a penetração colonial no continente as populações locais foram integradas nas economias capitalistas, tornando-se deste modo parte de uma divisão de trabalho cada vez mais global; foi através desta incorporação assimétrica numa ordem mais larga de relações de produção e troca que se produziu novas afiliações e

---

<sup>230</sup> VAIL, Leroy. **The creation of tribalism in southern Africa**. California, University of California Press, 1999, p. 03.

<sup>231</sup> COHEN apud POUTIGNAT, Philippe, STREIFF-FENART, Jocelyne. **Teorias da Etnicidade**. São Paulo, Unesp, 1997, p. 31

<sup>232</sup> COMAROFF, Jean. Op. Cit, 1996, p. 309.

agrupamentos *étnicos*<sup>233</sup>. Para Weber os grupos *étnicos* existem apenas pela crença subjetiva que têm seus membros de formar uma comunidade e pelo sentimento de honra social compartilhado por todos os que alimentam tal crença<sup>234</sup>. “A pertença *étnica* determina, assim um tipo particular de grau social que se alimenta de características distintivas e de oposições de estilos de vida, utilizadas para avaliar a honra e o prestígio segundo um sistema de divisões sociais verticais; mas essas características distintivas só têm eficácia na formação dos grupos *étnicos* quando induzem a crer que existe, entre os grupos que as exibem, um parentesco ou uma estranheza de origem” (POUTIGNAT, Philippe & STREIFF-FENART, Jocelyne. 1997, p. 38).

Weber enumera também fatores que atuam na formação das comunidades *étnicas* destacando a língua e a religião pelo fato de autorizarem a comunidade de compreensão entre aqueles que compartilham um código lingüístico comum ou um mesmo sistema de regulamentação ritual da vida<sup>235</sup>. Para este a identidade *étnica* constrói-se a partir da diferença. “A atração entre aqueles que se sentem como da mesma espécie é indissociável da repulsa diante daqueles que são percebidos como estrangeiros e isto dá logo a idéia de que não é o isolamento que cria a consciência de pertença, mas sim a comunicação das diferenças das quais os indivíduos se apropriam para estabelecer fronteiras *étnicas*” (WEBER apud POUTIGNAT, Philippe & STREIFF-FENART, Jocelyne. Op. Cit, p. 40).

Nota-se a partir do ideal de Weber que os grupos *étnicos* são claramente uma construção social, isto é, não são um dado natural. Não podem ser vistos os grupos *étnicos* como uma variável independente que explica os fenômenos sociais e determinam as biografias sociais assim como individuais.

A *etnicidade* é um produto de condições históricas particulares e não um traço ontológico da organização humana, e vista como um princípio explicativo independente, a primeira causa da organização dos grupos humanos<sup>236</sup>.

Para Minter as identidades *étnicas* derivam em parte de Estados pré-coloniais, mas também de populações agrupadas por conveniência administrativa do Estado colonial ou numa base lingüística com fins de criação de uma identidade escrita<sup>237</sup>. Atualmente, há um consenso no meio acadêmico moçambicano do uso

---

<sup>233</sup> Ibidem, p. 310.

<sup>234</sup> WEBER apud POUTIGNAT, Philippe & STREIFF-FENART, Jocelyne. Op. Cit, p. 38.

<sup>235</sup> Idem, ibidem.

<sup>236</sup> MOERMAN apud COMAROFF, Jean. Op. cit, 1996, p. 302

<sup>237</sup> MINTER, William. Op. cit, p. 82.

do termo *tsonga* para se referir a alguns grupos lingüísticos originários do sul de Moçambique, que compreendem as atuais três províncias de Maputo, Gaza e Inhambane. É o termo acima uma designação geral para os *ronga*- da província e cidade de Maputo, *changana*- da província de Gaza e *tswa*- da província de Inhambane. O termo *tswa* existe desde o século XVIII e o *changana* desde o século XIX, primeiro como um termo político, isto é, súbditos do Estado de Gaza e depois passando a designar um grupo regional<sup>238</sup>. O termo *ronga* existe oficialmente desde o século XVI quando os primeiros náufragos e navegantes portugueses encontraram na região da baía de Maputo *chefaturas* locais que se identificaram como tal.

Naquilo que os ingleses denominavam de baía de Delagoa ou simplesmente a atual baía de Maputo existiam antes da chegada dos portugueses alguns reinos *rongas*. Junod sustenta que estes localizam-se em volta da baía de Espírito Santo, como designava a baía de Maputo. O termo *ronga*<sup>239</sup>, adianta o autor, é muito antigo e mais cômodo, pois todos os clãs em redor desta consentem em ser designados por ele<sup>240</sup>. Relatos ou fontes escritas existentes sobre os reinos *rongas* na baía de Maputo são de navegantes e náufragos que passaram pela região e estes situam os contactos iniciais dos portugueses com a zona nos inícios do século XVI.

Lemos refere que já em 1544, na região da baía de Maputo já se identificavam as unidades políticas *rongas* como Tembe, Inhaca, Mpfumo, Libombo e Manhiça sendo as duas primeiras situadas a sul e as restantes na margem norte<sup>241</sup>. Por sua vez Liesegang refere que no período compreendido entre 1550 e 1820 ocorreram modificações no norte da baía onde a *chefatura* do Libombo desaparece e é mencionado pela primeira vez através das fontes holandesas da existência de um grande número de *chefaturas* de que os portugueses só tinham um conhecimento vago destacando-se então Matsolo (Matola), Nwamba (Moamba) e Ntimane<sup>242</sup>.

---

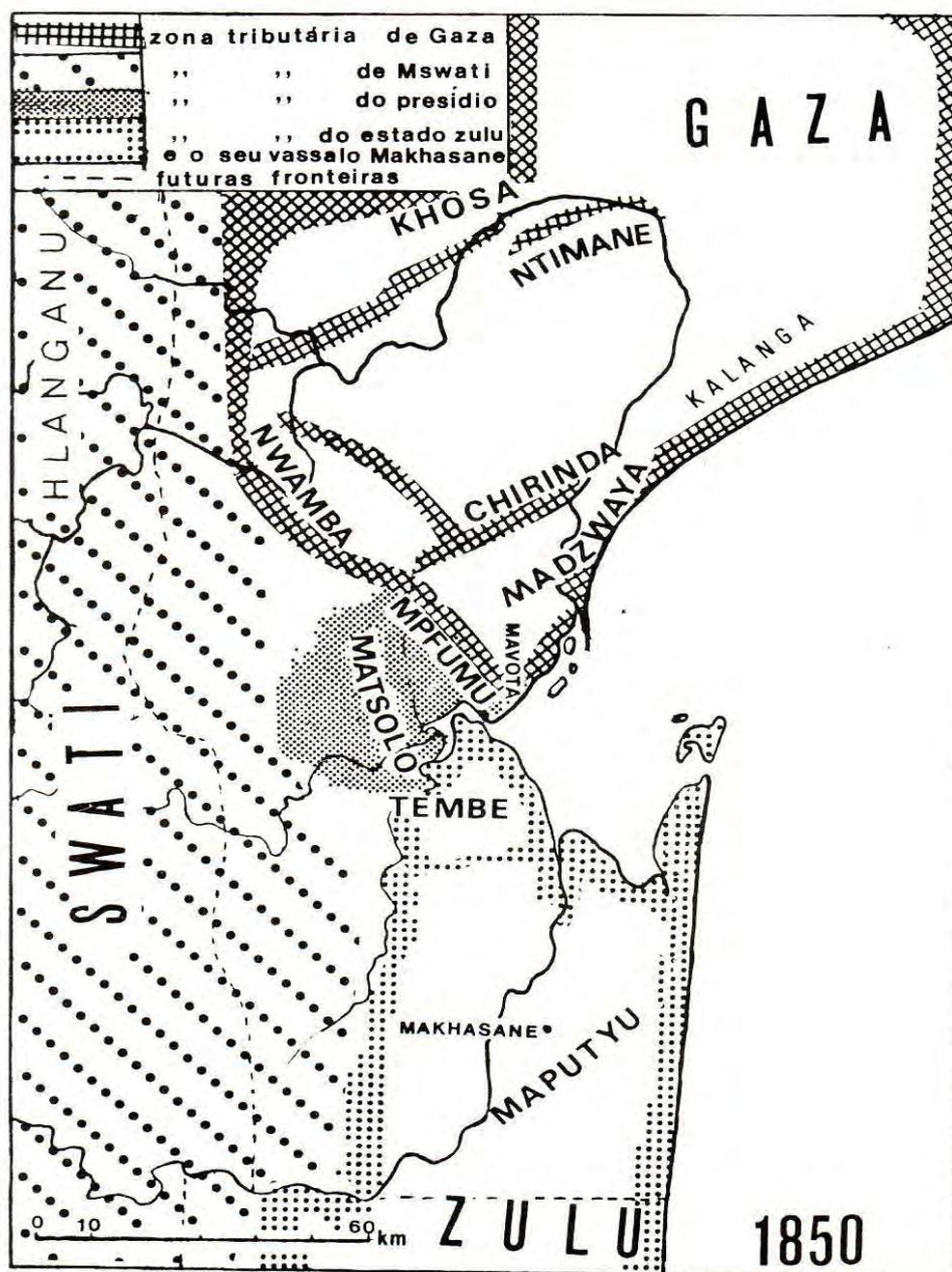
<sup>238</sup> SERRA, Carlos. Op. cit, p.21.

<sup>239</sup> Note-se que Junod refere-se a este grupo em volta da baía de Maputo como *rhonga*. No presente trabalho uso a palavra que está consagrada pelo uso, que é neste caso a *ronga*.

<sup>240</sup> JUNOD, Henri. Op. cit, p. 35.

<sup>241</sup> LEMOS, Manuel. Op. cit, p. 06.

<sup>242</sup> LIESEGANG, Gerhard. "Lourenço Marques antes de 1895: Aspectos da história dos Estados vizinhos, da interação entre a povoação e aqueles Estados e do comércio na baía e na povoação". In: COELHO, João (org). **Centenário da cidade de Maputo-1887-1987, boletim semestral do arquivo histórico de Moçambique**. Maputo, INLD, no 02, 1987, p. 25, 26.



Estados africanos a volta da baía de Maputo até 1850  
 Fonte: LIESEGANG, Gerhard. "Lourenço Marques antes de 1895"

Foram os missionários americanos que trabalhando na área de Inhambane delineararam uma terceira língua relacionada ao ronga e changana e designaram de tswa<sup>243</sup>. Outras abordagens sobre as populações da área de Inhambane

<sup>243</sup> HARRIES, Patrick. Op. cit, p. 87.

classificaram os tswa dentro do ramo tsonga mas relacionados aos Hlengwe segundo a divisão feita por Junod<sup>244</sup>. Entre os tswa a descendência e herança é patrilinear, os casamentos são feitos através do pagamento do dote à noiva pelo futuro noivo ao pai da noiva<sup>245</sup>. Este é o traço característico de todos os grupos de sul de Moçambique, nomeadamente entre os changanas, rongas e outros, onde a família do noivo efetua o pagamento tanto em gêneros materiais ou monetários a família da noiva como compensação da saída desta última. Os casamentos são neste grupos exogâmicos. White afirma que esposas adicionais entre os tswa aumentavam o prestígio do homem e forneciam-lhe com uma força de trabalho que lhe permitia engrenar mais efetivamente na atividade econômica da agricultura da enxada. Neste grupo os rapazes são circuncidados e se realiza uma cerimônia para o efeito<sup>246</sup>. Refere ainda White que as *chefaturas* tswa podem ter possuído uma estrutura política mais complexa como um “grande chefe” responsável pelos portugueses e um chefe da região por outro lado<sup>247</sup>.

Quanto à religião os tswas acreditam numa força superior denominada *inungungulu* que identificam com Deus cristão. Acreditam nos espíritos ancestrais e pensavam que eram reencarnados como cobras; enterravam os seus mortos nas florestas densas e tinham a falta de um sacerdote profissional; nenhuma classe sacerdotal é mencionada entre eles e são os mais velhos que provavelmente conduziam as atividades rituais. Os tswas praticavam também atividades convencionais de cura<sup>248</sup>. Foi neste meio cultural que os missionários tentaram introduzir o cristianismo e os sistemas de valores europeus que por sua vez atraíram muitos africanos próximos. White afirma que desde o momento que os chefes locais gostassem da conexão política com os portugueses e estes não fizessem pressão para a conversão, os chefes não tinham razões políticas para se associarem muito com o esforço da missão, mas:

Contudo, os chefes geralmente aceitavam os missionários como parte da presença portuguesa e alguns deles cooperavam quando pudessem ser antecipados com uma compensação material<sup>249</sup>.

Este fato mencionado por White demonstra como a implantação na África

---

<sup>244</sup> WHITE, Charles. **New england merchants and missionaries in coastal nineteenth century Portuguese east Africa**. Boston University graduate school, Phd, 1974, p.148.

<sup>245</sup> Ibidem, p. 149.

<sup>246</sup> Idem, ibidem.

<sup>247</sup> Idem, ibidem

<sup>248</sup> Ibidem, p. 150, 151.

<sup>249</sup> Ibidem, p. 151.

das *tradições* e modos de vida europeus foi também consentido pelos próprios africanos, principalmente através dos chefes locais que sempre eram solicitados pelos europeus no sentido de colaborarem. Ranger neste aspecto refere que:

Os governos coloniais da África não queriam governar exercendo constantemente uma força militar, e precisaram de uma maior gama de colaboradores do que os africanos conquistados para as neotradições de subordinação e precisavam especialmente da colaboração dos chefes, dos cabeças e anciãos das áreas rurais e tal colaboração era, no fundo um caso bastante prático de troca de benefícios. Os governantes coloniais sentiram, porém, necessidade de uma ideologia comum do Império que englobasse brancos e negros, enobrecesse as práticas de colaboração e justificasse o domínio branco<sup>250</sup>.

Neste sentido os europeus socializaram os africanos no sentido de aceitarem os seus modos de conduta e havia casos em que alguns africanos que haviam adquirido estas tradições se orgulhavam pelo fato. Estes funcionavam muitas vezes como o elo de ligação entre as autoridades coloniais e as populações locais.

Outro grupo *étnico* que têm suas características específicas e que foi também identificado no bairro Luís Cabral é o grupo chope. Foram os invasores nguni que deram o nome de *ku tchopa* (retesar o arco) e que os portugueses deram o nome de chope como forma portuguesa; foi este grupo formado por elementos de múltiplas origens *étnicas*. Rita- Ferreira julga que foi durante os séculos XVI, XVII e XVIII que ocorreram fatores que provocaram a diferenciação cultural entre tsongas, chopos e bitongas no sul de Moçambique<sup>251</sup>. A cultura chope desenvolveu-se entre a baía de Inhambane e o rio Limpopo e a sua base populacional é de origem semelhante com os tsongas; o fator que fez divergir os dois grupos em termos de suas características particulares foi a lenta adaptação de cada um a ambientes ecológicos marcadamente distintos, respectivamente a floresta e a savana daí as diferenciações se verificarem sobretudo no domínio da cultura material<sup>252</sup>; diferentemente dos tsongas, o esforço do homem entre os chopos não foi desviado para ocupações arriscadas e violentas, ambulatórias e frequentemente longínquas, ocupações que o obrigavam a prolongadas ausências do seio da comunidade a que pertencia<sup>253</sup>. Devido a este fato eles tiveram o desenvolvimento das forças

---

<sup>250</sup> RANGER, Terence. "A invenção da tradição na África colonial". In: HOBBSAWN, Eric, RANGER, Terence (org). **A invenção das tradições**. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1997, p. 237.

<sup>251</sup> RITA-FERREIRA, António. Op. cit, p. 185.

<sup>252</sup> Idem, ibidem.

<sup>253</sup> Ibidem, p. 199.

produtivas superiores ao da sociedade tsonga, sendo nela mais acentuado o controlo masculino sobre os meios de produção material em detrimento dos meios de reprodução humana<sup>254</sup>. Um fato também importante que diferencia os chopos dos povos denominados tsonga é a língua falada. A língua chope é extremamente diferente daquelas denominadas de tsonga dando a entender que os primeiros tiveram uma origem e influência diferente dos últimos. Rita-Ferreira afirma que os chopos foram predominantemente influenciados pelos Cocas e, posteriormente, de chonas- carangas<sup>255</sup>.

Quanto a unidades políticas os náufragos do século XVI localizaram a partir de Lourenço Marques até Inhambane um número restrito de chefes que dominavam vastas áreas e populações. Um cronista, mas também náufrago de nome Diogo de Couto refere sobre a existência de dois *reinos* entre Lourenço Marques e Limpopo; já entre este rio e Inhambane fala da existência de sete *reinos* nomeadamente: Manussa, Inhaboze, Pande, Monhibene, Javara, Gamba e Mocumba<sup>256</sup>.

Para os bitongas, de acordo com Junod o etnónimo que mais serve para designá-los é o Coca (Khoka). O seu antigo clã seria o de Nhambi, daí que deriva Inhambane, a forma aportuguesada do diminutivo Nhambani. Esta população está estabelecida nas cercanias da baía de Inhambane, foi influenciada pela frequência asiática na região, sobretudo arábica. A partir do século XVI foi também influenciada pela presença portuguesa<sup>257</sup>. No comércio entre os asiáticos e os *reinos* africanos da região os primeiros trouxeram novas técnicas para a produção de manufacturas rudimentares.

Desde os meados do século XVI, nos documentos portugueses esta população ribeirinha e aculturada aparece referida como distinta; em 1560 os missionários haviam notado entre eles a existência de um número avultado de pequenos chefes *tribais*<sup>258</sup>. Refere ainda Rita-Ferreira que devido a proximidade dos portos e ancoradouros naturais e também da introdução de elementos exóticos e início do comércio externo, estes vieram a desenvolver uma cultura e uma língua de características específicas<sup>259</sup>. Entre 1730 e 1780, devido a existência de comunidades políticas com superior poder e dinamismo espalhadas pelas savanas do interior, fizeram sentir o seu peso e acabaram assim por absorver numerosos

---

<sup>254</sup> Idem, ibidem.

<sup>255</sup> Ibidem, p. 189.

<sup>256</sup> Ibidem, p. 201.

<sup>257</sup> Ibidem, p. 211.

<sup>258</sup> Ibidem, p. 212, 227.

<sup>259</sup> Ibidem, p. 211.

bitongas daí que pode-se explicar a partida de grupos de bitongas para a região compreendida entre a foz do Save e o litoral fronteiriço ao arquipélago do Bazaruto<sup>260</sup>.

Os bitongas, embora a sua economia tenha uma base agrícola tornou-se também piscatória, transportadora e mercantil daí os portugueses terem notado desde cedo a importância do pescado e dos mariscos na alimentação bitonga. Entre estes assumiram especial relevância econômica certas plantas de origem asiática como o arroz, a bananeira, a mangueira, os citrinos, a cana-de-açúcar, e sobretudo o coqueiro que tem inúmeras aplicações entre eles<sup>261</sup>.

Posto isto, e tendo discutido a especificidade das identidades ronga, changana, tswa, chope e bitonga nota-se que para a sua formação determinaram mais fatores exógenos que endógenos embora alguns já tivessem formas locais de auto-ascrição. Vejamos para o caso concreto dos rongas, que é uma categoria que já existia quando da chegada dos portugueses na região da baía de Maputo.

Nas páginas anteriores refiro-me ao fato desta categoria ter originado a thonga que é neste caso uma categoria imposta pelos zulus e que tinha uma conotação depreciativa por referir-se aos povos por estes conquistados e que neste caso deviam-se submeter a eles, daí que nunca fora usado pelos povos aos quais se referia. Já a categoria tsonga surge mais como uma forma de expurgar as conotações depreciativas da anterior categoria thonga. A imprecisão deste termo é notada quando é usado para referir-se a alguns povos do sul de Moçambique. Como uma designação para se referir a estes povos é impreciso porque não encontra uso prático, isto é, as pessoas às quais se refere não se denominam como tal. No meu ponto de vista, o termo é mais uma categoria intelectual pois encontra o uso preciso, quando se refere a relação lingüística entre changana, ronga e tswa dado que entre eles há uma relação. Não vejo como uma designação precisa para estes povos a nível prático.

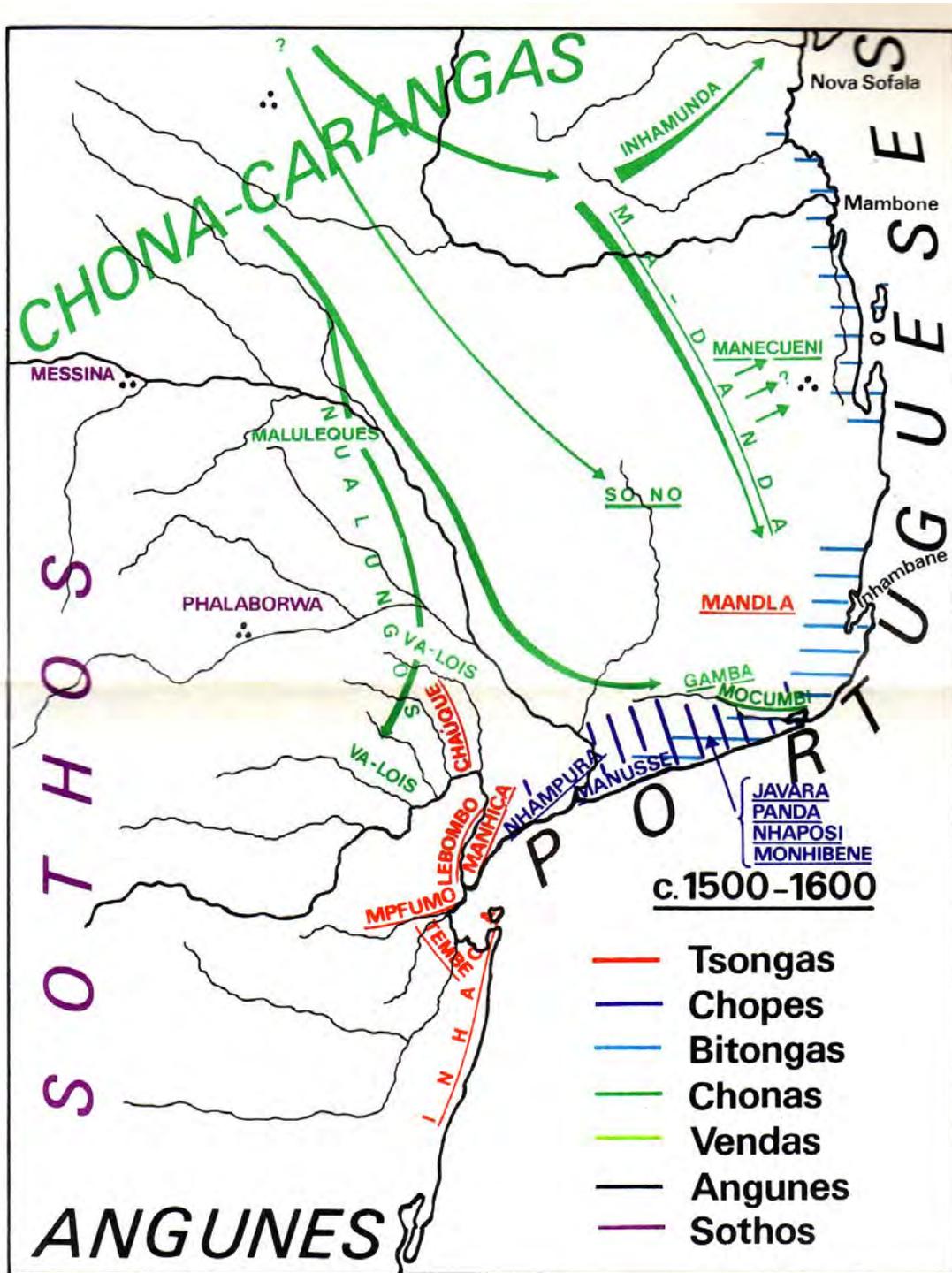
A outra categoria que tem origens exógenas é a changana. Esta como me referi anteriormente originou-se devido à conquista nguni onde se estabeleceu um estado em que seu imperador era Sochangana e os povos conquistados por este denominaram-se de changana, isto é, os de Sochangana. Fato interessante, é que embora tenha essas origens as pessoas às quais se refere aceitam a categoria e orgulham-se por ela. Alio esta postura ao fato dos nguni de Gaza e os povos denominados de tsonga possuírem características comuns. Os nguni e os povos

---

<sup>260</sup> Ibidem, p. 212.

<sup>261</sup> Ibidem, p. 230.

denominados tsonga são patrilineares e ambos povos são orgulhosamente predatórios e belicistas<sup>262</sup>.



Estados, *chefaturas* e grupos étnicos existentes na região do sul de Moçambique até 1600

Fonte: RITA-FERREIRA, Antonio. Op. Cit, 1982.

<sup>262</sup> Ibidem, p. 200.

Tswa é também uma categoria externa, imposta pelos missionários que também não há nenhuma contrariedade do uso da categoria pelo povo a qual se refere. Os chopos ganham esta identificação com os nguni no século XIX, embora já se notassem desde século XVI entre estes povos algumas *chefaturas* que mais tarde denominaram de chopos. Eles consentem ser chamados como tal. Bitonga é também uma categoria que ganha sua forma específica a partir dos contatos externos que os povos litorais de Inhambane tiveram com os asiáticos, mas já desde o século XVI os portugueses referem-se da existência desta população ribeirinha. Também consentem em ser chamados como bitongas.

#### **4.2 Análise micro das identidades tsonga no dia de hoje, no bairro Luís Cabral**

Após ter se destacado o papel desempenhado pelo comércio, deslocações e migrações no período pré-colonial e da construção das identidades coloniais como fatores que condicionaram a formação duma identidade tsonga, reserva-se o presente capítulo para a análise das identidades múltiplas, manejadas num outro contexto histórico. Trata-se de um período em que as dinâmicas sociais que caracterizavam a cidade de Lourenço Marques se alteraram bastante; as migrações continuaram, porém motivadas por outros fatores como a onda de deslocações do campo para cidade que caracterizaram o continente africano, que para o caso particular de Moçambique acentuaram-se devido a Guerra Civil que assolou o país logo após a independência e por longos anos. Foi o conflito armado que durou 16 anos que levou milhões de habitantes a abandonar suas casas no meio rural para as cidades. A cidade de Maputo foi o destino preferencial por parte de imigrantes que se refugiavam em busca de locais seguros para se instalarem. Os recém-chegados a cidade procuravam normalmente se estabelecer em novas e precárias residências nas zonas suburbanas ou recebidos pelos seus familiares que já haviam se estabelecido na cidade há mais tempo.

Embora as migrações do campo para a cidade tivessem começado no período colonial, o tipo de migração verificada depois da independência mudou radicalmente o perfil social das zonas suburbanas, como é o caso do bairro Luís Cabral. Historicamente na região sul de Moçambique as migrações eram mais protagonizadas pelos homens, que se ausentavam dos seus lares para as minas na África do Sul ou para espaços urbanos como Lourenço Marques, procurando sustento para as famílias, mas este padrão alterou-se por causa da guerra e na

última metade dos anos 80 foram sobretudo mulheres e crianças, velhos e famílias que fugiam da guerra<sup>263</sup>. Uma vez que a rápida urbanização da cidade de Maputo neste período não se deu num contexto de crescimento económico, mas sim em condições inadequadas nas áreas rurais que expulsavam as populações, as cidades moçambicanas receberam muita gente e estas pessoas foram vistas como “parasitárias” que tinham como principal atividade económica o setor informal onde as pessoas envolviam-se em várias estratégias de sobrevivência<sup>264</sup>. O Bairro Luís Cabral é o local escolhido para demonstrar um caso concreto das lealdades que as pessoas têm com as suas pertenças *étnicas*, religiosas e sociais aliadas a situação estrutural do país e particularmente da região Sul.

### 4.3 Bairro Luís Cabral: Localização geográfica e perfil sócio-económico

O bairro Luís Cabral é uma das zonas periféricas da cidade de Maputo que não fugindo à regra do que acontece com os outros bairros periféricos, o seu crescimento é desregrado caracterizado por infra-estruturas precárias. Segundo o II Recenseamento Geral da População e Habitação realizado em 1997 o bairro era constituído por uma população de 33.553 habitantes, sendo 16.465 homens (49,1%) e 17.088 mulheres (50,9%)<sup>265</sup>.

Este bairro surgiu no tempo colonial, provavelmente nos anos 60 quando a maioria dos bairros periféricos em redor da cidade de Lourenço Marques começou a emergir. A designação do bairro desde o seu surgimento foi de Chinhambanine e só foi depois da independência que o então presidente da república Samora Machel acompanhado pelo seu homólogo guineense Luís Cabral atribuiu o seu nome a este em sua homenagem<sup>266</sup>. Na divisão administrativa da cidade de Maputo, o bairro Luís Cabral situa-se no Distrito Urbano número 5, juntamente com os bairros 25 de Junho, Benfica, T3, Inhagóia, Bagamoio e Malhazine.

Neste bairro o comércio informal e o subemprego são características dominantes de uma população que está em busca permanente das mais diversas

---

<sup>263</sup> O DIREITO A ALIMENTOS E A MULHER EM MOÇAMBIQUE apud ALFREDSON, Ulla, LINHA, Op. Cit. p. 23.

<sup>264</sup> ALFREDSON, Ulla, LINHA, Op. Cit. p. 25.

<sup>265</sup> ARAÚJO, Manuel. **Cidade de Maputo. Espaços contrastantes: do urbano ao rural.** Finisterra, revista portuguesa de geografia, volume XXXIV, números 67-68, Lisboa, 1999, p. 183.

<sup>266</sup> Idem, ibidem.

alternativas de sobrevivência<sup>267</sup>. É também um daqueles bairros periféricos que se situa ao longo de um grande eixo viário que é a Estrada Nacional Nº1, estrada que liga o país, de sul a norte. É ao longo desta via que muitos dos residentes do bairro, sem empregos formais, procuram sua fonte de sobrevivência realizando o comércio informal. Nas primeiras horas da manhã, como é característico de outros bairros periféricos, o movimento das pessoas é intenso no sentido do eixo viário para o centro da cidade que é também fonte de sustento para muitos residentes.

O perfil social dos residentes do bairro demonstra que tem carências enormes, que dentre as quais se destaca a ausência de uma rede de água que abasteça o bairro todo. Em muitas residências onde se efetuou as entrevistas adquiriam a água nas casas dos vizinhos que têm torneiras; outros indivíduos obtiam-a em alguns fontanários existentes na área. As famílias visitadas apresentam uma composição numérica de indivíduos grandes que associada ao salário ou aos ganhos feitos mensalmente não cobrem as despesas pelo menos básicas para a sua sobrevivência. Como me referi anteriormente na segunda fase do trabalho do campo realizado em Setembro de 2006 usei no bairro uma amostra de 40 indivíduos, dos quais 20 são changanas e outra metade são tswas. Entre os changanas 12 são do sexo feminino e 08 do sexo masculino; já entre os tswas 11 são homens e 09 mulheres.

Atentemo-nos à questão 10 do questionário que procura a informação do número do agregado em cada casa do entrevistado; os dados colhidos desta relacionados com a questão número 18 que procura saber sobre a renda mensal feita mostram uma correlação negativa, isto é, as famílias têm muitos membros e os rendimentos ou seus salários<sup>268</sup> são baixos.

Veja na pagina seguinte as tabelas que mostram os perfil sócio-econômico de changanas e tswa entrevistados:

---

<sup>267</sup> CRUZ e SILVA, Teresa. Entre a exclusão Social e o exercício da Cidadania: “Igrejas Zione” do Bairro Luís Cabral, na Cidade de Maputo. **Estudos moçambicanos** 19, Maputo, Centro de Estudos Africanos da Universidade Eduardo Mondlane, 2002, p. 70.

<sup>268</sup> O salário mínimo em Moçambique em 2006 quando se efetuou a Segunda fase do trabalho de campo era de 1402 meticais correspondentes a 60\$ americanos

**Grupo changana**

<b>Sexo do entrevistado</b>	<b>Idade</b>	<b>N° de famílias</b>	<b>Pessoas no agregado</b>	<b>Rendimento mensal (Salários Mínimos)</b>
Feminino	> 51	04	05-07	01
Feminino	> 51	02	05-07	02-03
Feminino	> 51	02	05-07	> 03
Masculino	> 51	04	05-07	> de 03
Feminino	26-30	01	02-04	02-03
Feminino	26-30	01	02-04	01
Feminino	21-25	02	05-07	02-03
Masculino	26-30	01	02-04	> 03
Masculino	26-30	01	01	01
Masculino	21-25	02	05-07	> 03

**Grupo tswa**

<b>Sexo</b>	<b>Idade</b>	<b>N° de famílias</b>	<b>Pessoas no agregado</b>	<b>Rendimento mensal (Salários Mínimos)</b>
Masculino	>51	03	> 07	02-03
Masculino	>51	03	> 07	01
Feminino	>51	03	> 07	>03
Feminino	>51	02	> 07	02-03
Feminino	21-25	02	05-07	>03
Feminino	26-30	01	02-04	>03
Masculino	26-30	02	02-04	02-03
Masculino	21-25	01	05-07	02-03
Masculino	21-25	01	>07	02-03
Masculino	41-45	01	02-04	>03
Feminino	41-45	01	02-04	>03

Relacionando-se a composição dos agregados familiares com os seus rendimentos familiares notei que entre os tswa há uma tendência de apresentarem maior número de indivíduos e rendimentos menores comparativamente aos changanas. Exemplificando, entre os changanas na faixa etária de mais de 51 anos de idade, a composição do seu agregado no conjunto dos 12 entrevistados está entre 05 e 07 pessoas e apenas 04 destes referiram que os rendimentos eram apenas de 1 salário mínimo e 08 restantes referiram que os seus salários partiam de 02 e ultrapassavam a 03 salários mínimos. Nos tswa, na mesma faixa etária foram entrevistados 11 indivíduos e todos afirmaram que moravam nas suas casas mais de 07 pessoas e só 03 entrevistados tinham uma renda mensal de mais de três salários mínimos e os 08 restantes, a renda girava apenas do salário mínimo até 03 salários mínimos sem ultrapassar.

Esses dados revelam também um cenário muito importante quando se procura saber quem é que mais contribui com a renda familiar. No grupo etário dos mais de 51 anos de idade afirmaram que quem contribui mais com a renda familiar

são os filhos e/ou netos, fato que tem lógica, tomando em conta que muitos nesta faixa afirmaram ser aposentados, domésticas e algumas vendedoras. Note-se que é nas famílias com indivíduos de mais de 51 anos que o número de pessoas é maior. Qual é a razão deste fato? A realidade social desta faixa etária mostra que além de ter uma preferência de ficar com seus filhos, vivem também com seus netos ou mesmo familiares que podem ser seus, irmãos, primos; daí encontrar um número elevado de pessoas em suas residências.

A faixa etária dos jovens tende a formar famílias menores como os números acima mostram. Mas, mesmo os salários que estes mencionaram, devido ao nível de inflação e pelo fato dos mesmos não corresponderem aos preços aplicados no mercado chegam a não serem suficientes para a satisfação às vezes das necessidades básicas, o que mostra que eles procuram outras fontes para a sobrevivência para além daquelas que mencionaram.

#### **4.4 Perfil identitário do bairro**

Fato constatado e incontestável no bairro Luís Cabral é a pluralidade das identidades *étnicas*. Nas entrevistas efetuadas deparei-me com indivíduos que se identificaram como rongas, changanas, tswas, chopes e bitongas, mas uma análise aprofundada sobre as interações sociais entre os indivíduos destes grupos demonstra que as identidades *étnicas* localmente são mais fenômenos de agregação do que de exclusão.

Chama mais atenção no bairro a oposição existente entre as gerações jovem e velha sobre a importância das práticas e ou costumes culturais dos grupos do que a manifestação da *etnicidade* ou uso das identidades *étnicas* para efeitos de interação. Notei no entanto uma espécie de conflito entre gerações em termos de perpetuação dos valores culturais de um determinado grupo lingüístico, dado que os mais velhos é que tendem a valorizar e dignificar estes através da língua e outros mecanismos ligados a sua pertença. Estes, tanto nas suas residências como ao se encontrarem em vários espaços, tais como, ruas, igrejas, encontros familiares, usam a língua materna, que é neste caso o bitonga, tswa, chope, rongá, changana, etc. Mas esta geração está consciente de que no bairro há muitas pessoas que tem uma origem diversificada e sendo assim as interações sociais não podem ser determinadas em termos apenas das características ou pertencimentos *étnicos*, porque os grupos lingüísticos, como me referi anteriormente são vários no

mesmo espaço<sup>269</sup>. Mitchell no seu estudo sobre os africanos *destribilizados* na cidade mineira de Copperbelt demonstra através da dança *tribal* kalela como as equipas de dança ignoram internamente as suas diferenças diante da situação multi-*tribal* numa área urbana. Note-se que para além dos *bisa* que é o grupo protagonista da dança, participavam ainda os outros indivíduos não *bisa*<sup>270</sup>.

A tese de Mitchell aplica-se ao bairro Luis Cabral quando nos refererirmos as interações sociais que pelo constatado localmente não são determinadas pela pertença *étnica*, pois qualquer indivíduo dos grupos acima referidos pode agregar-se com outro qualquer através de casamentos, amizades, associações, ou mesmo participar da mesma igreja como destacaremos mais abaixo. A *etnicidade* contrariamente ao constatado por este autor na cidade mineira de Copperbelt não é a razão de ser dos grupos *étnicos* encontrados no bairro.

Uma senhora tswa de 60 anos referiu-se nos seguintes termos quando abordada sobre a heterogeneidade lingüística dos grupos no bairro:

*Meus filhos nasceram aqui, na cidade de Maputo e por coincidência aqui neste bairro, eu com o meu marido ensinamo-lhes a falarem tswa, mas eles falam esta misturada com muitas palavras do changana, rongá. De certeza aprendem estas coisas com os amigos lá fora que falam essas línguas porque na escola ensinase português e não estas línguas.*

É bem claro ao longo desta entrevista, que a senhora está muito preocupada que os seus filhos aprendam a língua tswa e a preservem, mas as declarações dela são uma prova de que a língua não é um dado estático, é dinâmica e muitos outros vocábulos que não são da língua tswa são mais ouvidos em sua casa devido aos seus filhos. E o mais interessante é que quando dava a entrevista notei que ela também falava tswa misturado com alguns vocábulos considerados changana ou rongá, demonstrando que mesmo ela sofre influências seja dos filhos ou de outros espaços sociais onde convive. Mas o fato mais importante é que a maioria dos entrevistados na faixa da terceira idade tendeu a demonstrar sobre esta questão um certo apego as suas línguas, assim como o respeito e mais consideração a vários aspectos da sua pertença *étnica*. Realmente

---

<sup>269</sup> Parte do trabalho de campo, isto é, as entrevistas apresentadas no presente trabalho sobre o bairro Luís Cabral foram feitas nos meses de Maio e Junho do ano de 2003.

<sup>270</sup> MITCHELL, Clyde. **The kalela dance: Aspects of social relationships among urban africans in northern Rhodesia**. Rhodes-Livingstone Institute, Manchester University press, 1956, p. 02.

este grupo etário é que mais defende o uso das suas práticas identitárias e normalmente adverte sobre o perigo ou não existente na realização de um ato que na sua visão cosmogônica é proibido. Dando um exemplo concreto, se numa família há um infortúnio como de mortes seguidas, é normalmente esta faixa etária que propõe a realização de uma cerimônia familiar, porque segundo eles “os ancestrais zangam-se quando se fica muito tempo sem serem lembrados através de cerimônias”. Normalmente este tipo de cerimoniais consiste em visitas às campas dos mortos onde se faz preces pedindo-os para que “não fiquem zangados” porque são lembrados e são importantes no mundo dos vivos; é pedida também a proteção e defesa contra determinados infortúnios que pesam no meio familiar. Os mais velhos representam nos grupos changana, tswa, rongga, chope e bitonga um saber que os mais novos não têm. O seu conhecimento cosmogônico é transmitido de geração em geração e diferencia-se muito do saber ou do conhecimento formal transmitido nas escolas que muitas vezes a geração jovem ostenta. O fato do conhecimento reivindicado pela geração mais velha ser do domínio do oculto e ser imperioso o cumprimento das suas prescrições faz com que esta a mobilize para o seu uso e respeito; são os legítimos portadores e defensores deste porque só eles conseguem a interpretar devido às experiências que foram acumulando ao longo das suas vidas.

Um senhor que não conhece a sua idade, mas que aparentava ter 60 anos ou mais, rongga e residente no bairro a mais de 30 anos disse:

*Neste bairro sei da existência além de pessoas como eu que sou daqui de Maputo, de outras provenientes de Gaza e Inhambane e ainda de outras regiões do país e o que acontece é que a relação de confiança que as pessoas têm começa sempre naquele que é seu familiar e um rongga que eu conheço ou que conheça sua família e a vi crescer é meu familiar e sendo assim é a pessoa mais próxima que conto com ela para o que der e vier.*

Esta entrevista traz um fato novo que ainda não havia sido mencionado, que é o fato da relação de confiança começar com outro da mesma pertença étnica. Mas o entrevistado não chega também a mencionar em nenhum momento que não estabelece relações de confiança com outros indivíduos não rongas. Este é também um fato para demonstrar que a cidade não é aquele lugar onde reina o anonimato, que a teoria sobre a vida urbana advoga. No contexto das cidades do 3º

mundo, as relações de solidariedade são muito patentes e muitas vezes tem que se partir delas para a compreensão do fenômeno urbano. Nas relações de solidariedade são muitos itens que se mobilizam, nas quais a pertença *étnica* joga um papel fundamental como demonstra este entrevistado.

Um dos conceitos que trouxe uma ruptura considerável na análise e compreensão das relações sociais na cidade é o de redes sociais. Este conceito foi desenvolvido pela Escola antropológica de Manchester devido a crescente insatisfação com a pesquisa e análise estrutural-funcionalista, que não se adequava aos antropólogos nos estudos que faziam fora das suas sociedades, isto é, quando estudavam as sociedades ditas *tribais* e isoladas. Mitchell afirma que do ponto de vista sociológico, o aspecto interacional mais importante dos laços na rede de uma pessoa é o que tem a ver com os significados que as pessoas na rede atribuem as suas relações; os laços entre um indivíduo e com as pessoas com quem interage devem-se a algum interesse de uma ou das ambas partes conscientemente reconhecidas. Fala-se neste caso de conteúdo dos laços numa rede pessoal. Este conteúdo pode ser entre outras possibilidades a assistência econômica, obrigações de parentesco, cooperação religiosa ou simplesmente amizade<sup>271</sup>.

Da geração jovem entrevistada, notei que enraizaram mais as diferenciações existentes comparativamente aos mais velhos, isto é, eles nasceram e convivem num meio em que ouvem e aprendem diversas línguas locais, que são designadas de línguas nacionais. Alguns dos jovens entrevistados apresentam a língua portuguesa como uma das suas línguas maternas, o que é muito difícil acontecer entre a geração mais velha. Nos espaços sociais freqüentados por este grupo etário, contrariamente a faixa etária dos seus pais ou avós, não se preocupa muito em preservar e demonstrar as práticas e ou costumes culturais como a língua; freqüentemente usa a língua portuguesa como o veículo de comunicação. Este fato leva-me a afirmar que a juventude comparativamente a geração anterior cultua aquilo que é considerado novo e moderno, embora também seja consciente de que tem uma pertença *étnica*, mas que é suplantada nas interações sociais. Não são questões ligadas a sua pertença *étnica*, que determinam a vida urbana, embora estas possam ser manejadas dependendo do contexto e da situação. Os jovens estão mais preparados e muito mais conscientes sobre a diversidade étnica do meio em que se encontram. Diferentemente de muitos entrevistados da faixa etária

---

<sup>271</sup> MITCHELL, Clyde. "The concept and use of social networks". In: MITCHELL, Clyde (org), **Social Networks In Urban Situation: analyses of personal relationships in Central African Towns**. Institute of African Studies, University Of Zambia & Manchester University Press, 1969, p. 20.

de 3ª idade que nasceram nas pequenas localidades das suas zonas de origem, muitos dos jovens entrevistados nasceram e cresceram na cidade de Maputo.

Uma jovem bitonga de 24 anos e estudante disse:

*Eu sou uma pessoa que trabalho, vou a igreja, a escola e participo também em muitos convívios tanto familiares assim como públicos e tenho conhecido muita gente que não é bitonga e a gente dá-se super bem. Eu acho que não tem como a pessoa relacionar-se só ou casar com um bitonga como os meus pais preferem. Penso também que são os interesses, coisas comuns que nos unem e não o fato de eu ser bitonga ou não<sup>272</sup>.*

A afirmação desta jovem bitonga demonstra o conflito que as gerações mais velha e jovem têm. Note-se que ela refere-se ao fato dos pais preferirem que se case com um bitonga pelo fato dela ser do mesmo grupo *étnico*. O que os pais dela querem pode acontecer assim ou não segundo suas palavras. Mas a questão que se coloca é porque os pais preferem que ela case com um indivíduo do mesmo grupo? É muito comum as gerações mais velhas afirmarem que casamentos entre indivíduos de grupos diferentes não dão certo porque eles têm práticas e costumes bem distintos que ao longo da vida podem influenciar e provocar divórcio. Eles dão sempre exemplos dos seus respectivos casamentos que eram duradouros e o divórcio não ocorria, porque seus matrimônios eram endogâmicos. Na verdade, se é que seus casamentos eram tão duradouros, a causa para tal não pode ser encontrada na endogamia ou exogamia, porque as sociedades sempre foram abertas e contatos entre povos sempre existiram e resultavam também em matrimônios. Para a compreensão do fato desta geração não tolerar casamentos entre jovens de grupos diferentes tem que se olhar nos ganhos que virão numa ou nas duas partes envolvidas porque há situações, aliás, várias, em que este tipo de uniões é realizado e aqui mais uma vez Mitchell<sup>273</sup> sustenta esse fato com o seu conceito de rede social; “um casamento nas sociedades africanas significa uma ampliação da rede de relações dos envolvidos e deste modo há cálculos bem definidos antes da sua realização, os ganhos são de várias naturezas partindo da

---

<sup>272</sup> Esta entrevista foi efetuada em Junho de 2003. Note-se que esta jovem considera-se bitonga e proferiu esta entrevista em português. Questionada sobre a sua proficiência em língua bitonga afirmou que mal fala a língua.

<sup>273</sup> MITCHELL, Clyde. Op. cit, 1969, p. 20.

assistência econômica, obrigações de parentesco, assim como a simples amizade”.

#### 4.5 A construção social de Chinhambanine

O bairro Luís Cabral é também designado de Chinhambanine. Na presente parte demonstro através das entrevistas como este último nome ainda permanece e é ainda do uso das pessoas tanto localmente assim como fora do bairro.

Um velho de 63 anos de grupo lingüístico tswa e crente da Igreja Metodista Unida em Moçambique afirmou o seguinte quando foi abordado sobre a prevalência e ou predomínio do nome Chinhambanine para se referir ao bairro:

*Recordo-me ainda muito bem quando cheguei aqui em Maputo no tempo colonial e o bairro já tinha o nome de Chinhambanine. Normalmente quando se migrava para Lourenço Marques era para se trabalhar nas casas dos patrões brancos e havia aqueles que tinham a sorte de trabalhar e morar com eles. Eu consegui um emprego na altura para trabalhar como empregado doméstico e morava com um meu tio que já tinha vindo a cidade há muito tempo. Mas quando casei, o lugar que achei para morar foi aqui no Chinhambanine e na altura o meu serviço era perto daqui. Havia no bairro tanta gente que vinha de Inhambane e se instalava aqui. Talvez seja essa a razão do bairro ter este nome<sup>274</sup>.*

Nesta entrevista o indivíduo é perguntado por que o bairro onde reside não é designado Luís Cabral como formalmente é conhecido, sem mencionar o nome de Chinhambanine. Na sua resposta notei que em nenhum momento referiu-se ao bairro como Luís Cabral dando a entender que esta designação não goza de uma simpatia ou não é preferida por parte de muitos residentes que tem alguma memória sobre o seu surgimento ou que cresceram sabendo que este designa-se Chinhambanine, que é o seu caso. As entrevistas mostraram sempre uma tendência da 3ª idade referir-se ao bairro com o nome de Chinhambanine. Em alguns casos os entrevistados usavam ambas as designações permutavelmente. Este é o caso

---

<sup>274</sup> Este entrevistado assim como muitos que foram abordados preferiram anonimato, alegando que o nome não era importante, o que era essencial é o que iam declarar, daí que mesmo alguns que se identificaram seus nomes não foram colocados.

duma senhora de 65 anos do grupo lingüístico chope que afirmou:

*Para mim este bairro continua sendo Chinhambanine, mas também não posso negar que as vezes digo Luís Cabral por influência das outras pessoas que freqüentemente o chamam assim. Sei também que o bairro foi mudado de nome para Luís Cabral, mas para mim faz sentido chamá-lo de Chinhambanine.*

Esta entrevista além de mostrar a permuta das designações para se referir ao bairro traz um novo dado que é muito importante para a compreensão da preferência demonstrada pelos mais velhos em usar o termo Chinhambanine. Ela afirmou que faz mais sentido chamar o bairro por este nome. Na tentativa de insistência para explicar porque faz mais sentido usá-lo, ela simplesmente continuou afirmando que fazia mais sentido usar o termo Chinhambanine do que o de Luís Cabral. Que sentido é este que estaria se referindo a senhora? Sou obrigado a fazer uma especulação como forma de dar sentido para o que ela está se referindo. O nome Luís Cabral resulta de uma decisão oficial tomada e o de Chinhambanine parece ter surgido espontaneamente, mas tendo raízes próprias que têm lógica para alguns dos seus residentes como é o caso desta senhora; para ela este nome está mais enraizado que Luís Cabral. Também é preciso destacar que não foi de um dia para o outro que o bairro tomou o nome de Chinhambanine, mas sim um processo de construção ocorreu, diferentemente do nome de Luís Cabral.

Uma apreciação e análise minuciosa das declarações feitas pelos jovens entrevistados demonstra um contraste com as afirmações dos mais velhos embora em alguns aspectos, mas poucos, haja alguma coincidência. Seguem as transcrições de algumas entrevistas feitas sobre a prevalência do nome Chinhambanine com estes.

Para a jovem de 26 anos, do grupo lingüístico tswa, estudante, o nome Chinhambanine resume-se ao seguinte:

*Há uma tendência geral dos changanas, rongs estigmatizarem os manhembanes dizendo que são “agarrados” e muito unidos. Tenho ouvido sempre comentários a referirem que se provocas um manhembane enquanto está com os outros do mesmo grupo, praticamente provocou a todos eles. Os changanas chamam-nos de confusos e tenho a certeza que este nome tem muito a ver com eles e*

*penso que o inventaram como forma de denegrir a nossa imagem.*

Na fala desta jovem notei também um aspecto muito interessante que é o da oposição entre diferentes grupos lingüísticos num único meio que é do contexto urbano. O fato de alguém considerar bom àquilo que faz parte do seu universo cultural é típico de todas as culturas e há sempre uma tendência de supervalorização do que faz parte do seu domínio e desvalorização do que é do outro. Mas o que esta jovem mencionou, de fato acontece, mas numa situação em que o “Eu” ou o “Nós” procura demonstrar que o que é ou faz é melhor comparativamente ao que “Ele” ou “Eles” são e fazem. É normal, por exemplo, uma determinada pessoa achar estranha a atitude doutra pessoa e achar as razões desta na sua pertença *étnica*. Supomos, por exemplo, que um rongga seja mandado fazer um trabalho qualquer e por acaso não consiga realizar a tarefa; normalmente um changana ou tswa afirmaria que isso é normal, pois os rongas são preguiçosos pelo fato de existir uma construção social entre eles de que os rongas são “preguiçosos”.

Numa situação de diversidade de grupos sociais num mesmo espaço é compreensível que os grupos façam o uso de categorias identitárias para se classificarem. Como diz Comaroff, a marca das identidades contrastantes- da oposição do “Eu” e do “Outro”, do “Nós” e “Eles” é primordial no mesmo sentido que a classificação é uma condição necessária da existência social<sup>275</sup>. Localmente a *etnicidade* refere-se mais ao sentimento de lealdade que os indivíduos têm para com os seus grupos do que uma forma de ser ou organização dos mesmos.

Uma análise bem aprofundada das práticas e costumes destes diferentes grupos lingüísticos permite entender que embora eles se considerem diferentes porque aprenderam a ser distintos um do outro, a única diferença existente que também é mínima, está relacionada com a língua falada. Acima menciono que entre os tswas, rongas e changanas a diferença lingüística é muito tênue, isto é, comunicam-se sem nenhuma dificuldade e muitas das suas práticas e costumes são coincidentes, embora haja algumas diferenças. Os bitongas, e os chopes possuem línguas bem diferenciadas das três atrás referidas, isso na minha visão dá a entender que os rongas, tswas e changanas são grupos e línguas que têm o mesmo tronco comum, diferenciando-se neste aspecto com os chopes e bitongas. Mas eles todos têm situações em que suas práticas e costumes coincidem como é o caso do

---

<sup>275</sup> COMAROFF, Jean. Op.Cit, 1996, p. 306.

*lobolo* que é uma prática de todo o sul de Moçambique de onde estes grupos são originários.

Uma entrevistada de 30 anos, professora e do grupo lingüístico changana afirmou o seguinte:

*Este bairro é designado tanto por Luís Cabral assim como de Chinhambanine. Os nomes para mim não são tão importantes, porque quando fala-se de Luís Cabral sabe-se que está se referindo a Chinhambanine e vice-versa. O bairro tem pessoas oriundas de vários cantos do nosso país. Eu por exemplo, nasci aqui em Maputo mas os meus pais são de Gaza e por isso considero-me changana mas moro neste bairro que tem muitos manhembanes.*

As declarações feitas por esta jovem revelam também o reconhecimento do uso permutável dos termos Luís Cabral e Chinhambanine para se referir ao bairro como se pronunciou a outra senhora de 65 anos de idade acima citada. Mas ela mostra também um outro fato importante que é da não pertença a um determinado grupo lingüístico que determina ou condiciona a escolha deste bairro para se fixar como residente. Subentendo das suas palavras que o convívio social no meio da diversidade é feito sem distinção da pertença *étnica* e que ela também reconhece que no bairro residem mais manhembanes que outros indivíduos provenientes de outras regiões.

Um jovem de 28 anos, do grupo lingüístico rongga, estudante pronunciou-se assim a respeito da designação Chinhambanine para o bairro:

*Noto que aqueles que tem origens de Inhambane ficam muito contentes pelo fato deste bairro ter o nome de Chinhambanine, mas acho que o nome não diz que este lugar é exclusivo para eles. É de fato verdade que aqui encontramos mais pessoas de origem desta província, mas isso não é nenhum incômodo.*

As afirmações do jovem mostram também que o bairro Luís Cabral é de fato habitado majoritariamente por pessoas originárias ou descendentes de Inhambane, mas que isso não chega a constituir um fator que leve a diferenciação dos seus residentes na base de pertença *étnica*. Outro fato que ele menciona é dos residentes de origem de Inhambane mostrarem-se contentes com o uso do termo

Chinhambanine para se referir ao bairro. Isto de fato pode até acontecer, mas como uma das entrevistadas afirmou, o nome parece ter mais uma conotação depreciativa dos manhembanes que uma apreciação deles. A oposição, isto é, a presença múltipla de grupos lingüísticos dentro do mesmo espaço urbano pode ser uma das causas que a origina, onde aqueles que se acham diferentes nomeiam os outros com categorias ligadas a sua zona de origem. Note-se também que ao longo das entrevistas a tendência dos entrevistados é mostrar que o que se verifica no bairro é uma pluralidade de identidades em que existem situações onde os indivíduos demonstram as suas origens, mobilizando deste modo suas pertenças *étnicas*, mas que estas reivindicações identitárias não são a sua razão de ser numa cidade tão complexa e multifacetada em termos de origens, como Maputo.

Mas o que estes entrevistados querem dizer quando chamam o bairro de “Chinhambanine”? Estariam por acaso a dizer que nele só se produzem identidades “manhembanes”, como são referidos os provenientes desta província? Que o bairro é caracterizado por traços culturais desta província? Vejamos: o nome que se atribui ao bairro é de fato relacionado à província de Inhambane e esta por sua vez, como a maioria das províncias do país, é culturalmente diversificada. Esta província tem no seu seio indivíduos que se designam de tswas, bitongas, chopos e falam línguas diferenciadas e é devido a presença destes três grupos lingüísticos no bairro e com mais predomínio dos chopos<sup>276</sup> que este toma o nome de Chinhambanine. Mas a questão que se coloca é que sendo Inhambane uma província com grupos *étnicos* diversificados, não há traços identitários comuns que caracterizariam indivíduos provenientes desta província a não ser a proveniência comum de um território designado de Inhambane que é, na verdade, uma entidade política resultante da divisão administrativa do Moçambique moderno. As informações recolhidas demonstram também que o bairro para além deste conjunto de indivíduos com traços identitários distintos, mas provenientes da mesma província, é também habitado por rongsas, que são originários da cidade e província de Maputo, e pelos changanas, originários da província de Gaza.

Consoante o cenário observado localmente e de acordo com alguns teóricos que abordam a questão da identidade pode se considerar a identidade “Chinhambanine” ou de “manhembanes” que se atribui ao bairro e aos seus residentes como resultado das dicotomizações entre “Nós” e “Eles”, sustentado por

---

<sup>276</sup> O presente estudo não procurou informações que dessem estimativas do grupo lingüístico de Inhambane mais representativo no bairro. Teresa Cruz e Silva demonstra no seu trabalho “entre a exclusão social e o exercício da cidadania: Igrejas Zione do bairro Luís Cabral”, que este bairro

Barth<sup>277</sup>. Os que não são “Manhembanes”, que residem noutros bairros da cidade, caracterizam aqueles atores sociais distintos considerando-os como homogêneos culturalmente ao atribuir-lhes a categoria de “Manhembanes” e o local onde residem como “Chinhambanine”, ignorando deste modo, no seu seio, as diferenciações culturais existentes; neste caso a atribuição *étnica* ao bairro e dos seus próprios residentes é algo que vem de fora e não dos próprios residentes. Uma atribuição categórica torna-se atribuição *étnica* quando um determinado indivíduo é classificado em termos de sua identidade básica, determinada por sua origem e seu ambiente<sup>278</sup>. Na atribuição desta categoria podemos achar ainda vários significados imbuídos nela, como o de estereótipo referido por uma das entrevistadas, assim como uma designação que se achou para nomear o bairro. Lembremos que esta designação surgiu no tempo colonial, período em que as autoridades não se preocupavam muito com os bairros *indígenas* que surgiam.

Esse nome tem assim raízes locais, isto é, são os atores sociais que a nomeiam e encontra legitimidade pelo fato dos mesmos continuarem a usá-lo para se referir ao bairro mesmo numa situação em que oficialmente foi alterado; fato que demonstra que as mudanças sociais têm suas lógicas que se distanciam de leis ou decretos. Esta categoria está também longe de ser uma manifestação de *etnicidade* como uma categoria de exclusão porque não notei nenhuma tendência por parte dos próprios residentes de se autodenominarem de manhembanes e fazerem seu uso como mecanismo de diferenciação perante os outros que não são manhembanes; os grupos sociais no bairro são *eticizados* pelos outros de fora do bairro. Não formam organizações sociais com pessoas originárias da mesma província ou do mesmo distrito, onde mobilizam questões de identidades ligadas a pertença *étnica*, embora por outros motivos distanciados a *etnicidade* como um fenômeno desagregador mobilizem a pertença *étnica* para determinados fatos concretos, como é o das questões religiosas, etc.

Em Moçambique independente o tipo de organizações com indivíduos da mesma zona de origem têm vindo a ocorrer desde a década de 90, mas mesmo nelas levanta-se uma dúvida se estariam mobilizando identidades *étnicas* ou aquelas relacionadas com o seu lugar de origem; Sogge refere que este é um aspecto novo a registrar em Moçambique, onde conterrâneos e amigos deste ou

---

embora tenha influências dos rongas de Maputo e dos changanas migrantes de Gaza, é à província de Inhambane que mais deve a sua diversidade cultural, sendo o povo chope mais representado.

<sup>277</sup> POUTIGNAT, Philippe, STREIFF-FENART, Jocelyne. Op. cit., 1997, p. 112.

<sup>278</sup> BARTH, Fredrik. “Grupos étnicos e suas fronteiras”. In: POUTIGNAT, Philippe, STREIFF-FENART, Jocelyne. Op. Cit., p. 193,194.

aquele local se associam, fruto de lealdades à volta de uma vila ou de uma região, procurando preservar aspectos culturais e promover o desenvolvimento local<sup>279</sup>. A categoria “Chinhambanine” remete-me mais para uma série de interações sociais e um processo de integração social numa cidade que é multifacetada em termos de origens dos seus residentes.

As constatações referentes ao bairro de Chinhambanine são também características de populações migrantes em uma determinada área urbana e é digno afirmar que a preservação dos aspectos identitários relacionados à língua pela população é característica de todo o ser humano que migra para outros locais e depara-se com os seus conterrâneos. Porque na atualidade ao se viajar para os Estados Unidos que é o país que muitos indivíduos preferem migrar encontra-se lá uma série de restaurantes chineses, japoneses, portugueses, argentinos e outros onde se fazem comidas tipicamente desses países e trabalha de preferência cidadãos de respectivas nacionalidades e onde ainda falam as línguas dos respectivos países? Seria esta uma manifestação da *etnicidade*? De acordo com Hall “o pertencimento cultural é algo que, em sua própria especificidade todos partilham; é uma particularidade universal ou uma universalidade concreta” (HALL, Stuart, 2003, p. 84).

#### **4.6 As Igrejas como espaços de afirmação identitária**

Outros espaços sociais que considere importantes para a compreensão das dinâmicas identitárias no bairro Luís Cabral são as igrejas. Localmente são comuns as igrejas protestantes, Ziones e nas proximidades, isto é, nos bairros circunvizinhos os residentes procuram serviços da Igreja Católica, Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) que ultimamente tem atraído as pessoas. Na pesquisa do campo trabalhei diretamente com indivíduos da Igreja Metodista Unida em Moçambique e algumas igrejas ziones. Estas igrejas revelam-se mais como espaços específicos em que se produzem identidades ligadas à religião.

Em Moçambique as Igrejas desde o tempo colonial têm desempenhado além do papel social que me refiro no caso concreto do bairro Luís Cabral, uma influência acentuada na vida política do país. No primeiro capítulo abordo sobre o papel político que a Igreja Católica e as missões protestantes tiveram no tempo

---

<sup>279</sup> SOGGE apud CRUZ e SILVA, Teresa. “As redes de solidariedade como intervenientes na resolução de litígios: O caso da Mafalala”. In: SANTOS, Boaventura de Sousa & TRINDADE, João Carlos (orgs). **Conflito e Transformação Social: uma paisagem das Justiças em Moçambique**. Relatório de pesquisa, parte 4, Maputo e Coimbra, CEA/CES, 2000, p. 437.

colonial. Já durante a luta de libertação de Moçambique, principalmente as igrejas protestantes apoiaram a causa de guerra dando muitas vezes apoio logístico aos guerrilheiros da Frelimo. Genoud afirma que no plano internacional a Frelimo estabeleceu boas relações com várias igrejas e pastores. Os membros da Frelimo regularmente freqüentavam os escritórios da Igreja Metodista nos Estados Unidos da América e visitavam sempre a sede da missão Suíça em Genebra<sup>280</sup>. No período pós-independência as Igrejas desempenharam um papel muito importante na aproximação da Frelimo e da Renamo para pôr fim a Guerra Civil; desempenharam também um papel importante na educação cívica dos cidadãos com vista a participarem e exercerem o seu direito de voto nas primeiras assim como as subseqüentes eleições multipartidárias realizadas no país a partir de 1994. No bairro Luís Cabral o papel destas resume-se sobretudo por se constituírem espaços onde as pessoas se identificam pelo fato de pregarem o evangelho mas considerando a vida social dos crentes e respeitando os aspectos identitários dos mesmos. Este fato foi notado no uso das línguas locais como veículo de comunicação e mesmo ainda na discussão de problemas individuais dos próprios crentes, procurando-se meios de soluções dos mesmos que não excluía a realização de obras de solidariedade em que se coletava algum dinheiro para o efeito<sup>281</sup>. Como afirma Cruz e Silva “a religião joga o papel de catalisadora na formação de sistemas de reciprocidade social e inter-relações que criam o ambiente propício para o desenvolvimento de redes de solidariedade” (CRUZ & SILVA, Teresa. Op. cit, 2000, p. 444).

Uma crente da Igreja Metodista Unida, 43 anos, professora, tswa questionada sobre o que motiva a afluência de tanta gente à igreja, afirmou:

*Realmente esta igreja ajuda os seus crentes tanto espiritualmente assim como materialmente. Ela apoia todos aqueles que precisam de ajuda e isso é muito importante, porque tem muita gente carente no seu seio. O fato também de proporcionar alegria a todas pessoas que passam por aqui através dos seus cânticos e orações contribui muito para a sua divulgação.*

Na verdade as pessoas que normalmente são membros deste tipo de igreja

---

<sup>280</sup> GENOUD, Morrier. Op.cit, p. 18, 19.

<sup>281</sup> Os dados sobre as Igrejas Metodista e ziones foram coletados na 1ª fase do trabalho de campo em 2003.

a freqüentam porque primeiro encontram nela apoio espiritual e material como se refere acima a entrevistada e também porque se promove a moralização da sociedade em termos de mensagens cristãs transmitidas. É nesses espaços que também se mobilizam aspectos ligados a identidade de muitos crentes que as freqüentam, isso se demonstra através dos próprios hinários ou bíblias que são traduzidas e a mensagem circula pelas línguas locais. Diferentemente do que ocorre nas igrejas católicas que normalmente usam a língua portuguesa, nestas usam-se tanto as línguas locais quanto a portuguesa, mas, preferencialmente e predominantemente as primeiras. Sendo assim, as pessoas que a freqüentam encontram-se representadas e identificam-se com ela.

Uma entrevistada também da Igreja Metodista Unida, de 62 anos, tswa, doméstica, disse as seguintes palavras quando solicitada a falar sobre o predomínio de crentes do grupo lingüístico tswa no seio de sua Igreja:

*A nossa Igreja não distingue os crentes pelo seu lugar de origem como você falou. Nós somos todos filhos de Deus e viemos nesta igreja para rezar. Nós os tswa não procuramos saber se aquele que entra na igreja é ou não é tswa.*

Estas palavras proferidas por esta senhora, primeiro mostram que é de fato os tswas que são predominantes nesta Igreja e que este fato não é tão importante porque segundo a senhora “todos são filhos de Deus”. A realidade das Igrejas protestantes em Moçambique demonstra que estas desde o tempo colonial não tiveram uma implantação nacional como teve a Igreja Católica que tinha compromissos com o Estado. As raízes da Igreja Metodista Unida em Moçambique encontram-se na Missão Metodista Episcopal Americana que se instalou pela primeira vez em Moçambique nos finais do século XIX justamente na província de Inhambane, numa área em que predominam os tswa<sup>282</sup>. Note-se que atualmente esta Igreja tem uma estrutura que consegue se implantar a nível nacional, mas uma análise bem cuidadosa da estrutura hierárquica no seio dela demonstra que os tswas são a maioria, ocupam posições chaves e são determinantes nas decisões centrais. Isto realmente provoca na estrutura interna da Igreja certo descontentamento daqueles que não são tswas, fato que alguns crentes de outras origens mencionaram.

Sobre a diversidade de espaços religiosos no bairro, o crente da Igreja

---

<sup>282</sup> HELGESSON, Alf. **Church, state and people in Mozambique**. Uppsala, 1994, p. 55, 56.

Metodista de 47 anos, grupo lingüístico tswa, proferiu as seguintes palavras ao falar daquilo que sua Igreja promove fazendo diferença comparativamente as outras existentes:

*Nós temos uma missão de evangelizar e propagar a palavra do nosso senhor, e assim contribuimos grandemente na moralização dos nossos crentes que por sua vez lá fora eles realizam este trabalho para as pessoas que ainda não conhecem a palavra do Senhor. Estamos conscientes também de que o evangelho tem que ser propagado juntamente com algumas ações sociais concretas como apoio às pessoas carentes. Não é por acaso que a nossa Igreja tem escolas profissionais, hospitais e alguns projetos em que os membros assim como a sociedade em geral beneficiam-se. A nossa missão é mais séria comparativamente as outras igrejas que existem tanto aqui no bairro assim como noutros lugares do país.*

As palavras contidas nesta fala embora pareçam ser mais de um político que de um crente dão o espelho daquilo que mais influi nas pessoas para decidirem ou não pela participação numa determinada igreja. As igrejas que em Moçambique possuem raízes missionárias, mesmo com a retirada dos próprios missionários seguida de uma africanização dos pastores, ainda recebem dinheiro das igrejas irmãs situadas nos países donde elas são originárias para sustentar a continuação da atividade missionária iniciada no passado. É deste modo que a Igreja Metodista Unida em Moçambique é detentora de muitos bens sociais como escolas, hospitais que existem desde o passado colonial e se localizam principalmente nas províncias do sul do país e com mais destaque na província de Inhambane. As escolas que a igreja possui suprem algumas lacunas deixadas pelo Estado devido à falta de suas escolas para atender a demanda de alunos que ultimamente tem crescido na cidade de Maputo e pelo país todo.

Sobre o fato da Igreja Metodista ter suas raízes de origem em Moçambique na província de Inhambane, e ter sua representação num bairro que tem a designação relacionada com a sua província de origem um jovem de 29 anos, do grupo lingüístico changana e também crente desta afirmou:

*A Igreja Metodista Unida em Moçambique está implantada em todo o país e sua sede encontra-se na*

*província de Inhambane. Foi lá onde ela se instalou primeiro e depois se espalhou pelo país. A Igreja tem uma estrutura que permite que se implante nacionalmente. Aqui no bairro Luís Cabral ela só encontra muitos membros que residem nele, mas outros crentes que aqui freqüentam são de outros bairros e não são só provenientes da província de Inhambane. É uma simples coincidência o fato dela estar aqui no Luís Cabral e não se associa ao fato do bairro ter o nome de Chinhambanine, porque ela existe aqui em Maputo noutros bairros.*

De fato a Igreja Metodista Unida em Moçambique não distingue seus membros pela pertença *étnica* ou por nenhuma outra categoria classificatória porque se fosse assim nos lugares onde ela vai se instalando não encontraria nenhum crente dado que o país é culturalmente heterogêneo e com muitos grupos *étnicos* e seria essa uma tarefa impossível. Um aspecto mencionado por este entrevistado é da coincidência para que esta igreja fosse instalada no bairro; neste aspecto levanto algumas questões que podem abrir caminhos para a compreensão deste fato: não teriam sido os próprios residentes originários de Inhambane que a freqüentavam e que a abriram no local? Ou ainda a própria hierarquia da igreja que viu o bairro como um lugar onde ela teria uma aceitação pelo fato de haver uma boa representação de pessoas originárias do local onde pela primeira vez se instalou em Moçambique? Embora ultimamente sejam as Igrejas Independentes a abrirem em Maputo e em outros locais do país, a experiência demonstra que o início destas fora feito por alguns indivíduos que no passado freqüentavam-nas em outros espaços ou que tinham experiências religiosas noutros lugares e decidiram abri-las.

Nas igrejas Zione visitadas o cenário apresentado e constatado demonstra que estes são novos espaços sociais que pelo menos na cidade de Maputo ganham uma aceitação devido ao processo de integração social que promovem, principalmente devido às crises sociais que assolam as comunidades urbanas pobres. Muitas das pessoas residentes entrevistadas mudaram das suas antigas igrejas para estas que de acordo com as suas palavras oferecem-lhes proteção e mais dignidade.

Os números que se seguem de certa forma confirmam que as pessoas de fato têm uma tendência de mudarem uma igreja pela outra, mas vejamos

especificamente o constatado no local; no questionário aplicado como afirmei anteriormente foram abordados 40 residentes, dos quais 20 são do grupo lingüístico tswa e outros 20 changanas. Do total dos entrevistados 30 indivíduos, que correspondem a 75% referiram-se como migrantes e nos locais de sua proveniência a maioria freqüentava um tipo de igreja ou religião<sup>283</sup> diferente daquela que no bairro participa atualmente.

Seguem as tabelas que demonstram a mudança dos indivíduos de uma determinada igreja ou religião para a outra.

### Grupo tswa

<b>N° de pessoas</b>	<b>Idade</b>	<b>Sexo</b>	<b>Igreja ou religião que freqüentava</b>	<b>Igreja ou religião que freqüenta</b>
01	21-25	Feminino	Igreja Católica	Igreja Católica
01	41-45	Feminino	Religiões africanas	Igreja Zione
04	>51	Feminino	Igreja Evangélica	Igreja Zione
01	>51	Feminino	Igreja Evangélica	IURD
02	>51	Masculino	Religiões africanas	Igreja Zione
01	>51	Masculino	Igreja Evangélica	Igreja Zione
03	>51	Masculino	Igreja Evangélica	Igreja Evangélica
01	26-30	Masculino	Igreja Evangélica	Zione
01	26-30	Masculino	Igreja Evangélica	IURD
01	31-35	Masculino	Igreja Católica	Igreja Católica
01	31-35	Masculino	Igreja Evangélica	Igreja Evangélica
01	41-45	Masculino	Igreja Evangélica	Igreja Evangélica

### Grupo changana

<b>N° de pessoas</b>	<b>Idade</b>	<b>Sexo</b>	<b>Igreja ou religião que freqüentava</b>	<b>Igreja ou religião que freqüenta</b>
01	>51	Feminino	Religiões africanas	Religiões africanas
01	>51	Feminino	Religiões africanas	IURD
01	>51	Feminino	Religiões africanas	Igreja Católica
02	>51	Feminino	Igreja Católica	Igreja Católica
01	>51	Feminino	Igreja Evangélica	IURD
02	>51	Feminino	Igreja Evangélica	Igreja Evangélica
03	>51	Masculino	Religiões africanas	Igreja Evangélica
01	>51	Masculino	Igreja Evangélica	Igreja Evangélica

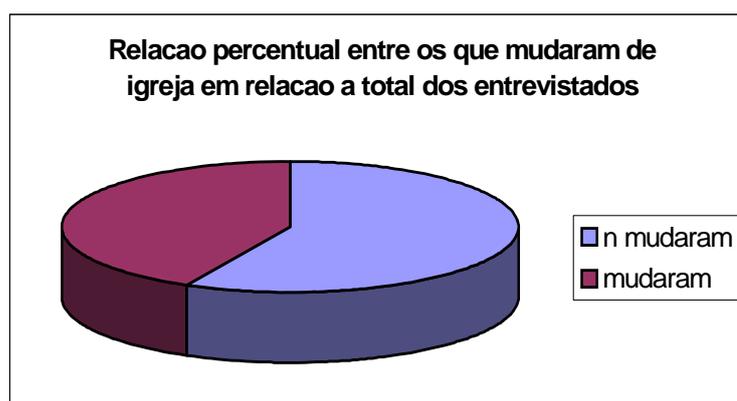
<sup>283</sup> Refiro-me as religiões africanas que são várias.

O que estes números nos dizem? Atentemo-nos aos gráficos que se seguem:



Este gráfico representa a relação existente entre os indivíduos dos dois grupos lingüísticos imigrantes no bairro, os quais mudaram de igreja. Note-se que entre os tswas 11 indivíduos mudaram de igreja e entre os changanas, 06 é que mudaram totalizando ao todo 17 indivíduos, isto é, 65% dos tswas mudaram de igreja e 35% dos changanas também mudaram. Nesta relação demonstro que os tswas é que mudaram mais de igreja.

Vejamos agora a relação que se estabelece entre a amostra toda que é de 40 indivíduos e os 17 que mudaram de igreja. Veja-se que aqui os que mudaram de igreja em relação ao número total dos entrevistados correspondem a 43%.



Os 43% dos indivíduos na amostra são uma indicação bem sugestiva do processo de mudanças de igrejas na cidade de Maputo.

Quais são as causas que estão por detrás das mudanças de igreja para outra? Analisemos as mudanças efetuadas pelos tswas, porque mudaram em

número maior e as razões que as motivaram são também bem sugestivas e facilitam-me a compreensão da dinâmica das igrejas e ou religiões e o sentido que as pessoas dão a elas na prática social. Neste grupo lingüístico dos 20 entrevistados, 11 indivíduos que correspondem a 55% mudaram de igreja e ou religião.

No questionário aplicado aos entrevistados no bairro a questão 22 adianta algumas das possíveis causas das mudanças e os entrevistados indicaram aquelas que mais concorrem para a mudança.

#### Razões da mudança de uma igreja ou religião no grupo tswa

<b>Número</b>	<b>Idade</b>	<b>Sexo</b>	<b>freqüentava</b>	<b>Passou a freqüentar</b>	<b>Razões da mudança</b>
02	>51	Feminino	Igreja Evangélica	Igreja Zione	solidariedade entre os crentes
02	>51	Feminino	Religiões africanas	Igreja Zione	solidariedade entre os crentes
01	>51	Feminino	Igreja Evangélica	IURD	influenciada pela rádio e televisão
02	>51	Masculino	Religiões africanas	Igreja Zione	A anterior é criticada na cidade
01	>51	Masculino	Igreja Evangélica	Igreja Zione	Gostou da atual
01	26-30	Masculino	Igreja Evangélica	Igreja Zione	Influência de amigos
01	26-30	Masculino	Igreja Evangélica	IURD	Influência da rádio e televisão
01	41-45	Feminino	Religiões africanas	Igreja Zione	A anterior é criticada

Uma análise bem minuciosa das mudanças que estes indivíduos fizeram dá o seguinte cenário: a maioria mudou para as igrejas zione (07) e seguiu-se outra para IURD (02) .

O que as práticas sociais na cidade de Maputo mostram? Mais abaixo demonstro o que origina a mobilização maciça das pessoas à IURD no bairro e na cidade. As igrejas zione atraem pelo papel que desempenham para a integração das camadas pobres no meio urbano; e sobre as práticas religiosas africanas a realidade social tem demonstrado que elas são muito estigmatizadas no meio social urbano e quem as pratique normalmente é no anonimato.

Uma entrevistada de 45 anos, do grupo lingüístico changana, membro da igreja Zione afirmou o seguinte sobre o papel social que este novo tipo de

congregações desempenham no bairro:

*Nós temos a obrigação de ajudar alguém quando tiver, por exemplo, uma infelicidade, ou mesmo em casos de se nascer uma criança. Nós coletamos dinheiro e compramos alguns víveres para a família porque sabemos que isto aconteceu hoje naquela família e amanhã pode acontecer com a minha. Somos solidários com qualquer um da zona que tenha alguma enfermidade ou qualquer evento e não procuramos saber a origem da pessoa para poder apoiar porque estas coisas acontecem com todos.*

As declarações desta entrevistada são claramente o espelho do que estas igrejas ultimamente representam para as camadas pobres no contexto urbano da cidade de Maputo.

Uma das respostas encontradas pelos indivíduos para minimizar os custos que a vida na cidade acarreta acha-se nas Igrejas Independentes que na realidade constituem organizações de assistência social. A designação Igrejas Independentes, segundo Balói merece uma explicação, é esta expressão surgida no contexto africano para distinguir as igrejas oriundas de missões de organizações cristãs da Europa ou América daquelas que nasceram em África sem o mesmo tipo de *umbrela* institucional. A marca característica deste tipo de igrejas é a associação estável das práticas cristãs com aspectos da “religião tradicional africana<sup>284</sup>”, em Moçambique, via de regra, este grupo é constituído por um grande número de pequenas comunidades sem ligação institucional umas com as outras e a maior parte deste grupo é representado pelas comunidades do Sião (Zione)<sup>285</sup>. É neste tipo de igreja que os seus crentes se mobilizam para apoiar alguém da congregação em qualquer evento social que ocorra como em todos os itens que a entrevistada se refere acima.

Foram as décadas 80 e 90 do século passado que determinantes locais e globais levaram Moçambique a passar por várias transições econômicas, políticas, econômicas e sociais. O Estado moçambicano que havia se declarado depois da independência como laico, começa a partir deste período a ter um diálogo positivo

---

<sup>284</sup> A literatura sobre o assunto e a prática social mostra que existem várias religiões africanas e não uma única religião africana. .

<sup>285</sup> BALÓI, Obede. “Gestão de conflitos e transição democrática”. In: MAZULA, Brazão (org). **Moçambique, Eleições, Democracia e Desenvolvimento**. Maputo, 1995, p. 508.

com as igrejas que permitiu deste modo a sua participação na vida do país<sup>286</sup>. É dentro deste contexto que emerge uma “revitalização religiosa”<sup>287</sup> marcada por uma explosão do movimento evangélico, e onde se destaca o crescimento de igrejas de tipo zionistas, etiópicas e apostólicas. “Paralelamente ao alastramento do perímetro das zonas urbanas, na consequência das migrações campo-cidade que ocorreram neste período, houve igual crescimento do movimento evangélico nas periferias das cidades” (CRUZ e SILVA, Teresa. Op. cit, 2002, p. 82).

*“As Igrejas Zione caracterizam-se por uma extrema fragmentação, pobreza e iliteracia e a base sócio econômica da maioria deste tipo de igrejas e seus crentes condiciona-lhe à partida um lugar à margem da sociedade, que é agravado pelo estigma identitário-religioso, marcado por uma situação de inferiorização a que estão muitas vezes sujeitas pela mão de cidadãos comuns, instituições públicas ou de outras igrejas cristãs”<sup>288</sup>. “É então o processo de exclusão social dos cidadãos na periferia que gera o reagrupamento e reconhecimento recíproco, emergência de alternativas e de novas identidades entre as quais as religiosas que em seu torno se criam redes de solidariedade que através dos quais se faz a integração dos cidadãos numa sociedade em que o Estado está ausente na sua qualidade de garante do bem-estar dos cidadãos, como a situação que caracterizou Moçambique nas duas últimas décadas do século XX. Acabam estas redes de solidariedade por funcionar como uma alternativa de gestão social para a minimização das conseqüências da ausência do Estado na produção do bem-estar, e para o restabelecimento do equilíbrio da sociedade” (CRUZ e SILVA, Teresa. Op. cit, 2002, p. 83, 84 ).*

---

<sup>286</sup> CRUZ e SILVA, Teresa. Op. cit, 2002, p. 82.

<sup>287</sup> ROECH apud CRUZ e SILVA, Teresa. Op. cit, 2002, p. 82.

<sup>288</sup> Há uma tendência dos crentes das Igrejas Católica e protestantes assim como de alguma parte da sociedade de considerarem estes espaços religiosos de lugares de superstição, neste sentido seriam a continuação do trabalho religioso das religiões africanas que são consideradas do domínio do oculto, ou supersticiosas, fato que conduz ainda mais para a sua marginalização.

Cruz e Silva sustenta ainda que:

*Nesse processo de crises sociais este tipo de igreja desempenha uma função integradora, em oposição ao processo de exclusão, na medida em que consegue reagrupar indivíduos ligados pela identidade religiosa, contribuindo assim para o restabelecimento da coesão social. A sua função integradora, permite-lhes contribuir para a coesão social, quer através do impacto provocado pelos seus rituais de cura e purificação social, quer ainda através do restabelecimento das famílias, a moralização da sociedade<sup>289</sup>.*

Para Comaroff as igrejas zionistas ou de “espírito” centram-se nos líderes inspirados que foram concebidos como indivíduos que curam diferentemente dos ministros concebidos no molde protestante<sup>290</sup>. Comaroff embora aborde sobre os Tshidi da África do Sul, demonstra como estes movimentos religiosos eram mais procurados pelos trabalhadores *índigenas* proletarizados e semi-proletarizados recém chegados ao meio urbano. Refere ainda que a emergência da estrutura do zionismo moderno tem que ser vista concomitantemente com o aumento da dependência sobre o trabalho assalariado entre os Tshidi que envolveu a perpetuação e transformação das estruturas pré-coloniais<sup>291</sup>. No território Tshidi existiam também outros grupos religiosos protestantes sendo de destacar a Igreja Metodista que se identificava com as formas sócio-culturais do capitalismo industrial e era freqüentemente usada pela pequena burguesia. Os indivíduos procediam também a mudança do metodismo para o zionismo sempre que sofressem aflições pessoais<sup>292</sup>.

Nota-se claramente que as igrejas ziones ou independentes surgem mais num contexto de neoliberalismo em que ela fornece aos seus seguidores uma ordem de símbolos, conceitos e formas práticas que prometem novas resoluções dos problemas de vida entre o mundo empobrecido que no caso dos Tshidi é o

---

<sup>289</sup> Ibidem, p. 84.

<sup>290</sup> COMAROFF, Jean. **Body of power, spirit of resistance, the culture and history of a south african people**. Chicago: the university of Chicago press, 1995, p. 166.

<sup>291</sup> Ibidem, p. 193.

<sup>292</sup> Ibidem, p. 188, 193.

trabalhador migrante assalariado<sup>293</sup>.

São mais indivíduos periféricos, marginalizados que procuram estas congregações como ilustram os dados sobre Luís Cabral.

Um entrevistado de origem ronga, de 49 anos revelou ser crente da igreja Zione, mas que também frequenta a (IURD), pronunciou-se da seguinte maneira quando questionado também sobre o papel que esta desempenha na sua vida:

*Para ser franco, a igreja zione não é a primeira que frequento. Quando era mais jovem e morava com os meus pais freqüentávamos a igreja presbiteriana, mas após um tempo e depois de ter saído da casa dos meus pais esta igreja não respondia muito às minhas necessidades. Eu não encontrava aquele aconchego que um crente como eu precisava e decidi me mudar para a igreja zione e mesmo estando nesta frequento a IURD que me parece ser uma Igreja que também se preocupa com a vida dos crentes e concede apoio quando for necessário. Afinal a pessoa vai aonde se sente bem.*

Note-se que aqui que este crente já teve uma trajetória em três igrejas e que nas duas últimas, isto é, a zione e a IURD procura mais satisfazer necessidades emocionais assim como materiais. Um fato novo que ultimamente é muito comum ser realizado é o da freqüência das pessoas em mais de uma igreja. Alio esta postura a uma procura por parte destas a ampliação da sua rede social, que na verdade joga um papel muito importante na sua sobrevivência e momento de crises sociais. A IURD tem ultimamente jogado um papel muito importante na vida das pessoas tanto no meio urbano de Maputo assim como noutros lugares. A sua mensagem e os seus programas televisivos são o veículo essencial que faz com que muitas pessoas vejam nela a alternativa aos vários problemas que enfrentam. Tanto na IURD assim como nas igrejas zione é muito comum a realização de ritos de cura, purificação e de sorte, coisas que nos últimos anos as pessoas têm procurado. Os indivíduos procuram a IURD assim como as igrejas zione porque encontram nelas a solução para problemas de saúde uma vez que estas efetuam estes ritos. Sendo alternativas de cura são deste modo procuradas por indivíduos carentes que não obtêm sucesso nos serviços da “medicina ocidental”. A IURD

---

<sup>293</sup> Ibidem, p. 177.

ultimamente está ganhando em Maputo um espaço significativo na população religiosa, dado que ela consegue atrair às diferentes camadas sociais, primeiro porque tem uma emissora de televisão; os pastores nas suas missas usam línguas locais para se identificarem com os seus crentes, afirma-se também como conhecedora das razões dos problemas sociais e sendo assim conhece também os meios para solucioná-los; o que atrai muita gente. Gaspar no seu trabalho sobre a IURD na cidade de Maputo demonstra que esta é muito procurada devido a sua teologia que *demoniza* os problemas sociais, isto é, todo o problema social que qualquer indivíduo atravessa resume-se no demônio; constatou também que nos dias em que esta Igreja realiza cultos ou reuniões onde se reservam a cura das enfermidades os crentes são regulares e assíduos na sua participação<sup>294</sup>. Elizete Silva acrescenta que:

*“Os fiéis são levados a crer que a pobreza humana não é decorrência das disparidades ou desigualdades sociais, mas como algo ocasionado pelo demônio; os problemas sociais são frutos da intromissão demoníaca e devem ser resolvidos através da mensagem evangélica que atinge e transforma as almas e não com programas político-estruturais para a sociedade” (SILVA, Elisete, apud GASPAR, Dowyvan. 2006, p. 126).*

#### **4.7 Estratégias de solidariedade: o caso do xitique**

Uma análise bem aprofundada das interações sociais no bairro faz também sobressair as estratégias de solidariedade que os atores sociais ativam para o seu bem estar social. Nestes esquemas como notei não são as lealdades *étnicas* que determinam a sua composição social, mas o fato dos residentes procurarem alternativas de inclusão social numa realidade urbana caracterizada pela exclusão devido à enormes carências que os residentes têm.

Os esquemas de sobrevivência no bairro estendem-se ainda para um novo tipo de práticas sociais denominados *xitique* que merecem uma atenção especial da forma como são organizadas. Este, segundo as pessoas entrevistadas não é um

---

<sup>294</sup> GASPAR, Dowyvan. “É dando que se recebe”: A Igreja Universal do Reino de Deus e o negócio da fé em Moçambique. Salvador, UFBA. dissertação de mestrado, 2006, p. 187.

fenômeno novo, sempre existiu e jogou um papel muito importante na aquisição de bens de prestígio que segundo elas não adquiririam com os rendimentos diários ou mensais que fazem.

Cruz e Silva associa o *xitique* aos “grupos de poupança e sistemas rotativos de crédito informal” ou crédito mútuo<sup>295</sup>. Estes são por sua vez muito comuns na África, sendo praticados sobretudo por mulheres das camadas mais pobres da população<sup>296</sup>.

Uma senhora de 47 anos, ronga pronunciou-se nas seguintes palavras sobre o *xitique*:

*Já desde criança faço xitique e aprendi com minha mãe que a realizava com suas amigas. Lembro-me que entre os diversos itens que se trocavam destacavam-se os utensílios domésticos, instrumentos que usávamos na machamba como catanas e outros que raramente achávamos.*

Note-se que a entrevistada refere que instrumentos usados na machamba eram comuns proceder-se a sua troca no *xitique*. De fato as sociedades rurais moçambicanas são essencialmente agrárias e sendo assim os instrumentos usados nas terras são também importantes; estas são também carentes e de fato podem mobilizar esta prática como forma de obtenção do material a ser usado nas suas machambas. Um outro aspecto não mencionado nas entrevistas é que entre as populações rurais em Moçambique, dado a tarefas enormes nas suas terras e/ou da ausência duma força de trabalho suficiente para a realização das atividades agrícolas as pessoas se juntam e se ajudam mutuamente. Neste caso a pessoa ajudada no momento fica em dívida com as outras, devendo ajudar a qualquer pessoa da sua comunidade em situações diversas criando-se assim uma obrigatoriedade social de solidariedade.

Outro entrevistado changana de 30 anos, afirmou o seguinte sobre o *xitique*:

*Eu faço xitique com os meus irmãos, cunhados e mensalmente visitamos a cada um dos participantes onde entregamos o valor combinado. Existem situações em que a pessoa que recebe o dinheiro nesse mês pede para que a gente compre um*

---

<sup>295</sup> CRUZ e SILVA, Teresa, Op. Cit. 2000, p. 442.

<sup>296</sup> MILES & ANDRADE *et al* apud CRUZ e SILVA, Teresa, Op. Cit. 2000, p. 442.

*determinado objeto que precisa de acordo com o dinheiro coletado.*

Uma das questões a mencionar através desta entrevista é que o *xitique* é praticado por todas as camadas etárias e os seus participantes decidem aquilo que deve ser feito com o dinheiro coletado. Note-se ainda que o entrevistado afirmou realizar este com os seus irmãos, cunhados dando a entender que esta é uma maneira que os familiares arranjam para se ajudarem e criarem ambientes de convívio.

Uma outra senhora de 45 anos, tswa e vendedora pronunciou-se da seguinte maneira:

*... o xitique em que eu participo é diário, e as recolhas do dinheiro são feitas pela pessoa que recebe no mesmo dia quando terminamos e fechamos as vendas no mercado. Com esse dinheiro eu consigo comprar algumas coisas que faltam em casa e ajudo assim o meu marido nas despesas de casa.*

Levanto nesta entrevista outro aspecto que se agrega nas características desta prática: a sua periodicidade também varia de acordo com os seus praticantes podendo ser diário, mensal ou mesmo semanal.

Esta prática de acordo com os seus integrantes, abordados em conversas informais no bairro ultrapassa questões ligadas a identidade de origem, sendo deste modo organizado por indivíduos de origens *étnicas* diferentes que têm a intenção de resolver problemas específicos. Mas as mesmas pessoas foram unânimes em afirmar que as identidades religiosas são mobilizadas para a sua realização, como é o caso desta senhora de 58 anos, tswa e crente da Igreja Metodista:

*...Na igreja faço xitique com as outras senhoras e no dia em que a gente se encontra cantamos e fazemos bênçãos daquilo que coletamos. Fazemos isto com a força do nosso senhor Jesus Cristo.*

A maioria da população carente e com condições de vida precárias como os números demonstram acima é que procuram outros mecanismos de sobrevivência que vão desde a fundação e participação de organizações sociais, como é o caso das Igrejas Zionistas, instituições como *Xitique* que são na verdade redes de

solidariedade.

Na situação tive oportunidade de assistir esta prática. As partes integrantes haviam acordado a periodicidade de um mês para a realização do ritual de entrega dos objetos à família ou indivíduo beneficiado. Afirmaram que normalmente escolhe-se uma data do fim do mês ou no início do outro quando seus membros tiverem já recebido seus salários. Por sua vez, a família visitada como gesto de agradecimento ao ato prepara algumas comidas e bebidas para receber os visitantes e quando estes chegam são recebidos com entoações e daí começa a festa.

Nesta ocasião, notei o envolvimento mais de senhoras e que entre os variados objetos que trocavam havia uma preferência pelas “capulanas”, tecidos que amarram no corpo e que têm uma dimensão simbólica muito grande; os seus praticantes afirmaram que este sistema os tem ajudado bastante porque conseguem obter objetos que dificilmente comprariam com os baixos rendimentos mensais. Os integrantes afirmam que esta é uma prática que não se resume a objetos materiais e encontros festivos, mas também para solidarizarem-se e apoiar alguém do grupo, ou familiar de um dos integrantes, quando ocorre uma morte e ou doenças.

Resumindo o que é *xitique* apreendem-se os seguintes aspectos: sistema de troca quer material ou monetária feito entre as partes envolvidas. A decisão de como o sistema deve funcionar é feita pelos próprios praticantes. Existem *xitiques* de pessoas mais velhas em que se privilegia a compra de capulanas, que são tecidos amarrados no corpo que têm uma dimensão simbólica muito grande entre esta faixa etária; a identidade religiosa pode também mover a realização desta prática. É também esta prática uma forma de convívio social onde os seus integrantes pela sua participação ampliam ainda mais a sua rede de relações.

As constatações trazidas do bairro Luís Cabral são específicas do próprio bairro, mas não fogem muito da realidade de outros bairros periféricos urbanos. Fenômenos observados neste local vêm contrariar a lógica da modernidade que destaca o fato das cidades serem lugares de anonimato, onde a solidariedade é inexistente, e onde reina a impessoalidade nas relações.

## CONCLUSÃO

A presente dissertação procurou entender e descrever os processos de busca de identidade pelas pessoas às quais foram designadas pela categoria tsonga. Foi patente ao longo do trabalho que a análise das diferentes realidades dos povos tem que partir das suas próprias características, isto é, partindo do seu contexto.

Procuro neste sentido historiar os diferentes processos históricos, políticos e econômicos que influenciaram a construção da identidade denominada tsonga. Início primeiro por demonstrar que antes da penetração colonial na região sul de Moçambique havia lógicas próprias que caracterizavam estes e que a chegada e implantação do colonialismo alterou as formas de organização social locais. Outras ordens foram imprimidas no sentido de transformar o ambiente e a paisagem africanas e a própria sociedade, o que influenciou o modo de organização dos *indígenas* como se referiam as autoridades europeias.

A construção da identidade nacional que tentou sobrepor às identidades locais ou particulares foi discutida no sentido de demonstrar que estas últimas foram ignoradas em nome das outras consideradas modernas e mais inclusivas; por outro lado demonstro que elas ainda persistem porque respondem às expectativas das suas respectivas sociedades. Este fato foi demonstrado quando falei do Estado democrático surgido em Moçambique a partir de 1990 que procurou respeitar as autoridades locais que vinham sendo marginalizadas desde o tempo colonial.

A identidade tsonga como referi foi construída em contextos muito alheios aos próprios indivíduos que foram denominados como tal, isto é, construiu-se esta ao nível intelectual não acompanhando os processos culturais, políticos e econômicos que caracterizavam estes povos. Devido a este processo existe na atualidade uma imprecisão muito grande quanto à categoria tsonga, pois aqueles que foram definidos como tal não a reconhecem como sua identidade. Há um grande distanciamento entre os tsonga na realidade objetiva e os tsonga delimitados nos círculos missionários através da Missão Suíça representado por Henry Junod. Entre as pessoas às quais foram denominadas tsonga havia uma diversidade cultural muito grande e é neste sentido que as pessoas se distinguem mais pelas categorias tswa, changana e ronga que tsonga.

O trabalho de campo demonstrou que no Bairro Luis Cabral há dinâmicas identitárias muito concretas. Constatei que o bairro Luís Cabral na periferia da cidade de Maputo é confrontado com uma pluralidade de identidades *étnicas* dado

que existem lá representados 05 grupos sociais, nomeadamente os ronga, changana, tswa, chopes e bitonga. Os indivíduos são de fato leais aos seus grupos sociais, mas a *etnicidade* não é a razão de ser destes grupos. Constatei também que o fato do bairro continuar a ostentar o nome de Chinhambanine não explica que exista *etnicidade*, aliás esta categoria é mais de fora do que dos próprios residentes do bairro. Chinhambanine resulta de uma construção social em que os indivíduos que não se consideram manhembanes nomeiam os residentes do bairro, por este ser habitado majotariamente por indivíduos originários de Inhambane.

As redes sociais no bairro são de extrema importância na vida social dos residentes dado que os cidadãos buscam nelas a solidariedade em situações de carência que caracteriza a maioria da população residente; não são fatores aliados à pertença *étnica* dos indivíduos que determinam as interações sociais embora estes possam ser ativados em casos específicos.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADAM, Yussuf. **Escapar aos dentes do crocodilo e cair na boca do leopardo: trajetória de Moçambique pós-colonial (1975-1990)**. Maputo, Promédia: coleção identidades, 2006.
- ALFREDSON, Ulla, LINHA, Calisto. **Onde Deus vive, introdução a um estudo das igrejas independentes em Maputo, Moçambique**. Cadernos de pesquisa, nº 35, Maputo, INDE, 2000.
- ANDERSON, Benedict. **Nação e Consciência Nacional**. São Paulo, Ática, 1989.
- APPIAH, Kwame Anthony. **Na casa do meu pai: A África na filosofia da cultura**. Rio de Janeiro, Contraponto, 1997.
- ARAÚJO, Manuel. Cidade de Maputo. Espaços contrastantes: do urbano ao rural. **Finisterra, revista portuguesa de geografia**, volume XXXIV, números 67-68, Lisboa, 1999, p. 175-190.
- BALÓI, Obede. "Gestão de conflitos e transição democrática". In: MAZULA, Brazão (org). **Moçambique, Eleições, Democracia e Desenvolvimento**. Maputo, 1995, p. 501-527.
- BORGES, Edson. "A política cultural em Moçambique após a independência (1975-1982)". In: FRY, Peter (org). **Moçambique ensaios**. Rio de Janeiro, 2001, p. 225-247.
- Breve caracterização da evolução da autoridade tradicional em Moçambique*. disponível em <http://www.mec.gov.mz/dep.php?=177&pag=121>, 1999, acessado em 02/08/07.
- COELHO, João (org). Centenário da cidade de Maputo-1887-1987. **Boletim semestral do arquivo histórico de Moçambique**, Maputo, INLD, no 2, 1987.
- COMAROFF, Jean. **Body of power, spirit of resistance, the culture and history of a south african people**. Chicago: the university of Chicago press, 1995.
- \_\_\_\_\_. "Of totemism and ethnicity: consciousness, practice and the signs of inequality". In: GRINKER, Roy & STEINER, Christopher (org). **Perspectives on Africa: a reader in culture, history and representations**. Oxford, Blackwell, 1996.
- COOPER, Omer. "The wars and migrations of the M'fecane". In: AJAYI, J.F & CROWDER, Michael (org): **Historical Atlas of Africa**. Harlow, long man, 1985.

CRUZ e SILVA, Teresa. "Identidades étnicas como fenômenos agregadores num espaço social urbano: Os casos de Mafalala e Chinhembane". In: SERRA, Carlos (org). **Racismo, etnicidade e poder**. Maputo, Livraria Universitária da Universidade Eduardo Mondlane, 2000, p. 195-208.

\_\_\_\_\_. **Entre a exclusão Social e o exercício da Cidadania: "Igrejas Zione" do Bairro Luís Cabral, na Cidade de Maputo**. Estudos moçambicanos 19, Maputo, Centro de Estudos Africanos da Universidade Eduardo Mondlane, 2002, p.61-87.

CHILUNDO, Arlindo. "Os primórdios do nacionalismo moçambicano: o movimento associativo e atividade sócio-política nos anos 30 e 40". In: COELHO, João (org). **Boletim semestral do Arquivo Histórico de Moçambique**. Maputo, Universidade Eduardo Mondlane, nº21, 1997, p.77-103.

EGERÖ, Bertil. **Moçambique: Os primeiros Dez Anos de Construção da democracia**. Maputo, Arquivo Histórico de Moçambique, estudos 8, 1992.

FACULDADE DE ARQUITECTURA E PLANEAMENTO FÍSICO. **Contribuição para o estudo do planeamento urbano**. UEM, Maputo, 1995.

FELICIANO, José. **Antropologia Econômica dos Thonga do Sul de Moçambique**. Maputo, arquivo Histórico de Moçambique, estudos 12, 1998.

FRY, Peter. **Moçambique ensaios**. Rio de Janeiro, UFRJ, 2001.

GASPAR, Dowyvan. "**É dando que se recebe**": **A Igreja Universal do Reino de Deus e o negócio da fé em Moçambique**. Salvador, UFBA. Dissertação de mestrado, 2006

GEFFRAY, Christian. **A causa das armas: antropologia da guerra contemporânea em Moçambique**. Porto, Afrontamento, 1991.

GENOUD, Morrier. **The relation between Christian churches and the State in post-colonial Mozambique, 1974-1981**. Londres, University of London 1996.

GREST, Jeremy. **Gestão urbana, reformas de governo local e processo de democratização em Moçambique: cidade de Maputo, 1975-1990**. Maputo: Arquivo Histórico de Moçambique, 1995.

HALL, Stuart. **Identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte, UFMG, 2003.

HARRIES, Patrick. **The anthropologist as historian and liberal: H-A. Junod and the Thonga**. Oxford university press, 1981.

HEDGES, David, CHILUNDO, Arlindo. "A contestação da situação colonial, 1945-

- 1961". In: HEDGES, David (org). **História de Moçambique: Moçambique no auge do colonialismo, 1930-1961**, Maputo, UEM - Departamento de História, 1993, p. 197-257.
- HELGESSION, Alf. **Church, State and people in Mozambique**. Uppsala, 1994.
- HONWANA, Alcinda. **Espíritos vivos e tradições modernas. Possessão de espíritos e reintegração social pós-guerra no sul de Moçambique**. Maputo, Promédia, 2002.
- HOWE, Herbert, OTTAWAY, Marina. "State power consolidation in Mozambique". In: KELLER, Edmond, ROTCHILD, Donald (org). **Afro-Marxist Regimes. Ideology and public policy**. Lynne Rienner publishers, Boulder and London, p. 43-65.
- HARRIES, Patrick. "Exclusion, classification and internal colonialism: the emergence of ethnicity among the tsonga-speakers of South Africa." In: VAIL, Leroy (org). **The creation of tribalism in southern Africa**. California, University of California press, 1991.
- JUNOD, Henri. **Usos e Costumes dos Bantu**. Maputo, Arquivo Histórico de Moçambique, 1996.
- LIESEGANG, Gerhard. "Lourenço Marques antes de 1895: Aspectos da história dos Estados vizinhos, da interação entre a povoação e aqueles Estados e do comércio na baía e na povoação". In: COELHO, João (org). **Centenário da cidade de Maputo-1887-1987, boletim semestral do arquivo histórico de Moçambique**. Maputo, INLD, no 02, 1987.
- LUNDIN, Iraê. **O Estado, as elites e as comunidades. Reflexões sobre um contrato social funcional entre as partes: O caso de Moçambique**. Maputo, ISRI, 2001, p. 1-19.
- MACHEL, Samora. **Relatório do Comitê Central ao 3º congresso. O Partido e as classes trabalhadoras moçambicanas na edificação da democracia popular**. Maputo, Departamento do Trabalho Ideológico da Frelimo, 1977.
- MANGHEZI, Nadja. **Amizade traída e recuperada: o ANC em Moçambique (1976-1990)**. Maputo, Promédia, 2007.
- MBEMBE, Achille. **As formas africanas de auto-inscrição**. Estudos Afro-asiáticos v.23, Rio de Janeiro, 2001.
- MENDES, Maria. **Maputo antes da independência: geografia de uma cidade**

- colonial**. Lisboa, Instituto de Investigação Científica Tropical, 1985.
- MINTER, William. **Os contra do apartheid: as raízes da guerra em Angola e Moçambique**. Maputo, Arquivo Histórico de Moçambique, estudos 13, 1998.
- MITCHELL, Clyde. **The kalela dance: Aspects of social relationships among urban africans in northern Rhodesia**. Rhodes-Livingstone Institute, Manchester University press, 1956.
- \_\_\_\_\_. "The concept and use of social networks". In: MITCHELL, Clyde (org), **Social Networks In Urban Situation: analyses of personal relationships in Central African Towns**. Institute of African Studies, University Of Zambia & Manchester University Press, 1969.
- MONDLANE, Eduardo. **Lutar por Moçambique**. Lisboa, Sá da Costa editora, 1977.
- MUNANGA, Kabengele. "Cultura, identidade e estado nacional no contexto dos países africanos". **II reunião internacional de história de África**. Rio de Janeiro, 1996, p. 1-10.
- NUNES, Célia. **Armadilha: incorporação e exclusão na sociedade de trabalho**. Rio de Janeiro, Educam, 2000.
- PINHO, Patrícia. **Reinvenções da África na Bahia**, Annablume, 2004.
- POUTIGNAT, Philippe, STREIFF-FENART, Jocelyne. **Teorias da Etnicidade**. São Paulo, Unesp, 1997.
- RANGER, Terence. "A invenção da tradição na África colonial". In: HOBBSAWN, Eric, RANGER, Terence (org). **A invenção das tradições**. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1997.
- RIBEIRO, Armando. **Antropologia, aspectos culturais do povo changana e problemática missionária**. Maputo, Paulinas, 1998
- RICHNER, Jurg Emil. **The historical development of the concept "mfecane" and the writing of early southern african history from 1820s to 1920**. Dissertação de mestrado, Rhodes university, 2005, disponível em <http://scholar.google.com.br/scholar?q=o+mfecane&hl=pt-br&lr=&start=10&as=n>, acessado em 02/08/07.
- RITA-FERREIRA, António. **Presença luso-asiática e mutações culturais no sul de Moçambique (até c. 1900)**. Lisboa, Instituto de investigação científica tropical/ junta de investigações científicas do Ultramar, 1982.
- SERRA, Carlos et al. **Racismo, etnicidade e poder**. Maputo, Livraria Universitária,

- 2000.
- \_\_\_\_\_. **História de Moçambique**, Volume 1. Maputo, Livraria universitária, 2000.
- \_\_\_\_\_. **História de Moçambique, Volumes 1 e 2: primeiras sociedades sedentárias e impacto dos mercadores, 200/300-1885 e agressão imperialista, 1886-1930**. Maputo, UEM, livraria universitária, 2000.
- SEVERINO, Ngoenha. Os missionários suíços face ao nacionalismo moçambicano: Entre a tsonganidade e a moçambicanidade. Maputo, 1999. Disponível em: [www.ethnologue.com/14/show.asp?code=tso](http://www.ethnologue.com/14/show.asp?code=tso), acessado em 06.07.07.
- SMITH, Linda. **Decolonizing methodologies. Research and indigenous peoples**. New York, Zed books, 1999.
- VELOSO, Jacinto. **Memórias em voo rasante**. Maputo, sográfica, 2006.
- VERDERY, Katherine. “Para onde vão a nação e o nacionalismo?” In: BALAKRISHNAN, Gopal (org). **Um mapa da questão nacional**. Rio de Janeiro, 2000, p. 239-247.
- WHITE, Charles. **New england merchants and missionaries in coastal nineteenth century Portuguese east Africa**. Boston University graduate school, Phd, 1974.
- ZAMPARONI, Valdemir. **Entre narros e mulungos: colonialismo e paisagem social em Lourenço Marques, 1890-1940**. Tese apresentada para obtenção do grau de Doutor em História Social, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, USP, 1998.
- \_\_\_\_\_. Lourenço Marques: espaço urbano, espaço branco? In: **Construção e Ensino História de África**. Lisboa: Comissão Nacional para a Comemoração das Descobertas Portuguesas, 1995, p. 389-409.
- \_\_\_\_\_. Da escravatura ao trabalho forçado: teorias e práticas. **Africana Studia**: revista internacional de Estudos Africanos, Porto, v. 07, 2005, p. 299-325.
- \_\_\_\_\_. **De escravo a cozinheiro: colonialismo e racismo em Moçambique**. Salvador, Edufba, CEAO, 2007.
- \_\_\_\_\_. Gênero e trabalho doméstico numa sociedade colonial: Lourenço Marques, Moçambique, c. 1900-1940, **Afro-Asia**, 23, (2000).

## ANEXOS

### 1. Questionário aplicado aos residentes do bairro Luís Cabral (Chinhambanine) em Maputo

1. Sexo:  Masculino  Feminino
2. Idade:  15 a 20 anos  31 a 35 anos  46 a 50 anos  
 21 a 25 anos  36 a 40 anos  mais de 51 anos  
 26 a 30 anos  41 a 45 anos

3. Estado Civil:

- Solteiro (a)  Casado (a)  
 Viúvo (a)  Divorciado (a)

4. Local de nascimento

- Cabo Delgado  Zambézia  Sofala  Maputo  
 Niassa  Tete  Gaza  
 Nampula  Manica  Inhambane

5. Caso tenha nascido em outra província, há quanto tempo mora em Maputo:

- Menos de 1 ano  16 a 20 anos  
 1 a 5 anos  21 a 25 anos  
 6 a 10 anos  26 a 30 anos  
 11 a 15 anos  mais de 30 anos

6. Porquê migrou para a cidade de Maputo:

- Procura de emprego  
 Devido a Guerra Civil  
 Muita gente na província migrava e eu também experimentei  
 Tenho na cidade de Maputo muitos familiares  
 Vim com os meus pais  
 Vim com meu marido  
 Outras

7. Qual é o motivo que o levou a escolher o bairro Luís Cabral para residir aqui na cidade e não um outro bairro:

- É o lugar que imediatamente achei espaço quando cheguei na cidade

- Tem muita gente que vem do distrito onde nasci
- Tenho muitos familiares no bairro
- A escolha foi espontânea
- Outras

8. Reside no Bairro na condição de :

- Arrendatário
- Proprietário

9. Reside com:

- Esposa (o)
- Sozinho
- Esposa, filhos, nora
- Filho (a)
- Marido, filhos
- Pai e mãe
- Filhos (as)
- amigos
- Filhos, noras, netos
- Netos
- esposa (o) e filhos
- pai, mãe, irmãos
- Filhos, netos
- Esposa (o), filhos, netos.

10. Quantas pessoas moram em sua casa:

- 1 pessoa
- 5 a 7 pessoas
- 2 a 4 pessoas
- Mais de 7 pessoas

11. Caso mora com mais de uma pessoa responde que relação existe:

- Essas pessoas trouxe-as da província, no meu distrito
- Ouvi falar dessas pessoas no meu distrito
- Conheci-as aqui no bairro e fizemos amizade e decidimos morar juntos
- São meus filhos e meus netos
- São meus netos e familiares
- São meus pais
- Conhecemo-nos na igreja
- É minha mãe
- São meus filhos e nasceram aqui
- É meu esposo (a) e meus filhos
- Meus filhos, outros são meus familiares provenientes da minha zona de

proveniência

- São meus filhos, netos e outros são meus familiares da zona de
- proveniência.

12. A sua residência dispõe dos seguintes serviços:

- Energia elétrica  Sim  Não
- Água canalizada  Sim  Não

- Esgoto sanitário ( ) Sim ( ) Não
13. Alguma vez freqüentou escola?  
 ( ) Sim ( ) Não
14. Se sim responde:  
 ( ) Freqüentei no distrito onde nasci  
 ( ) Freqüentei na província de origem, mas num outro distrito  
 ( ) Freqüentei aqui na cidade de Maputo  
 ( ) Freqüentei na província de origem e aqui na cidade de Maputo  
 ( ) Outra
15. Se a resposta no 13 for não responde:  
 ( ) Não freqüentei porque lá no meu distrito de origem a escola estava distante  
 ( ) os meus pais não me matricularam para estudar  
 ( ) Não havia escolas  
 ( ) Outras.
16. Se a resposta for sim no 13 diga o nível mais elevado que freqüentou:  
 ( ) 1ª a 5ª classe ( ) Superior incompleto  
 ( ) 6ª a 7ª classe ( ) Superior completo  
 ( ) 8ª a 10ª classe ( ) Ensino rudimentar colonial  
 ( ) 11ª a 12ª classe ( ) Escola técnica profissional  
 ( ) 4ª classe colonial ( ) Outra
17. O que é que faz atualmente:  
 ( ) Estuda ( ) Estuda e trabalha  
 ( ) Trabalha ( ) Desempregado (a)  
 ( ) Vendedor (a) ( ) Doméstica (o)  
 ( ) Reformado (a) ou aposentado (a)
18. A renda mensal na sua residência está entre:  
 ( ) Menos de um salário mínimo  
 ( ) Um salário mínimo  
 ( ) Dois a três salários mínimos  
 ( ) Mais de três salários mínimos  
 ( ) Outra
19. Quem mais contribui com a renda mensal na sua casa:  
 ( ) Pai ( ) Filhos e netos ( ) Filho (os) e mãe  
 ( ) Marido ( ) Netos ( ) Filho (os) e pai  
 ( ) Esposa ( ) Irmãos (as) ( ) Marido e filhos  
 ( ) Filhos ( ) Pai e irmãos ( ) Outra

Marido e mulher       Filho (os) e os pais

20. Aqui na cidade ou no bairro professa a religião:

Católica     Animista  
 Muçulmana     Religiões Africanas  
 Evangélica/protestante                           Universal  
 Zione     Outras

21. Se for migrante mencione aquela que professava no seu local de proveniência:

Católica     Animista  
 Muçulmana     Religiões Africanas  
 Evangélica/protestante                           Universal  
 Zione     Outras

22. Em caso de mudança mencione a razão:

Tem muita gente do meu local de proveniência  
 Aquela que freqüentava no meu local de proveniência não tem

aqui no bairro

Os meus familiares já não a freqüentam e eu também não vou  
 Gostei dum outra  
 Aquela que freqüentava é aqui muito criticada  
 Nesta que atualmente freqüento há muita solidariedade entre os

crentes

Tive influência dos vizinhos  
 Tive influência da televisão, rádio  
 Influência de amigos  
 outra.

## 2. Questionário aplicado aos não residentes

1. Sexo: ( ) Masculino ( ) Feminino
2. Idade: ( ) 15 a 20 anos ( ) 31 a 35 anos ( ) 46 a 50 anos  
( ) 21 a 25 anos ( ) 36 a 40 anos ( ) mais de 51 anos  
( ) 26 a 30 anos ( ) 41 a 45 anos

3. Estado Civil:

- ( ) Solteiro (a) ( ) Casado (a)  
( ) Viúvo (a) ( ) Divorciado (a)

4. Local de nascimento

- ( ) Cabo Delgado ( ) Zambézia ( ) Sofala ( ) Maputo  
( ) Niassa ( ) Tete ( ) Gaza  
( ) Nampula ( ) Manica ( ) Inhambane

5. Caso tenha nascido em outra província, há quanto tempo mora em Maputo:

- ( ) Menos de 1 ano ( ) 16 a 20 anos  
( ) 1 a 5 anos ( ) 21 a 25 anos  
( ) 6 a 10 anos ( ) 26 a 30 anos  
( ) 11 a 15 anos ( ) mais de 30 anos

6. Sobre a cidade de Maputo responde:

- ( ) A Cidade de Maputo é composta por indivíduos que vem de todas regiões do país
- ( ) É composta majotariamente por indivíduos que vem do centro do país
- ( ) É composta majotariamente por indivíduos que vem de todas as regiões do país e de alguns países vizinhos como a África do Sul e Suazilândia
- ( ) É composta majotariamente por rongas
- ( ) É composta majotariamente por indivíduos que vem das províncias do sul do país: Gaza, Inhambane e Maputo.

7. Conhece o bairro Luís Cabral?

- ( ) Sim ( ) Não

8. Se sim responde:

Este bairro é famoso na cidade:

- ( ) por ser muito grande

- Há neste bairro mais pessoas originárias ou descendentes de Inhambane
- Há neste bairro mais pessoas originárias ou descendentes de Maputo
- No bairro residem mais pessoas oriundas ou descendentes de Inhambane e por isso é conhecido por Chinhambanine
- Neste bairro reside gente oriunda de todas regiões de Moçambique
- Outra.
9. Este bairro quando surgiu foi imediatamente habitada por gente que vinha de:
- Todo o sul do país
- Centro do país
- Norte do país
- Gaza
- Inhambane
- Centro e norte do país
- Todo o país
- Outra.
10. Aqui na cidade os residentes do bairro Luís Cabral são mais conhecidos por:
- Chopes                       Rongas
- tswas                       Macuas
- Bitongas                       Manhembanes
- Changanas                       Outra
11. O bairro Luís Cabral surgiu e cresceu devido a:
- A Guerra Civil que obrigou muita gente a migrar para a cidade de Maputo
- Migração que vem ocorrendo desde a época colonial de gente que procura emprego
- Processo de urbanização que a cidade de Maputo vem sofrendo.