



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

**Os circos da justiça e a administração da diferença em
Moçambique**

Aline Miranda

Brasília,
2020

Os circos da justiça e a administração da diferença em Moçambique

Aline Miranda

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília, como um dos requisitos para obtenção do título de Mestre em Antropologia Social.

Orientador: Prof^o. Dr. Luís Roberto Cardoso de Oliveira

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Luís Roberto Cardoso de Oliveira (PPGAS/UnB - Presidente)

Prof. Dr. Luiz Henrique Passador (UNIFESP)

Prof^a Dr^a Andréa de Souza Lobo (PPGAS/UnB)

Prof. Dr. Daniel Simião (PPGAS/UnB - Suplente)

Aos que se foram com a passagem do ciclone Idai em março de 2019 (*in memoriam*).
Que os ventos do Índico se acalmem e que suas águas só façam viver e não morrer.

AGRADECIMENTOS

Esta dissertação foi escrita em um curto período de tempo, quando a exaustão me fez duvidar que eu conseguiria finalizar tudo em meio a tantas demandas acadêmicas e profissionais. Em alguns momentos me faltou saúde e vitalidade, mas felizmente pude contar com uma rede de apoio de pessoas maravilhosas.

Agradeço, primeiramente, aos que me receberam em Moçambique durante o trabalho de campo: Ana Esperança Gule, Felismina Inácio, Isabel Manave e Baptista Muthemba, David Langa e família. À Felismina, em especial, agradeço pela companhia diária, pelas refeições compartilhadas e pelo afeto que ainda existe, apesar do meu retorno. Ao Janne Rantala, agradeço por ter me colocado em contato com sua sogra Felismina, que foi a melhor anfitriã que eu poderia ter tido nesta viagem.

À Caline Bang e Francisco Esteves, agradeço imensamente pela acolhida carinhosa em Luanda/Angola durante a longa escala antes do meu embarque para Maputo.

À Isabel, Fátima, Elsa, Deolinda e Maria, agradeço pela atenção, carinho e parceria em todas as etapas da pesquisa desde 2014. Ao Aníbal Chauque, amigo desde 2014, agradeço pela amizade, pelas caminhadas nas ruas de Maputo, conversas no campus da Universidade Eduardo Mondlane (UEM) e apoio à minha pesquisa.

À Tereza Simango, que compartilhou parte da sua história de vida, me colocou em contato com pessoas que foram fundamentais para o meu trabalho e caminhou comigo pelos arredores do seu bairro, agradeço por ter me apresentado uma Maputo sob novas perspectivas. Aos juízes comunitários Bernardo Deve, Miguel Hilário e Comanhana Tivana e ao secretário de bairro Osías Chivitana, agradeço por me receberem em seus postos de trabalho com tanta atenção. Ao Alberto Matlhasse, agradeço pela conversa em sua casa e pelos ensinamentos sobre a AMETRAMO. À Flaida Macheze (UNAC) e Latifa Ibraimo (AMMCJ), agradeço pela atenção durante as entrevistas concedidas.

Ao professor Elísio Jossias da Universidade Eduardo Mondlane, que me concedeu a carta convite, agradeço por ter viabilizado burocraticamente a minha viagem à Moçambique. Ao Joaquim Cumbana, agradeço por encaminhar junto aos seus superiores da Direção Nacional de Administração da Justiça de Moçambique a autorização para que eu pudesse fazer a pesquisa nos tribunais comunitários da cidade de Maputo.

À Ana Esperança Gule e Vânia Pedro, agradeço pelo convite para participar do Ciclo de Seminários do Instituto Superior de Artes e Cultura (ISArC), oportunidade em que pude apresentar reflexões iniciais do meu trabalho de campo no país e também conhecer

pessoalmente o professor Luiz Henrique Passador, quem eu agradeço por aceitar o convite para compor a banca e pelo trabalho inspirador.

Na Universidade de Brasília, agradeço a todas funcionárias e funcionários pelos diferentes trabalhos desempenhados para proporcionar aos estudantes as melhores condições ao longo de nossas formações. Ao Jorge Máximo, Carol Greve, Rosa Cordeiro e Fernanda Leite, agradeço por tornarem o cotidiano do PPGAS mais harmonioso.

Ao Luís Roberto Cardoso de Oliveira, agradeço pelos ensinamentos em sala de aula, pela orientação, pela disponibilidade para o diálogo e, principalmente, pelas respostas imediatas sempre que fiz contato.

Aos outros professores, agradeço por todas as trocas e ensinamentos. À Soraya Fleischer, em especial, agradeço pela boa energia e por potencializar ainda mais o meu interesse pela docência. À Andréa Lobo, agradeço pelas aulas de parentesco e gênero, por manter sempre as portas abertas de seu laboratório de etnologia africana e por aceitar o convite para compor a banca. Ao professor Joaze Bernardino-Costa, agradeço pelo comprometimento político, por fazer da sala de aula um espaço de luta, resistência e acolhida para diferentes estudantes pretas, pretos e anti-racistas.

Ao Coletivo Zora Hurston, agradeço por ter sido o lugar de maior acolhimento dentro do PPGAS. À Rosana Castro, Carolina Costa, Guilherme Moura e Lucas Coelho, declaro a minha enorme admiração. Aprendi muito com vocês e agradeço por tudo que fizeram e fazem para garantir o acesso e a permanência de negras e negros no PPGAS. À Josinelma Rolande, Rosânia do Nascimento, Marina Fonseca, Ivo Santos, Barbara Marciano e Geovanna Belizze, agradeço por terem encarado junto comigo a missão de construir o III Negras Antropologias.

À Sara Morais, agradeço pela escuta e apoio, pelo compartilhamento de documentos históricos coligidos no seu trabalho de campo em Moçambique e pela leitura atenciosa desta dissertação na reta final da escrita. Que possamos estreitar os laços cada vez mais.

Ao Francisco Miguel, agradeço pelas trocas de livros, conversas e aprendizados durante o meu estágio docente na disciplina de gênero e sexualidade em contextos africanos, ministrada por ele em conjunto com a professora Andréa Lobo.

Aos colegas de turma, agradeço pelas trocas. Especialmente à Raissa Romano, Elisa Rosas e Bruna Pratesi, agradeço pela amizade, confiança, apoio, carinho e cuidado. À Raissa e à sua companheira Heloísa Adegas, agradeço pelas boas risadas e por atenderem ao meu pedido de ajuda naquele dia. Aos colegas do Laboratório de Estudos da Cidadania, Administração de Conflitos e Justiça (CAJU), agradeço pelos encontros e contribuições para o desenvolvimento do meu trabalho.

No que tange às instituições, agradeço ao CNPq pela concessão da bolsa que possibilitou que eu pudesse me dedicar exclusivamente ao mestrado durante a maior parte do curso. Ao Departamento de Antropologia (DAN/UnB) e ao Instituto de Estudos Comparados em Administração de Conflitos (INCTI-InEAC), agradeço pelo apoio financeiro que viabilizou o meu trabalho de campo em Moçambique no começo de 2019.

Aos que dividiram morada comigo: Yuri Ferreira, Victor Cezar, Amanda Santos, Beatriz Moura, Welitânia Oliveira e Lidiane Alves. À Weli e à Lili, agradeço profundamente pela acolhida quando fiquei sem casa em um dos momentos mais caóticos de toda a estadia em Brasília. À Weli, em especial, agradeço pela paciência, apoio e cuidado nos últimos meses. À Bia, agradeço por seguir comigo até hoje, apesar da atual distância, partilhando não só as responsabilidades do lar, mas a vida, as dificuldades, alegrias e, principalmente, pela companhia no hospital e todo cuidado quando adoeci no final de 2018.

À Andreza Carvalho e Raoni Giraldin, agradeço por me receberem em Brasília em 2017, quando vim fazer a entrevista da seleção do mestrado, e pela amizade que construímos nos últimos dois anos. Aos amigos que fizeram a vida em Brasília mais leve e alegre: Stéfane Guimarães, Josinelma Rolande, Luciana Ferreira, Andressa Moraes, Gabriel Tardelli e Lucas Cravo. Cada encontro, risada e momento compartilhado com vocês fez toda diferença.

Aos colegas de trabalho do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), agradeço por todos os ensinamentos. A antropologia tem ganhado novos sentidos na minha vida desde que iniciei esta jornada profissional ao lado de vocês, em julho de 2019. Agradeço também pelo apoio e compreensão durante a escrita desta dissertação.

À Helena Assunção e Maria Bonome, agradeço pela escuta, diálogo e pela companhia mesmo à distância. Não canso de repetir que aprendo muito com vocês. Obrigada pela amizade e por me mostrarem possibilidades tão potentes da antropologia. A conexão BH-RJ-BSB é forte!

Ao Matheus Lage e à Isabela Finelli, agradeço pela amizade, apoio e torcida. É muito especial ter vocês na minha vida ano após ano. As idas à Belo Horizonte ao longo dos últimos dois anos faziam mais sentido quando eu conseguia ver vocês.

À minha mãe, agradeço por todo apoio e amor. Pela admiração e torcida inigualáveis. Pela presença apesar da distância. Pela luta diária e por toda ancestralidade que carrega.

Aos que não mencionei diretamente, mas que contribuíram de alguma forma para a elaboração deste trabalho.

Kanimambo

Para quem devo escrever? E como devo escrever? Devo escrever contra ou por alguma coisa? Às vezes, escrever se transforma em medo. Temo escrever, pois mal sei se as palavras que estou usando são minha salvação ou minha desonra. Parece que tudo ao meu redor era, e ainda é, colonialismo.

Grada Kilomba

Memórias da Plantação - Episódios de racismo cotidiano

RESUMO

Esta dissertação analisa a estrutura de administração da justiça em Moçambique a partir dos caminhos percorridos por mulheres viúvas na cidade de Maputo, região sul do país. Junto com essas mulheres cheguei às secretarias dos bairros, aos tribunais comunitários e a algumas organizações comunitárias, onde pude compreender aspectos relacionados à mediação de conflitos nesse contexto. Moçambique é reconhecido por articular instâncias comunitárias e tradicionais às estruturas judiciais, porém o que tem sido observado é que tais instâncias não são inteiramente oficiais, nem inteiramente não oficiais. À luz do que aprendi nos *circos* - forma como as mulheres com as quais eu fiz a pesquisa se referem a esses diferentes lugares - procuro discutir como as práticas jurídicas e de mediação de conflitos no país refletem um projeto de Estado (colonial e pós-colonial) de administração da diferença.

Palavras-chave: administração da justiça; administração da diferença; Estado colonial; Estado pós-colonial; Moçambique.

ABSTRACT

This dissertation analyzes the justice administration structure in Mozambique through the paths trailed by widowed women in the city of Maputo, on the southern region of the country. Along with these women I reached neighborhood secretariats, community courts and some communal organizations, where I was able to comprehend aspects related to conflict mediation in this context. Mozambique is renowned for articulating communal and traditional instances with judicial structures; however, it has been observed that such instances are neither entirely official, nor entirely unofficial. In light of what I have learned in the *circos* – manner by which the women with whom I have developed the research refer to these different places – I aim to argue that the juridical and conflict mediation practices in the country reflect a (colonial and post-colonial) difference management State project.

Keywords: justice administration; difference management; colonial State; post-colonial State; Mozambique.

LISTA DE IMAGENS

- Figura 1** - Estrutura Administrativa do Bairro George Dimitrov (Benfica), Maputo, 2019
- Figura 2** - Mapa do Continente Africano
- Figura 3** - Mapa de Moçambique
- Figura 4** - Anciãos das famílias Muthema e Mathavela fazendo as negociações do *lobolo* de Anastância. Chongoene (Província de Gaza), 2019
- Figura 5** - Isabel a caminho da Secretaria do bairro Benfica, Maputo, 2019
- Figura 6** - Reunião de quarteirão no Bairro São Roque, Maputo, 2019
- Figura 7** - Da esquerda para a direita: Elsa, Maria, Isabel, Fátima e Deolinda. Sede da AVIMAS, Maputo, 2019
- Figura 8** - Mapa dos bairros onde fiz a pesquisa. Fonte: <https://www.google.com.br/maps> (Editado pela Autora)
- Figura 9** - Reprodução do modelo administrativo do Estado Moçambicano, segundo Jonas Zavale. Fonte: *Municipalismo e poder local em Moçambique* (Zavale, 2011)
- Figura 10** - Secretaria do Bairro de Minkadjuine, Maputo, 2019
- Figura 11** - Juiz Bernardo Deve no Tribunal Comunitário do bairro Minkadjuine, Maputo, 2019
- Figura 12** - Cartaz da campanha contra a violência doméstica na entrada da Secretaria do Bairro Benfica, Maputo, 2019
- Figura 13** - Mulheres se manifestando ao final da Reunião de quarteirão no Bairro São Roque, Maputo, 2019
- Figura 14** - Circuito da Justiça
- Figura 15** - Reprodução da representação do pluralismo jurídico, segundo Boaventura de Sousa Santos. Fonte: *Conflito e Transformação Social: Uma paisagem das Justiças em Moçambique* (Santos & Trindade)
- Figura 16** - Família Muthemba chegando na casa de Anastância e Jaime para a entrega de presentes durante a cerimônia do xiguiane. Chongoene (Província de Gaza), 2019
- Figura 17** – Vovó Helena, uma das anciãs da Família Muthemba, atenta ao início da cerimônia do *lobolo*
- Figura 18** - Anastância e Jaime sendo recebidos pelos convidados após o casamento no civil

LISTA DE SIGLAS E ABREVIATURAS

- AMETRAMO** - Associação dos Médicos Tradicionais de Moçambique
- AMMCJ** - Associação Moçambicana das Mulheres de Carreira Jurídica
- AMODEFA** - Associação Moçambicana para o Desenvolvimento da Família
- ATMA** - Associação dos Antigos Trabalhadores Moçambicanos na Alemanha
- AVIMAS** - Associação das Viúvas e Mães Solteiras
- FRELIMO** - Frente de Libertação de Moçambique (Frelimo quando referida ao partido político criado após a independência, em 1975)
- HIV/Aids** - vírus e síndrome da imunodeficiência adquirida
- HIV/SIDA** - vírus e síndrome da imunodeficiência adquirida (grafia utilizada em Moçambique)
- ISArC** - Instituto Superior de Artes e Cultura
- MDM** - Movimento democrático de Moçambique
- MISAU** - Ministério da Saúde
- Movfemme** - Movimento das Jovens Feministas de Moçambique
- MULEIDE** - Associação Mulher, Lei e Desenvolvimento
- NELIMO** - Núcleo de Estudo de Línguas Moçambicanas
- OJM** - Organização da Juventude Moçambicana
- OMM** - Organização da Mulher Moçambicana
- OMS** - Organização Mundial de saúde
- PNC DST/SIDA** - Programa Nacional de Combate às DST/HIV/SIDA
- RDA** - República Democrática da Alemanha
- RENAMO** - Resistência Nacional de Moçambique (Renamo quando referida ao partido político)
- UEM** - Universidade Eduardo Mondlane
- UFMG** - Universidade Federal de Minas Gerais
- UNAC** - União Nacional de Camponeses
- USAID** - Agência Americana para o Desenvolvimento
- WLSA** - (Women and Law in Southern Africa Research and Education Trust (Organização Mulher e Lei na África Austral como é conhecida em Moçambique)

SUMÁRIO

| | |
|---|----|
| Notas sobre a escrita | 1 |
| Introdução | 3 |
| <i>Caminhos que me levaram aos circos</i> | 3 |
| <i>Por onde e com quem caminhei</i> | 8 |
| <i>Caminhos e histórias entrecruzadas: viúvas de Moçambique</i> | 14 |
| <i>Onde cheguei</i> | 27 |
| Parte I - Os circos da justiça | 32 |
| <i>O quarteirão</i> | 42 |
| <i>A secretaria do bairro</i> | 48 |
| <i>O Tribunal Comunitário</i> | 51 |
| <i>A AMETRAMO (Associação dos Médicos Tradicionais de Moçambique)</i> | 60 |
| Parte II - A administração da diferença | 66 |
| <i>O sistema de indigenato</i> | 66 |
| <i>A criação da cidadania moçambicana</i> | 75 |
| <i>Tradição como diferenciação em Moçambique</i> | 85 |
| Circuito da justiça (Conclusão) | 90 |
| Apêndice - O lobolo de Anastância | 93 |
| Referências bibliográficas | 97 |

Esta dissertação está dividida em duas partes que estão conectadas pelo tema das práticas jurídicas e de mediação de conflitos em Moçambique, mas que também podem fazer sentido separadamente. A leitura da segunda parte, desconectada da primeira, lança mão de um tema que não só faz as vezes de uma análise histórica, como também localiza a leitora ou leitor no cerne do meu argumento central a respeito da administração da diferença no país, tema que sem dúvidas poderia render um trabalho específico de muito mais fôlego.

O texto é fruto de muitas andanças pelos bairros de Maputo e, por isso, proponho ao longo do trabalho que a rede e as conexões dos *circos* onde cheguei conformam-se como um circuito, ou seja, um “circuito da justiça”. Portanto, desde já, convido vocês a caminharem comigo. Aliás, não só comigo, mas com todas as pessoas que abriram os caminhos para que a pesquisa acontecesse. Essas pessoas, inclusive, aparecem no texto através de seus nomes pessoais, por estarem cientes da realização da pesquisa e por terem consentido isso em diversas negociações que foram travadas no cotidiano do trabalho de campo, sem formalidade, porém sob o meu esforço de compromisso ético e político. Em alguns momentos, opto por não relacionar determinado caso ou situação a uma pessoa específica, justamente pela tentativa (não necessariamente bem-sucedida) de evitar constrangimentos e exposições desnecessárias. Ao longo do texto procuro falar desses processos, conforme vou narrando as relações que estabeleci durante a realização da pesquisa.

As palavras na língua *changana* e as palavras que fazem parte do vocabulário particular do português moçambicano foram grafadas em itálico. Utilizei como referência o Dicionário Changana-Português (2011), de Bento Siteo. A palavra *circo* também será grafada em itálico. A bibliografia ao longo do texto quando diz respeito a trabalhos produzidos por mulheres é referenciada de maneira diferente, com o primeiro nome e sobrenome aparecendo entre parêntese.

A despeito dos mapas e organogramas, todas as imagens são de minha autoria.



Figura 1 - Estrutura Administrativa do Bairro George Dimitrov (Benfica), Maputo, 2019

Caminhos que me levaram aos circos

No dia 06 de março de 2019, pouco mais de um mês após a minha chegada em Maputo, fui conhecer a secretaria e o tribunal comunitário do bairro Benfica (George Dimitrov), acompanhada pela Isabel, ativista e viúva da AVIMAS (Associação das viúvas e Mães Solteiras) que eu conheci ainda em 2014, quando estive no país pela primeira vez. Nos encontramos na associação, localizada em Bagamoyo, que é um bairro vizinho, e fomos caminhando juntas. Entre uma rua e outra, parávamos para ela me apresentar os chefes de quarteirão ou algum conhecido dela e falar da nossa pesquisa sobre acesso à justiça. Digo nossa pesquisa, no plural, porque àquela altura ela já estava totalmente envolvida com o meu trabalho e dividimos interesses, indagações e as tarefas do trabalho de campo. Isabel foi uma ótima companhia ao longo de toda a pesquisa porque, além de sua disponibilidade e disposição, ela era muito envolvida com a comunidade dos bairros próximos à AVIMAS. Há alguns anos ela foi coordenadora da OMM (Organização da Mulher Moçambicana) na região e por isso conhece muita gente ali¹. Apesar de seu grande trabalho com a defesa dos direitos das mulheres, ela costumava falar alegremente que sua atuação transcende essa temática e que ela trabalha onde percebe que há o que se fazer.

Durante o caminho, aproveitamos para passar na casa de sua mãe, onde estavam algumas de suas irmãs com as filhas e conversamos um pouco. Sua mãe ficou muito feliz com a minha presença e Isabel por poder me apresentar à sua família. Lembro que ela comentou que se eu tivesse nascido em Moçambique poderia ser parente da sua família, pois era ‘mulata’ como eles, com a pele mais clara, apesar do cabelo ‘afro bem crespo’. Suas sobrinhas nos acompanharam até um pedaço do percurso e depois seguimos sozinhas. Naquele dia, enquanto caminhávamos, percebi que Isabel se referia à secretaria do bairro e ao tribunal comunitário como *circo*, porém acabei não pedindo explicações sobre o que isso significava. Nos dias que se seguiram, escutei essa palavra outras vezes, empregada no mesmo sentido, ou seja, como forma de identificar as secretarias dos bairros e os tribunais

¹ A OMM foi criada pela Frelimo (Frente de Libertação de Moçambique), em 1973, com o objetivo de ser uma organização mais abrangente do que os grupos de mulheres guerrilheiras que apoiaram a guerra de libertação, sendo capaz de articular todas as mulheres tanto no interior quanto no exterior de Moçambique, nas regiões libertadas ou semilibertadas do colonialismo. A OMM iniciou um debate no país sobre os problemas relacionados às mulheres e “estendeu a sua organização a todo o território, tendo sido a única organização que conseguiu manter-se, desde a luta armada até o presente, com a implantação nacional e um papel decisivo nas diversas fases de transição por que Moçambique tem atravessado.” (Isabel Casimiro, 2014:234)

comunitários. Mais tarde, tive a oportunidade de conversar com Isabel e com as outras mulheres da AVIMAS e elas falaram que essa ideia de *circo* vem dos ‘tempos antigos’, quando ainda não havia a secretaria em si, mas quando os chefes de quarteirão, juntamente com o régulo, se reuniam em uma grande roda, um círculo, para conversar com a comunidade sobre o cotidiano e os problemas do bairro, algo que ainda acontece em algumas regiões². Esta dissertação é sobre esses *circos* e sobre o que eles nos dizem sobre a administração da justiça em Moçambique. Mas antes de me deter ao que de fato pude observar nesses espaços, preciso apresentar os caminhos que me levaram até eles e, conseqüentemente voltar a 2014.

Cheguei na cidade de Maputo, a capital do país, no mês de julho daquele ano, acompanhada de três colegas, Monica Marçal, Amanda Oliveira e Ricardo Castro³. Éramos a segunda equipe que participava do projeto de pesquisa de “Documentação e Descrição de Línguas Moçambicanas”, contemplado pelo Programa Pró-Mobilidade CAPES/AULP e desenvolvido através da parceria entre a Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), onde eu cursava a minha graduação, e a Universidade Eduardo Mondlane (UEM), em Maputo. O Projeto era coordenado pelo professor Fábio Bonfim e era um desdobramento das atividades anteriormente desenvolvidas no âmbito do Laboratório de Línguas Indígenas e Africanas da UFMG.

Durante os quatro meses que estive em Maputo, dediquei-me ao estudo das línguas ronga e changana, cursei algumas disciplinas de antropologia na Faculdade de Letras e Ciências Sociais da UEM e, muito estimulada pelo professor Fábio, iniciei uma pesquisa sobre as reivindicações de direitos de mulheres viúvas, temática escolhida após algumas semanas no país e que culminou no meu trabalho de conclusão de curso, defendido na UFMG

² O Régulo era um chefe africano escolhido pela administração colonial portuguesa, muito caracterizada pela descentralização do poder. Conforme afirma Farré (2015), a escolha da administração colonial por distribuir régulos por todo território de suas colônias estava fundamentada no imaginário de que as sociedades africanas foram sempre governadas por um chefe único e segundo os manuais coloniais, os régulos deveriam concentrar toda a autoridade (jurídica, fundiária, administrativa) e serem os interlocutores da administração colonial com a população rural. As normas e instituições que regiam as sociedades africanas ficaram conhecidas como “usos e costumes”. Entre 1917 e 1961, com o sistema de indigenato e o Estatuto do Assimilado (1917), três categorias operam em distinção ao cidadão português pleno, a do indígena, a do assimilado e a do régulo. Os indígenas eram aqueles que viviam de acordo com os “usos e costumes” africanos e os assimilados transitavam entre a condição de indígena e cidadão, pelo uso da língua portuguesa, pela aceitação do cristianismo e obediência às leis do governo. O régulo, por outro lado, era uma figura única, ligada à administração colonial, tendo permanecido, inclusive, após o fim do sistema de indigenato, porque apesar de ser diferente do colono branco, era uma “peça polivalente da administração - e da exploração colonial, tinha um espaço de manobra mais amplo” (Farré, 2015:208). Atualmente essa figura ainda existe, embora não seja escolhida sistematicamente pelo governo, como é caso de outras autoridades comunitárias como os secretários de bairro e chefes de quarteirão.

³ Moçambique está localizado na África Austral e seu território é dividido em 10 províncias, distribuídas pelas regiões Norte, Centro e Sul. A província de Maputo, localizada na região Sul do país, abriga a capital moçambicana, cidade de Maputo.

em 2017⁴. Instigada pela descoberta da existência de uma associação de viúvas na cidade de Maputo, procurei compreender quais eram as demandas e reivindicações dessas mulheres. Conheci viúvas principalmente na AVIMAS e na MULEIDE (Associação Mulher, Lei e Desenvolvimento). Ao longo daqueles meses, acompanhei o trabalho de assistência prestada a essas mulheres, sobretudo, no espaço das duas organizações.

Percebi que para grande parte das viúvas com as quais tive contato, a busca pela assistência de organizações como a AVIMAS e a MULEIDE, onde eu estava fazendo a pesquisa, era a última saída para resolver os seus conflitos familiares, relacionados principalmente à questão de expropriação de bens (na maior parte das vezes a casa) e às acusações de feitiçaria. Antes disso, elas recorriam aos tribunais comunitários, aos secretários de bairros e chefes de quarteirão, mas nem sempre conseguiam auxílio pleno. Na época, limitei a minha pesquisa somente às organizações de mulheres e não tive contato com o que, mais tarde, reconheci na literatura acadêmica como as instâncias locais de resolução de conflitos, onde estavam os tribunais comunitários, os secretários de bairro e os chefes de quarteirão. Desse modo, o meu trabalho monográfico, defendido em 2017, foi um esforço inicial de construir um panorama sobre o debate da viuvez para a mulher em Moçambique, partindo de uma discussão sobre o surgimento das organizações de mulheres no país para pensar acesso à justiça, mudanças legislativas e parentesco. Uma das questões que ficou em aberto nesse trabalho foi a compreensão dos caminhos percorridos pelas viúvas antes delas chegarem nas organizações de defesa dos direitos das mulheres. Foi essa questão que despertou o meu interesse em continuar pesquisando o mesmo tema no mestrado e guiou os meus passos durante esse segundo trabalho de campo em Moçambique.

Desta vez, em 2019, fiquei apenas dois meses no país, porém me dedicando exclusivamente à pesquisa. Cheguei em Maputo no começo de fevereiro e parti na última semana de março. Em campo restabeleci contatos antigos e pude construir relações novas, que foram fundamentais para a elaboração desta dissertação. O meu objetivo ao longo desses dois meses foi conhecer um pouco melhor quais eram os caminhos percorridos pelas viúvas para ter acesso à justiça, especialmente aqueles que me levariam para as chamadas instâncias locais de resolução de conflitos. Instâncias essas que, ao longo do campo, descobri que são nomeadas pelas pessoas como *circos* e que parecem funcionar não só como mero espaços

⁴ Miranda, Aline. *Reivindicar Direitos e (re)negociar alianças: reflexões sobre os conflitos familiares de viúvas em Maputo, Moçambique*. Monografia de Conclusão de Curso. Universidade Federal de Minas Gerais, Departamento de Antropologia e Arqueologia. Belo Horizonte, 2017.

físicos, mas como uma forma de organizar a vida cotidiana e de administrar os conflitos de uma determinada localidade naquele contexto.

Junto com algumas mulheres, caminhei pelos becos dos bairros Minkadjuine, Chamanculo, Benfica, Bagamoyo, Mafalala, dentre outros, para chegar até os tribunais comunitários, secretarias de bairros e a organizações como a AMETRAMO (Associação dos Médicos Tradicionais de Moçambique), que fazem parte do que chamarei a partir de agora de “circuito da justiça”, que compreendo como a rede e as conexões dos fóruns de administração de conflitos. Nesse sentido, esta dissertação apresenta-se como uma estrada de mão-dupla que conecta 2014 a 2019 e que me permitiu chegar até os chamados “*circos da justiça*”. Portanto, convido vocês a caminharem comigo.



Figura 2 - Mapa do Continente Africano. Fonte: <https://mapasinteractivos.didactalia.net/> (Editado pela autora)



*Figura 3 - Mapa de Moçambique. Fonte: <https://www.portaldogoverno.gov.mz/>
(Editado pela autora)*

Por onde e com quem caminhei

Voltar para Moçambique sozinha e sem uma dinâmica cotidiana ligada à universidade me permitiu conhecer a cidade de Maputo a partir de outras perspectivas. Em 2014 eu dividia um apartamento no bairro da Coop com Monica, Amanda e Ricardo. O bairro fica em uma região relativamente nobre, está localizado próximo à praça da OMM e é conhecido por dividir a região de “cimento” (parte urbanizada da cidade de Maputo) da região do subúrbio, estando entre o bairro popular da Malhagalene e o bairro nobre de Sommerschild, onde estão localizados os principais consulados e embaixadas do país. Desta vez, fiquei hospedada na casa do meu amigo Janne Rantala, quem eu conheci ainda em 2014 na Universidade Eduardo Mondlane. Janne, entretanto, estava vivendo com sua família na África do Sul e quem acabou me recebendo em sua casa foi a mãe de sua esposa, a senhora Felismina Inácio. A casa de Janne é o apartamento de chão (primeiro piso) de um pequeno prédio de três andares no bairro Alto Maé A, bem próximo ao famoso Mercado Estrela, a três quarteirões da Avenida Eduardo Mondlane, onde eu já sabia me localizar bem e poderia pegar *chapa* para qualquer lugar da cidade⁵.

Ao contrário da Coop, a região do Estrela é bem movimentada e fica próxima ao bairro de Mafalala, descrito pelas pessoas como um local ‘muito perigoso, onde roubam celulares e usam drogas’⁶. O mercado é conhecido pela venda de bebidas alcoólicas, produtos eletrônicos e oficinas de carro. Além das barracas, também é possível observar ambulantes que ficam circulando nas ruas, vendendo frutas, pão, crédito para celular, etc⁷. Logo que cheguei, a minha amiga Ana Esperança Gule, quem me buscou no aeroporto de Maputo e, no dia seguinte, me deixou na casa de Janne, advertiu-me que a região onde eu ficaria hospedada não era segura e que eu deveria tomar cuidado. Apesar de ficar um pouco receosa com as impressões de Ana, eu queria me hospedar em um bairro mais movimentado e desconfiava que o perigo descrito por ela era um pouco exagerado para os padrões brasileiros. Como nos

⁵ Os chapas, pequenas vans e micro-ônibus, são o principal meio de transporte público em Moçambique e em muitos outros países africanos. O custo da tarifa é baixo e muito acessível. Em 2019 variava entre 10 e 15 Meticais, a moeda local, (mais ou menos R\$ 0,65 a R\$1,00) a depender do destino. Eu utilizava bastante esse meio de transporte para me locomover em Maputo, principalmente para me deslocar até a AVIMAS, que ficava a quase 10km de onde eu estava morando, cerca de uma hora de chapa.

⁶ Mafalala é um dos principais espaços de nascimento e reprodução da *marrabenta* e outros tantos estilos musicais do universo “urbano” moçambicano. O bairro também é conhecido por ter abrigado muitos portugueses no pós-independência e, conseqüentemente, tem-se um imaginário de que ali é um lugar onde é possível encontrar muitas pessoas mestiças, algo que soma-se ainda à antiga ocupação de macuas (grupo étnico do norte de Moçambique) na região.

⁷ As barracas são pequenas tendas, com cobertura ou não, utilizadas nos mercados ou nas ruas para a comercialização de diferentes produtos, como frutas e legumes, celulares, peças de carro etc.

conhecemos no Brasil, quando ela estava estudando na UFMG em 2017, conversávamos muito sobre questões de violência urbana e para Ana o que acontecia no Brasil era um caos total, já que em Moçambique a dinâmica urbana, segundo ela, é bem mais tranquila. Então, de alguma forma, eu sabia que quando um moçambicano falasse de perigo nas ruas, eu não poderia comparar com o que entendo como perigo aqui no Brasil.

O dia no Estrela começava bem cedo com os vendedores montando as suas barracas e eu normalmente acordava com os barulhos das *tchovas* (carrinhos de mão) que passavam na janela do meu quarto, que dava para os fundos do prédio, onde muitos vendedores guardavam os seus produtos⁸. Ainda pela manhã já era possível escutar barulho alto de música e ver homens embriagados pelas ruas. Aliás, a região do Estrela era um local de homens, de muitos homens. Sem dúvidas, isso era o que mais me deixava desconfortável e insegura no bairro. Apesar disso, gostei muito de ficar hospedada ali e fez toda diferença para a minha locomoção diária na cidade.

Como Felismina tinha uma casa em Marracuene, um distrito localizado aproximadamente a 30 km da cidade de Maputo, alguns dias da semana ela costumava ir para lá ver a sua *machamba* (roça/horta) e eu dormia sozinha no apartamento no Alto Maé. Em outros momentos, eu a acompanhava e passávamos um tempo em sua casa em Marracuene, que tinha um terreno amplo e uma vizinhança amiga. Construímos uma relação muito boa, de companheirismo e cuidado. Dividíamos as refeições, especialmente o café da manhã, conversávamos muito sobre sua família, sua história de vida e sobre a história de Moçambique.

No começo eu ainda não sabia muito bem como chamá-la e acabava usando a palavra “senhora”. Em Moçambique, no entanto, a forma mais respeitosa e carinhosa para chamar uma senhora como ela é o termo “mamá”, na medida em que o termo “senhora” carrega uma conotação de patrão/empregado. Ela mesmo disse que preferia ser chamada assim. Com o passar do tempo, já era natural chamá-la dessa forma e, por isso, a partir de agora também vou me referir a ela dessa maneira ao longo do texto. Farei a mesma coisa para me referir às outras pessoas com as quais me relacionei durante o trabalho de campo. Algumas eram “mamá” como Felismina, outras “tias”, “avós” e “manas”⁹.

⁸ “Carrinhos de mão” talvez não seja a melhor expressão para descrever as *tchovas*, que marcam a paisagem urbana de Maputo e servem não só para transportar produtos, mas também funcionam como o próprio suporte de venda de diversas mercadorias e local de descanso para os seus carregadores, etc.

⁹ Em Moçambique é comum utilizar a mesma forma de tratamento nominal para todas as pessoas que têm uma idade próxima à idade de sua mãe e pai, irmã ou irmão, avó ou avô, tio e tia etc. No entanto, além da idade, outros fatores, como o nível de intimidade, das intenções e da rede de relações, vão interferir na forma de tratamento mais adequada para cada pessoa. Em diferentes momentos do trabalho de campo, fui advertida por

Quando eu ainda estava organizando a viagem para Moçambique, o meu amigo Janne, sabendo do tema da pesquisa que desenvolvi na graduação, comentou que mamá Felismina era uma senhora viúva e que talvez pudesse contribuir para o meu trabalho de alguma forma. Sem dúvidas, ela de fato muito contribuiu para o meu trabalho, de inúmeras formas, não somente pelo fato de me contar sobre sua vida enquanto mulher viúva. Aliás, poucas vezes me vi perguntando alguma questão específica para ela sobre isso, nem mesmo quando ela me questionava sobre o caminhar da pesquisa e da vida das outras viúvas que eu conhecia. Sua história de vida vinha à tona em momentos diversos, permeada por relatos de um passado longínquo e cheio de conexões com os eventos históricos de Moçambique, como a guerra e a emigração para a África do sul.

Esta última, em particular, talvez tenha sido o evento que mais apareceu na narrativa da mamá Felismina, pela conexão com o passado e também com o presente. No passado, a África do Sul protagonizou a história do seu casamento. No final dos anos 1980 seu marido José Muthemba partiu para o país vizinho para trabalhar como motorista de *chapa*. Mamá Felismina ficou em Maputo com os três filhos, Carla, Anastância e Baptista e não teve notícia de José durante anos. Na época, ela trabalhava como vendedora em uma loja de roupas e cuidou dos filhos com ajuda de sua mãe e demais familiares. Após cinco anos, um amigo de José apareceu em Maputo, dizendo que ele havia mandado buscá-la com os filhos, mas ela teve medo de ir e somente passou o telefone de seu trabalho.

Tempos depois, José ligou e fez o convite mais uma vez e ela decidiu ir, porém sem as crianças. Segundo ela, naquela altura a África do Sul tinha muito receio em receber moçambicanos e a fronteira era um lugar muito perigoso, inclusive na sua primeira tentativa de viajar, ela disse ter ficado presa na fronteira e precisou voltar. Na segunda tentativa, ela conseguiu chegar até a África do Sul e encontrou o seu marido, porém o que ela não esperava é que ele tinha outra mulher, quem ela pôde conhecer rapidamente naquela viagem. Assim, ela preferiu ir embora imediatamente, apesar de ter planejado ficar quinze dias, o tempo das suas férias. Após retornar à Moçambique, ela perdeu completamente o contato com José e em

algumas pessoas sobre a forma de tratamento que estava usando para interpelar alguém, por exemplo, quando chamava de “mamá” a funcionária da AVIMAS que não era muito mais velha do que eu, enquanto o mais adequado seria chamá-la de “mana”. Ou ainda no caso das outras funcionárias da AVIMAS, que apesar de terem uma idade parecida com a da minha mãe, estavam estabelecendo uma relação de muita amizade e intimidade comigo. Assim, achei mais adequado e descontraído chamá-las de “tias”. Isso foi tema de algumas de nossas conversas e juntas chegamos à conclusão de que era melhor eu chamá-las dessa forma mesmo. Além disso, as formas de tratamento também estão relacionadas aos nomes pessoais. Quando se conhece alguém que compartilha o nome de sua mãe, pai, irmão ou outro parente, é provável que a pessoa vai chamá-lo pelo mesmo termo de tratamento que usa com os próprios parentes, podendo estabelecer relações de afeto e carinho, na medida em que o compartilhamento do nome pressupõe nesse contexto o compartilhamento de características pessoais, podendo assim ser uma forma de fazer parentes também.

2002 um outro amigo dele a procurou dizendo que ele havia morrido. Ela ficou sem acreditar, afinal existiriam muitos “Josés” por aí, porém explicaram que ele havia capotado o *chapa*, quando os médicos estavam em greve na África do Sul e ele ficou semanas no hospital sem atendimento e morreu em casa. Felismina entrou em contato com os irmãos dele que viviam em Moçambique e eles mandaram buscar seu corpo.

Hoje em dia, a África do Sul também assume uma centralidade na vida de Felismina porque é onde sua filha Carla está vivendo com Janne e a pequena Ashanti, filha do casal, e onde também vivem dois de seus irmãos. Quando é possível, ela vai passar um tempo no país para ver os irmãos e a família de Carla. Segundo Felismina, eu lembrava a sua neta Ashanti porque, assim como ela, eu também era ‘mulata’. Felismina, inclusive me perguntou se minha mãe ou meu pai eram brancos como o Janne (que é irlandês) e eu expliquei que não, dizendo que os dois eram negros e falei para ela que a diferença entre os termos “mulato” e “negro” no Brasil não opera da mesma forma como em Moçambique. A partir dessa conversa, as questões raciais passaram a ser uma das temáticas centrais do nosso diálogo cotidiano¹⁰.

Ainda no começo do meu trabalho de campo, mamá Felismina me convidou para viajar com ela para Chongoene, um pequeno distrito da província de Gaza, para assistir ao *lobolo* de sua filha Anastância, uma cerimônia comumente realizada na região Sul de Moçambique, que valoriza e afirma espiritualidades, afetos, alianças familiares e descendências¹¹. Nos dias que antecederam a nossa viagem, conversamos sobre uma série de questões acerca das negociações familiares, os gastos e compras para o *lobolo* e a festa de

¹⁰ As categorias raciais utilizadas pelo Instituto Nacional de Estatística de Moçambique são “branco”, “misto”, “negro” e “indiano”. O “mulato” é um sinônimo da categoria “misto” e é o termo que as pessoas mais utilizam no cotidiano. Os negros estão em maioria no país, correspondendo a 99% da população. Apesar de existir uma elite negra, os brancos, mistos e indianos ocupam espaços importantes no funcionamento do país, além de compartilharem um estilo de vida de distinção, marcado pelo porte de grandes veículos, consumo de produtos estrangeiros, viagens aos países vizinhos e grande quantidade de empregados domésticos (Passador; Thomaz, 2006:269). Enquanto no Brasil eu sou indiscutivelmente considerada uma pessoa negra, em Moçambique eu não sou lida como “negra” e sim como “mulata/mista”, apesar de ter o cabelo bem crespo, que é um diacrítico das pessoas “negras” no país. A questão é que esses dois termos não têm o mesmo significado nos dois contextos, justamente porque cada um dos países passou por processos históricos diferentes, apresentando cenários distintos no que tange às relações raciais. Conforme afirmam Passador e Thomaz (2006), “os mistos são, muitas vezes, associados à ideia do mulato existente no Brasil. As diferenças entre mulatos no Brasil e os mistos em Moçambique são, contudo, gritantes. No país africano, ao contrário do que ocorre no Brasil, são uma espécie de avesso da própria ideia da nacionalidade e, em grande medida, constituem um grupo fechado, que se auto-reproduz. Estamos diante de famílias mistas de longa data que promovem trocas matrimoniais entre si e sobre quem pesa a constante suspeita de uma não-adesão completa à nação africana” (2006:271).

¹¹ Motivado por diferentes experiências conjugais, o *lobolo* na região sul de Moçambique aciona a mobilização e a presença de parentes e de toda a vizinhança. Em alguns casos, pode ser seguido por uma cerimônia religiosa e por uma pomposa festa de casamento que acontece respectivamente nas casas da família da noiva e do noivo, durante três dias, nos quais a oferta e a troca de presentes fazem parte do início ao fim. Em Moçambique, apesar dos processos de colonização e descolonização, o *lobolo* jamais deixou de ser praticado. Sua permanência histórica está atrelada a um processo contínuo de reinvenção, que nos mostra a infinitude de seus sentidos.

casamento, as nossas vestimentas e sobre a minha presença naquele evento e todos os efeitos que isso geraria. Depois de conversar com Carla e ter certeza de que ela não conseguiria estar presente no *lobolo* da irmã, mamá Felismina dirigiu-se a mim dizendo que eu assumiria o lugar dela durante a nossa viagem, tendo responsabilidades importantes como a entrega de presentes durante a cerimônia. Rimos da situação, mas todos os momentos, antes e durante a viagem, materializaram a minha existência enquanto Carla.

Quando chegamos em Chongoene, Mamá Felismina explicou que eu era a sua filha do Brasil que estava vivendo com ela em Maputo, mas que a partir daquele momento eu era a Carla. Todos riram, porém, mais uma vez, em nenhum momento isso deixou de ser levado a sério. Depois disso, ela fez uma rodada de apresentação, apontando cada pessoa e dizendo o vínculo de parentesco que eu, enquanto Carla, tinha com ela, além de também indicar o termo de tratamento pelo qual eu deveria chamar cada um, como sinal básico de respeito, por exemplo: “Esse é o mano Baptista”, “Aquela ali é a Vovó Helena”, “Essa é a sua cunhada Belinha” e assim em diante. O fato de ter recebido o nome de Carla e incorporado a sua personalidade durante o *lobolo* de Anastância, fez de mim parente dos Muthemba, família de José, pai dos filhos de Felismina. Essa experiência foi um divisor de águas durante o campo e me permitiu entender mais sobre práticas de nomeação e sobre a própria cerimônia do *lobolo*, que transcende o tema desta dissertação, mas que escolhi narrar separadamente com maior profundidade no Apêndice, ao final do texto.

Quando eu comentava com as pessoas em Chongoene do tema da minha pesquisa e o motivo que me levava ao país em 2019, algumas delas falavam imediatamente do caso de uma jovem viúva que tinham sido expulsa de casa pelos familiares do marido, poucos dias após a morte dele. O caso aconteceu em Xai-Xai, capital de Gaza, uma semana antes da minha chegada na província, e estava sendo noticiado em algumas mídias até aquela data. Notícias como essa sempre vinham à tona quando eu falava do meu trabalho. Na minha monografia (2017), citei algumas reportagens de diferentes mídias nacionais que veiculavam casos de mulheres que são expulsas de suas residências após a morte dos maridos e que têm seus bens de valor expropriados, tais como: “Viúvas despejadas em Maputo” (Miramar, 2016) e “Quando pensão e herança viram motivos de julgamento social” (Media Femme, 2016).

Esse drama também é parte da trama de uma das obras da moçambicana Paulina Chiziane, o romance *Niketche: uma história de poligamia* (2002), que traz a história de Rami, uma mulher viúva que é submetida ao ritual *kutchinga*, que significa fazer passar a morte e está fundamentado na ideia de que as viúvas têm “dono”, ou seja, estão em relação de aliança matrimonial com um homem, ainda que este seja o espírito de um morto. Nesse sentido, a

purificação é uma forma ritual de pedir permissão a esse “dono” (Passador, 2010:183). Na trama, Tony, o marido de Rami é tido como morto e sua esposa Rami é submetida ao ritual. Na história, o *kutchinga* é marcado pela raspagem dos cabelos da viúva Rami, por um banho feito com diferentes ervas e pela relação sexual entre ela e um irmão de seu marido. O interessante é que a personagem Rami revela ter uma mistura de sentimentos, que passa tanto pela humilhação e vergonha de ser *tchingada* e ao mesmo tempo pelo desejo de se relacionar sexualmente com outro homem, mesmo que fosse por uma noite. Além da experiência com o rito de purificação Rami tem todos os móveis e utensílios de sua casa tomados pelos parentes do marido, além de ser obrigada a deixar o imóvel.

Histórias como essas também foram tema do meu diálogo com viúvas em 2014 e com ativistas e advogadas que de alguma forma tinham contato com situações semelhantes. Em 2019, nos diferentes lugares por onde caminhei, isso também ainda continuou a ser um tema recorrente nos diálogos que estabeleci, fosse com as viúvas, as mulheres que trabalhavam na AVIMAS ou em outras organizações, os secretários de bairro e os juízes comunitários. Desta vez, entretanto, outros temas foram ganhando protagonismo, sendo o principal deles a questão da administração da justiça em Moçambique, que como procuro discutir ao longo da dissertação é reflexo de um longo projeto de Estado (colonial e pós-colonial) de administração da diferença.

Tereza Simango foi uma viúva que conheci através de contatos que fiz no Fórum Mulher (Organização de Coordenação para a Mulher no Desenvolvimento), e que, por ser chefe de quarteirão do bairro Chamanculo, me colocou em contato com Osías Chivitana, secretário substituto de seu bairro e secretário do bairro Minkadjuine. Osías me apresentou Bernardo Deve, juiz do tribunal comunitário de Minkadjuine e Mafalala e juiz presidente de todos os tribunais comunitários da Cidade de Maputo. Essas três pessoas foram fundamentais para que eu compreendesse como funciona a estrutura administrativa e da administração da justiça em Moçambique. Na UNAC (União Nacional de Camponeses), tive a oportunidade de conhecer a oficial de gênero Flaida Macheze, que conversou comigo sobre a centralidade da terra para a compreensão das questões de gênero em Moçambique e, conseqüentemente as questões que permeiam as histórias de viúvas. Na AMMCJ (Associação das Mulheres de Carreira Jurídica), outra organização que tive contato durante o trabalho de campo, conversei com a advogada Latifa Ibraimo, sobre como essa agenda de luta das viúvas acabou por influenciar a composição da Lei da Família (nº10/2004) e da Lei da Violência Doméstica Praticada Contra a Mulher (nº29/2009). Por fim, na AVIMAS, pude contar com o apoio e o diálogo de tia Fátima, coordenadora da associação, e tia Isabel, viúva e umas das funcionárias

e ativistas da associação. Isabel, em particular, como destaquei no começo desta introdução, foi uma grande parceira ao longo de toda a pesquisa e com quem eu talvez tenha caminhado os maiores percursos durante o trabalho de campo. Juntas entrevistamos os juízes comunitários Miguel Hilário e Comanhana Tivana, do bairro Benfica, e o curandeiro Alberto Matlhasse, da AMETRAMO.

Embora as conversas com essas pessoas tenham transcendido as questões relativas à situação e demandas das viúvas, isso era sempre o pano de fundo ou, pelo menos, o ponto de partida do diálogo. Como será possível perceber ao longo do trabalho, esta dissertação, diferentemente da minha monografia (2017), diz menos sobre a biografia de viúvas em Moçambique e mais sobre como os conflitos envolvendo essas mulheres permitem pensar as transformações históricas do país e seu sistema de justiça. Normalmente o alto número de viúvas em Moçambique é associado à “guerra de desestabilização” entre a FRELIMO (Frente de Libertação de Moçambique) e a RENAMO (Resistência Nacional Moçambicana), à emigração para a África do Sul ou ainda à epidemia do HIV/Aids. Nesse sentido, tomo a guerra, a emigração para a África do Sul e a epidemia do HIV/Aids como os três eventos críticos (Veena Das, 1995) que nos permitem entender as experiências individuais das viúvas no país e nos mostram como a dor e o sofrimento dessas mulheres estão inseridos dentro de uma ordem social mais ampla. Assim, a seguir, a ideia é entrecruzar as histórias das viúvas com a própria história de Moçambique¹².

Caminhos e histórias entrecruzadas: viúvas de Moçambique

“Chamo-me Marta Zavala, nasci um dia depois do dia dos Heróis Moçambicanos, no ano de 1965. Nunca tive pai e minha mãe faleceu vítima de T.B. Tenho um irmão que não sei onde está. Sou natural de Maputo. Sou viúva do falecido Fernando Rodrigues Tembe, natural da Matola. Se a memória não me trai ele faleceu com 36 anos. Foi no dia 8 de Maio de 1991, vítima da guerra, concretamente foi morto pelos antigamente chamados bandidos armados da “Renamo”. Lembro-me disso como se fosse hoje. Foi no Bairro de Tsalala, perto do Bairro da Liberdade. Ele bebia num restaurante com os amigos, fui lá buscar as chaves. Quando saí, um grupo de homens armados, chamou-me. Eu fugi. Eles dispararam. Graças a Deus não fui atingida. Infelizmente meu marido foi atingido mortalmente (...). O meu marido era electricista e trabalhador das E.D.M. Quando este morre os familiares até me acusaram de ter sido eu a chamar a Renamo. - Como chamar essa gente que matava em todo o território moçambicano?!? Segundo, disseram que eu não podia receber o dinheiro de 6 meses do salário do meu marido. Aqui contei com o apoio incondicional do Sr. Paulo Machava que fazia na altura um programa denominado “Onda Matinal”. Graças a este senhor fui paga desse dinheiro. Aproveito este espaço para agradecer. Terceiro, os familiares do meu marido ameaçavam de morte todos os dias, tirar-me os bens, tirar-me a casa (...). Vivo numa casa precária construída por mim no Bairro da Machava Baião. Com os já 3 filhos (...). Eu já disse,

¹² Agradeço a professora Sabrina Finamori pela indicação do trabalho da Veena Das e todas as sugestões para a continuidade da pesquisa durante a arguição na minha defesa de monografia em 2017, na Universidade Federal de Minas Gerais

nasci para sofrer. Não tive uma infância feliz. Estudei só até a 6ª classe. Comecei a namorar com 17 anos. Cresci no Centro da Namaacha. Sempre sofrendo, agora trabalho aqui no Hospital Central como servente. Nos dias de folga vendo bacias. Tenho um salário [baixo]. Não é nada para uma mãe de 3 filhos que gasta só de transporte metade do salário. Por isso, apelo ao governo para empreender mais esforços para o bem das viúvas e o povo em geral.” (Sabat,2002:114)

Esse longo trecho foi extraído do livro *Viúvas da minha terra* (2002), escrito pelo jornalista Fabrício Sabat¹³. O relato de Marta Zavala é um dentre tantos que Sabat recolheu entrevistando viúvas em diferentes regiões de Moçambique e que nos mostra como as histórias dessas mulheres podem ser interpretadas à luz da história de Moçambique. Sabat conversou com viúvas ligadas à AVIMAS, à Kindlimuka¹⁴, trabalhadoras dos mercados, reclusas na penitenciária, nos hospitais e até viúvas de figuras publicamente conhecidas. Nas palavras de Sabat, no posfácio do livro, “algumas viúvas estão frustradas, outras já são alegres enquanto algumas perdem a noção da vida. A morte levou-lhes os maridos de várias formas: Guerra, assassinato, HIV-SIDA, outras doenças, acidentes de viação (Sabat, 2002:i).

Tomar a guerra, a emigração para a África do Sul e a epidemia do HIV/Aids como “eventos críticos” é um esforço teórico-metodológico de fazer uma intersecção entre antropologia e história, assim como propôs a antropóloga Veena Das (1995). Os eventos críticos são reconhecidos pelos efeitos que provocam na vida social, em suas diversas dimensões. Eles são momentos de quebra do cotidiano, que instituem uma nova modalidade de ação histórica, capazes de redefinir categorias tradicionais e que dizem respeito à nação e não só a questões familiares e comunitárias. Dentre os eventos etnografados pela antropóloga estão a partição da Índia com o Paquistão, a abdução de mulheres e o desastre químico de uma indústria estadunidense de pesticidas em Bhopal, todos eles ocorridos no final do século XX. Segundo Veena Das (1995),

Os terrenos nos quais esses eventos estavam localizados atravessavam diversas instituições, movendo por entre a família, a comunidade, a burocracia, as cortes legais, a profissão médica, o estado e as corporações multinacionais. A descrição desses eventos críticos ajuda a formar uma etnografia que faz uma incisão em todas essas instituições juntas, de modo que suas implicações mútuas nos eventos sejam salientadas durante a análise. (Veena Das,1995:6)

¹³Agradeço à Silvia Ernestina Dywili do Fórum Mulher e do Movfemme (Movimento das Jovens Feministas de Moçambique) pela indicação do livro de Fabrício Sabat e à WLSA (Women and Law in Southern Africa Research and Education Trust/Organização Mulher e Lei na África Austral) pelo empréstimo deste e de outros livros para eu fazer cópia.

¹⁴ A Kindlimuka, criada em 1996, foi a primeira associação em Moçambique a reunir pessoas com HIV e pautar o combate à discriminação contra os soropositivos. *Kindlimuka*, palavra da língua changana, pode ser traduzida para o português com despertar.

Desse modo, o que a autora nos mostra é que esses eventos críticos não são ordinários, mas que eles produzem novas maneiras de articulação da vida ordinária, a partir da perturbação de formas anteriores de ação e da inclusão de novos elementos na experiência de diversos atores sociais. A escolha sobre quais eventos etnografar recai justamente sobre o modo como eles podem ser sincronicamente analisados. A antropóloga elenca a dor como algo que conecta o indivíduo à ordem social, no caso dos eventos por ela etnografados. No caso de Moçambique, a descendência e a relação com os espíritos e os antepassados podem ser esse denominador comum entre os eventos que serão analisados aqui.

A emigração de moçambicanos para África do Sul é um fenômeno que acontece desde 1840 e 1850, devido a uma demanda por mão-de-obra. Em 1867 houve a descoberta de diamante na região de Natal, atual província de Kwazulu-Natal, que se transformou na principal atividade industrial na África do Sul. O que mais atraía moçambicanos e africanos de outros países vizinhos da África do Sul era a possibilidade de não ter que se submeter ao *chibalo* (trabalho forçado e não remunerado) em Moçambique¹⁵. Como nos mostra o historiador Malyn Newitt, “os salários auferidos no Natal e nas minas de Kimberley desencadearam uma revolução nas relações sociais, e principalmente, também, nas políticas do sul de Moçambique, que foi ganhando ímpeto à medida que o século avançava” (Newitt, 2012:420). Em 1875, por exemplo, a Ilha de Moçambique tornou-se entreposto de escravos libertos e a exportação de mão-de-obra dessa região e de Lourenço Marques, atual cidade de Maputo, a capital de Moçambique, passou a ser oficial (Newitt, 2012:421). Segundo o historiador, a década de 1890 foi marcada por um aumento significativo de trabalhadores migrantes, quando os

“angariadores de mão-de-obra percorriam livremente o sul de Moçambique oferecendo fortes incentivos aos chefes que cooperassem no recrutamento de homens para as minas, não obstante as condições de instabilidade política na parte sul do país que, na verdade, atiravam os homens para os braços dos recrutadores de mão-de-obra” (Newitt, 2012:424).

Nesse período, o governo português desenvolveu um controle sistemático da emigração de mão-de-obra, a exemplo da criação da Lei do Trabalho de 1899, que regulamentou as vidas dos moçambicanos até o final da década de 1920. A partir dos anos 1970, entretanto, as relações entre Moçambique e a África do Sul foram esmorecendo por questões políticas. O historiador argumenta que “Moçambique independente não estava em condições de abdicar das suas receitas de mão-de-obra migrante e do movimento do porto, no

¹⁵ Cabe destacar que os salários oferecidos aos trabalhadores das minas eram e ainda são considerados pelos sul-africanos como muito baixo. Para mais, ver Lage da Cruz (2017).

entanto, ressentia-se de sua dependência da África do Sul e discutiu abertamente políticas que trariam maior autonomia à economia” (Newitt, 2012:431).

Como um “evento-crítico”, a emigração para África do Sul reverberou profundamente na vida dos moçambicanos e de suas práticas, a exemplo do que aconteceu com o *lobolo*. Com o aumento da mão-de-obra migrante o *lobolo* começou a ser pago em bens de consumo ou até mesmo em dinheiro e não mais em gado ou enxadas como antigamente. Os salários das minas permitiram aos jovens moçambicanos realizar essa cerimônia e, com isso, aumentar a sua posição social ou a da sua linhagem (Newitt, 2012:420). “Os pagamentos de *lobola* e, conseqüentemente, a possibilidade de casamento, já não dependiam da entrega de gado pelo chefe de família, e cada vez mais os chefes de linhagem perdiam o controle sobre os filhos que o velho sistema de *lobola* lhes conferia” (idem). No mesmo sentido, o antropólogo Omar Thomaz (2012) analisa a prática do *lobolo* a partir de algumas narrativas de velhos moçambicanos que migraram para a África do Sul para trabalhar nas minas, os mangaiásas, e afirma que nesse período o *lobolo* era um estímulo que movia esses homens para o país vizinho em busca de dinheiro e que

“Destacar o *lobolo* como um dos elementos a definir a saída de um jovem do sexo masculino rumo ao trabalho nas minas ou nas farmes da África do Sul, ou mesmo na cidade de Lourenço Marques, constitui certamente um avanço, na medida em que a ênfase recai sobre uma instituição nitidamente local que constitui o centro e boa parte das narrativas dos habitantes da região”. (Thomaz, 2012:222).

Muitos mangaiásas saíam de seus vilarejos fugindo da falta de recursos e do *chibalo* e de alguma forma buscavam também aventuras na famosa Joni (Johannesburg). Thomaz demonstra quase que uma incredulidade às narrativas, porque não conseguia imaginar que alguém pudesse falar do trabalho nas minas com saudade e comemoração. Mas ao apresentar em seu texto as narrativas de três mangaiásas, o antropólogo concluiu que a migração deles para a África do Sul possibilitou não só o pagamento do *lobolo*, como o financiamento dos estudos dos filhos, a aquisição de telhado de zinco para suas casas e as recordações de uma Johannesburg segura e em alguma medida confortável e cheia de oportunidades para quem quisesse trabalhar.

Em diálogo com as proposições de Roy Wagner (1974) sobre a existência de grupos sociais nas terras altas da Nova Guiné, Thomaz concluiu que o *lobolo* em Moçambique, no período dos fins do governo colonial, foi a instituição responsável pela reprodução do coletivo. Ou seja, apesar das migrações, das guerras e das desterritorializações forçadas, o *lobolo* se manteve e contribuiu para reprodução social daqueles que migraram. Desse modo,

seu argumento corrobora para uma interpretação do *lobolo* como a garantia da descendência patrilinial e não como uma compra em casamento ou “preço da noiva”, como se convencionou afirmar na literatura antropológica clássica¹⁶. Segundo o antropólogo, essa última interpretação acabou se tornando “prova da forma como as mulheres, em determinadas sociedades africanas ocupariam uma posição subalterna”, fazendo com que tanto os governos nacional-revolucionários do pós-independência quanto os governos colonialistas desenvolvessem estratégias para colocar fim a essa instituição social (Thomaz, 2012:222). Nas palavras do antropólogo,

“Garantir a descendência é crucial em sociedades nas quais a ancestralidade define uma relação específica com o território e exige rituais que permitam aos mortos uma vida digna, lado a lado com os vivos. A quebra destes princípios, quer pela inexistência da descendência, quer pela inadequação do culto aos ancestrais, provoca imensa ansiedade nos vivos e pode levar a conflitos de grande intensidade.” (Thomaz, 2012:223)

A partir de 1986, o governo sul-africano começou a proibir novos recrutamentos de trabalhadores estrangeiros e até 1989 o número de emigrantes baixou significativamente, altura em que a Renamo “desorganizou desastrosamente a economia de Moçambique” (Newitt, 2012:431). Entretanto, a emigração de moçambicanos para África do Sul continua nos dias de hoje e vai além da demanda por mão-de-obra para a mineração. Na província de Gaza, em especial, percebi o enorme fluxo em direção ao país vizinho, devido à proximidade com a fronteira. Algumas mulheres que conheci vão trabalhar em diferentes épocas do ano e retornam quando conseguem arrecadar uma boa quantia. Outras pessoas conseguem empregos mais estáveis e retornam para Moçambique apenas para passar férias, como é o caso de Jaime, o marido de mana Anastância, que emigrou para a África do Sul bem jovem para trabalhar nas minas. Hoje, com quase cinquenta anos de idade, é que ele conseguiu comprar casa, carro e possibilitar a realização do *lobolo* de Anastância, sua companheira a mais de vinte anos e com quem já tem três filhos. Lembro-me de conversar com mamã Felismina sobre a organização do *lobolo* de Anastância e os altos custos envolvidos nos três dias de festa, que foram a cerimônia do *lobolo* na casa da família da noiva, ocorrida em uma sexta-feira, o casamento religioso no sábado, seguido por uma pomposa festa e, no domingo o *xiguiane* (cerimônia realizada na casa da família do noivo após o *lobolo*). Ao longo de todos esses dias de festa em

¹⁶ Apesar do *lobolo* ter sido definido classicamente na antropologia como “preço da noiva” (Junod, 1913, Radcliffe-brown, 1973 e 1950, Gluckman, 1974), diferentes abordagens contemporâneas têm questionado a leitura dessa prática baseada na noção de “compra da mulher”, propondo novas chaves de análise e considerando suas reinvenções ao longo do tempo. Ver, por exemplo, Signe Arnfred (2001); Paulo Granjo (2004, 2005); Brigitte Bagnol (2006) e o próprio Omar Thomaz (2012).

Chongoene, Belinha, nora de mamá Felismina, sonhava com o momento em que poderia fazer uma grande festa de *lobolo* como a de Anastância, para celebrar a sua união com o mano Baptista e os filhos que o casal gerou desde que estão juntos.



Figura 4 – Anciãos das famílias Muthema e Mathavela fazendo as negociações do lobolo de Anastância. Chongoene (Província de Gaza), 2019

Esse pequeno fragmento da emigração (a possibilidade de realização do *lobolo*) ilustra bem como esse “evento crítico” transformou e continua transformando relações de parentesco em Moçambique. Nesse mesmo sentido, histórias como a de Felismina também nos mostram como a emigração para a África do Sul mudou a dinâmica de muitas famílias no país. Ela, inclusive, costumava dizer que quando seu marido era vivo e trabalhava em território sul-africano ela já se considerava uma mulher viúva, uma “viúva de marido vivo”, nas palavras dela. Desse modo, até hoje, esse “evento” compõe a sua narrativa sobre o passado assim como aparece nos relatos de viúvas entrevistadas por Fabrício Sabat, como é caso, por exemplo, de Flora Tomasse, que ficou viúva em 1989. Assim como José, marido de Felismina, o

companheiro de Flora trabalhava na África do Sul e quando voltou para Moçambique já estava muito doente e logo perdeu a vida (Sabat, 2002:122).

No mesmo sentido, a guerra entre a FRELIMO e a RENAMO também aparece como um elemento central na narrativa de viúvas, seja em duros relatos como o de Marta Zavala, que teve o marido assassinado durante a guerra, ou na fala de mulheres como Lúcia Njenga, viúva de Oswaldo Tazama, que dedicou a vida à luta pela libertação de Moçambique. Segundo Lúcia, seu marido entrou para a Frente de Libertação de Moçambique em 1963 e

“Logo integrou o grupo de combatentes que se preparava na Argélia, para a Luta Armada de Libertação Nacional. No ano seguinte, Tazama comandou, e com sucesso, o 1º grupo de guerrilheiros que desencadearam a luta no Niassa. Foi nomeado como Chefe Regional. Esteve em grande destaque na preparação da realização do Segundo Congresso da Frelimo. Isso foi no ano de 1986. Depois disso desempenhou várias tarefas de relevo para Moçambique que culminaram com a sua nomeação para altas funções nas Forças de Defesa e Segurança, tendo sido o primeiro Comandante-Geral do corpo da Polícia de Moçambique. Também lembro que foi, entre 1978-1983, Governador da província da Zambézia e, em 1984, designado Secretário do Estado da Defesa para os Antigos Combatentes, cargo que exerceu até 2000” (Sabat, 2002:210).

Moçambique conquistou a independência em 1975, após uma guerra de libertação que teve início em 1964. Embora Portugal tivesse tentado isolar Moçambique das mudanças que aconteciam em outras partes da África e não acreditasse friamente no começo da descolonização de suas colônias no continente, o alto número de moçambicanos no estrangeiro possibilitou uma aproximação com o pensamento político de nacionalismo dos países que os acolhiam e, conseqüentemente, influenciou o movimento de libertação no país. Segundo Newitt, os emigrantes moçambicanos

“Causaram agitação nas minas da Copper Belt e do Rand, aderiram aos movimentos políticos ou às igrejas independentes. Sucedeu o mesmo com aqueles que tiveram a sorte de conseguir chegar à Europa ou aos Estados Unidos, onde podiam desfrutar do luxo da discussão intelectual livre, adaptar-se às ideias mais inovadoras participar nos movimentos políticos mais recentes” (Newitt, 2012:450).

Eduardo Mondlane, fundador da FRELIMO, estudou em Lisboa, onde conheceu pessoas que mais tarde foram responsáveis pelos movimentos nacionalistas em Angola e Cabo Verde. Em 1962, na cidade de Dar es Salaam, Tanzânia, a FRELIMO foi criada por expatriados e, sob a chefia de Mondlane, constituiu-se como um forte movimento de guerrilha. Na altura, a FRELIMO declarava que a “divisão” era a principal causa da história da “fraca resistência” do povo moçambicano ao colonialismo (Newitt, 2012:451). Em 1969, Mondlane foi assassinado e, em 1974, época que chegava ao fim o Regime de Salazar em Portugal e que Samora Machel estava na liderança da FRELIMO, começaram as primeiras

negociações entre Portugal e a Frente de Libertação, que culminaram na assinatura do Acordo de Lusaka (Zâmbia) e no cessar fogo.

“O Acordo de Lusaca deixou muitas questões por resolver. A posição dos colonos e das suas propriedades não recebeu quaisquer garantias; não se tomaram nenhuma decisões sobre o activo português ou eventuais indenizações; e toda a questão da dívida colonial ficou pendente. Por fim, algumas destas questões foram esclarecidas mas não sem que antes fossem causados danos profundos às relações pós-coloniais entre Moçambique e Portugal” (NEWITT, 2012:463).

O período após a independência foi marcado por uma política que desejava colocar fim ao modelo colonial, por meio de um projeto amplo de modernização e desenvolvimento. Orientada por ideais marxistas, a Frelimo adotou uma política socialista e instaurou um projeto nacionalista que atacava a diversidade dos grupos sociais do país e tinha como objetivo central a criação de uma identidade e personalidade moçambicana. O antropólogo francês Christian Geffray esteve em Moçambique na década de 1980, período seguinte à independência do país e dedicou-se ao estudo da guerra entre a Frelimo e a RENAMO.

Segundo Geffray (1991), a política da Frelimo de perseguição às formas tradicionais de existência influenciou a recusa ao partido, especialmente na região norte do país. Nesse contexto, marcado pela “ignorância” da Frelimo frente à enorme diversidade cultural existente em Moçambique, a RENAMO conseguiu ter uma ampla adesão, justamente porque se apropriou da fragilidade das autoridades tradicionais provocada pela exclusão da nova vida política imposta pela Frelimo para construir sua base de apoio.

Desde o início, Moçambique se apresentou como um lugar estratégico por ter saída para o mar através de um importante porto. Como existiam minas de ouro na África do Sul, na Rodésia do Sul e na Rodésia do Norte, que atualmente correspondem respectivamente ao Zimbabwe e à Zâmbia, os seus governos deveriam de alguma forma estreitar os laços com Moçambique. A Renamo surgiu logo após a independência, em 1975, pelo financiamento da Rodésia do Sul e da África do Sul e sua estratégia era simplesmente acabar com toda forma de existência, produzindo uma verdadeira guerra de agressão. O apoio internacional recebido pela RENAMO foi fundamental para a aquisição de meios técnicos capazes de fomentar a guerra, mas assim como argumenta Geffray (1991), a guerra também se alimentou dos conflitos internos das sociedades rurais, que gerou rupturas sociais e políticas. Além disso, a RENAMO teve aceitação nos locais de maior resistência à política de aldeamento da Frelimo, que consistia em levar à administração estatal para as áreas rurais e de certa forma também contribuir para a criação de uma identidade do povo moçambicano. A partir da criação de aldeias comunais o Estado foi tomando todo o território Moçambicano.

“De norte a sul do país (Rovuma ao Maputo), independente 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 grandes migrações, de forte produção mercantil, de zonas afastadas ou de áreas próximas de centros urbanos, todos os habitantes das regiões rurais, ou seja 80% dos treze milhões de moçambicanos, deveriam acabar por deixar as suas casas para se juntarem às aldeias.” (Geffray, 1991:15)

Nesse contexto, a Frelimo negou a legitimidade de todos os régulos, pois os entendiam segundo à denominação do período colonial. A tentativa da Frelimo era criar um esvaziamento das tradições culturais, especialmente através da noção de “homem novo”, que é muito bem ilustrado no filme *Virgem Margarida* de Licínio Azevedo (2012)¹⁷. Esse esforço de criação de uma identidade nacional foi na verdade um projeto de administração da diferença, que é fundamental para a compreensão do que hoje entendemos como administração da justiça no país, como procuro desenvolver ao longo desta dissertação. Nas aldeias comunais os responsáveis eram os chamados secretários, que tinham a função de levar as populações da sua jurisdição para a aldeia e por implementar toda a política de aldeamento. Devido a isso, os régulos passaram a ser aceitos pela RENAMO, que teria sido mais “sensível” a essas tradições, principalmente no Norte de Moçambique, fazendo com que até hoje a adesão à Frelimo seja predominante no sul do país e à RENAMO no Norte.

Geffray também chama a atenção para um aspecto importante das ações da Frelimo, que eram todas baseadas em um *corpus* conceitual marxista. Ou seja, todo o projeto nacionalista foi guiado por uma ideologia marxista. Além do projeto aldeão que buscava a socialização do campo, o Estado implementou também o projeto das *machambas* do povo, que em momento algum considerou as diferenças históricas e sociais de cada região e, tão pouco, levou em conta as aspirações das populações rurais (Geffray, 1991:16).

“O ‘Marxismo’ foi, pois, para além do mais, a referência universalista a partir da negação das realidades do país, uma cegueira paradoxal na medida em que permitia ao mesmo tempo que o exercício do poder governasse. Pouco a pouco foram-se definindo no discurso do poder os contornos estranhos de um país fictício: dizia-se que a autoridade da Frelimo ter-lhe-ia sido delegada por uma “aliança operária-camponesa”, para que exercesse, em seu nome, a ditadura sobre os seus inimigos, os inimigos do povo.” (Geffray, 1991, p.16)

A guerra acabou por se tornar o próprio projeto de ação da Renamo e passou a ser de outras pessoas também, “de tal forma que todas as populações civis se tornaram directa ou

¹⁷O filme do cineasta moçambicano Licínio Azevedo retrata a Operações Limpeza, que ocorreu no pós-independência, em 1975, e tinha como objetivo retirar das ruas as prostitutas, levando-as para campos de reeducação. O filme narra as controvérsias envolvidas nessa operação, através da história da camponesa Margarida, que foi levada para um campo de reeducação por engano.

indirectamente reféns, submetidos, explorados, assassinados nas mãos dos homens armados” (Geffray, 1991: 26), como foi o caso do marido da viúva Marta Zavala, cujo relato foi citado anteriormente. Segundo o argumento de Geffray, os conflitos entre a Frelimo e as populações rurais foram decorrentes da estratégia de construção do Estado no campo por meio das aldeias comunais e pela rejeição por parte da Frelimo das autoridades locais. Nesse contexto, essas chefaturas entraram em conflito com a Frente a partir de um contrato com a Renamo. Nas palavras do antropólogo,

“Sociedades inteiras - o que a Frelimo chama ‘o nosso povo’ - vão-se pouco a pouco tomando diferentes face ao Estado, que pretende ser o representante dos seus membros. Paradoxalmente, após a conquista da independência nacional, estes acabam por sentir clandestinos no seu próprio país. As suas práticas e valores históricos mais elementares e vitais aparecem como infantes aos olhos, e na palavra, dos representantes do novo Estado. O desprezo provoca a violência.” (GEFFRAY, 1991, p.54)

Em 1992, após dezesseis anos, a guerra entre a Frelimo e a RENAMO terminou com a assinatura do Acordo Geral de Paz em Roma e as eleições pluripartidárias. Alguns números mostram que pelo menos um milhão de pessoas morreu como consequência do combate e quatro milhões de moçambicanos precisaram se refugiar nos países vizinhos. Omar Thomaz (2018) chama a atenção para o fato de a guerra raramente ser denominada como uma “guerra civil”, tendo a Frelimo preferido, desde o início, chamá-la de “guerra de desestabilização”, justamente porque esse último termo “ênfatizava a agressão dos regimes de minoria branca, inicialmente a Rodésia do Sul e depois a África do Sul do apartheid e, portanto, as causas externas da guerra” (Thomaz, 2018:89). Recentemente, segundo o antropólogo, o termo que vem sendo promovido pelo governo da Frelimo é “guerra dos 16 anos”. Thomaz também argumenta que nos últimos anos a possibilidade da volta da guerra tem recriado uma atmosfera de medo, baseada em “rumores”, materializados nas falas e conversas entre as pessoas sobre diferentes temas e até mesmo nas notícias veiculadas na imprensa e no rádio que informam a morte de dezenas de pessoas em algum conflito entre a Frelimo e a Renamo, “sem nenhum tipo de prova jornalística ou continuidade” (Thomaz, 2018:90).

Em 2014, durante o meu primeiro trabalho de campo em Maputo, acompanhei o período das eleições para a presidência da república. No dia do resultado das eleições, eu saí bem cedo a caminho da AVIMAS e quando cheguei lá, tia Isabel e tia Fátima me mandaram voltar, dizendo que era perigoso circular pela cidade porque ataques violentos poderiam ocorrer a qualquer momento e que elas temiam pela retomada de um conflito maior. Lembro que a cidade estava vazia, o comércio fechado e todos temiam uma violenta repercussão

diante de mais uma vitória da Frelimo nas urnas, que naquela altura estava no poder a exatos cinquenta anos.

“Nos bairros e nas localidades, a inevitabilidade da guerra é expressa na percepção do tempo, nas estórias de guerras antigas que deixaram um sem-fim de mortos insatisfeitos. Fala-se das guerras de resistência ao colonizador português, dos sucessivos massacres ao longo do período colonial, da guerra de independência e da guerra civil que a sucedeu. Após muito vagar, os espíritos retornam cobrando as dívidas da descendência e lembrando a conexão entre todas as guerras e a que está por vir. As tentativas de aplacar a fúria dos antigos exige a manipulação de mundo mágico e perigoso da bruxaria. A guerra dos 16 anos não foi nem superada nem esquecida por meio de rituais de purificação e a violência dos tempos de fúria não constituiu um jogo de soma zero em que a FRELIMO e a RENAMO traduziram os atores em conflito. Seus termos, geralmente marcados por sequestros e marchas, assassinatos e torturas, crianças soldados entre *bandidos armados* e soldados não menos crianças em meio às tropas da FRELIMO, estão por aí, em histórias que, contadas em meio à imensa ansiedade, revelam medo” (Thomaz, 2018:97).

A leitura da guerra como decorrência de espíritos revoltados exigindo vingança, que inspira o argumento de Thomaz (2018), foi inicialmente desenvolvida pela antropóloga moçambicana Alcinda Honwana (2002). A partir de um estudo sobre os fenômenos de possessão pelos espíritos durante a guerra e nos períodos subsequentes e sobre os fenômenos de reintegração social no período do pós-guerra no sul de Moçambique, Honwana argumenta que

“Apesar de não ter espaço e expressão nos discursos de modernização do Estado, a possessão pelos espíritos desempenha um papel fundamental na construção e redefinição de identidades múltiplas e fluidas e nos processos individuais e colectivos de cura de purificação e reconciliação e de reintegração social no pós-guerra. Neste contexto, a possessão pelos espíritos não pode ser vista apenas como parte de uma realidade passada e retrógrada. Ela vive e redefine-se numa base quotidiana no mundo contemporâneo e no contexto dos processos de transição e modernização que o país e os moçambicanos atravessam” (Honwana, 2002:14)

Nesse sentido, a guerra enquanto um “evento crítico”, assim como a emigração para a África do Sul, produziu novas maneiras de articulação da vida ordinária e, particularmente, produziu um ideal de comunidade frágil na medida em que a descendência, fundamental para existência da comunidade, ficou comprometida pela impossibilidade de realização de rituais adequados com relação aos antepassados. Com esse cenário, “na vida cotidiana, a percepção da passagem do tempo e o constante medo da desordem entrelaçam-se em narrativas e rumores que conectam diferentes momentos da história deste país” (Thomaz, 2018:96).

Luiz Henrique Passador (2011) discute em sua tese, que aborda a experiência do HIV/Aids na região Sul de Moçambique, como as concepções de doenças tradicionais estão associadas a um contexto de predação que se relaciona diretamente com as guerras que construíram as formas de socialidade em Homoíne, na província de Inhambane. Em

Moçambique, a epidemia do HIV/Aids data dos anos 1980, período marcado por essa grande instabilidade política, que se materializou através da guerra entre a Frelimo e a RENAMO. O contexto de guerra civil e, conseqüentemente, de distanciamento da comunidade internacional, impediu o Estado de dar uma resposta eficaz à doença. Além da guerra, fatores como os movimentos migratórios, a própria falta de campanhas e programas educativos voltados para a redução e prevenção, o sistema de saúde precarizado e o pequeno acesso a métodos são apontados como potencializadores da epidemia em Moçambique (Passador, 2011:7).

As respostas à epidemia começaram em 1986 com a criação da Comissão Nacional da SIDA e, em seguida, em 1987, com a implementação do PRE (Plano de Reestruturação Econômica), que deu início ao modelo neo-liberal e desconstruiu o modelo socialista, abrindo espaços para organizações internacionais, dentre elas a OMS (Organização Mundial de saúde), e criando o Programa Nacional de Combate às DST/HIV/SIDA (PNC DST/SIDA), do atual Ministério da Saúde (MISAU) (Matsine, 2005 *apud* Passador, 2011:6). Segundo Passador, a expansão da epidemia no país é geralmente justificada por “costumes tradicionais locais”, mas com o objetivo de distanciar-se de abordagens mais genéricas que encaram as “práticas tradicionais” como o maior fator da vulnerabilidade local, o antropólogo, através de uma investigação etnográfica, buscou entender o “papel que os sistemas ditos tradicionais têm na construção de matrizes sociais que determinam formas de trato com a doença, procurando compreender como se dá a determinação de vulnerabilidade no universo” local (Passador, 2011:10).

Também em diálogo com o trabalho de Alcinda Honwana (2002), Passador argumenta que o fato da epidemia ter surgido durante a guerra e o seu recrudescimento no pós-guerra fez com que o HIV/Aids fosse entendido como uma desordem social, causada por questões espirituais decorrentes da impossibilidade dos indivíduos se deslocarem às suas comunidades de origem. Nesse contexto, do ponto de vista da lógica e da racionalidade do contexto do Sul de Moçambique, a epidemia foi traduzida pelos sistemas tradicionais como uma experiência social “passível de intervenção através do emprego da medicina tradicional e outras estratégias de trato com desordens sociais que ela promove” (Passador, 2011:14).

A categoria “inimigo” é apontada pelo antropólogo como fundamental para a compreensão do pensamento dos povos nesta região do país, tendo em vista a sua centralidade nas relações de parentesco e aliança matrimonial, nas relações com os espíritos e os antepassados, bem como nos processos de cura tradicional e nos fundamentos gerativos e legitimadores de conflitos e guerras. O inimigo está desse modo diretamente relacionado à

figura do “estrangeiro” e, conseqüentemente, à ideia de alteridade extrema. Nas palavras do autor, “todos esses sistemas parecem ter no inimigo uma categoria que permite estabelecer um princípio lógico para as diferenciações que irão construir as demais categorias constituintes desses vários sistemas” (Passador, 2011:22).

Do mesmo modo em que os rumores são importantes para a compreensão da possibilidade da volta da guerra (Thomaz, 2018), eles também são fundamentais para a compreensão da experiência com a epidemia de HIV/Aids na região Sul de Moçambique (Passador, 2011:26). Nesse sentido, enquanto um “evento crítico”, a epidemia do HIV/Aids no país transcende a ideia de doença como uma experiência isolada, estando articulada na verdade a um contexto de experiências sociais e históricas mais amplas, que redefiniram as relações de parentesco, as relações com espíritos e antepassados e, principalmente com as práticas médicas tradicionais.

A epidemia foi um dos temas que apareceram em quase todas as entrevistas de Fabrício Sabat com mulheres viúvas em Moçambique. Em alguns casos ele fazia uma pergunta direta sobre o uso de preservativo ou sobre a própria doença e, em outros casos, o assunto aparecia logo após a explicação sobre a causa da morte do marido de alguma viúva. A relação entre o HIV/Aids e as viúvas também emerge como um tema de discussão quando o assunto é o ritual de purificação *kutchinga*, que é apontado com uma das práticas responsáveis pela propagação da epidemia (Suzana Tembe, 2003) e tem sido discutido entre os médicos tradicionais (curandeiros), na tentativa de eliminar a relação sexual do rito, para que se faça apenas uma purificação através do banho de ervas (Thaís Brito, 2016:70). Portanto, o que vemos é que a epidemia de fato instaurou uma quebra do cotidiano, que não só contribui para o alto número de mortes, como acabou por redefinir práticas tradicionais a exemplo do *kutchinga*.

Desse modo, cada um dos “eventos críticos” aqui analisados nos levam a diferentes momentos da história de Moçambique e das histórias das viúvas entrevistadas por mim, por Fabrício Sabat e, possivelmente, viúvas que jamais chegaremos a conhecer e a conversar. Cada um desses eventos, à sua maneira, foi capaz de instituir uma quebra no cotidiano que tem como ponto comum a existência e continuidade dos povos de Moçambique e de suas práticas, relacionadas à descendência e à relação com os espíritos e os antepassados e, de certo modo, ao contato com o “inimigo”, o “estrangeiro”, ou seja, à relação de alteridade. Por fim, considerados sincronicamente, esses três eventos - a emigração para a África do Sul, a guerra e a epidemia do HIV/Aids, nos contam ainda sobre diferentes situações traumáticas e

como elas foram assimiladas no cotidiano, neste caso particular, assimiladas por mulheres viúvas.



Figura 5 – Isabel a caminho da Secretaria do bairro Benfica, Maputo, 2019

Onde cheguei

Foi estudando a guerra entre a FRELIMO e a RENAMO, durante uma disciplina que cursei na UEM, ainda em 2014, que cheguei ao tema de pesquisa relacionado à situação das viúvas em Moçambique. Nas primeiras semanas de aula da disciplina “Moçambique Contemporâneo”, ministrada pelo professor Agostinho Manganhela, conversamos sobre o processo emancipatório de Moçambique e, principalmente, sobre os desdobramentos da “guerra de desestabilização”. Ao listar as consequências do pós-guerra, Manganhela mencionou que inúmeras mulheres ficaram viúvas e que isso teria acarretado importantes mudanças na estrutura das famílias, na medida em que boa parte dessas mulheres começou a “chefiar” os agregados familiares¹⁸. Além disso, segundo o professor, o alto número de viúvas

¹⁸ O termo agregado familiar significa uma unidade residencial em que pessoas, ligadas por algum vínculo de parentesco, partilham os recursos econômicos. Apesar de ser uma categoria questionada nos novos estudos de parentesco, o termo ainda é bastante usado na demografia e está presente na produção acadêmica e ativista de

também levantou questões sobre algumas práticas relacionados a esse universo, dentre elas o *levirato*, conhecido também como casamento por herança, o próprio rito de purificação, as acusações de feitiçaria e os casos de expropriação de bens.

Foi nesse contexto do pós-guerra, em 1997, que surge a AVIMAS com o objetivo de promover a defesa e o exercício dos direitos de viúvas, mães solteiras ou mulheres chefes de agregado familiar e promover ações estratégicas de desenvolvimento socioeconômico, concordando também com a perspectiva dos direitos humanos defendidos pelas Nações Unidas (Maria José Arthur, 2008). Além disso, tendo como pautas específicas relativas às viúvas o fim do rito de purificação, das situações de expropriação de bens e da vulnerabilidade dessas mulheres diante das acusações de feitiçaria. A criação da AVIMAS, por outro lado, também estava relacionada a um contexto mais amplo em Moçambique, que teve início com a aprovação, em 1990, da II Constituição do país, a qual permitia a livre organização e associação dos cidadãos¹⁹. Devido à nova Constituição, a década de 1990 foi marcada pelo surgimento de inúmeras associações, que tinham como frente de atuação os direitos humanos, os direitos das mulheres, questões de sobrevivência econômica, desenvolvimento comunitário, abastecimento de água, dentre outras (Isabel Casimiro, 2015).

A partir desse momento, surgiram várias organizações de mulheres ou organizações que tinham como foco a luta pelos direitos humanos das mulheres, o que refletiu parte importante do movimento desses sujeitos no país e, dentro das inúmeras associações, assumiu particularidades e demandas de diferentes grupos (Isabel Casimiro, 2015). Este é o caso, por exemplo, da formação da AVIMAS. Apesar do grande número de associações de mulheres que surgiu entre o final dos anos 1980 e o início da década de 1990, o movimento de mulheres em Moçambique foi anterior ao período após a aprovação da II Constituição e esteve relacionado ao movimento nacionalista, impulsionado pela Frelimo. Discuti esse contexto com mais profundidade na minha monografia de conclusão de curso (2017), mas vale a pena retomar aqui que os “casamentos por herança” e as “cerimônias de viuvez” aparecem como temas a serem debatidos já na Primeira Conferência Extraordinária da OMM, realizada em 1984 em Maputo. Mais tarde, a situação das viúvas reaparece com a promulgação da Lei da

Moçambique, sendo também uma categoria jurídica do Direito português, na qual a legislação moçambicana se baseia atualmente.

¹⁹A I Constituição da República de Moçambique, intitulada Constituição da República Popular de Moçambique, foi promulgada em 1975 logo após a independência do país, tendo sofrido algumas modificações nos anos seguintes. A livre organização e associação dos cidadãos foi permitida na nova Constituição de 1990 através da Lei das Associações (Lei nº8/91), aprovada em 1991.

Família (Lei nº 10/2004) e da Lei Sobre a Violência Doméstica Praticada Contra a Mulher (Lei nº29/2009), as quais geraram implicações diretas na situação legal dessas mulheres.

A Lei da Família, ao reconhecer como legítimas as uniões civis, religiosas e as uniões de fato, que correspondem àquelas em que os cônjuges vivem juntos por no mínimo 6 anos, legitima os casamentos tradicionais realizados por meio do *lobolo* e outras diversas formas de uniões conjugais existentes no país. Comprovando a coabitação, casais que apenas realizaram o *lobolo* ou simplesmente vivem juntos, sem ter realizado uma cerimônia civil, passam a ter os mesmos direitos perante a lei (Maria José Arthur *et.al*, 2011:6). Além disso, essa nova legislação implementou um sistema de regime de comunhão de bens para os casais que não fizeram provisões da divisão de propriedade, o que garantiu minimamente às viúvas (e viúvos) o acesso a parte dos bens antes deles serem divididos entre os outros herdeiros. Com a Lei Sobre a Violência Doméstica Praticada, do outro lado, as situações de expropriações dos bens das viúvas passaram a ser enquadradas no artigo 19 que diz respeito à violência patrimonial. Assim, “aquele que se apoderar dos bens do núcleo familiar da mulher após a morte do cônjuge ou do homem com quem vivia em união de facto ou em situação equiparada, é punido com pena de prisão de até seis meses e multa correspondente” (Art. 19).

Cabe ressaltar que o debate sobre a relação entre a situação das viúvas e tais reformas legislativas tem uma força maior no Sul de Moçambique porque perpassa uma discussão complexa sobre o parentesco patrilinear²⁰, característico dos povos desta região, a saber os changanas, os rongas e os tsawas²¹. Enquanto no sul e no centro de Moçambique (Províncias de Maputo, Gaza, Inhambane, Tete, Sofala, Manica e Zambézia) a descendência é feita por via paterna e garantida pelo pagamento do *lobolo*, na região norte (Províncias de Nampula, Cabo Delgado e Niassa), por outro lado, a descendência é feita por via materna e neste contexto não realiza-se o *lobolo* como nas outras duas regiões.

²⁰ Afirimo que a patrilinearidade é a principal forma de construir relações de parentesco no sul de Moçambique porque compartilho de uma perspectiva que reconhece diversas formas possíveis de fazer parentesco, que não somente as formas familiares. Assim como afirma Luiz Henrique Passador “num nível mais amplo, as alianças se estendem para formas não familiares, como a vizinhança e os xarás (quando estes não são homens e mulheres da família de quem se herdaram os nomes), além das igrejas, dos círculos de amizade mais ou menos formais e da posição e relações no mundo do trabalho.” (Passador, 2010, p.191)

²¹ Esses três povos ficaram conhecidos na literatura sobre a região como Tsonga, termo consagrado pelo missionário e antropólogo Henri Junod (1913). Como consequência do processo histórico de Moçambique e de um maior alcance do Estado e de sua política de administração da diferença na região Sul, embora as pessoas no cotidiano façam referência a um pertencimento étnico, isso não tem o mesmo apelo como na região norte do país. Inclusive, em Maputo, quando esse tema vem à tona, fala-se muito em uma identidade moçambicana e rejeita-se, por exemplo, um debate pautado em diferenças e identidades étnicas. Agradeço a Sara Morais pela sugestão de grafar os termos que se referem a grupos étnicos sempre no plural e com letras minúsculas, justamente para evitar aquelas perspectivas homogeneizadoras (e, em certa medida, herdeiras do modelo tribal), como “os Nuer”, “os Tikopia”, “os Azande”, etc.

Conforme já mencionei, em 2014, conheci viúvas principalmente na AVIMAS e na MULEIDE e acompanhei o trabalho de assistência prestada a elas nessas duas organizações. A maior parte das mulheres que encontrei nesses espaços estava buscando ajuda para resolver conflitos relacionados à divisão de bens, especialmente à venda da casa onde moravam, algumas delas, inclusive, relataram situações de expropriação após a morte do marido. Casos de acusação de feitiçaria, quando recebidos, eram encaminhados para a AMETRAMO. E casos relacionados a casamentos por herança eram apenas relatados como um problema de maneira geral, mas de fato não tive notícias de nenhuma mulher que havia buscado as organizações por esse motivo. A viúva Lina, que conheci na MULEIDE, afirmou o seguinte na época:

“Antes era tudo de todos, mas eu fiquei com medo de viver com eles. Eu pensei que as coisas iam melhorar, mas agora vejo que já não vai mais mudar e por isso vim procurar os advogados da MULEIDE. Mas antes disso eu avisei à minha sogra. Eu disse a ela: Como é que eu de viver assim? Mamá, aqui já não há familiaridade” (Lina [52 anos] em entrevista realizada em setembro de 2014)

Nesse contexto, o que despertou o meu interesse em continuar a pesquisa foi o fato de saber que a busca pela assistência de organizações como a AVIMAS e a MULEIDE, onde eu estava fazendo a pesquisa, era um dos últimos lugares procurados por elas, tendo em vista que antes disso elas já haviam recorrido a chefes de quarteirão, secretários de bairro e, em alguns casos, aos tribunais comunitários. Por isso, no trabalho de campo em 2019, procurei entender como os conflitos dessas mulheres eram administrados nesses outros espaços. O que eu não esperava é que a pesquisa nas secretarias dos bairros e nos tribunais comunitários, além de me permitir compreender o funcionamento da administração da justiça em Moçambique e dos conflitos envolvendo mulheres viúvas, pudesse também me dar uma visão sobre o modo como o Estado Moçambicano administrou e administra a diferença, questão que dá corpo ao argumento central que busco desenvolver neste trabalho.

Na primeira parte da dissertação, mostro cada um dos fóruns de administração de conflitos que me foram apresentados durante o trabalho de campo - o quarteirão, a secretaria do bairro, o tribunal comunitário e a AMETRAMO. A partir do que presenciei em cada um desses espaços e através do diálogo com os seus respectivos agentes, discuto a estrutura de administração da justiça em Moçambique. Na segunda parte, recupero alguns marcos da história de Moçambique, no intuito de discutir as diferentes estratégias do Estado colonial e pós-colonial para administrar a diferença, buscando compreender como esse processo refletiu no funcionamento das práticas jurídicas e de mediação de conflitos, que etnografei na

primeira parte. Com isso, nas considerações finais, apresento uma reflexão sobre os estudos de justiça em Moçambique, no intuito de mostrar como a “administração da justiça” no país não pode ser entendida simplesmente como resultado da coexistência de múltiplos sistemas jurídicos diferentes, ou seja, de um pluralismo jurídico, sendo na realidade reflexo de um projeto de Estado de “administração da diferença”, iniciando ainda no período colonial.



Figura 6 - Reunião de quarteirão no Bairro São Roque, Maputo, 2019

Dediquei a primeira semana que estava em Maputo para visitar as organizações de mulheres com as quais eu já havia tido contato em 2014 e para conhecer outras organizações que de alguma forma poderiam prestar algum tipo de assistência às viúvas. Resolvi começar pela AVIMAS porque era a associação onde eu havia feito boa parte da pesquisa em 2014 e onde fui acolhida de forma carinhosa pelas mulheres. Costumava passar muito tempo lá, conversando sobre tudo e participando das atividades cotidianas da associação.

Era uma segunda-feira, tinha acordado por volta das 8 horas, mamá Felismina já havia saído de casa, tomei meu café da manhã sozinha, me vesti e organizei a minha bolsa para sair. Caminhei até a Avenida Eduardo Mondlane e peguei um chapa para o bairro Benfica. Sabia mais ou menos qual era a rota desse chapa e fui acompanhando o percurso pela janela (com certa dificuldade, já que o carro estava cheio e eu fui em pé boa parte do percurso, me esforçando para ver através da janela em meio a tanta gente). Mas quando o chapa entrou na Avenida de Moçambique, onde eu deveria descer, eu já estava sentada e pude acompanhar melhor o trajeto. Então, fui logo pagar o trocador para me adiantar e falei que queria descer

próximo às bombas (posto de gasolina) da Petromoc. De repente, olho para o lado direito e vejo um terreno que parecia o lote da AVIMAS. porém sem nenhuma construção e movimentação de pessoas, tomei um susto e pensei “a AVIMAS não existe mais”. Dei um salto do banco e falei que já ia descer ali mesmo, mas o trocador disse que ainda faltava um tempo até chegar nas bombas da Petromoc. Fiquei mais aliviada, mas não o suficiente para abandonar a tensão que me levava a imaginar se a AVIMAS ainda existiria, afinal não tinha contato com nenhuma das mulheres desde 2015.

Finalmente chegou a hora de descer e quando atravessei a avenida, vi que ali naquele terreno ainda funcionava a AVIMAS. Inclusive a fachada estava reformada, com uma placa nova da associação e uma outra indicando que ali estava funcionando o Centro Infantil AVIMAS, de ensino pré-escolar. Imaginei que o centro infantil deveria ser a ampliação da creche que funcionava ali em 2014 e logo que conversei com as mulheres, elas me confirmaram isso. Na entrada, do lado esquerdo tinha uma nova barraca que vendia bebidas e lanches, mas fui logo caminhando para o lado direito do terreno, pois lá ficava uma árvore, onde costumávamos passar o dia todo conversando. Avistei as mulheres que lá estavam e elas logo me reconheceram, sorrindo e dizendo: “a nossa brasileira, a menina Aline” e todas riram. Estavam lá a tia Isabel, a tia Fátima, a tia Maria, a vovó Deolinda e a mana Elsa.

Cheguei e abracei cada uma delas. Ficamos todas felizes. Então, me perguntaram da viagem, quando eu tinha chegado e porque tinha vindo desta vez. Falei do mestrado, que já não vivia mais em Belo Horizonte e sim em Brasília. Conversamos sobre muita coisa, elas queriam saber notícias do Brasil, desde o acidente de Brumadinho, até as novidades da vida dos famosos e apresentadores de televisão, além de perguntarem sobre a minha família, de um jeito extremamente carinhoso que só as pessoas de lá sabem fazer. Conversamos sobre a nova AVIMAS e eu elogiei o uniforme que elas estavam usando e que não existia em 2014, uma blusa verde, com um escrito “AVIMAS” no peito e no braço. Elas falaram com orgulho da reforma e da transformação da creche em centro educacional. Mas me disseram que nos últimos três anos a associação esteve fechada, justamente para fazer as mudanças. Ainda assim, todas disseram que eu deveria estar em Maputo pelo menos em 2018 porque elas haviam recebido muitas demandas de viúvas e gostariam, inclusive, de me reportar todos esses casos posteriormente. Achei curioso e atencioso elas falarem dessa forma porque isso demonstrava que elas tinham interesse pela minha pesquisa.

Então, falei que estava de volta para dar continuidade ao estudo e que desta vez eu queria ter contato com os tribunais comunitários e as secretarias de bairro. A partir disso, elas começaram a contar um monte de casos cotidianos, tentando ilustrar para mim que a estrutura

da secretaria do bairro, com seus secretários e chefes de quarteirão somada aos tribunais, ‘não funcionava’. Elas contavam rindo alguns exemplos de casos em que o juiz não podia tomar decisão diante de um conflito porque tinha medo de ser reprimido na comunidade ou simplesmente porque não era um bom exemplo de homem e esposo no bairro, porque batia na mulher ou coisas do tipo. Disseram ainda que em outros casos as mulheres também ficavam com medo de denunciar casos de violência porque isso só ‘aumentava a confusão’, aspectos que aparecem na literatura sobre o tema (Maria José Arthur & Margarida Mejia, 2006)

A partir das impressões delas sobre isso, aproveitei o momento para falar um pouco da minha ideia de tentar entender por que as viúvas talvez não conseguiam ajuda nesses lugares. Expliquei que em 2014 eu havia me dado conta de que as viúvas que eu tinha conhecido chegavam nas organizações de mulheres depois de não ter conseguido ajuda nos tribunais comunitários e nem com os secretários de bairros e chefes de quarteirão. Elas concordaram comigo e disseram que isso também já havia sido tema de discussão na última Marcha Mundial das Mulheres Moçambique que elas tinham participado. Tia Isabel, em especial, foi a quem mais falou, ora em português, ora em changana. Ela ficou muito empolgada com a pesquisa e a tia Fátima me disse que ela era influente na região e que iria facilmente me colocar em contato com o pessoal que trabalhava com isso ali nas proximidades de Bagamoyo, onde ficava a AVIMAS. Nesse momento, tia Isabel me explicou que ela já havia trabalhado junto com chefes de quarteirão e secretários de bairro, pois eles sempre procuravam colocar uma ou duas mulheres da comunidade para ‘julgar’ os casos que chegavam aos tribunais comunitários²². Ela disse ainda que iria ver como tudo isso estava funcionando atualmente, pois os juízes não costumavam trabalhar todos os dias. Fiquei muito empolgada e combinamos que, após ela obter essas informações, iria me levar para conhecer a secretaria e o tribunal comunitário de Bagamoyo.

Durante a nossa conversa, aproveitei para entregar alguns presentes. Para aquele primeiro dia, eu tinha levado apenas alguns doces brasileiros (doce de banana e doce leite) e algumas fotos reveladas que havia tirado na associação em 2014. Em uma das fotos estava tia Isabel, tia Maria e eu, na outra, eu estava com as crianças da antiga creche. Elas gostaram muito da lembrança e ficaram olhando as fotos durante muito tempo. Comentaram que eu estava mais crescida agora, com menos cara de criança, e que o cabelo estava ‘afro’. Também aproveitei a ocasião para entregar uma cópia da minha monografia. Tia Fátima olhou

²² A decisão nos tribunais comunitários é colegiada e cada tribunal deve ter entre três e cinco juízes. Para evitar o fechamento de algum tribunal ou atraso no encaminhamento de determinado caso por falta de juízes, lideranças políticas locais, como era o caso de Isabel, são chamadas para participar.

atentamente para o texto e, ao folhear, viu o nome da AVIMAS nas primeiras páginas, ficou muito feliz e comentou sorrindo “então você não estava só a conversar conosco, estava a escrever tudo?” e todas nós rimos juntas.

Enquanto estávamos ali, tia Maria foi terminar de preparar o almoço, ou como elas disseram, o “mata-bicho”, e depois nos serviu. Era carne com batata e *nhangana*, a folha da batata-doce que muito lembra o sabor de couve. Comemos isso com pão e chá e continuamos a conversa sobre a minha pesquisa. Recordo-me ainda que elas me perguntaram se no Brasil as pessoas tinham gostado do meu trabalho e eu disse que sim, contando um pouco de como havia sido o dia da defesa e tudo mais. Comentei ainda que minha mãe também tinha ficado muito feliz, afinal ela era viúva também. Isso, de alguma forma nos aproximou, conectando-me ainda mais com a associação. Nesse momento, inclusive, elas começaram a falar entre elas que antes de eu ir embora para o Brasil, elas iriam organizar para comprar um presente para a minha mamã e eu falei que ela ia gostar muito e que se fosse uma *capulana*²³ ela mandaria fazer uma roupa bem bonita!

A minha mãe sempre vinha à tona durante as nossas conversas, pois elas costumavam dizer que apesar de eu não ser viúva, o fato de eu me interessar pelo tema de forma atenciosa e de ter uma mãe viúva, já me fazia parte da associação de alguma forma. A minha pouca idade às vezes causava estranhamento nas pessoas que passavam por ali, pois eu estava sempre com essas senhoras mais velhas. Mas antes mesmo que eu tentasse me explicar, elas logo falavam por mim, dizendo que eu era da associação também, que era ‘a jovem da Avimas’. Desde então, elas começaram a me chamar dessa forma e nos divertíamos muito com isso.

Ao longo da nossa conversa naquele dia, elas alternavam constantemente o uso do português com o uso de changana e eu aproveitei para dizer que, assim como em 2014, eu queria continuar aprendendo a língua falada por elas e que me recordava de algumas coisas. Falei a frase que elas haviam me ensinado naquela época, porque sempre diziam que eu era muito nova. A frase é “*Mina nokula nahatakula*”, que quer dizer que “eu estou crescendo e vou continuar crescendo”. Elas riram e falaram que eu lembrava de tudo e que tinha memória boa. ‘Lembrava como a associação estava, que já não tinha mais *machamba* na frente, lembrava que Fátima vivia reclamando que a associação estava sem dinheiro e lembrava ainda dessas palavras em changana’. Então, perguntei como eu falava que tinha crescido em

²³As capulanas são tecidos industrializados, conhecidos em Moçambique e fora do país como os “tradicionalis tecidos africanos” e famosos por sua variedade de cores e por suas estampas chamativas. São tecidos utilizados para fazer roupas, cobrir mesas e camas, carregar bebês, dentre outras coisas. Para compreender os diversos usos desse tecido em Moçambique ver o trabalho de Helena Assunção (2015; 2018).

changana e elas me ensinaram, era *nikulilie*. A partir daí, ao longo de toda a conversa e sempre que estávamos juntas, elas me ensinavam a falar novas coisas em changana.

Passei a manhã toda lá com elas, sentada debaixo da árvore conversando. Fui embora por volta das 15 horas, seguindo o próprio conselho delas para eu não ficar andando sozinha, porque onde eu estava vivendo, na região do Mercado Estrela, ‘era um lugar perigoso’. Falei com elas que ainda não conhecia os meus vizinhos e que queria interagir em breve, mas elas disseram para eu não fazer isso e ficar mais na minha, com descrição, continuando a usar o meu cabelo ‘afro’, sem dar papo para ninguém, pois assim seria mais seguro para mim. Afinal, todos ali iam só pensar que eu era uma ‘mulatinha qualquer’, sem muito dinheiro²⁴.

Nos dias que se seguiram, continuei visitando as organizações. Fui na MULEIDE, na WLSA (Organização Mulher e Lei na África Austral), no Fórum Mulher, na AMODEFA (Associação Moçambicana para o Desenvolvimento da Família), AMMCJ (Associação Moçambicana das Mulheres de Carreira Jurídica) e na UNAC (União Nacional de Camponeses). Em cada um desses lugares tive a oportunidade de conhecer algumas pessoas que entrevistei ao longo das duas semanas seguintes, como foi o caso de Flaida Macheze da UNAC e da advogada Latifa Ibraimo da AMMCJ. Somente três semanas mais tarde é que fui conhecer pela primeira vez uma secretaria de bairro e um tribunal comunitário, uma semana após a minha volta da província de Gaza. Àquela altura eu já estava com a sensação de que a

²⁴ Conforme discuti na nota 10, na introdução, o “mulato” em Moçambique remete a uma ideia de nacionalidade moçambicana às avessas. Apesar de eu ser uma brasileira em solo moçambicano, o fato de levar uma vida sem luxos e viver na região do Mercado Estrela, próximo ao bairro de Mafalala, que são regiões ‘desvalorizadas’ e ‘perigosas’ da parte mais central da cidade de Maputo, eu não seria inicialmente associada a uma pessoa de fora, estrangeira, com muito dinheiro, sendo apenas lida como uma ‘mulatinha qualquer’, nas palavras de Fátima e Isabel. Por outro lado, os estrangeiros brancos, ainda que não sejam pessoas com o poder aquisitivo extremamente alto, chamam muita atenção ao caminhar em qualquer região da cidade, justamente por serem a minoria da população. Normalmente eles são abordados pelas pessoas comuns e parados pela polícia que costuma pedir documentos como o passaporte ou simplesmente um ‘referesco’, que a maneira utilizada pelos policiais (com pessoas brancas e negras) para pedir algum tipo de propina, principalmente em blitz de trânsito. Os brancos também costumam ser chamados de *mulungo* no Sul de Moçambique e de *mkunya* na região Norte. No entanto, o termo *mulungo* é um termo indicativo de posição social, que se sobrepõe à categoria racial, fazendo referência na verdade ao compartilhamento de hábitos citadinos, como por exemplo falar bem a língua portuguesa. Alguns negros também podem ser chamados de *mulungo*, “pois uma minoria desde o período colonial podia se enquadrar na categoria de *assimilado*, a qual não foi efetivamente superada no período pós-independência. E se o *assimilado*, ao longo de toda a história colonial, consistia em um negro que se aproximava efetivamente no núcleo do poder – sem se confundir com ele -, nos anos que sucederam à independência passou a ocupar um lugar decisivo no funcionamento do aparelho de um Estado que não apenas adotou o português como língua oficial mas, no interior de um projeto marxista-leninista, apropriou-se com um propósito revolucionário de um conjunto de atributos anteriormente associados à civilização” (Thomaz, 2005-2006:257). No dia-a-dia, raramente eu era chamada de *mulungo* e, durante todo o meu trabalho de campo, não fui parada pela polícia nenhuma vez, ao contrário de colegas brasileiros brancos que também fazem pesquisa no país. Em Gaza, a Belinha, nora de mamã Felismina, brincou que eu era *mulungo* sem dinheiro. E na AVIMAS, Fátima e Isabel falaram que achavam melhor não dizer que eu era *mulungo*, pois era amiga delas e uma pessoa querida, mas disseram também que “negra” eu não era. Ao tentar chegar a uma conclusão sobre a minha pertença racial naquele contexto, elas brincaram que eu era ‘*mulungo*, com a pele de mulata e com o cabelo de negro’.

pesquisa estava caminhando devagar, embora eu já tivesse feito algumas entrevistas e conhecido algumas viúvas. Essa sensação provavelmente estava relacionada à minha grande expectativa em conhecer as chamadas instâncias locais de resolução dos conflitos e ao fato de até aquele momento eu não ter conseguido muitas informações sobre os seus locais de funcionamento.

Quando entrevistei a advogada Latifa, lembro de perguntá-la onde eu deveria ir para ter mais informações sobre os tribunais comunitários e ela sugeriu que eu buscasse informação no Ministério da Justiça e não no Palácio da Justiça, como algumas pessoas haviam comentado comigo. Ela não estava muito certa de que eu encontraria tribunais comunitários nos bairros mais centrais da cidade de Maputo, indicando que essa estrutura toda estivesse funcionando mais em bairros como Infulene e 16 de julho, que ficavam na região da cidade da Matola, bem distante do centro de Maputo.

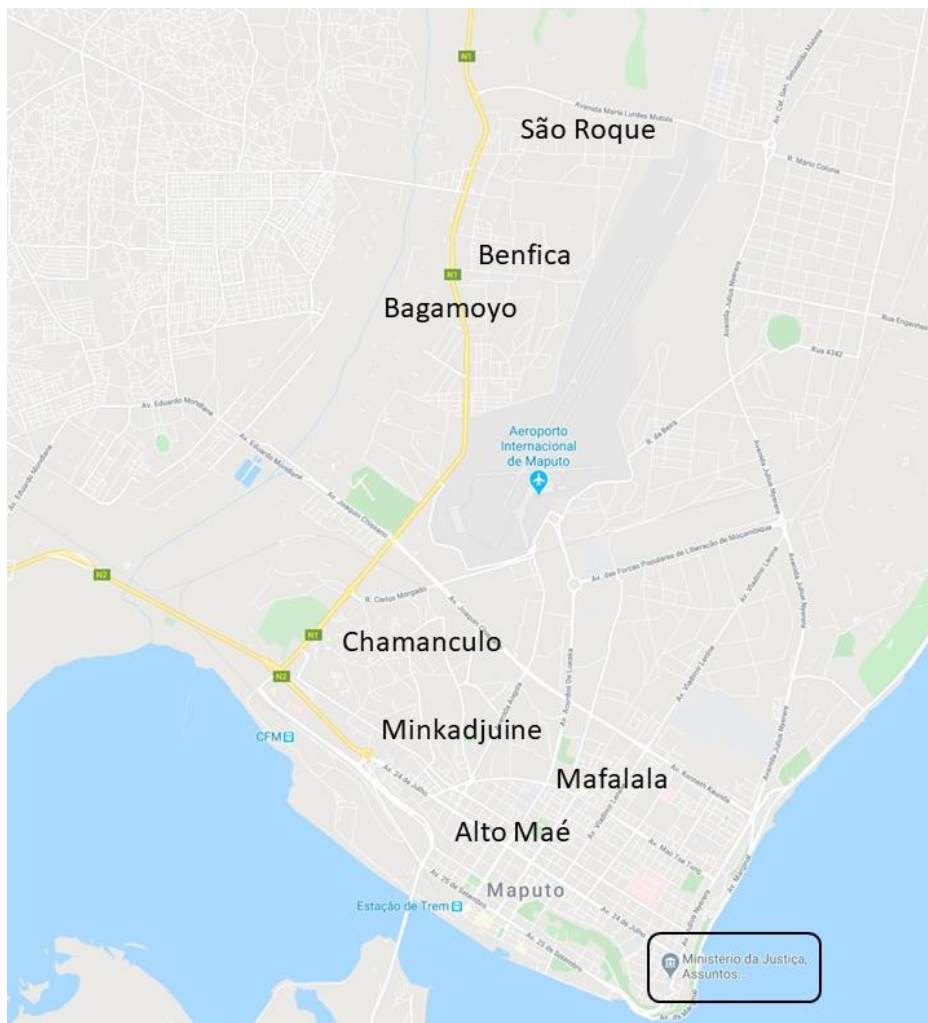


Figura 7 – Mapa dos bairros onde fiz a pesquisa. Fonte: <https://www.google.com.br/maps>

(Editado pela Autora)

Na segunda-feira seguinte, já na primeira semana de março, foi o dia que reservei para visitar o Ministério da Justiça. Saí de casa um pouco antes das 8 horas. Tinha procurado o endereço do Ministério na internet e vi que a sua localização era na Avenida Julius Nyerere, no bairro Polana. Fui caminhando até o Jardim dos Madgermanes para pegar chapa, mas chegando lá, achei melhor voltar para a Avenida Eduardo Mondlane e pegar um chapa para o bairro Museu, que pararia próximo ao Polana Shopping e eu precisaria caminhar só um pouco. Desci do chapa na última parada do Museu e logo avistei uma papelaria. Resolvi ir até lá para já tirar cópias do meu currículo, da minha carta-convite da UEM e do meu orientador no Brasil, o professor Luís Roberto Cardoso de Oliveira. Como sabia que estava indo em lugares muito formais, imaginei que iriam me pedir as “credenciais” (autorizações superiores). Aliás, àquela altura eu já havia escutado algumas vezes a pergunta “tens credencial?” e por isso resolvi me precaver. Após fazer as cópias, segui caminhando até o final da Avenida 24 de julho. Foi interessante andar por ali, pois desde que havia chegado, eu ainda não tinha ido para aqueles lados de lá, onde eu costumava andar com maior frequência quando vivi em Maputo em 2014. Ali é uma região mais chique da cidade e assim como Sommerschild, o bairro Polana é um dos locais onde parte da população mais rica da cidade reside. É um local onde estão os principais e mais caros restaurantes e lojas. em poucos minutos de caminhada já é possível perceber que existem mais pessoas brancas circulando nas ruas do que em outras partes da cidade. Inclusive, os chapas nem chegam até essa região, a parada mais próxima é no bairro Museu, na Avenida 24 de julho.

Caminhei mais um pouco até alcançar a Avenida Julius Nyerere, virei à minha direita, logo após o Polana Shopping e depois caminhei mais umas 3 ou 4 quadras até avistar o Ministério da Justiça, Assuntos Constitucionais e Religiosos. Logo que cheguei, entrei sem muitas restrições e me direcionei a uma sala que tinha na porta uma placa “Secretaria”. Bati na Porta, falei com um dos atendentes e expliquei bem rapidamente que eu era uma pesquisadora brasileira, que estava estudando acesso à justiça e que queria informação sobre os tribunais comunitários. Com muita educação, me disseram que ali não era o lugar onde eu encontraria as informações sobre isso e me disseram para ir ao prédio ao lado, onde ficava a Procuradoria Geral da República e o Conselho Superior da Magistratura do Ministério Público. Direcionei-me até esse outro edifício e lá também fui recebida com bastante educação e falei brevemente com três pessoas que estavam na sala da secretaria, que era bem semelhante à sala do prédio anterior. Lá eu também acabei falando da minha pesquisa rapidamente e novamente me disseram que eu não conseguiria informação sobre os tribunais comunitários ali, pois embora esse setor fosse do Ministério Público, tinha-se um recorte

específico para atender aos procuradores. Disseram para eu ir até a Direção Nacional de Administração da Justiça, que embora também fizesse parte desse Conselho Superior, estava voltada justamente para essa questão dos tribunais comunitários. Informaram-me que esse prédio também ficava ali mesmo na Avenida Julius Nyerere.

Segui a minha caminhada e após pedir informações para o segurança de um dos prédios, pois não avistava nenhuma placa que indicasse o edifício da Direção Nacional de Administração da Justiça, atravessei a rua e só aí é que encontrei o prédio e subi até o terceiro andar, conforme havia me indicado a atendente da portaria. Quem me atendeu no local foi um funcionário que já não me recordo nome, mas que foi muito gentil e atencioso comigo. Expliquei para ele com mais calma sobre a minha pesquisa e que antes de chegar ali eu já tinha ido ao Ministério da Justiça e à Procuradoria.

Por um momento, cheguei a pensar que não conseguiria as informações que eu queria e que as pessoas só iriam ficar me mandando de um lugar ao outro. Mas felizmente desta vez eu estava no lugar certo, era ali mesmo! Esse moço disse que eu tinha chegado justamente no setor dos tribunais comunitários e que ele iria chamar o responsável para conversar comigo. Aguardei cerca de 15 minutos e o senhor que me recebeu me chamou e me levou até a sala do chefe da repartição, Joaquim Cumbana. Sentei na cadeira e ele estava do outro lado da mesa. Expliquei com calma o objetivo do meu trabalho, falei da pesquisa do professor Luís Roberto Cardoso de Oliveira sobre o estudo de justiça em perspectiva comparada, também comentei que já tinha estado em Moçambique em 2014, quando comecei a estudar a temática da viuvez e cursei algumas disciplinas na UEM.

Nesse momento ele aproveitou para me perguntar se eu era moçambicana ou brasileira. Ele disse que eu poderia muito bem ser moçambicana, algo que eu já vinha escutando nas semanas anteriores e que eu não escutava tanto em 2014. Talvez por eu já não andar com outros brasileiros e por também estar com o cabelo natural e não alisado como antes, o que é um diacrítico muito grande. Quando falei que o meu sotaque não negava que eu era brasileira, ele disse que isso não significava muito, na medida em que eu poderia ser moçambicana e ter pegado o sotaque ao ter ido estudar no Brasil, por exemplo, o que eu também tinha escutado da amiga da Ana Esperança na sexta-feira anterior. Além disso, quando perguntei a ele como eu escrevia o seu apelido (sobrenome), ele brincou que tinha um ‘apelido tradicional’ e me provocou dizendo que eu deveria encontrar um apelido assim também, afinal, segundo ele, “Miranda” não me ficava bem, tendo em vista que esse é um sobrenome português, mais comum às pessoas brancas naquele contexto e não a pessoas como eu. A partir daí, conversamos um pouco sobre o Brasil, principalmente sobre questões

raciais. Sem dúvidas, o fato de ser uma brasileira negra sempre acabava sendo um ponto de partida de muitas das minhas conversas durante o trabalho de campo.

Sobre os tribunais comunitários, ele disse que eu estava falando com a pessoa certa, pois ali eles trabalham justamente com isso. Fiquei bem feliz de ter chegado ao local certo, embora o desenrolar da pesquisa não tenha se dado de fato nesse espaço. Ele perguntou se eu já tinha material sobre o tema e eu disse que só algumas coisas, mas queria mesmo entender um pouco da estrutura de justiça e ter acesso aos tribunais comunitários para falar diretamente com os juízes comunitários. Falei também que ainda não tinha conseguido encontrar tantas referências sobre o tema e ele disse que poderia compartilhar comigo tanto o material bibliográfico, quanto informações mais institucionais sobre o assunto. Acrescentou, por fim, que embora os tribunais comunitários estivessem consolidados, eles ainda eram tutelados pelo Ministério da Justiça.

Em Moçambique, segundo Cumbana, existem cerca de 11 mil juízes e mais ou menos 440 tribunais comunitários, estando a maioria na região norte do país, principalmente na província de Cabo Delgado. Ele fez questão de reiterar que os juízes desses tribunais são juízes comunitários, no sentido de não terem uma formação acadêmica na área do direito. Ele disse também que os tribunais são tutelados por cada província e que ele me colocaria em contato com os responsáveis pelos tribunais da província de Maputo, tendo em vista que ali, naquele escritório, estava apenas a coordenação nacional e não provincial.

O mais interessante em sua fala e que vai na contramão do que as mulheres da AVIMAS haviam me relatado, é que ele falou com convicção que os tribunais funcionam muito bem. No entanto, quando a nossa conversa começou a engatar, ele disse que não poderia entrar em detalhes sem antes ter conhecimento das minhas *credenciais*. Então, conforme planejado, deixei com ele a carta-convite da UEM, a carta do Luís Roberto Cardosos de Oliveira, o meu projeto de pesquisa do mestrado e uma cópia do meu currículo. Deixei também o meu contato de celular, peguei o seu número e ele disse que me ligaria no dia seguinte ou depois para agendarmos um outro horário para conversar melhor, após a liberação da minha *credencial*, que aliás seria fundamental para eu conseguir fazer a pesquisa junto às secretarias dos bairros e tribunais comunitários.

No dia seguinte, recebi a sua ligação, dizendo que já tinha entregado a minha documentação para a sua chefe, mas seria necessário que eu escrevesse uma carta falando diretamente do meu interesse de pesquisa e me apresentando melhor. Ele disse que essas formalidades todas estavam sendo exigidas porque no passado uma pesquisadora estrangeira fez pesquisa nesse mesmo contexto e posteriormente publicou coisas que ‘não agradaram à

cúpula’. Falei que iria escrever a carta naquele dia e que na manhã seguinte deixaria lá no escritório deles e assim o fiz. Naquele momento, senti que estava pisando em um terreno delicado e fiquei receosa porque, sem dúvidas, o fato de eu estar fazendo uma pesquisa antropológica e assumindo uma percepção crítica diante dos mecanismos institucionais de poder em Moçambique provavelmente não “agradaria a cúpula” e por isso deveria tomar cuidado.

A minha *credencial* somente ficou pronta alguns dias depois e de fato foi fundamental para eu conseguir fazer as entrevistas nas secretarias dos bairros e nos tribunais comunitários. A partir desse momento, posso dizer que vivi os dias mais intensos da pesquisa. Através das pessoas que eu havia conhecido nas semanas anteriores, acabei tendo acesso a secretarias e tribunais comunitários de vários bairros, o que me possibilitou conhecer juízes e secretários de bairro de forma muito natural e informal, a despeito de eu estar portando a autorização oficial para fazer pesquisa nesses espaços. Sinto que a partir do dia em que fui na Direção Nacional de Administração da Justiça é como se eu tivesse iniciado a caminhada no que escolhi chamar de “circuito da justiça”. Percorri esse circuito com a ajuda de muitas pessoas e é com base no que elas me ensinaram que vou construir esta primeira parte da dissertação.



Figura 8 – Da esquerda para a direita: Elsa, Maria, Isabel, Fátima e Deolinda. Sede da AVIMAS, Maputo, 2019

O quarteirão

Somos muitas. Esse ano a partir de janeiro até fevereiro já morreram 6 homens aí na nossa zona. Quarteirão 8, 9, 11. Morre-se muito. Homens jovens, jovens... (Tereza Simango, 2019).

Conheci a viúva Tereza Simango através da Celeste e da Cidália, duas senhoras que faziam parte da AVVD (Associação de Vítimas de Violência Doméstica) e que me foram apresentadas pela Ercilia, coordenadora do Fórum Mulher. Celeste, em especial, falou que eu deveria conversar com sua irmã Tereza, que era viúva e com outras mulheres viúvas que trabalhavam com ela no mercado do povo e que sofriam muito com o HIV. No dia em que nos conhecemos pessoalmente, no Fórum Mulher, Celeste me passou o contato de sua irmã e me explicou que fazia um trabalho voluntário junto ao Comitê de Saúde do Hospital de Alto Maé, para onde ela encaminha essas mulheres que precisam de tratamento. Alguns dias depois, entrei em contato com sua irmã e marcamos de conversar em sua casa.

Tereza me encontrou próximo à estátua de Eduardo Mondlane, no bairro Alto Maé, e caminhamos cerca de 5 minutos até a sua casa, que ficava localizada no Bairro de Chamanculo, num prédio pequeno, de 3 andares, como o que eu morava. Ela me recebeu em sua casa e lá também estava sua irmã Celeste, quem havia me ligado pela manhã, pouco tempo depois de eu ter falado com Tereza. Na manhã daquele dia eu também havia recebido a ligação de Cidália da AVVD. Fiquei pensando que elas deviam ter trocado mensagens e que tinha virado assunto o fato de eu ir à casa de Tereza. Conversamos um pouco com Celeste, que foi muito carinhosa comigo e logo foi embora, dizendo que não poderia acompanhar a entrevista pois já estava na cidade desde cedo e precisava voltar para a sua casa, que ficava longe dali.

Comecei explicando para a Tereza quem eu era e dizendo que eu queria conhecer sua história de vida. Já no início da conversa, ela chamou atenção para o fato de existir muitas mulheres viúvas ali na sua região. Quando perguntei o porquê disso, ela respondeu dizendo que os ‘homens morrem mais e as mulheres ficam sozinhas’. A partir disso, ela foi enumerando uma série de casos do seu bairro. A sua vizinha da frente, inclusive, tinha ficado viúva há poucos dias. Ao explicar um pouco da situação de seu bairro, por acaso, comentou que era chefe de quarteirão desde 2012 e por isso sabia de todas essas histórias com detalhes. Ela disse ainda que até já havia se reunido com suas vizinhas viúvas na tentativa de que elas pudessem se organizar melhor para encontrar formas de conseguir ajuda, mas que isso ainda

não tinha ido para a frente porque segundo ela cada uma tinha as suas ocupações cotidianas e era difícil encontrar um momento comum para se reunir.

Tereza é natural da província de Inhambane, mas vive em Maputo desde os anos 1990. Seu marido trabalhava como professor e faleceu em 2015. Os dois não tiveram filhos juntos, mas criaram o filho que ele teve em outra relação. Hoje seu enteado tem 29 anos e já não vive mais com ela. Tereza divide a casa com Filomena, de 13 anos, quem ela cria como se fosse uma neta. A jovem, filha biológica do irmão de seu marido, veio de Inhambane depois que ficou órfã e Tereza a registrou como se fosse sua filha e de seu marido, mas estabelece com ela uma relação de avó-neta.

Tereza me disse que, quando ficou viúva, a família de seu marido quis tirar a sua casa, obrigá-la a voltar para Inhambane e a ficar de luto, mas que não o fez porque sua igreja (uma igreja evangélica) não permitia. Assim como outras viúvas que eu conheci em 2014, ela disse que o ‘luto está no coração das pessoas’ e que não seria necessário vestir uma roupa para demonstrá-lo²⁵. Tereza também me relatou que o maior problema que vinha tendo desde a morte de seu marido era o fato de ainda não estar recebendo o que ela chamou de ‘dinheiro da sobrevivência’, que seria uma espécie de pensão. A sua renda atualmente é fruto da venda de bebidas e do empréstimo de suas geladeiras para os vizinhos.

Enquanto conversávamos sobre suas dificuldades para conseguir o dinheiro da sobrevivência, ela foi me falando um pouco mais da estrutura administrativa do bairro. O quarteirão consiste no recorte territorial de dez casas. Na base da organização administrativa estaria o chefe de quarteirão, acima estaria o secretário do bairro, em seguida, o vereador, responsável pela administração de uma regional distrital e, no topo, o Conselho Municipal, coordenado por um presidente. O bairro de Chamanculo, por exemplo, está subordinado à administração distrital de Xipamanine. Segundo Tereza, o chefe de quarteirão teria como principal função a emissão de declarações de residência, meio pelo qual é possível arrecadar

²⁵ A obrigação ou a proibição de vestir o luto foi um tema recorrente no meu diálogo com viúvas na cidade de Maputo em 2014. Apesar disso, durante muito tempo, esse assunto não foi o foco das minhas reflexões e tão pouco me pareceu ser o foco das organizações que prestam assistência a essas mulheres em Moçambique. A justificativa para a minha falta de atenção em torno desse assunto, em um primeiro momento, poderia estar relacionada aos meus interesses naquela época de compreender as “principais” demandas das viúvas. Do mesmo modo, o tema não emergia como uma pauta de debate das organizações de defesa dos direitos das mulheres, justamente porque isso ia na contramão das questões “urgentes” tratadas naqueles espaços, as quais, no caso da situação das viúvas, eram os conflitos sobre divisão de bens e herança, as acusações de feitiçaria e a contaminação pelo HIV/Aids por meio do rito de purificação. Bastou um olhar mais atento para as narrativas das viúvas e eu me dei conta de que, em muitos casos, a obrigação ou a proibição de vestir o luto, apesar de não se conformar como uma demanda formal feita por elas e nem como uma pauta das organizações, é um aspecto central para dar conta da vulnerabilidade dessas mulheres e das escolhas que elas fazem para gerenciar os conflitos familiares. Para saber mais ver Miranda, Aline. Vestir o luto, vestir existência(s): etnografando um “quase- evento” da viuvez em Maputo, Moçambique. In: Bracks, Mariana e Oliveira, Fernanda (Orgs). *Áfricas e suas relações de gênero*. Rio de Janeiro: Edições Áfricas/ Ancestre, 2019.

uma certa quantia de dinheiro, pois cada certidão custa 50 meticais. Além disso, é papel do chefe de quarteirão gerenciar conflitos cotidianos da vizinhança, relacionados ao despejo do lixo, ao barulho etc. Normalmente o chefe de quarteirão é eleito a cada 5 anos, mas ela argumentou que essa periodicidade já não é respeitada faz tempo, porque as pessoas que vivem no seu bairro em sua maioria não são proprietários dos imóveis e por isso não querem assumir a função de chefia das casas. Sem ter um salário específico para exercer tal função, as pessoas ficam ainda mais desestimuladas. Segundo Tereza, existe uma promessa do governo municipal de que o chefe de quarteirão venha a receber algum valor, mas nada se concretizou ainda.

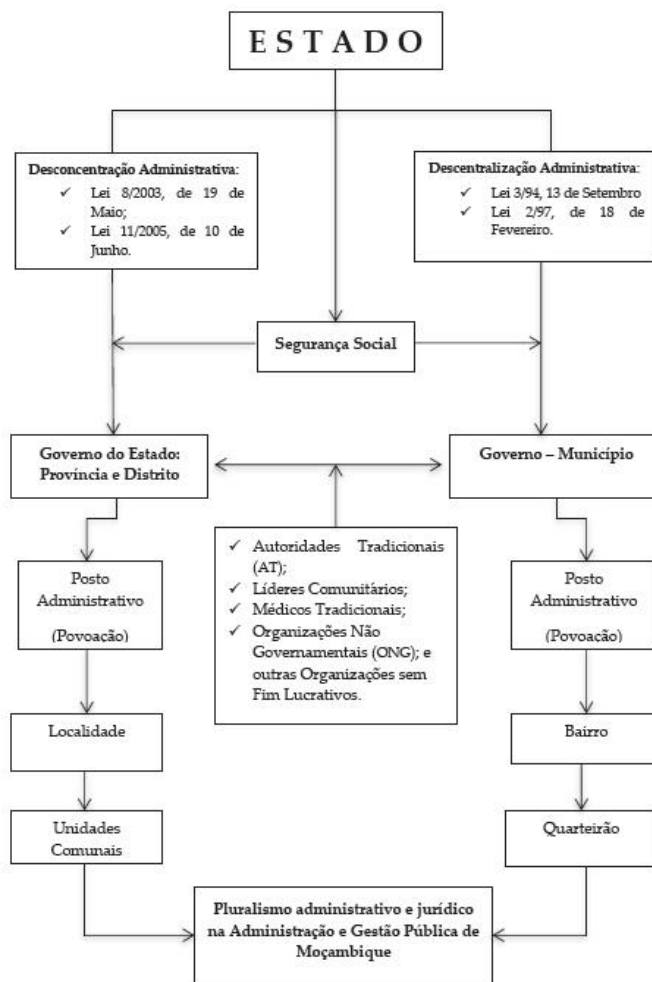


Figura 9 - Reprodução do modelo administrativo do Estado Moçambicano, segundo Jonas Zavale.

Fonte: *Municipalismo e poder local em Moçambique* (Zavale, 2011)

Essa estrutura de chefes de quarteirão e de secretários de bairro (postos administrativos) de que fala Tereza Simango é herança do período de transição de governo (1974-1975), quando a Frelimo criou os Grupos Dinamizadores. A criação dessas organizações atendia ao objetivo de expandir o controle político e social da Frelimo para todas as regiões do país, permitindo a participação de cidadãos comuns na política. Com o passar do tempo, principalmente na década de 1980, essas organizações foram incorporadas ao Conselho Executivo da cidade, fazendo com que esses chefes se transformassem em funcionários do governo municipal. Mais tarde, já no final dos anos 1990, os Grupos Dinamizadores se tornaram as Sedes dos Distritos Urbanos, sendo considerados órgãos dos Conselhos Municipais.

Podemos ir ainda mais longe e entender essa estrutura como legado da administração colonial, sobretudo nas últimas décadas do século XIX, quando a colônia portuguesa, assim como outras potências coloniais da época, incorporou as autoridades tradicionais para garantir um poder político indireto e um controle administrativo indireto nos grupos locais. No pós-independência essa incorporação continuou e, como será possível mostrar nesta primeira parte, perdura até hoje. Segundo Santos (2003), é neste aproveitamento das autoridades tradicionais que reside a origem do pluralismo jurídico interno em Moçambique, materialização da fraqueza da administração pública, na sua prática cotidiana, para garantir sozinha as condições de sua eficácia. Nas palavras do autor:

Daí a necessidade de utilizar recursos disponíveis localmente, sejam eles estruturais de um período anterior do Estado que, apesar de legalmente expressos, continuam a sobreviver sociologicamente (grupos dinamizadores, chefes de quarteirão, secretários de bairro), sejam eles autoridades tradicionais (Santos, 2003:65).

O interessante é que, apesar de ser chefe de quarteirão, Tereza tem dificuldade diante de outras instâncias da administração. O seu processo de pedido do dinheiro da sobrevivência passou pela secretaria do bairro, depois para a administração de Xipamanine e de lá foi encaminhado para o setor de finanças, onde está arquivado. Ela diz só ter autonomia ali na base, nas casas próximas a dela, mas que perante a burocracia do setor das finanças não pode fazer nada. Indignada ela afirmou o seguinte: “A justiça não é confiável. Se fosse um Estado que zela por cidadãos moçambicanos, eu não iria sofrer. Estou a sofrer, mas tenho dinheiro para receber. Está aonde? O acesso à justiça não é fácil, não vale a pena”. Após esse relato, sugeri a Tereza que procurasse a MULEIDE ou AMMCJ, pois alguma das advogadas dessas organizações talvez pudessem ajudá-la com esse processo.

Naquele primeiro dia conversamos cerca de uma hora e meia e ao final Tereza me ofereceu um *refresco* (refrigerante) e depois foi caminhando comigo até a Avenida Marien Ngouabi, perpendicular à Avenida Eduardo Mondlane. Ela também se disponibilizou a me levar para conhecer melhor a secretaria do bairro de Chamanculo em um outro momento e falou para eu convidá-la quando tivesse alguma reunião ou compromisso importante da pesquisa, pois se sentia muito ativa e gostava de participar de coisas assim, investigar e fazer pesquisa. Nos encontramos na semana seguinte para fazer essa visita. Era uma segunda-feira de tarde quando fui até a sua casa. Durante a manhã eu havia ido pela primeira vez na Direção Nacional da Justiça, onde conheci Joaquim Cumbana. Então, se por um lado eu estava buscando informações e autorização no topo da administração da justiça, paralelamente, junto com Tereza, eu estava tendo a oportunidade de conhecer a estrutura dessa organização administrativa na sua base.

Cheguei na casa dela e a avistei na janela, vendendo bebida para alguns vizinhos. Ela pediu a sua neta Filomena para abrir a porta e quando eu entrei em seu apartamento ela logo comentou que estava trancando a porta com cadeado porque no dia anterior tentaram entrar na casa do vizinho de cima. Sentei no sofá e vi que Tereza estava lanchando com a neta. Eu tinha comido antes de sair de casa, mas aceitei beber um *refresco* para fazer companhia às duas durante a refeição. Conversamos um pouco enquanto elas comiam e assim que Tereza terminou, saímos para ir até a secretaria do bairro.

Caminhamos durante uns 20 minutos. Eu ainda não conhecia aquela região de Chamanculo e foi bem interessante. Ao longo do caminho, Tereza ia falando sobre o trabalho que desenvolve junto ao Comitê de Saúde, entregando material informativo e remédios contra a malária. Passamos por dentro do Mercado Fajardo, logo depois viramos à esquerda e chegamos na secretaria do bairro de Chamanculo, localizada em um beco estreito, em uma rua de terra, que estava cheia de poças d'água por causa da chuva do dia anterior.

O imóvel da secretaria era bem antigo e tinha três pequenos cômodos. Assim que entramos no local, Tereza me apresentou à Rosa, que faz o trabalho de recepcionista da secretaria. Tereza explicou brevemente que tinha me trazido até lá para falar com Tembe, o secretário do bairro, mas Rosa informou que ele estava de férias e que falaríamos com o vice-secretário, Osías Chivitana, que nos recebeu logo em seguida e foi muito simpático. Tereza explicou para ele que eu era sua amiga, estava fazendo pesquisa e queria entender um pouco mais do funcionamento da secretaria do bairro e dos problemas da região relacionados às viúvas. Osías brincou dizendo que ela provavelmente deveria saber mais dos problemas do bairro do que ele, tendo em vista que ela estava trabalhando na base como chefe de quarteirão

e que ele saberia dizer mais sobre a secretaria na qual de fato trabalhava como secretário, que era no bairro de Minkadjuine. Desse modo, ele me convidou para ir até a secretaria de Minkadjuine no dia seguinte para me explicar como tudo funcionava naquele bairro. Osías disse ainda que na secretaria de Minkadjuine funcionava um tribunal comunitário e que eu também poderia conversar com o juiz que trabalhava lá. Marcamos para às 10 horas do dia seguinte. Ele me passou o seu contato e me explicou que era para eu ligar quando estivesse na Avenida de Angola, onde ele me encontraria.

Nos despedimos de Osías e fomos para a sala de recepção da secretaria, onde estava Rosa e Sara, uma amiga de Tereza que era secretária da OMM e utilizava o espaço da secretaria como gabinete. Sara comentou brevemente com muita animação que já estava iniciando os trabalhos da campanha da Frelimo para eleição da presidência, que seria no mês de outubro²⁶. Ela disse que apesar de não ter estrutura e nem um bom financiamento da OMM, que ela trabalhava com toda essa dedicação “pela camisola”, ou seja, por amor à “camisa” da Frelimo. Sara aproveitou a oportunidade para me dar uma cartilha do programa do partido e outra com as diretrizes da Frelimo. Ela e Tereza elogiaram o atual presidente Filipe Nyusi e disseram que estavam torcendo para a sua reeleição. Antes de irmos embora, Tereza me apresentou melhor à Rosa e aproveitou para comentar com ela que o número de viúvas só aumentava e que isso a preocupava muito. Depois fomos embora, acompanhadas pela Sara até a esquina.

Nesse meio tempo, as duas aproveitaram para falar de um conhecido delas que estava hospitalizado porque bebia muito e tinha hábitos de vida ruins. Sara disse que ouviu dizer que ele estava muito doente, mas não queria falar a verdade. Tereza disse que iria visitá-lo algum dia “por acaso”, já que ela tinha uma entrada facilitada no Hospital Central de Maputo por causa de seu trabalho junto ao Comitê de Saúde. Desde o dia em que nos encontramos pela primeira vez, ela havia comentado sua perspectiva sobre os homens moçambicanos, que bebiam muito, comiam mal e não se cuidavam, segundo ela, por isso as mulheres ficavam viúvas. Nesse momento ela lembrou do homem que havia chegado na secreteria enquanto estávamos lá, dizendo que não tinha comido nada desde cedo e que só havia bebido. Ao lembrar dessa situação ela reiterou a sua preocupação e revolta. Depois disso, nos despedimos de Sara e começamos a fazer o caminho de volta até a sua casa. Enquanto caminhávamos, eu

²⁶ As eleições de 2019 aconteceram no dia 15 de outubro e o candidato da Frelimo, Filipe Nyusi, foi reeleito com pouco mais de 70% dos votos. O candidato da Renamo, Ossufo Momade, ficou em segundo lugar, seguido por Daviz Simango do MDM (Movimento democrático de Moçambique e Mário Albino da Ação de Movimento Unido para a Salvação Integral. Além disso, a Frelimo teve governadores eleitos em todas as províncias, o que fez com que a oposição fizesse um apelo à sociedade moçambicana para não aceitar o resultado das eleições, argumentando mais uma vez o processo eleitoral teria sido fraudado e manipulado.

aproveitei para perguntar à Tereza se Tembe era um bom secretário e se eles se davam bem e sua resposta foi positiva. Chegamos em sua casa e ficamos assistindo televisão durante alguns minutos e pouco tempo depois eu me despedi e fui embora. Combinei de dar notícias a ela após me encontrar com Osías.



Figura 10 – Secretaria do Bairro de Minkadjuine, Maputo, 2019

A secretaria do bairro

Embora Osías Chivitana soubesse do tema da minha pesquisa e do meu interesse em saber se ele, enquanto secretário de bairro, já havia sido procurado por alguma viúva para mediar a resolução de algum conflito familiar ou para resolver qualquer outro tipo de demanda, a nossa conversa acabou se resumindo na narrativa de sua trajetória profissional no bairro e da explicação das atribuições de seu cargo. Se por um lado eu sentia que com isso eu estava me distanciando dos aspectos principais da minha investigação, por outro lado, na verdade eu estava seguindo o interesse e as inquietações das próprias pessoas com as quais eu havia me proposto a fazer a pesquisa e, mais tarde, me dei conta que sua trajetória profissional dizia muito sobre a administração da justiça no país. Como consequência, tive a oportunidade de ver de perto, nos *circos* dos bairros, o funcionamento do Estado moçambicano.

Chivitana contou que foi escolhido pelos ‘camaradas da Frelimo’ (membros do partido FRELIMO) para ser secretário do bairro de Minkadjuine, onde atua há três anos. Após a sua indicação pelos representantes do partido, o vereador do distrito levou seu nome para o presidente do Conselho Municipal e, após a aprovação deste último, ele foi empossado. Essa forma de indicação nos diz muito sobre a capilaridade da Frelimo, partido que, como vimos na introdução, está no poder desde a independência de Moçambique. No caso do sul do país onde o partido tem a maior parte dos cargos políticos, isso significa que todos os chefes da base estão vinculados à Frelimo, devendo defender e difundir os seus ideais em suas práticas cotidianas.

Por acaso, durante a nossa conversa, Osías recebeu um telefonema do chefe de um dos quarteirões do bairro, informando que uma ‘brigada da Renamo’ estava fazendo campanha política na região. Ele indicou ao chefe de quarteirão que pedisse ao grupo que se retirasse do bairro, caso não estivessem portando um ofício do Município os autorizando a estar ali. Se eles se recusassem a sair, Osías falou que mandaria a polícia ir até o quarteirão. Quando perguntei o porquê de eles não poderem fazer a campanha, Osías me lembrou que ainda não estava na época. Somente no meio do ano é que todos os partidos estariam liberados para lançarem os seus candidatos e fazer a campanha política. Além disso, ele relatou que é importante se posicionar dessa maneira, como forma de demonstrar a sua fidelidade à Frelimo. Segundo ele, se não tomasse essa posição, poderiam falar por aí que o secretário estava apoiando o partido de oposição.

Diferente dos chefes de quarteirão, o secretário de bairro tem uma remuneração e, com isso, mais responsabilidade, mas também a possibilidade de se dedicar exclusivamente às atribuições do cargo. Do mesmo modo que Osías foi escolhido, ele também escolheu a pessoa para assessorar as suas atividades na secretaria, no caso, a senhora Delfina Xavier, quem também acompanhou a nossa conversa naquele dia. A Secretaria de Minkadjuine fica em um pequeno imóvel, dividido em uma sala de recepção e outras três salas menores, nas quais funcionavam o tribunal comunitário, o setor da polícia municipal e a própria administração da secretaria, sendo esta última a sala de Chivitana. Assim como em Chamanculo, nas paredes do imóvel era possível ver fotos do presidente Filipe Nyusi e bandeiras da Frelimo.

Osías destacou o fato de ser o secretário mais jovem da Cidade de Maputo, tendo em vista que o mais comum é que pessoas mais velhas sejam escolhidas para exercer o cargo, pessoas com pelo menos mais de 40 anos, que não era o seu caso. Segundo Chivitana, a indicação de seu nome, apesar de sua pouca idade, estava relacionada ao fato do próprio vereador do distrito também ser jovem, ‘o mais jovem da história’, nas palavras dele, com

apenas 39 anos. A pouca idade é vista, nesse caso, como uma inexperiência diante da realidade. Como o próprio Osías me contou, além de emitir certidões e alguns tipos de declarações, a secretaria do bairro lida com ‘problemas sociais’, que vão desde problemas familiares e conjugais, até problemas de saneamento e de espaço, o que demanda do secretário certa experiência de vida.

Um dos pontos mais interessantes da minha conversa com Chivitana foi quando ele se dedicou a narrar a sua teoria sobre a diferença entre a forma de trabalho da secretaria do bairro e do tribunal comunitário. Chegamos nesse assunto, justamente porque ali no espaço da secretaria também funcionava um tribunal comunitário. Naquele dia, inclusive, tive a oportunidade de conhecer o juiz comunitário Bernardo Deve, que atua no local e coordena todos os tribunais comunitários da cidade de Maputo. Segundo Osías, na secretaria do bairro, ele trabalhava com base na “razão”, enquanto no tribunal comunitário “as decisões eram tomadas com base na lei”. Mas o que Osías estava chamando de “razão”? E por que essa seria a melhor forma de diferenciar o que é feito em cada um desses espaços?

Se entendermos a razão como a inteligência ou a faculdade de compreender e apreender algo, é como se Osías estivesse defendendo que no seu trabalho de secretário ele fizesse um esforço de ponderar e julgar cada situação de acordo com a sua experiência e com a sua capacidade de compreensão do que ele mesmo chamou, no começo da nossa conversa, de “problemas sociais”. Por outro lado, nos tribunais comunitários, segundo ele, a resolução de um conflito dependerá exclusivamente da aplicação da lei. No entanto, essa diferenciação, como veremos mais a seguir, não só não corresponde a um consenso entre secretários e juízes, como também gera inúmeras ambiguidades, que dizem muito sobre o funcionamento e a dinâmica de trabalho desses espaços. De algum modo, essa confusão para delimitar as fronteiras entre as funções administrativas e jurídicas pode estar relacionada à herança da própria administração portuguesa, marcada pelo entendimento de que as autoridades africanas escolhidas pelo governo, como os régulos, deveriam concentrar toda a autoridade, jurídica, fundiária e administrativa.

Do mesmo modo que Osías afirmou que a função de secretário de bairro não era o lugar para alguém jovem como ele, muitos juízes também vão afirmar que a idade avançada é um critério importante, justamente pela experiência adquirida ao longo da vida que tão importante quanto a lei, senão mais importante, é fundamental para o julgamento dos casos e a resolução dos conflitos. E aqui vale dizer que “experiência”, em muitos momentos, é também sinônimo de conhecimento da cultura e das tradições. O juiz Deve falou comigo que a secretaria do bairro, diferente do tribunal comunitário, era um lugar de decisões ‘mais leves’

porque ao contrário do segundo que está associado à estrutura de justiça, a primeira tem apenas funções administrativas. Do outro lado, Osías se automeou de ‘justiceiro’. Desse modo, vemos aí não só diferentes perspectivas e leituras sobre a base da estrutura administrativa e da administração da justiça, como também as dificuldades de estabelecer os limites e as fronteiras entre esses dois universos e entre a lei e o que eles chamam de “tradição”. Essas questões foram o cerne do meu diálogo com os juízes comunitários, conforme apresento a seguir.



Figura 11 – Juiz Bernardo Deve no Tribunal Comunitário do bairro Minkadjuine, Maputo, 2019

O Tribunal Comunitário

Os tribunais comunitários foram criados no final dos anos 1990 pela Lei nº4/92, de 6 de Maio, em atendimento à nova Constituição Moçambicana (1990). O objetivo desses tribunais era “evitar, ao nível de base, o vazio gerado com a eliminação formal dos tribunais populares” (Conceição Gomes et.al, 2003:189). Estes últimos faziam parte do antigo sistema judicial, o da “Justiça Popular”. Segundo João Carlos Trindade (2003), podemos falar de quatro grandes fases históricas para entendermos a evolução dos sistemas político e judicial após o fim do regime colonial em Moçambique. São elas

“1. 1974-1975 - fase do Governo de Transição, que vai desde a respectiva tomada de posse, em 20 de setembro de 1974, até a proclamação da independência, a 25 de Junho de 1975;

2. 1975-1978 - da independência até à aprovação da primeira Lei de Organização Judiciária, a Lei nº 12/78, de 2 de Dezembro”;

3. 1978-1992 - fase da ‘*construção das bases políticas, económicas, sociais e culturais do socialismo*’ e da chamada *Justiça Popular* que, por mero interesse expositivo, fazemos estender até ao ano do Acordo de Paz e da reforma judiciária;

4. 1992-2002 - do Acordo de Paz aos nossos dias.” (Trindade,2003:98)

A fase da Justiça Popular, em particular, foi um momento no qual havia grande participação de pessoas comuns nas atividades do governo de grande alcance social, fosse nas campanhas nacionais de vacinação, nos organismos de base, como os grupos dinamizadores criados na fase do Governo de Transição, em organizações como a OMM e a OJM (Organização da Juventude Moçambicana), nas cooperações agrícolas e nos tribunais populares. Estes últimos, criados em 1978 pela Lei nº12/78 para o povo resolver os problemas da vida da comunidade, contavam com, além dos juízes profissionais, os juízes leigos, que eram escolhidos pela comunidade, e funcionavam com base na igualdade entre esses dois tipos de juízes, conforme é possível perceber na descrição feita pela Frelimo nos *Documentos da 8ª Sessão do Comité Central* (1979:121) que afirmava o seguinte:

“Para que os tribunais sejam realmente populares a nível da localidade deverão ser compostos exclusivamente por juízes não profissionais, escolhidos entre elementos do Partido, das FPLM e das organizações de Massas. Nos outros Tribunais Populares, além de juízes não-profissionais também trabalharão, sempre que possível, juízes profissionais preparados para essas funções e nomeados pelos órgãos centrais. Tanto uns como outros seguirão cursos e seminários de formação e reciclagem periódicos”. (Frelimo *apud* Trindade, 2003:110).

Conceição Gomes *et.al* (2003:189), chama a atenção ainda para o fato de os tribunais populares serem considerados uma garantia da consolidação e da unidade do povo moçambicano e uma maneira de rechaçar “o direito velho da sociedade colonial-capitalista e feudal”, sendo descritos assim como “uma arma permanente apontada ao inimigo da classe, aos reacionários e aos traidores, aos sabotadores da economia e aos exploradores sem escrúpulos, aos criminosos e bandidos marginais em todo o país” (Preâmbulo da Lei nº12/78). Nesse sentido, com o fim da fase da “Justiça Popular”, foi necessário criar uma organização judiciária. Foi então nesse contexto, após os Acordos de Paz, que surgiram os tribunais comunitários, que tinham como objetivo central a valorização da diversidade étnica e cultural da sociedade moçambicana e justificavam-se por serem órgãos que iriam permitir aos cidadãos resolver pequenos conflitos na comunidade, contribuindo assim para “a

harmonização das diversas práticas de justiça e para o enriquecimento das regras, usos e costumes” (Preâmbulo da Lei nº4/92).

Apesar de estabelecer os parâmetros de funcionamento dos tribunais comunitários, a Lei nº4/92 nunca foi regulamentada, fazendo com que sua criação formal de fato nunca se concretizasse e seu funcionamento fosse ainda muito semelhante aos tribunais populares. Em conversa com o Juiz Bernardo Deve, ele afirmou que

“a diferença está na questão da formalidade, porque os tribunais populares começavam na base e iam até o Tribunal do Supremo. Já os tribunais comunitários são informais, não têm elo direto com os tribunais formais. Mas a atuação, o terreno, não há diferenciação porque o figurino da lei que geria os tribunais populares é o mesmo que está a gerir os tribunais comunitários” (Deve, 2019).

Apesar da ‘informalidade’, Bernardo Deve acredita que os tribunais comunitários são “a primeira porta de entrada do acesso à justiça”. Como juiz desde os tempos da “Justiça Popular”, Deve carrega uma grande bagagem de conhecimento sobre o sistema judicial e a lida com os conflitos dos bairros de Xipamanine, Mafalala e Minkadjuine. Sua atuação nesse campo começou em 1987, quando os tribunais comunitários ainda nem tinham sido criados. Deve explicou que após a Lei nº4/92, os juízes dos então tribunais populares assumiram os tribunais comunitários e deveriam ser eleitos a cada 5 anos. No entanto, como a lei não foi regulamentada, os juízes continuaram os mesmos, sendo substituídos apenas por motivos de falecimento, por exemplo. Em outros casos, muitos tribunais comunitários foram se esvaziando ou se juntando a outros para não acabar, pois já não tinham juízes suficientes. Essa é a situação do tribunal do bairro de Mafalala, que atualmente funciona no mesmo local e com o mesmo corpo de juízes de Minkadjuine. Além disso, esses tribunais costumam funcionar nos mesmos espaços pertencentes à administração local, ou seja, onde se encontram as secretarias de bairros. A depender da localidade, eles podem funcionar “ao ar livre, sem instalações próprias para guardar cadeiras e mesas. Fazem-no em casas vizinhas, como é o caso dos Tribunais Comunitários (TC) dos bairros Muélé e Machavenga (ambos em Inhambane)” (Conceição Gomes *et.al*, 2003:191). Assim como os tribunais populares, os tribunais comunitários

“têm competência para julgar pequenos conflitos de natureza cível, questões emergentes de relações familiares que resultem de uniões constituídas segundo os usos e costumes, e delitos de pequena gravidade que não sejam passíveis de penas privativas de liberdade a que se ajustem às seguintes medidas de sanção previstas no artigo 3º: crítica pública, privação por período não superior a 30 dias, do exercício do direito cujo uso imoderado originou a infração, prestação de serviço à comunidade por período não superior a 30 dias; multa cujo valor não

exceda 10.000,00 meticais; e indenização de prejuízos causados pela infração, podendo esta medida ser aplicada autonomamente ou acompanhada de quaisquer outras. (Conceição Gomes *et.al*, 2003:192)

Na cidade de Maputo existem atualmente 40 tribunais, os quais estão sob a chefia de Bernardo Deve. Sua função enquanto “juiz presidente” é distribuir os materiais necessários para o funcionamento dos tribunais, como papéis e canetas e, principalmente, encaminhar os casos que não puderam ser resolvidos pela conciliação (aqueles nos quais a decisão não teve aceitação de todas as partes) ao que ele chamou de “tribunais comuns”, que são os tribunais distritais. Nos tribunais comunitários de Mafalala e Minkadjuine, onde Deve é juiz, os dias de ‘julgamento’ são às quartas-feiras e aos sábados.

Deve descreve os casos que chegam até o tribunal como “casos sociais” ou “casos domésticos”, relacionados com problemas conjugais, conflitos familiares e de disputas pelo espaço. Esses últimos foram descritos como os principais na sua jurisdição e dizem respeito a problemas dos limites entre uma residência e outra. Inclusive, o único “julgamento” que tive a oportunidade de acompanhar no tribunal estava associado a essa questão. O caso se tratava de um conflito que havia começado porque uma senhora queria fazer um muro atrás da casa dela, que fecharia a passagem para um dos becos do bairro, que é uma via de acesso para várias pessoas. Além de discordar da construção do muro, o vizinho dessa senhora afirmava que o terreno pertencia a sua casa e não a dela. Depois de algumas idas ao tribunal comunitário e mesmo naquele último dia de “julgamento”, os vizinhos ainda não tinham entrado em acordo, o que fez com que o juiz Deve tivesse que encaminhar o caso para o tribunal distrital, que demandaria uma visita do Conselho Municipal até o local, o qual iria verificar se cada um dos moradores tinha o documento de Direito de Uso e Aproveitamento da Terra (DUAT), para só então averiguar se a senhora de fato poderia fazer a construção daquele muro ou não²⁷.

Os juízes Miguel Hilário e Comanhana Tivana, do tribunal comunitário do bairro Benfica também definiram os casos que chegam até o local como “casos sociais” ou “casos domésticos”. Conversei com os dois juízes junto com a tia Isabel. O bairro Benfica está localizado ao lado do bairro de Bagamoyo, onde fica a AVIMAS, por isso pude contar com a companhia de Isabel. Nos encontramos na sede da associação e de lá fomos caminhando pelas ruas de Bagamoyo, até chegar na secretaria de Benfica, onde também funciona um tribunal comunitário. Durante o percurso, tia Isabel aproveitou para mostrar as escolas e o hospital e

²⁷ Em Moçambique a terra é propriedade do Estado e não pode ser vendida, alienada ou hipotecada. Segundo o Artigo 12 da Lei de Terras (nº19/1997), o DUAT pode ser “adquirido por: a) ocupação por pessoas singulares e pelas comunidades locais, segundo as normas e práticas costumeiras no que não contrariem a constituição; b) ocupação por pessoas singulares nacionais que, de boa fé, estejam a utilizar a terra há pelo menos dez anos; c) autorização do pedido apresentado por pessoas singulares ou colectivas na forma estabelecida na presente Lei”.

me apresentar alguns chefes de quarteirão e explicar um pouco da pesquisa e do motivo da nossa passagem pelo bairro naquele momento. Foi durante essa caminhada que me dei conta pela primeira vez de que ela se referia à secretaria do bairro e ao tribunal comunitário como *circo*. Conforme mencionei anteriormente, mais tarde tive a oportunidade de conversar com ela e com as outras mulheres da AVIMAS e elas falaram que essa ideia de *circo* vem dos ‘tempos antigos’, quando ainda não havia a secretaria em si, mas quando os chefes de quarteirão, juntamente com o régulo, se reuniam em uma grande roda para conversar com a comunidade sobre o cotidiano e os problemas do bairro, algo que ainda acontece em algumas regiões e que também me foi relato pelo juiz Bernardo Deve. A foto que abre esta parte da dissertação é um ótimo exemplo de como se dão as reuniões no interior dos bairros e de seus quarteirões.

Miguel Hilário e Comanhana Tivana são juízes desde 2011 e vivem no bairro Benfica há bastante tempo. Os dois são aposentados e dizem exercer a função pelo gosto de resolver conflitos e pelo fato de terem sido escolhidos. Como não houve nova indicação desde 2011, eles seguem no posto, apesar de já ter passado o período de 5 anos. Os principais problemas do bairro segundo os dois juízes estão relacionados a questão dos ‘limites’ espaciais entre as casas, assim como nos bairros de Minkadjuine e Mafalala. Casos graves, como os de violência doméstica, por exemplo, são encaminhados ao Gabinete da Polícia. E foi enumerando os diferentes casos que chegam até o tribunal comunitário do bairro, que os dois juízes explicaram as relações entre ‘a cultura e a lei formal’ e a importância de conhecer não só o que eles mesmo definem como “os costumes de cada região”, mas também a legislação, com destaque para a Constituição, a Lei de Terras (nº19/1997), a Lei da Família (nº10/2004) e a Lei da Violência Doméstica Praticada Contra a Mulher (nº29/2009).

Sobre essa questão, o juiz Miguel afirmou o seguinte: “aquilo que na nossa cultura entra em conflito com a lei formal, nós abandonamos. Naqueles casos em que a prática costumeira não entra em conflito com a lei formal, não há problemas, seguimos.” (HILÁRIO, 2019). No entanto, isso não é tão fácil como talvez possa parecer, especialmente porque a “cultura” que é colocada em oposição à lei, não é uma coisa só, pelo contrário, há uma grande diversidade de norte a sul do país, conforme também destacou Miguel Hilário:

“Nosso país é grande. Cabo Delgado tem a sua cultura e seu modo de vida e aqui em Maputo também tem. Há uma diversidade, há uma guerra entre as culturas e a lei (...) a lei formal rege todo o país e a nossa lei costumeira de Maputo, só rege esta zona. Aqueles que são de Cabo Delgado não entendem. A lei que é para todos nós, a lei formal, é essa que temos que seguir” (Hilário, 2019)

No mesmo sentido, juiz Deve afirmou que o importante seria trabalhar nas duas frentes e que sem o conhecimento da cultura local, também seria inviável atuar no tribunal comunitário, por isso seria necessário ter a experiência de vida, aspecto que somente os mais velhos poderiam oferecer. O juiz Comanhana, inclusive, brincou comigo que ‘uma neta’ como eu jamais poderia atuar como juíza, porque pela pouca idade eu nada conhecia da vida e tão pouco teria o respeito da comunidade²⁸. Dessa forma, o ponto em comum na fala dos três juízes é justamente o entendimento do trabalho no tribunal comunitário como um esforço de mediação entre o modo de vida local e a lei formal, essa última sendo descrita como algo que vem para “unificar” a diversidade cultural em todo o país, conforme refletiu Bernardo Deve:

“Eu como juiz do tribunal comunitário posso resolver conflitos sociais em Cabo Delgado e em Niassa, apesar de eu não ter os usos e costumes daquela zona. As próprias pessoas de lá é que vão me mostrar: ‘aqui em Cabo Delgado a vida é essa’, ‘aqui em Niassa a vida é essa’. Se eu não entender a tradição, eu não sou capaz de resolver o conflito. Mas com a lei formal, que rege todo o país, de norte a sul, a tendência é as pessoas entenderem a tradição umas das outras e por isso gradualmente os usos e costumes estão a perder o peso” (Deve, 2019).

Foram as reflexões dos juízes que me fizeram pensar na ideia de administração da diferença. Quando Bernardo Deve afirma que os usos e costumes estão perdendo o peso não significa que a cultura está acabando e sim que o Estado, diante de toda a diversidade cultural do país, desde o período colonial, administra essa diferença através de diversos mecanismos, sendo a legislação e a incorporação de autoridades locais alguns deles. Assim, identificar aquilo que da cultura pode ser aproveitado e aquilo que deve estar sob o poder da lei formal é o fundamento da atuação desses juízes. Conceição Gomes *et.al* (2003) argumentam que existe muitas diferenças nas condições e no modo de funcionamento dos tribunais comunitários, porque “tratando-se de uma justiça comunitária, desprofissionalizada, informal e não sujeita a regras e procedimentos de uniformização pré-definidos, como o são as leis de organização judiciária e os códigos de processo para a justiça formal, a diversidade de funcionamento será natural” (Conceição Gomes *et.al*, 2003:318).

No mesmo sentido, André José, Sara Araújo, Joaquim Fumo e Ambrósio Cuahela (2014), que também se dedicam aos estudos sobre acesso à justiça em Moçambique, discutem a questão de uma certa precarização das instâncias locais de resolução de conflitos. Ao discorrerem sobre a reforma judiciária de Moçambique, chamam atenção para o

²⁸ Conforme expliquei na nota 9, na introdução, é comum que os termos de tratamento nominal utilizados com os parentes sejam repetidos com pessoas da mesma idade. Neste caso, Comanhana se referiu a mim como “neta” por causa da minha pouca idade em relação a ele e para indicar que alguém jovem como eu jamais teria experiência de vida suficiente para administrar conflitos dentro de uma comunidade.

reconhecimento do pluralismo jurídico²⁹. A partir disso, os autores tentam dar conta dos diversos mecanismos de resolução de conflitos na sociedade moçambicana, tanto em espaços urbanos quanto rurais. Com base em três estudos de casos, cada um em uma região do país (Angoche – região Norte; Manica – centro de Moçambique e Cidade de Maputo – região Sul), os autores defendem que a dificuldade de acesso à justiça no país estaria relacionada à estrutura judiciária (crise de concepção), à morosidade processual (crise de desempenho) e ao processo de construção das decisões (crise de legitimação). Nesse sentido, José *et.al.* defendem que existe uma precarização do acesso à justiça em Moçambique, marcada, principalmente, por

“um universo complexo de regras, valores, línguas, linguagens, rituais, procedimentos, etc., que concorrem para uma escolha selectiva e estratégica por parte dos mobilizadores e dos membros de cada instância, procurando defender os respectivos interesses e direitos ou legitimar determinadas decisões” (José *et.al.*, 2014:29).

Apesar de enfatizarem a ineficácia do sistema de justiça moçambicano, os autores ressaltam que isso não justifica a existência e o protagonismo das instâncias comunitárias de conflitos, as quais existem e são acionadas independentemente da estrutura oferecida pelo Estado. No entanto, defendem que um acesso pleno à justiça só se consolida a partir da aproximação entre as diferentes instâncias, estatais e locais. (José *et.al.*, 2014:39). Este último aspecto, em especial, dialoga com aquilo que mencionei na introdução desta dissertação a respeito da complexidade das reivindicações das viúvas, associada à mobilização de diferentes mecanismos de resolução de conflitos, que vai além da assistência prestada pelas organizações de defesa dos direitos das mulheres.

Maria José Arthur e Margarida Mejia (2006), ao discutirem as limitações dos tribunais comunitários, afirmam que essas instâncias locais são espaços de violência, de desigualdade entre homens e mulheres e de afirmação dos papéis de gênero. Segundo as autoras, isso estaria relacionado ao fato da maioria dos juízes responsáveis pelos tribunais desconhecerem a Lei da Família (nº10/2004), apesar da maior parte dos conflitos resolvidos nessa instância estar relacionada à família e, principalmente, pela pequena presença de mulheres ocupando cargos dentro dessas instâncias locais. Além disso, elas afirmam que muitos juízes comunitários não distinguem casos de natureza cível e criminal, o que permite muitas vezes

²⁹A reforma judiciária de Moçambique estava inscrita no primeiro Plano Estratégico Integrado do Setor da Justiça para os anos 2002-2006 e resultou, em 2007, na implementação da nova Lei da Organização Judiciária (Nº 24/2007), que tem como aspectos centrais a democratização do acesso à justiça no país e o reconhecimento do pluralismo jurídico (José *et.al.*, 2014).

que casos de agressão física sejam entendidos apenas como “problemas conjugais”, e não violência física. Nesse contexto, boa parte das mulheres – que representam o maior número da população que recorre a essas instâncias - acaba sofrendo inúmeras violências nesses espaços, além de voltarem para casa sem a solução de seus problemas. Por fim, as autoras (2006) nos lembram que existem inúmeras diferenças entre os tribunais comunitários de cada região, seja a respeito da estrutura de organização dos membros ou acerca das formas de resolução de conflitos e que, de maneira geral, existem tensões entre as várias instâncias mediadoras ao nível local, o que dificulta ainda mais a resolução dos conflitos.

Ao contrário do que é apresentado pelas autoras, os juízes Bernardo, Miguel e Comanhana demonstraram conhecer a legislação formal, com destaque para as leis da Família (nº10/2004) e da Violência Doméstica Praticada Contra a Mulher (nº29/2009). Além disso, logo na entrada do tribunal tem uma série de cartazes de divulgação dessa legislação e outros que fazem campanha contra a violência doméstica. Um desses cartazes sobre violência doméstica, inclusive, tinha sido produzido pelas mulheres da AVIMAS, que eram as próprias modelos da campanha.



Figura 12 – Cartaz da campanha contra a violência doméstica na entrada da Secretaria do Bairro Benfica (George Dimitrov), Maputo, 2019

Por outro lado, de fato os homens são a maioria. No Tribunal Comunitário onde atua Juiz Deve, só há uma mulher trabalhando junto com ele e os juízes Barbosa e Rodrigues, a juíza Rosa, que esteve presente no ‘julgamento’ que eu assisti, porém se pronunciou muito pouco e em changana, embora toda a sessão estivesse sendo encaminhada na língua

portuguesa. Creio que isso talvez se deva ao fato dela sentir que não se expressa bem em português. No bairro de Benfica, todo o colegiado do tribunal comunitário é composto por homens. Comanhana e Miguel afirmaram que as mulheres que atuavam junto com eles tiveram que se afastar por motivo de doença. Apesar de poucas mulheres atuarem como juízes comunitárias, há um entendimento dos três juízes que conheci de que é mais adequado tê-las nos tribunais comunitários para um melhor encaminhamento dos casos que são recebidos. De certo modo, os próprios juízes reclamam da precariedade de condições de trabalho e acreditam que os tribunais poderiam funcionar melhor se tivessem orçamento e se os juízes fossem remunerados, como o são os secretários de bairro.

Apesar de não ter acompanhado nenhum ‘julgamento’ de casos de violência contra a mulher e particularmente envolvendo viúvas, pude conversar sobre isso com os três juízes que entrevistei e percebi algo comum em suas perspectivas, a ideia de que a ‘tradição’ já não pode mais ser utilizada para justificar atos como a expropriação dos bens dessas mulheres e menos ainda casos de violência física. Juiz Miguel afirmou que o primeiro passo para compreender conflitos dessa ordem é saber qual tipo de casamento a viúva tinha, se era um casamento civil, uma união de fato ou o casamento por meio do *lobolo*. Nas palavras dele, quando “a viúva foi lobolada, não há problemas”, pois eles conseguem argumentar pela própria ‘tradição’, no sentido de mostrar que os familiares tinham conhecimento da união e não poderiam simplesmente retirar a casa e os filhos daquela mulher. Além disso, ele disse sempre trazer para a resolução de conflitos a informação da Lei da Família (nº10/2004), que diz que qualquer casal, vivendo junto a pelo menos 6 anos, mesmo sem ter feito provisões da divisão de propriedade em vida, teria um regime de comunhão de bens de 50 % para cada, o que garante minimamente às viúvas o acesso a parte dos bens antes deles serem divididos entre os outros herdeiros. Juiz Comanhana complementou o que o juiz Miguel disse, afirmando que os casos de expropriação de bens dos quais as viúvas costumam ser vítimas são exemplos de casos em que os costumes entram em conflito com a lei formal. Em situações como essas, eles afirmaram que procuram fazer algum tipo de conciliação, mas normalmente acabam tendo que encaminhar para o tribunal distrital. Juiz Deve também afirmou que o primeiro passo é entender qual tipo de casamento a viúva teve e que cada caso será discutido de acordo com as características daquele casamento. Nas palavras dele,

“Há alguns casos que, por falta de conhecimento da família que morreu o homem, as pessoas podem ficar violentas com a mulher. Então, a gente senta com eles e diz ‘a norma é essa’, aí as pessoas chegam a perceber. Agora, aqueles que não querem perceber, encaminhamos o caso para outra instância.” (Deve, 2019)

A seguir, Deve afirmou ainda que o “o essencial da resolução do conflito é perceber, por isso as pessoas que têm conflitos resolvidos nos tribunais comunitários dificilmente voltam a cometer a mesma infração, porque elas percebem” (Deve, 2019). Desse modo, podemos entender a conciliação no tribunal como processos de “elaboração simbólica” e “elucidação terapêutica” (L. Cardoso de Oliveira, 2008), ou seja, trata-se de negociações de sentido que acontecem em um espaço ritual, no qual as diferentes partes envolvidas em um conflito podem expor o significado de seus atos na tentativa de fazê-los inteligíveis. Tal processo é descrito por Luís Roberto Cardoso de Oliveira (2008) como o momento em que as experiências vividas pelos sujeitos podem ganhar novos sentidos para eles, fazendo com que suas narrativas tenham um caráter terapêutico.

Casos de feitiçaria que envolvem as viúvas, por outro lado, são diretamente encaminhados para outras organizações. Segundo o juiz Deve, o tribunal comunitário é uma espécie de “hospital”, que recebe todos os tipos de doentes, mesmo sem conseguir tratar de todos eles. O papel do juiz, assim como o do médico é ver o que ele consegue resolver e o que ele precisa encaminhar para outro hospital. O seu trabalho, portanto, consiste, antes de qualquer coisa, em fazer a seleção de quais conflitos precisam ser encaminhados para o tribunal comum e quais precisam ser encaminhados para outras fóruns locais de resolução de conflitos, como é o caso das acusações de feitiçaria, que são encaminhados para a AMETRAMO. “Feito a prova na AMETRAMO, o caso pode voltar ao tribunal para a fixação da indenização” (Conceição Gomes *et.al*, 2003:315) .

A AMETRAMO (Associação dos Médicos Tradicionais de Moçambique)

Um dos objetivos iniciais da minha pesquisa também era conhecer a AMETRAMO de perto e poder escutar algum de seus membros falando sobre casos de acusação de feitiçaria envolvendo viúvas. A associação foi reconhecida pelo Estado no período do pós-guerra, quando a medicina tradicional ganhou um papel expressivo na resolução de problemas espirituais desencadeados pelo conflito armado. Além do reconhecimento da AMETRAMO, o governo criou o Gabinete de Estudos da Medicina Tradicional, que funciona no Ministério da Saúde (MISAU) (Passador, 2011:12). Desde o começo do meu trabalho de campo, tentei encontrar alguma sede da organização, mas ninguém sabia me indicar um endereço específico. Isabel, mais uma vez, foi fundamental para que eu pudesse ter acesso à associação. Juntas entrevistamos o curandeiro Alberto Matlhasse, que atua na sede da organização no

bairro Benfica. Visitamos o local no mesmo dia em que fomos até a secretaria do bairro, que fica no mesmo quarteirão da AMETRAMO. Na frente do lote havia uma pequena casa de alvenaria e ao fundo uma cabana de caniço, onde aconteciam os atendimentos³⁰. Alberto me explicou que em cada bairro ou região existe uma sede da associação e, além disso, existe uma série de médicos tradicionais espalhados dentro do bairro, que fazem atendimentos em suas próprias casas.

Quem nos recebeu no local foi uma senhora, que falou que precisaríamos esperar um pouco para sermos atendidas. Isabel, no entanto, explicou que não tínhamos ido até lá para fazer um atendimento convencional e sim para fazer uma entrevista com Alberto. Esperamos um pouco e, em seguida, ele nos recebeu na varanda de sua casa. Embora Isabel já o conhecessem ela se apresentou como uma ativista ali daquela região, que trabalhava na AVIMAS. Ela também disse que eu era uma amiga que trabalhava junto com ela na associação e que estava fazendo uma pesquisa sobre a questão das viúvas, querendo entender um pouco como a AMETRAMO resolvia os conflitos dessas mulheres. Ele se disponibilizou a conversar com a gente, porém falaria tudo em changana, embora entendesse português perfeitamente. Isabel me ajudou com a tradução e assim entrevistamos Alberto.

A conversa foi bem rápida, mas conseguimos falar um pouco sobre casos em que viúvas são acusadas de terem matado o próprio marido. Alberto não entrou em muitos detalhes e falou que cada caso é resolvido de uma maneira diferente, mas que são sempre as mulheres que buscam pela ajuda da associação. Falou ainda que normalmente nesses casos, o que acontece é que os familiares do marido estão interessados em alguma coisa e por isso a acusam dessa forma e que seu papel é orientar essa família antes de fazer qualquer consulta espiritual. A fala de Mathasse elucidou algumas questões que discuti na minha monografia (2017) a respeito das viúvas que possuem propriedades ou certa independência financeira serem acusadas de feitiçaria com maior frequência e sofrerem mais com a situação de expropriação de bens (Granjo, 2011).

A feitiçaria é uma prática fundamental para a compreensão do contexto social de Moçambique e é constantemente acionada para justificar a existência de diferentes tipos de doenças, ordenando assim o pensamento e as ações dos sujeitos (Passador, 2010). Passador (2010) afirma que no universo da “tradição” em Moçambique, as mulheres são vistas como “más” e como “feiticeiras” e por isso são apontadas como as causadoras de diferentes doenças

³⁰ Caniço é uma planta utilizada para a construção de casas tradicionais em Moçambique. Apesar do reconhecimento da relação dessas casas com a cultura dos antepassados, hoje em dia, principalmente nos centros urbanos, as casas de caniço são associadas à precariedade e estão cada vez mais sendo substituídas por casas de alvenaria e telhado de zinco.

e feitiços, situação que é compartilhada por algumas mulheres viúvas. A partir disso, o antropólogo parte da centralidade do parentesco naquele contexto para entender a crença de que as mulheres são más, tendo como campo de sua pesquisa o distrito de Homoíne, na região sul do país. Segundo Passador (2010), as mulheres estariam em uma situação de maior vulnerabilidade quando se trata das acusações de feitiçaria devido a uma configuração de gênero atrelada às concepções do que é pessoa naquele contexto e do que gera doença e causa desconfiança e medo.

As mulheres são consensualmente vistas como detentoras de um certo tipo de poder e perpetradores de um certo tipo de violência relacionada a forças espirituais ou a impurezas. Isso as submete a um regime de constante desconfiança e violência, concebida nesses termos como uma forma de contra-violência. É esse aspecto de uma realidade que articula pessoa, gênero e doenças (...). (Passador, 2010, p.185)

Além disso, tendo em vista que no sul do país o parentesco é feito principalmente pela via paterna e masculina, as mulheres seriam mais vulneráveis frente à família do marido por serem parentes afins e não consanguíneos. Segundo Paulo Granjo (2010), como o parentesco e as formas de aliança e descendência têm uma centralidade na constituição da pessoa e dos sistemas socioculturais em Moçambique,

Majoritariamente, acusam-se as mulheres de perpetrarem tensões, doenças e mortes entre parentes por aliança e descendência (...). Num sistema de descendência agnática, tem-se que sua perpetuação exige a incorporação de mulheres e afins através das alianças matrimoniais. Mulheres e afins vem de fora, de outro grupo de descendência, como estrangeiros ou vientes - termos usados em Homoíne, de forma indistinta, quando se quer referir a sujeitos que venham de fora de um determinado universo tomado como o “dentro”. Os vientes são sempre objeto de suspeita e temor, pois são, por princípio, inimigos potenciais que exigem pacificação. São a esses elementos originalmente “de fora”, mulheres e afins incorporados por aliança, que se voltam os principais temores de agressão e desconstrução da pessoa. Por outro lado, as alianças e pacificações operadas por ascendentes podem ser rompidas por seus descendentes, rompendo com os investimentos da pessoa que inaugurou um núcleo de descendência. Os ascendentes, por sua vez, em função de sua posição hierárquica geracional, podem punir seus descendentes insubordinados, assim como submetê-los aos seus interesses e ambições (...). Assim, tanto são os inimigos potenciais as mulheres e os afins, quanto os ascendentes e os descendentes. Por isso tem-se uma ambiguidade constante nas relações de parentesco: se a pessoa se constrói numa rede de relações de aliança e descendência há também um grande potencial de predação e desconstrução da pessoa pelas mesmas vias. (Passador, 2010, p. 199, 200 e 201)

Assim como Passador (2010), Paulo Granjo (2011) também compartilha dessa perspectiva que busca compreender a vulnerabilidade da mulher frente à família do marido a partir de sua posição estrutural como parente por aliança e de uma configuração de gênero. No entanto, a reflexão de Granjo vai além e procura articular o debate sobre as relações de parentesco e de gênero aos interesses materiais e econômicos existentes naquele contexto e às expectativas em relação aos papéis sociais, ou seja, em relação ao que se espera de uma mulher seja enquanto esposa, mãe, nora, cunhada, tia, etc.

Assim, os parentes por aliança encontram-se desde logo na posição estrutural de potenciais suspeitos, com destaque para as mulheres que tenham ido residir junto da família do marido. Se estas últimas apresentarem um comportamento considerado indesejável (como, por exemplo, serem conflituosas ou pouco submissas para com a sogra e as cunhadas, serem insuficientes respeitosas ou zelosas para com o marido e a seus mais velhos, ou invejarem os bens ou filhos das restantes), tornar-se-ão quase automaticamente suspeitas. Mas também as viúvas se encontram em uma situação fragilizada perante possíveis acusações em particular se detêm alguma propriedade localmente significativamente e assumiram com o seu estado, uma atitude de maior independência. No caso destas mulheres, conjuga-se um feixe de factores convergentes que incluem limitada capacidade de defesa, uma imagem de avidez econômica, uma experiência de vida, passível de lhes ter revelado segredos mágicos, o cálculo econômico dos possíveis beneficiários da acusação e as tensões de poder de género- factores que, por sua vez, se vão somar às anteriores e habituais dúvidas acerca da eventual responsabilidade da viúva na morte do marido, sempre passíveis de serem reacendidas e funcionarem, como “prova” complementar, face a novas suspeitas (...). Dessa forma, uma acusação de feitiçaria pode basear-se em diferentes conjugações de indícios que sejam passíveis de suscitar um consenso social acerca da sua validade, mas tende a acumular duas características: (1) incidir sobre figuras sociais fragilizadas e com diminuta capacidade de se defenderem, na grande maioria mulheres e idosas; (2) justificar-se com base na atribuição a essas figuras, ou à sua acção, de comportamentos pouco consentâneos com os modelos impostos pelas relações de poder localmente vigentes. (Granjo, 2011, p. 172 e 173).

Alberto Matlhasse sinalizou que em casos graves, quando a acusação de feitiçaria é seguida por agressão física, ele encaminha para o “circo”, ou seja, para o tribunal comunitário”, que encaminhará para o gabinete da polícia. A partir disso, perguntei se ele entendia que a AMETRAMO fazia parte do que eu estava chamando de “circuito da justiça” e ele disse que entendia que a associação era como um *circo*, buscando sempre resolver os conflitos da comunidade. Ele até mencionou que às terça-feiras ele faz uma espécie de reunião no bairro, aconselhando as famílias de maneira geral, sem se deter especificamente aos atendimentos particulares. Sobre essa questão é importante destacar que a AMETRAMO tem o reconhecimento do Estado para a resolução de conflitos dessa ordem. Conforme afirma Santos (2003:86),

as acusações de crimes cometidos por feitiçaria são aceites nos sistemas de justiça, tanto no sistema judicial oficial, como nos tribunais comunitários e demais instâncias de justiça comunitária. Por outro lado, uma vez aceites as acusações, há que fazer a prova dos crimes e essa prova é muitas vezes feita por curandeiros, ou seja, por actores capazes de identificar os maus espíritos e os sinais da sua presença, de modo a tornar verossímil a ocorrência dos actos criminosos. Nestas situações, estamos perante uma outra forma de hibridação jurídica já que um dado universo jurídico-cultural (neste caso, o direito oficial) reconhece a sua incompletude e indecidibilidade e, para as ultrapassar, recorre a um outro universo culturalmente muito distinto. (Santos, 2003:86)

Alberto Matlhasse e tantos outros médicos tradicionais encontram-se ao lado de chefes de quarteirão, secretários de bairro e juizes comunitários, praticando um tipo de justiça que, apesar de não ser oficial, é reconhecida pelo Estado como necessária, justamente por dar

conta daquilo que não compete ao universo do direito formal. Por isso é que os circos da justiça são, em primeiro lugar, resultado de um projeto de Estado da administração e controle da diferença. Os circos, entretanto, transcendem as secretarias dos bairros e os espaços físicos de organizações como a AMETRAMO, sendo na verdade uma forma de organizar a vida cotidiana de uma determinada localidade, conforme a reunião de quarteirões que presenciei no bairro de São Roque, com a companhia de Isabel e Fátima da AVIMAS.

A foto que abre esta parte da dissertação é o registro dessa reunião que aconteceu no bairro onde a Isabel morava. A reunião foi organizada pela AVIMAS em parceria com o projeto “Ação social da mulher e da criança” e tinha como objetivo discutir o tema de “igualdade de gênero”. A reunião contou com a presença de moradores dos quarteirões 6, 62, 65 e 66 do bairro São Roque. Neste dia Isabel me explicou que em todos encontros ou reuniões, os moradores se organizam em ‘circo’ para discutir questões relativas à vida cotidiana daquela localidade. Naquele dia, em particular, a reunião não tinha o intuito de resolver nenhum caso em particular, e sim fomentar um debate levado pela associação, como parte de sua atuação na região. A reunião de quarteirão em São Roque mostrou algumas questões cruciais sobre os circos, dentre elas a questão da participação das mulheres. Elas sentaram do lado de fora do circo e falavam muito pouco, até que Isabel e Fátima começaram a provocá-las, dizendo que sem o ponto de vista delas não conseguiríamos avançar na discussão sobre igualdade de gênero. Após essa provação, elas começaram a se pronunciar, mas sem sair da margem do circo e, diferentes de muitos homens presentes ali, elas falavam em changana e ronga, e não em português. Ao final da reunião Isabel falou comigo sobre como aquele dia era uma grande ilustração para o que eu estava tentando entender sobre o acesso à justiça, o que também se materializa na imagem a seguir, que registra as margens do circo que aparece no começo desta parte.



Figura 13 – Mulheres se manifestando ao final da Reunião de quarteirão no Bairro São Roque, Maputo, 2019

Parte II - A administração da diferença

“A verdade é que não existem raças humanas: não há nada no mundo capaz de fazer tudo aquilo que pedimos que a raça faça por nós. Até mesmo a noção do biólogo tem apenas usos limitados. A noção(...) que subjaz aos racismos mais odiosos da era moderna não se refere a absolutamente nada que exista no mundo. O mal que se faz é feito pelo conceito, e por suposições simplistas - mas impossíveis - a respeito de sua aplicação.”

Kwame Anthony Appiah

Na casa de meu pai: a África na filosofia da cultura (1997)

O sistema de indigenato

Na véspera da minha viagem para a província de Gaza, fui ao ateliê do alfaiate Vasco buscar o vestido que usaria no *lobolo* de Anastância. O ateliê estava localizado em Inhagóia, um bairro vizinho a Bagamoyo, onde estava a AVIMAS. Inclusive, quem me indicou o trabalho de Vasco foi a tia Fátima, coordenadora da associação. Nas primeiras visitas que fiz até o local para fazer a encomenda e a prova inicial do vestido, eu estava acompanhada por Fátima, Elsa e depois por Carla, pois elas tinham encomendado com ele os vestidos para o *lobolo* de Tânia, neta de vovó Deolinda, uma das viúvas membras da AVIMAS³¹. Nesse último dia, entretanto, fui ao encontro de Vasco sozinha e, como estava faltando energia elétrica no bairro, ele pediu que eu esperasse a energia voltar para poder concluir o vestido. Aproveitamos o tempo para conversar e Vasco acabou me contando um pouco da sua história.

Ele comentou que eu lembrava a sua filha mais velha e que ela e eu deveríamos ter idades parecidas. Vasco me contou que tinha três filhos e todos eles tinham um nome alemão, que já não me recordo muito bem agora quais eram. Fiquei intrigada com os nomes e logo Vasco me explicou que havia vivido um tempo na Alemanha (antiga República Democrática Alemã) e que os nomes de seus filhos eram homenagens a pessoas que marcaram a sua estadia no país. Vasco é um dos milhares *madjermanes*, moçambicanos que foram enviados para trabalhar na Alemanha durante a guerra de desestabilização entre a FRELIMO e a

³¹É bem comum mandar confeccionar roupas para eventos como o *lobolo* ou qualquer outro tipo de celebração em Moçambique. Normalmente compra-se uma capulana e leva-se até um alfaiate ou costureira para fazer a encomenda. Em muitos casos, a capulana é escolhida coletivamente por um grupo de pessoas que estarão juntas na celebração em questão. No caso do *lobolo* de Anastância, mamá Felismina já havia me advertido de que não haveria um “fardamento” específico, ou seja, não seria indicada uma mesma capulana para os convidados ou parentes próximos confeccionarem suas roupas. Desse modo, segui a indicação de tia Isabel e tia Fátima e mandei confeccionar um vestido com os tecidos que recebi de presente de Caline e Francisco em Angola, onde fiz uma escala longa antes de embarcar para Maputo. No *lobolo* de Tânia, por outro lado, as primas e cunhadas da noiva estavam usando vestidos com a mesma capulana, enquanto as convidadas da AVIMAS (incluindo eu) usaram uma outra capulana escolhida previamente em conjunto. Vestimos a capulana por cima dos nossos vestidos no momento de entrega do presente que compramos para Tânia e seu noivo em nome da associação.

RENAMO, retornando após a unificação do país, em 1990. Um dos critérios para o recrutamento desses homens era a baixa escolaridade. Na época, eles poderiam ter cursado no máximo até a 4ª série e iriam para a Alemanha trabalhar e aprender uma profissão mais técnica, com a promessa de que retornariam para Moçambique tendo bons postos de trabalho e alguns benefícios do Estado, algo que nunca se cumpriu³².

Assim como os seus companheiros de viagem, Vasco retornou para Moçambique logo após o fim da guerra entre a FRELIMO e RENAMO e não conseguiu nenhum emprego. Foi por isso que ele decidiu investir na profissão de alfaiataria, que aprendera ainda na adolescência. Ele contou com orgulho que foi a alfaiataria que lhe deu subsídios para criar os três filhos, que já estão se formando na universidade. Além disso, falou com alegria que ainda fala bem a língua alemã e que gostaria de se unir aos *madjermanes* nas manifestações que acontecem com frequência no centro de Maputo. No entanto, lamentou por não ter tido oportunidade de estudar durante a infância. Vasco me contou que não conseguiu concluir os estudos até a 4ª série porque foi reprovado por anos seguidos. Sua família procurou a escola para entender o motivo de sua reprovação e as professoras alegaram que enquanto ele não fosse batizado e seus parentes deixassem de realizar alguns rituais, ele não poderia seguir os estudos na escola. Vasco falou que ele deveria ter uns dez anos de idade na época e que àquela altura o regime do indigenato já tinha acabado há alguns anos, porém o imaginário sobre os “indígenas” e “assimilados” ainda operava no sentido de determinar o acesso a alguns direitos, como a educação escolar, por exemplo. Dentre tantas coisas interessantes faladas por Vasco naquele dia, lembro principalmente quando ele afirmou que ‘a colonização portuguesa só fez atrasar o mundo dos moçambicanos’, ou seja, impedindo que ‘eles pudessem se desenvolver bem e ter uma boa educação’. A memória dessa conversa veio à tona durante as minhas reflexões sobre o sistema de indigenato.

³²No final dos anos 1970, pouco tempo após a independência, foi assinado um acordo de cooperação entre a Frelimo e a República Democrática Alemã (RDA). A partir disso, nos anos seguintes foram enviados milhares de moçambicanos para a RDA, que começaram a retornar para Moçambique após a queda do Muro de Berlim, em 1991, quando a RDA chegou ao fim, a Alemanha foi reunificada e os contratos dos trabalhadores começaram a ser rompidos unilateralmente. Trabalhadores de países socialistas na época, como Angola e Cuba, também foram enviados para a RDA. No caso de Moçambique, esses trabalhadores, após o retorno ao país natal, diante de uma situação de profundo desemprego e falta de oportunidade passaram a conformar um dos grupos mais ativos da sociedade civil do país, que se reúne constantemente na região central de Maputo para fazer manifestações e cobrar do governo os benefícios que nunca foram pagos. Atualmente existe uma associação que congrega boa parte desses trabalhadores, a Associação dos Antigos Trabalhadores Moçambicanos na Alemanha (ATMA), que tem como ponto de encontro o Jardim 28 de Maio, na cidade de Maputo, que inclusive é conhecido como Jardim dos *Madjermanes*. O termo “*madjermanes*”, que também aparece grafado como “*magermanes*” é uma palavra que tem como significado “povo da Alemanha”. Mma” é o sufixo para “coletivo” na língua changana, por isso a ideia de “povo da Germany/Alemanha”.

Conforme nos lembra Maria Paula Meneses (2010), “civilizar tornou-se a partir do século XIX a peça central da doutrina colonial europeia em relação aos territórios ultramarinos. Na senda de outros impérios, Portugal adoptou, como parte integrante da sua estratégia governativa, a missão política de civilizar os povos indígenas” (Meneses, 2010:68,69). Nesse contexto, a África conformou-se como um lugar de atraso e carente de um processo civilizatório. Por outro lado, a Europa se fortaleceu como um espaço distinto, superior e de responsabilidade diante do outro não europeu (Mudimbe, 1994 e 2013; Mbembe, 2000).

Assim como sabemos, desde então, a África enquanto ideia e enquanto conceito, historicamente, serviu e continua servindo de argumento polémico para o Ocidente, na sua fúria em marcar sua diferença contra o resto do mundo. Sob vários olhares, ela constitui ainda a antítese com base na qual o Ocidente representa a origem de suas próprias normas, elabora uma imagem de si mesmo e a integra em um conjunto de outros significantes do qual se serve para dizer o que ele supõe ser sua identidade. E porque ela foi e continua sendo essa fissura entre o que o Ocidente é, o que entende representar e o que entende significar, a África não é somente parte de suas significações imaginárias. Ela é seu inconsciente, “essa qualquer coisa inventada” que, paradoxalmente, torna-se necessária à sua ordem, posto que “essa coisa” exerce um papel de primeira importância, no universo que o Ocidente se constitui, e nas suas preocupações apologéticas, e nas suas práticas de exclusão e de brutalidade ao encontro dos outros” (Mbembe, 2015:370)

Nesse contexto, as convicções e preconceitos que sustentaram o objetivo e as ações da doutrina colonial portuguesa foram consagradas por quadros legais que, “procurando justificar a política colonial de Portugal, criaram categorias legais subalternas, como foi o caso dos ‘indígenas nos territórios africanos de Angola, da Guiné e de Moçambique’” (Meneses, 2010:68,69). No caso específico de Moçambique, o sistema do indigenato teve duração de pouco mais de quarenta anos, entre os anos de 1917, com a promulgação dos estatutos do indígena e assimilado, e 1961, com as suas revogações. Os indígenas eram aqueles que viviam de acordo com os “usos e costumes” africanos e os assimilados transitavam entre a condição de indígena e cidadão, pelo uso da língua portuguesa, pela aceitação do cristianismo e obediência às leis do governo. A ideia de “usos e costumes” foi a maneira encontrada pelo governo português para definir as normas e instituições que regiam as sociedades africanas, que estavam sob o seu domínio colonial. Segundo Albert Farré (2015),

“a categoria de indígena diferenciada da do cidadão português pleno é consequência da tentativa de dar conta do contexto social africano desde uma metrópole que está, ela própria, experimentando mudanças profundas: os alicerces do Estado Colonial são contemporâneos da queda da monarquia, em 1910, e da queda da República, em 1926” (Farré, 2015:203)

Apesar das tentativas de revolução liberal em Portugal desde 1820 e da legislação portuguesa sobre cidadania ter adotado um viés mais universalista e igualitário, isso não

reverberou de forma significativa nas colônias portuguesas. Só no final do século XIX é que a legislação colonial começou a se complexificar e “naquele contexto, a equiparação das leis nos continentes tinha talvez muita potência abstrata, mas poucas consequências práticas” (Farré, 2015:202). O próprio Regulamento do Trabalho Indígena, publicado em 1899, foi uma forma de reforçar a ideologia colonial, contestando os princípios de liberalismo, presentes no anterior Regulamento para os Contratos de Serviços e Colonos nas Províncias de África Portuguesa. Nas palavras de Meneses (2010),

“a associação de um procedimento legal, que regulamentava o acesso ao trabalho com um critério identitário, pretendia-se com o facto de a essência colonial postular a obrigatoriedade do trabalho como veículo de progresso. Este procedimento simbolizou o artefacto do poder de Portugal para criar a categoria indígena, tutelado pelo Estado colonial (Meneses, 2010:76).

Esse processo marcou não só a construção de uma alteridade africana, como também a consolidação jurídica da diferença, sustentada por princípios racistas e discriminatórios que de alguma forma persistem na contemporaneidade, “já que muitas das formas actuais de que se reveste a questão social estão profundamente racializadas, provenientes de práticas e esquemas ideológicos gerados pelo encontro colonial” (Meneses, 2010:70). Com o sistema do indigenato em Moçambique esperava-se que a longo prazo os indígenas desaparecessem, “quando já todos os negros tivessem se beneficiado da possibilidade do contato civilizador e, voluntariamente, aceitassem abandonar o modo de vida dos seus ancestrais para assumir as responsabilidades próprias do cidadão moderno” (Farré, 2015:204). O indigenato transformou os africanos em súditos e não em cidadãos, na medida em que os indígenas tinham uma série de deveres e quase nenhum direito. Nesse contexto, conforme afirma Maria Paula Meneses (2010),

Se o evolucionismo serviu como paradigma na narrativa colonial, protegendo as ideias sobre as diferenças raciais, o destino e a hierarquia conjugados possibilitaram ainda a constituição de uma moldura jurídico-legal que justificava uma intervenção normativa colonial moderna. As diferentes formas de que este encontro colonial se revestiu em Moçambique (assimilacionismo, administração indirecta, segregação racial, etc.) encontraram a sua fundamentação na obrigação moral de Portugal actuar no sentido de fazer progredir o indígena para estágios civilizacionais mais avançados. Nesse sentido, uma análise de qualquer campo do saber de/em Portugal sobre as suas colónias exige, necessariamente, uma discussão dos marcos legais fundacionais, neste caso os que levaram à constituição da categoria indígena” (Meneses, 2010:79)

No mesmo sentido, Farré afirma que

“o indivíduo africano passou a ser definido pela negação: um indígena era um indivíduo do território português que não era cidadão português, pois a ele era negado um nível de civilização suficiente para isso. Contudo, esse indígena teria que trabalhar para pagar o

imposto, responsabilizando-se assim pelas despesas de uma colonização que, afirmava-se, iria civilizá-lo. Com base nesse pressuposto, foi-se refinando a doutrina do assimilacionismo português “padrão” (Farré, 2015:203).

Nesse contexto, o número de assimilados em Moçambique foi crescendo aos poucos. Em 1945, eles eram 1845 e, dez anos mais tarde, esse número chegou à 4554 (Newitt, 2012:411). “Uma pessoa podia requerer a isenção do contrato de trabalho e *chibalo*, e seria emitido um chamado alvará de assimilação, que confirmava o seu estatuto de *assimilado* ou *não-indígena* (...) e a classe *não indígena* possuía bilhetes de identidade³³” (Newitt, 2012:385). Além disso, cada vez mais a ideia de “usos e costumes” foi sendo utilizada no sentido de marcar e afirmar as diferenças entre os europeus e os africanos, tornando-se também uma solução “necessária para não deixar no limbo jurídico a maioria da população” (Farré, 2015:204). Ao longo de todo o Estatuto do Indigenato, foi negada aos negros a obtenção da cidadania portuguesa, que só “identificava um tipo moral e social concreto e específico: aplicava-se a homens e mulheres brancos, nascidos em Portugal, educados e com bens, a ‘alma gentil da colonização’” (Meneses, 2010:80). Dentre tantas diferenciações, é importante destacar os instrumentos jurídicos, que foram criados nesse período.

Em 1926 foram instituídos os Tribunais Privativos dos Indígenas devido a uma grande dificuldade de administrar os conflitos ocorridos entre os africanos. Até esse momento a justiça colonial funcionava apenas através dos tribunais judiciais, que eram orientados pelo sistema jurídico português. Cada Tribunal Privativo, por sua vez, funcionava com a presença de um administrador colonial, que atuava como um juiz e contava com o auxílio de quatro chefes africanos, escolhidos de acordo com o reconhecimento entre os africanos e prestígio em determinada localidade, ou ainda quando pertenciam a “importantes linhagens” (Fernanda Thomaz, 2015).

Esses Tribunais Privativos dos Indígenas deveriam existir em todas as circunscrições e conselhos administrativos do país e sempre com a presença dos chefes locais. Com isso, o objetivo do governo português era aumentar o controle colonial, investindo em um discurso de respeito aos “usos e costumes”. A ideia era conciliar os sistemas jurídicos africanos com o português, tendo como parâmetro o Código Penal Português, utilizando ao mesmo tempo o direito local. Conforme afirma a historiadora Fernanda Thomaz, que se dedicou a uma pesquisa sobre as ações das chefias africanas no norte de Moçambique entre 1920 e 1940,

³³Durante o Sistema do Indigenato, todos os africanos que não eram assimilados deveriam portar uma “caderneta de indígena” e uma pessoa que portasse esse documento, por exemplo, só poderia estudar até a quarta-série, o que já nos mostra a dimensão de antemão segregacionista da educação nesse período (Macagno, 2014:242).

“ainda que as potências europeias utilizassem da força para ocupar o continente africano, tal como a prática de expedições militares, a justiça se constituía em um mecanismo importante para consolidar a ocupação e o colonialismo na região. O controle judicial, mais precisamente a lei, tornou-se um instrumento fundamental para a implementação desse domínio. Antes mesmo de finalizar a ocupação do território que iria se configurar em Moçambique, um número significativo de leis e instituições foi transferido da metrópole (algumas recriadas) para a colônia” (Fernanda Thomaz, 2015:89).

A criação de tribunais específicos para os “indígenas”, associada a uma legislação particular para esta população, nos mostra como a administração da justiça em Moçambique está profundamente conectada ao objetivo do Estado colonial de administrar a diferença. A própria figura do “régulo”, criada com o sistema de indigenato, assim como as categorias de “indígena” e “assimilado”, nos permite perceber a estratégia da administração portuguesa de expandir o poder colonial através da incorporação de autoridades locais, que conheciam o que estava sendo definido àquela altura como “usos e costumes” dos africanos. Inclusive, como uma “peça polivalente da administração” (Farré, 2015:208), os régulos continuaram a existir mesmo após o fim do sistema do indigenato, em 1961, tendo em vista que eles

eram os interlocutores da administração colonial com a maioria da população rural. Portanto, num contexto de previsível guerra de guerrilhas, não se podia prescindir deles. Antes, pelo contrário, era melhor reforçá-los para garantir a lealdade das populações. Em suma, na nova estratégia colonial de ação psicológica, os régulos acrescentaram funções paramilitares e contrarrevolucionárias às funções administrativas, fundiárias já conhecidas (Borges Coelho, 2012; Cabaço, 2010; Monteiro, 2014). Porém, já não era tão necessário argumentar que isso tudo era parte dos usos e costumes” (Farré, 2015:206)

“Despotismo descentralizado” foi o conceito proposto por Mahmood Mamdani (1996) para caracterizar o tipo de administração colonial indireta nos Estados africanos, marcado por uma dualidade do poder para alcançar a regulação das práticas sociais, ou seja, um Estado bifurcado, que atuou no universo rural por meio de autoridades locais e do direito consuetudinário. Nesse contexto, segundo a teoria de Mamdani, o universo urbano, ao contrário, seria o *locus* do Estado moderno ocidental, baseado no direito civil. No caso de Moçambique, como aponta Passador (2011), autores como Alcinda Honwana, Fernando Florêncio, Christian Geffray e Michel Cahen, “fornecem material para se pensar que a clivagem urbano/rural em Moçambique organizou o contexto moçambicano. Todos reconhecem que a guerra civil entre a FRELIMO e a RENAMO foi um conflito que se erigiu dentro da dicotomia rural/urbano” (Passador, 2011:16).³⁴

³⁴ A despeito do que é apontado por Passador (2011), Geffray (1991), Alcinda Honwana (2002), Cahen (2004) e Florêncio (2005), conforme argumenta Marcelo Rosa (2009), um dos legados da obra de Mamdani é a percepção limitada de que nos países africanos toda e qualquer mobilização de luta por igualdade de direitos e cidadania seria exclusiva dos grupos das cidades, onde teriam se predominado os direitos cívicos das instituições

Nesse sentido, olhar para os tribunais privativos é um movimento importante para compreender os fundamentos históricos da administração da justiça que procurei etnografar na Parte I desta dissertação. Nesses tribunais, a despeito de estarem sujeitos à opressão e coerção colonial, os chefes locais eram ouvidos e suas declarações registradas pelos administradores coloniais como uma constatação do direito dos africanos, denominados àquela altura como “indígenas” (Fernanda Thomaz, 2015:94). Esses chefes locais se faziam presentes através da figura de “assessores” e de “vogais”. Os primeiros eram escolhidos pelo próprio presidente do tribunal entre as autoridades locais que tivessem algum prestígio, enquanto os segundos eram escolhidos por cada parte envolvida em determinado processo (o ofendido e o acusado). Os assessores recebiam alimentação e uma gratificação mensal fixada e os vogais, por outro lado, nada recebiam, ainda que muitos deles fossem também assessores no mesmo tribunal (Fernanda Thomaz, 2015:91).

A historiadora Fernanda Thomaz chama atenção para um aspecto muito importante sobre a atuação dos chefes locais. Segundo os processos criminais do conselho de Pemba, na província de Cabo Delgado, entre 1920 e 1940, analisados por ela, até 1935 as informações e os votos apresentados pelos assessores e pelos vogais não variavam. A partir de 1935, entretanto, houve uma variedade de argumentos e os votos já não eram os mesmos, como foi o caso do julgamento de um homem chamado Nácire Pitia, ocorrido em 8 de julho de 1935 e descrito pela historiadora da seguinte maneira:

“Em seu depoimento, Nácire Pitia disse que havia discutido com sua mulher Aluna, e que em meio a exaltação ela declarou que o abandonaria para viver com um homem chamado Farege. Irritado, agrediu sua mulher com uma faca e a matou. Na audiência de Nácire Pitia, estavam presentes os assessores Pira e Levêngua, os quais informaram que nos seus “usos e costumes” seria punido com a pena de morte, mas atendendo ao mau porte de Aluna, consequência de sua morte, a pena de morte seria remida pela indenização de mil escudos aos pais da Aluna”. O presidente do tribunal fez uma declaração afirmando ser o acusado o “autor do crime previsto e punido pelo artigo 349º do Código Penal Português, condenando Mácire Pitia a vinte e cinco anos de trabalho público. O argumento dos assessores foi um pouco diferente dos casos acima mencionados. O comportamento da ofendida chegou a ser avaliado pelos chefes locais, considerando que o ‘mau porte’ de Aluna resultou no assassinato” (Fernanda Thomaz, 2015:92)

Segundo Fernanda Thomaz, a partir da década de 1920, o governo colonial começou a se interessar em registrar os usos e costumes dos africanos, os “indígenas”, com o objetivo de

modernas, enquanto no campo teriam predominado os direitos tradicionais por meio dos chefes locais. Segundo a crítica apontada pelo sociólogo, a teoria de Mamdani criou o desenvolvimento de narrativas teóricas que até hoje têm dificuldade de enxergar algo de político nas vidas das pessoas que vivem no espaço rural. Como contraponto a essa abordagem, Rosa (2009), a partir dos trabalhos de pesquisadores como Moyo e Yeros (2005) e Hart (2003), propõe “a incorporação de uma perspectiva analítica na qual a vida política das zonas rurais seja tratada com base na experiência diferenciada que a socialização nessas zonas proporciona em relação aos modelos urbanos ocidentais que costuma orientar a reflexão sociológica na África e em outros países do chamado Sul”. (Rosa, 2009:70).

elaboração dos códigos civil e penal voltados para os povos de Moçambique. Tendo em vista o desconhecimento do colonizador, esse registro era feito principalmente com base nas informações descritas pelos chefes locais nos casos julgados em cada tribunal privativo. No entanto,

“Tudo indica que os assessores tinham pouco interesse em relatar aspectos dos direitos locais. Cientes dos interesses dos administradores coloniais, esses chefes locais apresentavam informações que seguiam sentidos contrários aos defendidos no Código Penal Português, quando mencionavam pena de morte e retribuição da agressão sofrida. Nessa época, o direito português era contrário à pena de morte e ofensas corporais como punição” (Fernanda Thomaz, 2015:94).

Nesse sentido, as mudanças nos argumentos dos vogais e dos assessores a partir de 1935 deve-se às próprias tensões e conflitos entre esses chefes locais e as autoridades coloniais. Além disso, como nos lembra Fernanda Thomaz, “muitas declarações refletiam disputas existentes entre os próprios africanos” (Fernanda Thomaz, 2015:95). Portanto, ainda que o objetivo desses tribunais fosse recuperar uma ideia de juízes ou conselheiros “africanos”, na prática quem detinha o monopólio das sentenças era o administrador-juiz colonial e os próprios chefes locais

“estavam cientes de seus espaços de autonomia ao efetivar a interseção entre os direitos locais e o português (...) o que nos permite perceber como esses “africanos” produziam sua própria história, registrada nos documentos judiciais através das declarações concedidas quando exerciam as funções de vogais ou assessores” (Fernanda Thomaz, 2015:95, 99).

Osmundo Pinho (2015) discute a contínua regulação e produção da mulher, do seu corpo e das relações de gênero e parentesco, analisando tanto documentos coloniais da “Direção de Serviços e Negócios Indígenas” (1941-1946) que regulava a “mulher indígena”, quanto documentos oficiais da Frelimo do “Boletim do Ministério da Justiça”, entre 1980 e 1987. No que tange às reflexões sobre o período do indigenato, o antropólogo nos mostra como foi conturbado o processo de elaboração do Código Penal e Civil dos Indígenas de Moçambique e o que isso nos diz sobre o processo de extensão do Estado para suas margens ou a estatização da sociedade por meio do controle do corpo da mulher “nativa”/“indígena”. O Código foi encomendado pelo Governador Geral à época e construído a partir de uma pesquisa desenvolvida por José Cota entre 1941 e 1946, que gerou materiais etnográficos apresentados em duas publicações, “Mitologia e Direito Consuetudinário dos Indígenas de Moçambique” e “Estudo de Etnologia mandado elaborar pelo Governo Geral da Colónia de Moçambique” (Pinho, 2015:58). Nas palavras de Pinho,

O esforço decidido para a consolidação da administração - e do efetivo poder - colonial, seria o estabelecimento de uma nova normatividade jurídica para o exercício da função jurídica colonial sobre os “indígenas” e, na verdade, a condição para a produção/inscrição dos nativos no aparato político do Estado como atribuidor de legibilidade aos sujeitos coloniais” (Pinho, 2015:59)

Nesse contexto, as questões de parentesco e casamentos ocupavam de forma significativa os pareceres coloniais. O *lobolo*, assim como os ritos de iniciação femininos e demais práticas corporais como a perfuração de lábios e as tatuagens femininas pareciam aos olhos de Cota algo extremamente escandaloso. Segundo Pinho, com base nos documentos que consultou, a linguagem de Cota para descrever essas práticas, entretanto, oscilava entre “apelos relativistas e uma fraseologia que remete ao velho evolucionismo antropológico” (Pinho, 2015:59). O interessante é que a reação ao material produzido por Cota demonstrou uma série de antagonismos do Aparato Colonial em Moçambique, a começar pelos pareceres de alguns bispos que se mostram totalmente contrários ao resultado da pesquisa porque argumentavam que o material teria dado legitimidade aos “costumes dos africanos”. Portanto, o que estava por trás de tal reação diante do que foi apresentado por Cota era a ideia de que a “legislação não pode[ria] incorporar ou mesmo legislar sobre o que deveria ser meramente extinto, como manifestação da missão civilizatória portuguesa e da vontade de Deus” (Pinho, 2015:64)

A argumentação central de Osmundo pinho caminha no sentido de mostrar como políticas e leis de regulação sobre o corpo da mulher em Moçambique foram iniciadas durante o período colonial português e permaneceram durante o regime socialista e revolucionário da Frelimo no pós-independência³⁵. Nas palavras do autor: “ambas as etapas da “estatização” do corpo da mulher, colonial e pós-colonial, representam assim a coabitação da invenção do Estado e de determinada modernização da sociedade, através do corpo da mulher e de sua invenção como sujeito/assujeitado, legível por meio do aparato jurídico” (Pinho, 2015:54). Essa perspectiva, conecta-se diretamente com a argumentação que vem sendo construída ao longo da dissertação a respeito da administração da justiça em Moçambique como reflexo de um longo projeto de Estado (colonial e pós-colonial) de administração da diferença. Tendo

³⁵ Sem dúvidas, essa argumentação não é bem quista pela Frelimo atualmente, justamente pelo fato de o partido no pós-independência ter empreendido um projeto de Estado e governo para romper completamente com o legado colonial. Creio, com receio, que assim como a perspectiva de Osmundo Pinho, as reflexões que estou tecendo neste trabalho talvez também não sejam bem recebidas pela “cúpula”, para usar as palavras de Joaquim Cumbana, que me recebeu na Direção Nacional de Administração da Justiça em 2019.

refletido sobre como a diferença foi produzida e administrada durante o regime do indigenato, passemos agora ao período pós-independência.

A criação da cidadania moçambicana

A noção de cidadania é contemporânea ao período do fim do antigo regime, quando as monarquias na Europa começaram a cair, abrindo espaço para o que ficou conhecido como “sociedade moderna”. Conforme argumenta Charles Taylor (1994), a cidadania é resultado da transformação da noção de honra em dignidade, que seria inerente a todo ser humano, e tal transformação teria gerado uma política de universalismo, marcada principalmente pela ideia de igualdade de direitos (civis, políticos e sociais). Em cada contexto, a ordem de surgimento desses direitos teve uma especificidade. Na Inglaterra, por exemplo, os direitos civis surgiram no século XVIII, enquanto os direitos políticos desenvolveram-se nos séculos XIX e XX, de forma entrelaçada (Marshall, 1950). Nesse sentido, é possível afirmar que a cidadania e os direitos a ela associados são “os principais símbolos das democracias no ocidente, e aqueles que melhor representam a ideia de igualdade como um valor nestas sociedades” (L. Cardoso de Oliveira, 2018:35).

É importante destacar que há uma estreita relação entre o desenvolvimento da cidadania e o desenvolvimento do capitalismo, apesar de apresentarem princípios opostos, sendo o capitalismo, ao contrário da cidadania, um sistema de desigualdade. Pensando nisso, Marshall (1950) apresentou uma distinção entre “cidadania” e “classe social”. A primeira, nas palavras dele, corresponderia a um “status concedido àqueles que são membros integrais de uma comunidade [e] todos aqueles que possuem [tal] status são iguais com respeito aos direitos e obrigações”, enquanto a segunda, por outro lado, seria “um sistema de desigualdade”. A partir disso, o autor nos mostra que, apesar da cidadania não contribuir diretamente para a redução da desigualdade social, ela foi fundamental para o desenvolvimento das políticas igualitárias no século XX. (Marshall, 1950).

No caso de Moçambique, a discussão sobre cidadania surge devido aos movimentos que estavam acontecendo em Portugal, no século XIX, no sentido de criar um projeto político que fosse capaz de “unir, debaixo de um mesmo estatuto, os cidadãos portugueses metropolitanos aos ultramarinos” (Meneses, 2010:79). Nesse contexto, entretanto, conforme discuti na sessão anterior, esse projeto político acabou por criar a figura do indígena e

conceder o estatuto de cidadão apenas aos homens e mulheres brancos. Aos negros indígenas foi negada a cidadania portuguesa até 1961, quando o Estatuto do Indigenato foi revogado. Vale lembrar ainda que mesmo os africanos assimilados também não eram considerados cidadãos portugueses plenos, sendo na verdade uma figura intermediária entre os indígenas e os colonos portugueses. Nesse contexto, como vimos, o “‘homem branco’, os seus saberes e experiências transformaram-se numa categoria estratégica de dominação, numa referência que levou ao desenvolver de toda uma série de políticas e instituições que tornaram possível a relação colonial” (Meneses, 2010:81). Como nos lembra Maria Paula Meneses, somente um número insignificante de africanos adquiriu o estatuto de cidadão após provar a assimilação dos princípios fundadores da cidadania portuguesa, enquanto a maior parte da população permaneceu com o estatuto de indígena.

Do ponto de vista legislativo, a República foi construindo uma justificação que ajudava a ultrapassar as contradições despoletadas pela existência do Indigenato e a violação de direitos que este sistema significava, ao regular as condições de possibilidade da sua extinção selectiva. O Indigenato representou, no contexto do pensamento político republicano, um sistema que assentava numa doutrina jurídica que postula a ideia de que os africanos eram cultural, linguística, moral e intelectualmente incapazes de exercer a cidadania portuguesa, apostando no reforçar da dissociação entre nacionalidade (como pertença étnica, e portanto detentor de direitos privados) e cidadania (Meneses, 2010:86)

A discussão sobre a cidadania portuguesa também estava associada a um debate mais amplo sobre nacionalidade. Ainda em meados do século XIX, a nacionalidade já era um conceito estabilizado na Europa e seu sentido “era, nessa altura, fortemente determinado pelo direito internacional privado, que define a ligação jurídica que une o indivíduo ao Estado” (Meneses, 2010:81). Nesse contexto, os juristas e parlamentares trabalhavam para estabelecer os critérios definidores da relação entre o indivíduo e o Estado. Nas colônias portuguesas, entretanto, a nacionalidade surgia “‘desnaturalizada’ para os indígenas, obrigando-os aos mesmos deveres dos cidadãos – a obrigação/direito ao trabalho –, sem lhes garantir a igualdade de direitos” (*idem*). Sem dúvidas, essa incongruência produziu uma série de tensões, que motivaram ainda mais o estabelecimento de um arsenal de leis para administrar aqueles que não estavam sendo contemplados pela cidadania e nacionalidade portuguesa. E aqui, não podemos perder de vista que os critérios criados para distinguir portugueses africanos eram completamente fundamentados na construção de diferenças raciais. Portanto,

Até à independência de Moçambique, em 1975, o critério racial manteve-se como critério único para os brancos residentes serem considerados civilizados. Ao longo de todas as suas formulações, o Estatuto requeria que os ‘negros e seus descendentes’, para obterem a plena

cidadania, fizessem prova de requisitos culturais e económicos que não eram exigidos aos brancos, os portugueses originários (Meneses, 2010:86)

Como mostrei na introdução, após a independência houve um movimento da Frelimo no sentido de romper com o modelo colonial e criar um projeto nacionalista para Moçambique. Nesse período, entretanto, não se falava ainda em uma “cidadania moçambicana” e sim na ideia de “povo moçambicano”, “personalidade moçambicana” e “moçambicanidade”³⁶. A noção de cidadania só reaparece em 1990, com a promulgação da II Constituição da República de Moçambique, cujo preâmbulo diz o seguinte:

“A Luta Armada de Libertação Nacional, respondendo aos anseios seculares do nosso Povo, aglutinou todas as camadas patrióticas da sociedade moçambicana num mesmo ideal de liberdade, unidade, justiça e progresso, cujo escopo era libertar a terra e o Homem. Conquistada a Independência Nacional em 25 de Junho de 1975, devolveram-se ao povo moçambicano os direitos e as liberdades fundamentais. A Constituição de 1990 introduziu o Estado de Direito Democrático, alicerçado na separação e interdependência dos poderes e no pluralismo, lançando os parâmetros estruturais da modernização, contribuindo de forma decisiva para a instauração de um clima democrático que levou o país à realização das primeiras eleições multipartidárias. **A presente Constituição reafirma, desenvolve e aprofunda os princípios fundamentais do Estado moçambicano, consagra o carácter soberano do Estado de Direito Democrático, baseado no pluralismo de expressão, organização partidária e no respeito e garantia dos direitos e liberdades fundamentais dos cidadãos.** A ampla participação dos cidadãos na feitura da Lei Fundamental traduz o consenso resultante da sabedoria de todos no reforço da democracia e da unidade nacional.” (Moçambique, 1990) (grifo meu).

Apesar de já mencionar a noção de cidadão, a primeira Constituição de Moçambique, aprovada em 1975, por outro lado, não apresentava uma ideia mais elaborada sobre a “cidadania moçambicana”, algo que somente aparece nos discursos dos pós-guerra na década de 1990. De todo modo, é importante citar o Artigo 26 deste primeiro documento, a Constituição da República Popular de Moçambique (1975), que diz o seguinte:

“Todos os cidadãos da República Popular de Moçambique gozam dos mesmos direitos e estão sujeitos aos mesmos deveres, **independentemente da sua cor, raça, sexo, origem étnica, lugar de nascimento, religião, grau de instrução, posição social ou profissão.** Todos os actos visando prejudicar a harmonia social, criar divisões ou situações de privilégio com base na cor, raça, sexo, origem étnica, lugar de nascimento, religião, grau de instrução, posição social ou profissão, são punidos pela lei.” (Moçambique, 1975) (grifo meu).

Como é possível perceber, a primeira Constituição de fato demonstra o esforço de romper com a política sustentada durante o Estado colonial, que negava aos negros a possibilidade de alcançar o estatuto de cidadão pleno. No entanto, o processo de construção

³⁶ Agradeço a Sara Morais por chamar a minha atenção para essa questão. Conforme discuto nesta sessão, tudo indica que a noção de cidadania foi utilizada durante o regime colonial para classificar os portugueses e muito superficialmente os indígenas que atingiam o status de assimilado, mas desaparece durante o Estado socialista no pós-independência, somente retornando ao vocabulário do Estado nos anos 1990, após o fim da guerra civil.

da noção de “povo moçambicano” e da “nação moçambicana” não se eximiu de preconceitos, discriminações e estratégias de administração da diferença. Sem dúvidas, esse processo é ainda uma ferida aberta quando empreendemos uma discussão sobre o Estado pós-colonial em Moçambique. Portanto, falar das continuidades políticas do período colonial português que permaneceram durante o regime socialista e revolucionário da Frelimo no pós-independência é um assunto muito sensível que, acima de tudo, demanda um bom investimento na análise de documentos históricos, como é o caso do trabalho de Osmundo Pinho (2015), por exemplo.

Nesse sentido, tendo em vista que não realizei durante o meu trabalho de campo uma pesquisa histórica nos arquivos de Moçambique, as reflexões que procuro tecer a seguir apenas apresentam de forma incipiente algumas questões sobre a criação da cidadania moçambicana, tomando como referência os trabalhos de autores que de fato se debruçaram sobre essa documentação histórica³⁷. Espero com isso mostrar como a noção de administração da diferença é fundamental para compreendermos a atual estrutura de administração da justiça em Moçambique e todas as questões sobre “tradição”, “usos e costumes” e “lei” apontadas pelos secretários de bairro, juízes comunitários e demais figuras que atuam nos diferentes *circos* em Maputo, com as quais eu tive a oportunidade de dialogar no começo de 2019.

No pós-independência, a Frelimo assumiu uma postura de ignorância e, em grande medida, de repressão diante da diversidade cultural, do país. Este tema é muito bem retratado por Geffray (1991), que argumenta que tal postura, inclusive, teria sido responsável pela guerra entre a FRELIMO e a RENAMO, conforme apresentei na introdução. Segundo o antropólogo, a Frelimo condenou diversas práticas culturais vistas como legados de um passado tribal e obscuro. Geffray nos mostra que a própria teoria dos chefes sobre as origens da guerra estava relacionada ao fim de práticas sagradas, que foram proibidas pelo Estado, a exemplo da proibição do ato de depositar *epepa*, a farinha de sorgo que permitia a comunicação com os antepassados e que protegia a comunidade. Devido a essa proibição, os chefes argumentaram que a guerra chegara sem pedir autorização e se instalou porque a comunidade já não estava mais protegida como antes.

Ao longo de todo o período de política socialista, que durou até os anos 1990, a perseguição às práticas tradicionais foi marcada, principalmente, pelos slogans “abaixo aos ritos de iniciação”, “abaixo ao *lobolo*”, “abaixo ao tribalismo”, “abaixo aos curandeiros”

³⁷ Não era um dos meus objetivos iniciais durante o trabalho de campo em Maputo em 2019 realizar uma pesquisa em arquivo. Somente tomei consciência da importância e potencialidade desse investimento durante a escrita da dissertação, quando já não era mais possível retornar à Moçambique para fazer isso. Espero em uma oportunidade futura conseguir consultar alguns documentos históricos, justamente para ter uma compreensão mais sólida sobre a construção da cidadania moçambicana, bem como do próprio sistema de indigenato.

(PINHO, 2012)³⁸. Com isso, o objetivo central da Frelimo era construir o “homem novo” moçambicano, através de políticas culturais e educacionais, que fossem capazes de erradicar a herança do colonialismo e tudo que remetesse a um passado “feudal” e “tribal”. Nas palavras do antropólogo,

A FRELIMO, no processo de reconversão política e subjetiva desse novo sujeito moçambicano, histórico e pós-colonial, em oposição a aquele outro, imobilizado como primitivo (ou o nativo ficcionalizado pela escola funcionalista como “fora da história”), promoverá intensa campanha de desmoralização ou “combate político” ao “tradicionalismo” (Pinho, 2015:171)

A figura do “homem novo” estava relacionada às terminologias do comunismo soviético da década de 1920 para fazer referência a uma ideia de transformação, que transcendia à ordem econômica, atingido na verdade a personalidade individual e construindo “uma criatura diferente, com valores e aspirações integralmente novos” (Macagno, 2014:250). Como nos mostra Lorenzo Macagno (2014), no discurso de Samora Machel o

Homem Novo representa uma ruptura qualitativa com os valores da “cultura burguesa”, da “cultura colonial” e da “cultura tradicional”. Mas as continuidades com o ideário evolucionista do assimilacionismo eram, de fato, mais evidentes do que as rupturas. A figura colonial do assimilado continuava, apesar de tudo, sendo um alter ego do Homem Novo socialista: ambas as categorias compartilhavam, respectivamente, o mesmo desprezo pelos *usos e costumes* ou pela tradição. Afinal de contas, as lideranças da FRELIMO eram compostas por antigos assimilados” (Macagno, 2014:250)

Tendo em vista que o objetivo do partido era suprimir todos os particularismos étnicos e transferir a legitimidade e jurisdição dos usos e costumes para as novas práticas instituintes do novo Estado socialista, a família tornou-se o alvo das ações de repressão, justamente por ser historicamente representada como a particularidade cultural e o locus onde a tradicionalidade se instalava (Pinho, 2015:172) . Foi nesse contexto em que OMM (Organização da Mulher Moçambicana), entre 1982 e 1984, desenvolveu um estudo nacional sobre a sociedade moçambicana para conhecer e debater a realidade social, econômica e política do país, particularmente no que dizia respeito à situação social da mulher. Tal estudo resultou na primeira Conferência Extraordinária da OMM, realizada em 1984 em Maputo.

Assim como Isabel Casimiro afirmou (2014), o contexto de desenvolvimento das pesquisas da OMM estava marcado por uma “sociedade apreensiva com as transformações

³⁸ Atualmente, tanto os ritos de iniciação quanto o *lobolo* continuam sendo objetos de intervenção por parte do Estado Moçambicano e de ONGs que atuam na região, mas com o argumento pautado no problema dos casamentos prematuros e da evasão escolar das meninas, bem como das violências praticadas no caso dos ritos. Para uma discussão aprofundada sobre o assunto ver Signe Arnfred (2011).

havidas, os mais velhos preocupados com a perda de autoridade sobre a juventude, os homens tementes acerca dos caminhos a que a emancipação havia conduzido as suas mulheres e as suas famílias, em desagregação” (CASIMIRO, 2014:245). Durante o desenvolvimento desse estudo e, conseqüentemente, da realização da primeira Conferência Extraordinária, a Frelimo, por meio da OMM, começou a delimitar os temas principais que deveriam ser postos em discussão no país. Dentre esses temas estavam

“Relações na família; Relações entre pais e filhos; Ritos de Iniciação; Casamentos Prematuros e ‘Forçados’; ‘Casamentos ‘Herdados’ e Cerimônias de Viuvez; Amantismo e Adultério; Divórcio, Separação e Abandono do Lar; Lobolo, compensação matrimonial; Poligamia; Mães Solteiras; Prostituição; Mulher na produção (mulher camponesa, cooperativista, funcionária, vendedora no mercado, doméstica, operária)” (CASIMIRO, 2014:246).

A partir disso, o Estado começou a empreender uma série de estratégias no sentido de instituir a família nuclear patriarcal como modelo, o que acabou por instaurar uma ordem na qual o poder masculino passou a ser valorizado como progresso, em detrimento inclusive de configurações matrilineares existentes em algumas regiões do país. A família tornou-se central no discurso da Frelimo e passou a ser compreendida como a célula base da vida social, por isso, segundo Pinho (2015), “não poderia ser deixada ao livre arbítrio das autoridades tradicionais, indunas, conselhos de anciãos ou o que os valesse. A reprodução social e a produção material da vida social, em sua escala mínima, não poderiam passar ao largo da regulação do Estado” (Pinho, 2015:172). O *lobolo*, sem dúvidas, foi umas das práticas mais discutidas durante esse período, conforme argumenta a historiadora Jacimara Souza Santana (2009) em seu trabalho sobre a discussão do tema na revista *Tempo*,

“No primeiro governo após a independência, o lobolo foi um dos problemas sociais mais difíceis de resolver. O debate proposto pela *Tempo*, em 1982, ao tornar pública a opinião de muitos a respeito do assunto, mostrou que a população tinha muita dificuldade de se relacionar com o discurso de negação e de combate promovido pelo governo. Se nas cartas enviadas houve grupos que manifestaram sintonia com a ideia, declarando-se a favor do combate, houve muitos outros que, ao contrário, mostraram assumir uma posição sincrética entre o discurso socialista e as “práticas culturais”. Uma das queixas mais repetidas nas cartas enviadas à revista dizia respeito ao elevado preço do lobolo, que, somado a outros “presentes”, dificultava e até impedia a realização de muitos casamentos” (Jacimara Santana, 2009:90).

Nesse contexto, o casamento civil começou a ser incentivado pelo Estado, por meio da construção do Palácio dos Casamentos, da realização de festas de casamentos coletivos e da promoção do código legal em detrimento do direito consuetudinário, tendo em vista que somente o código é que poderia garantir alguns direitos para as mulheres, como por exemplo em relação ao divórcio e guarda dos filhos. A questão é que mesmo com todo esse esforço, o

lobolo não deixou se ser realizado, pelo contrário, houve inclusive um recrudescimento (Jacimara Santana, 2009). Samora Machel, em 1980, ao conceder uma entrevista aos órgãos de informação moçambicanos sobre a cultura, afirmou o seguinte:

“Até a fundação da FRELIMO, a sociedade moçambicana era: tribos, regiões e raças. E a fundação da FRELIMO, o seu primeiro Congresso, 1962, que consagram os conceitos de Povo Moçambicano, Nação Moçambicana, Unidade Nacional e luta pela Independência total e completo, Internacionalismo Proletário nascia assim a vanguarda do nosso povo, que nos conduziu à transformar conceitos numa força real. É no entanto, a luta armada que constitui o instrumento que vai forjar a unidade real do Povo Moçambicano, Unidade Edificada no dia a dia, na coluna de marcha longa, nos dispartar sinorizado de uma cisterna unidade, aprofundada no estudo da nossa história e geografia, das leis do movimento da sociedade. Unidade edificada na narração do sofrimento comum, no canto, no poema, na escultura, no teatro” (Samora Machel, 1980).³⁹

Nesse contexto, para além da perseguição e intervenções nas práticas como o *lobolo* e os ritos de iniciação, é importante também destacar todo o investimento que foi feito pelo Estado após a independência, por outro lado, no âmbito da música e da dança para consolidar a noção de unidade nacional. O Festival Nacional de Canção e Música Tradicional, iniciado em 1981, foi uma das iniciativas mais representativas do governo para promover e criar uma identidade de “povo moçambicano” (e nação moçambicana), dissociado de “tribalismos” e aspectos “obscurantistas”. Neste caso específico, “tradição”, através da ideia de “canção e música tradicionais”, foi utilizada pela Frelimo não como algo a ser combatido por contradizer os objetivos modernizantes do Estado e sim como uma “condição historicamente inerente à formação do povo moçambicano” (Sara Morais, 2020, em elaboração)⁴⁰.

A partir disso, é possível compreender como o Estado pós-colonial atuou no processo de elaboração de uma “identidade nacional” que, mais tarde, acabou por fundamentar o debate sobre a “cidadania moçambicana”. Vimos que a perseguição a diversas práticas culturais marca Moçambique desde o período colonial. Ainda hoje, o debate sobre essas práticas evidencia a diversidade cultural existente no país, o que serve inclusive para materializar diferenças e disputas entre as regiões norte e sul. No caso de Maputo, que está na região sul

³⁹ Este documento, intitulado “Extracto de entrevista do Camarada presidente aos órgãos de informação moçambicanos sobre a cultura - O combate cultural no país”, de 16/12/80, foi um dos documentos coligidos por Sara Morais no Museu Regional de Inhambane durante a sua pesquisa de doutorado em 2018. Agradeço a ela pelo compartilhamento deste e de outros documentos.

⁴⁰ As reflexões sobre como a Frelimo atuou no âmbito da música e da dança para reforçar o seu projeto de criação da nação moçambicana e, consequentemente, de uma “moçambicanidade”, fazem parte dos argumentos de Sara Morais sobre o papel da *timbila* - instrumento musical de percussão - durante o período após a independência em Moçambique. Nesse sentido, tomo como base as nossas conversas e faço referência a um dos argumentos presentes em sua tese, que está em vias de ser concluída: O palco e o mato: o lugar das *timbila* no projeto de construção da nação em Moçambique. Universidade de Brasília, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, 2020 (Em elaboração).

do país, a resistência para falar de algumas das práticas ditas “tradicionais” é ainda maior, pois a região é considerada muito mais desenvolvida do que o restante do país e fala-se muito em uma identidade moçambicana e rejeita-se, por exemplo, um debate pautado em diferenças e identidades étnicas, que acaba tendo mais força no norte do país.

No entanto, ainda que muitos reivindiquem a noção de “identidade moçambicana” ou “moçambicanidade”, não é incomum as pessoas comentarem que determinada pessoa é ou age de uma forma ou tem determinados hábitos porque é “changana”, “chope” ou “macua”, por exemplo. Recordo-me, inclusive, de conversar sobre isso com a mamá Felismina quando estávamos em sua casa em Marracuene, onde ela alugava alguns cômodos para dois casais de Nampula, que eram macuas. Ela dizia que além da enorme diferença entre a língua changana e macua, eles também tinham hábitos distintos, desde a comida, o jeito de cuidar do corpo e do marido, etc. Portanto, ainda que tenham passados 45 anos desde a independência, os debates em torno do conteúdo cultural da nacionalidade moçambicana - a “moçambicanidade” não encerram-se.

Depois da guerra entre FRELIMO e RENAMO (Resistência Nacional Moçambicana), ficou definitivamente evidente que esses cidadãos moçambicanos também são portadores de valores socioculturais diversos e que esses valores são alvos de permanentes rearranjos e disputas identitárias. Assim, fracassada a tentativa de implementação da “modernização socialista” pela FRELIMO, a tradição parecia, no Moçambique dos anos 1990, fornecer uma nova *panaceia*. Uma nova atmosfera multiculturalista começava a pautar a agenda dos novos porta-vozes da sociedade” (Macagno, 2014:244)

Conforme argumenta Lorenzo Macagno (2014), o tribalismo é um fantasma que assombrou a Frelimo tanto no pós-independência, quanto no fim da guerra civil, quando houve a implementação da democracia partidária nos anos 1990. Se no primeiro momento, após 1975, a Frelimo se esforçava para romper com um discurso colonial assimilacionista, ainda que fosse através de um argumento sustentado pela mesma lógica colonial evolucionista sobre o universo sociocultural de Moçambique, após os anos 1990 os mesmos “tradicionalismos” reaparecem, porém não como algo a ser exterminado pelo Estado e sim como uma via para alcançar a democracia. É nesse contexto que o debate sobre o multiculturalismo emerge no país, especialmente a partir das políticas linguísticas e da reatualização da legitimidade do chamado poder tradicional⁴¹.

⁴¹ A problemática do multiculturalismo tem sua origem no Canadá no contexto de formulação da demanda de reconhecimento do Quebec como uma sociedade distinta no interior do país. Conforme argumenta Luís Roberto Cardoso de Oliveira, tal demanda “trata-se de uma afirmação de status igualitário, com o mesmo valor e dignidade que seriam desfrutados no resto do Canadá (e/ ou pelos anglófonos) no plano da cidadania (L. Cardosos de Oliveira, 2018:47). Além disso, como nos lembra Macagno (2014), “desde que fora integrado

No caso das políticas linguísticas, o que houve foram reivindicações incipientes por uma educação bilíngue, encabeçadas pelo Núcleo de Estudo de Línguas Moçambicanas (NELIMO), formado na Universidade Eduardo Mondlane em 1978 por pesquisadores da Faculdade de Letras. O grupo constituiu-se para classificar as línguas faladas em todo o território nacional, que gerou um mapa linguístico do território no final dos anos 1980. Os linguistas à época argumentavam que o português deveria continuar sendo a língua oficial e símbolo da unidade nacional, enquanto as línguas de origem bantu, faladas em todo o território, deveriam ser inseridas no ensino fundamental através da educação bilíngue como uma forma de preservá-las como símbolos da diversidade cultural do país. No mesmo contexto, a despeito da concordância em relação ao português como língua oficial, recusava-se a ideia de lusofonia, justamente pelo caráter de exclusividade do português que essa noção daria à construção da “moçambicanidade” (Macagno, 2014:257). Portanto, conforme nos lembra Macagno,

“Os argumentos sobre os quais se apoiam as políticas de bilinguismo em Moçambique oscilam entre dois extremos: uma espécie de crítica anticolonial (não isenta de um certo conservacionismo e essencialismo) e um questionamento às políticas homogeneizantes da etapa “socialista” (quando as diferentes línguas moçambicanas teriam sido marginalizadas pelo Estado). Há, ainda, uma justificativa de cunho mais pedagógico segundo a qual, em contatos linguisticamente diversos, o ensino multilíngue favorece o processo de transmissão de conhecimentos” (Macagno, 2014:257)

A questão do poder tradicional, por outro lado, interessa mais diretamente à discussão deste trabalho, justamente porque nos permite refletir sobre questões relacionadas à atual situação da administração da justiça em Moçambique. Se no pós-independência os régulos perderam a legitimidade diante da Frelimo por representar vínculos diretos com administração colonial e muitos deles passaram a ser aceitos e reconhecidos pela RENAMO, após a guerra civil, nos anos 1990, os régulos e demais chefes tradicionais são novamente incorporados na administração do Estado, pela potencialidade que eles tinham para restabelecer o contato com as populações do interior. Segundo Macagno (2014), essa iniciativa foi iniciada pelo então Ministério da Administração Estatal, como financiamento de agências internacionais como a USAID (Agência Americana para o Desenvolvimento) (Macagno, 2014:247).

As autoridades comunitárias foram novamente e formalmente articuladas ao Estado com o Decreto nº15/2000 de 20 de junho, como um novo esforço de descentralização administrativa. São contemplados pelo Decreto, chefes tradicionais, autoridades comunitárias

oficialmente em 1971, o multiculturalismo no Canadá esteve indissociavelmente vinculado ao desafio da construção da “unidade nacional” (Macagno, 2014:139).

como os secretários de bairro ou aldeia e demais líderes reconhecidos pelas comunidades, como é o caso dos régulos que ainda existem em algumas localidades. Articuladas aos órgãos do Estado, essas autoridades comunitárias passaram a ser responsáveis por atividades relativas à consolidação da “**unidade nacional**, produção de bens materiais e de serviços”, em diferentes áreas como “paz, justiça e harmonia social, uso e aproveitamento da terra, segurança alimentar, etc (Art. 4.) (grifo meu). Além disso, o Decreto nº 11/2005, ao regulamentar a Lei dos Órgãos Locais do Estado (8/2003), acabou por estabelecer uma série de instituições de diálogo entre esses órgãos locais e as comunidades, nos diferentes níveis de província, distrito, posto administrativo, localidade e de povoação (Art. 2º). O Artigo 4º, que trata do “relacionamento com os administrados”, afirma que “na sua relação com os administrados, os órgãos locais do Estado, observam, nomeadamente, os princípios de justiça, igualdade dos cidadãos perante a lei, imparcialidade, transparência e proporcionalidade”.

Desse modo, é possível perceber como após os anos 1990, com o acordo de paz, o debate sobre a unidade nacional começou a ser substituído por debates acerca do “caráter multiétnico do país e suas implicações para o futuro do Estado Nacional”, fosse através de políticas linguísticas ou de reatualização das autoridades comunitárias (Macagno, 2014:253). A questão é que o debate sobre multiculturalismo em qualquer contexto, segundo Macagno, demanda uma delimitação de grupos e, conseqüentemente, de categorias, “cujas fronteiras simbólicas e sociais estejam bem definidas. Contudo, essa delimitação ofusca um aspecto ressaltado: os processos identitários resultam de uma composição e recomposição de dinâmicas socioculturais que não admitem solução de continuidade” (Macagno, 2014:265). Afinal,

“o multiculturalismo, ao criar a possibilidade de uma cidadania poliétnica, necessita de uma clareza classificatória em relação a quais são os seus grupos alvos e os respectivos atributos socioculturais a serem “reconhecidos”. O perigo, é quase óbvio dizê-lo, consiste em que o multiculturalismo não consegue se livrar de uma epistemologia de tipo essencialista e substancialista. Assim, a partir dessa operação que instaura a necessidade de traçar fronteiras identitárias claras e definidas, o multiculturalismo neutraliza a lógica das invenções e reinvenções culturais” (Macagno,2014:146)

No caso de Moçambique, o debate sobre a identidade demanda uma compreensão aprofundada e, mais do que isso, uma explicação de todo o arsenal de categorias elaboradas para legitimar a figura do indígena, do assimilado e do Homem Novo. Como argumenta o antropólogo, não podemos nos deixar enganar pelo falso problema que repousa na “dicotomia assimilação *versus* multiculturalismo”, tendo em vista que “as trajetórias dos assimilados concretos evidenciam que os projetos de engenharia social, seja na sua forma assimilacionista

ou multiculturalista, esbarram nos limites de uma razão instrumental avessa às escorregadias e, muitas vezes, imprevisíveis dinâmicas da cultura”(Macagno, 2014:266).

Portanto, uma fala como a do juiz Berardo Deve sobre a gradual perda de importância dos “usos e costumes” deve dizer menos sobre uma possível compreensão evolucionista da cultura e sim sobre a forma como ele encontrou para narrar a situação da diversidade cultural no país diante do longo processo de administração da diferença. Assim, para iniciar a discussão sobre como a “tradição” se constituiu como o idioma da diferenciação em Moçambique, convém encerrar esta sessão com a seguinte provocação feita por Lorenzo Macagno (2014):

“Não seria mais adequado admitir que tais “tradicionalismos” constituem, eles próprios, uma das formas a qual recorre uma modernidade específica para falar a si mesma? Nesse caso, a tradição poderia ser apreendida como uma linguagem que a própria modernidade concebe e colabora, em vez de uma etapa anterior ou uma simples sobrevivência residual?” (Macagno, 2014:264).

Tradição como diferenciação em Moçambique

Na minha última sexta-feira em Maputo, às vésperas do meu retorno ao Brasil, fiz uma apresentação sobre a minha pesquisa no Ciclo de Seminários do Instituto Superior de Artes e Cultura (ISArC), a convite de Ana Esperança Gule e Vânia Pedro. Sem nada muito concluído ainda sobre o que o trabalho de campo tinha “rendido”, fiz uma breve apresentação sobre o tema da pesquisa, destacando os lugares e as pessoas com quem havia caminhado durante os dois meses que estive no país. O fato de eu usar a categoria *circo* para descrever lugares como os tribunais comunitários e secretarias do bairro chamou a atenção dos estudantes que estavam assistindo o seminário porque apesar de ser a forma como muitos ali também se referem a esses espaços, eles jamais imaginariam que isso pudesse ter tamanha centralidade em um trabalho acadêmico⁴². Além disso, os pequenos exemplos que dei sobre as falas dos juízes comunitários e secretários de bairro ou o próprio debate acerca da situação das viúvas,

⁴² O uso de categorias êmicas na elaboração de reflexões teóricas é uma estratégia típica da antropologia que tem como potencial a compreensão da lógica de cada contexto a partir de um vocabulário conceitual próprio àquela realidade. No caso de Moçambique, a antropologia, dentre as ciências sociais, é a disciplina que tem menos ressonância, porque no período da independência, assim como em outros países africanos, criou-se uma suspeição diante desse campo de estudos, justamente por sua associação ao saber colonial. Segundo Macagno, “antropólogos, estrangeiros, exotismo, moda e autoridade tradicional” foram componentes de uma equação cheia de dilemas sobre “o passado colonial, a cultura e a modernidade” no país (Macagno, 2014:245). Além disso, a surpresa dos estudantes diante do *circo* deve-se ainda ao fato de que os trabalhos específicos sobre práticas de justiça no país não trazem essa categoria à tona, nem mesmo aqueles baseados em pesquisas empíricas de longa duração como é o caso do trabalho que resultou na publicação de dois volumes robustos e que são hoje a maior referência sobre o tema no país: Santos & Trindade (2003).

somada ao tema apresentado em seguida por Luiz Henrique Passador, acendeu um caloroso debate sobre o universo da “tradição” em Moçambique.

O título da comunicação de Passador foi justamente o título que “emprestei” para nomear esta seção da dissertação. Naquele dia, a fala dele tinha como referência as questões da pesquisa desenvolvida em *Homoíne*, no âmbito do doutorado e, atualmente, do seu pós-doutorado, a respeito da medicina tradicional e como ela “está inserida num campo mais amplo reconhecido como tradição, que engloba sistemas diversos classificados pelos sujeitos como tradicionais” (Passador, 2019, Comunicação oral)⁴³. O primeiro aspecto levantado por ele e que nos ajuda a pensar a discussão que vem sendo empreendida aqui nesta dissertação é o fato de “tradição” se tratar de uma categoria êmica e não de um conceito teórico e acadêmico que busca classificar o contexto pesquisado (por isso o uso das aspas neste caso). Do mesmo modo, “modernidade” também se apresenta como uma categoria êmica e não como algo exógeno. Neste sentido, passamos a compreender essas categorias como marcadores discursivos, que são reelaborados e acionados pelas pessoas como forma de estabelecer determinadas alteridades, que atendem “às necessidades conjunturais de estabelecimento de sentido para práticas, sujeitos e objetos” (Passador, 2011:40).

Durante o meu trabalho de campo, no qual procurei me dedicar a compreensão de práticas de justiça, era comum escutar principalmente a oposição entre a “tradição”/“usos e costumes” e a lei formal, sendo esta última utilizada no sentido de marcar um certo universo da “modernidade”. Assim como o contexto de investigação de Passador, relativo às práticas da medicina tradicional, acredito que os espaços da secretaria do bairro, do tribunal comunitário ou ainda de reuniões como a que eu pude acompanhar no bairro São Roque apareceram para mim justamente como espaços nos quais as categorias “tradição” e “modernidade” eram construídas pelos meus interlocutores de forma dicotômica, com objetivo de “pensar, descrever e problematizar seu mundo e suas identidades” (Passador, 2011:40).

Outras interlocutoras durante o trabalho de campo também utilizavam tais categorias para pensar e explicar algumas questões levantadas por mim. Quando conversei com Latifa Ibraimo, advogada da AMMCJ (Associação Moçambicana das Mulheres de Carreira Jurídica) sobre a situação das viúvas, ela também em alguma medida construiu uma narrativa no sentido de responsabilizar a “tradição” por todos os problemas de violência contra a mulher,

⁴³ As referências que faço a esta comunicação de Luiz Henrique Passador são baseadas no que eu registrei durante o seminário e na própria apresentação compartilhada por ele à posteriori, que está em vias de ser publicada.

além de fazer uma oposição grande entre a lei costumeira e a lei formal, pautada na mesma dicotomia “tradição”/“modernidade”. A nossa conversa foi bem interessante, pois fui fazendo algumas provocações no sentido de questioná-la sobre a eficiência e o alcance da lei formal. Em uma de suas respostas, por exemplo, podemos ver de alguma forma como o debate sobre o multiculturalismo é descrito e problematizado em Moçambique. Nas palavras dela:

“Uma coisa é ter a lei e outra coisa é a aplicação da lei. E tem que haver a vontade de todos e não só de um único segmento. Tem que ser toda a sociedade. E nós sabemos que as sociedades não são homogêneas, não são... Então, não podemos esperar que a lei por si só vai resolver os problemas. Tentamos buscar a sensibilidade das pessoas para aquilo que é o problema da violência doméstica, mas mesmo assim aquilo não reflete o **multiculturalismo** do país, a **diversidade**, não reflete tudo isso. Tenta-se mudar aquilo que são os interesses e tenta-se também não fugir a certas normas, não fugir às posições constitucionais, não é? Mas têm os **usos e costumes** das pessoas. E os **usos e costumes** às vezes falam muito mais alto do que aquilo que se consagra em termos da lei” (Latifa Ibraimo, 2019) (grifo meu).

Do mesmo modo, Flaida Macheze, oficial de gênero da UNAC (União Nacional de Camponeses), também destacou as “questões de tradição” que existem em Moçambique como um ponto de partida para compreendermos a situação de vulnerabilidade das mulheres de maneira geral e em relação ao acesso à terra, de forma particular, temática trabalhada por ela a partir da organização. Para explicar a questão da expropriação de bens e as dificuldades que as mulheres têm para acessar a terra, Flaida argumentou que “muitos dos problemas que acontecem giram em volta dos **tabus**, dos **hábitos e costumes**, das **crenças**... e por isso então muita gente deixa ir o pouco que tem acreditando que ‘eh pá, os **hábitos e costumes** são assim, a **tradição** manda assim, se eu não fizer vai acontecer aquilo...’”. Inclusive, ela foi uma das pessoas que indicou que eu de fato procurasse a AMETRAMO para entender melhor as “coisas da tradição”. Nesse sentido, é possível perceber como a “tradição”, assim como argumentou Passador (2019), opera como uma categoria de diferenciação e, ao mesmo tempo, como um marcador social da diferença. A questão é que o seu uso remete a todo um contexto mais amplo de administração da diferença que

“situa-se no histórico colonial e pós-colonial de identificação e problematização das formas de vida e crenças das populações nativas do território moçambicano, e aos projetos de transformação social, política, econômica e religiosa que se sucederam tanto durante o domínio colonial português, quanto nos projetos pós-independência (socialista e a princípio e neoliberal atualmente). Portanto, “tradição” e “modernidade” estão inseridas num campo histórico de relações políticas e de construção de identidades sociais” (Passador, 2011:40).

A própria categoria *circo* que veio à tona pela primeira vez enquanto eu caminhava com tia Isabel até a secretaria do bairro Benfica é utilizada como uma referência a ‘tempos antigos’, que determina em alguma medida uma forma “tradicional” de administrar conflitos

naquele contexto. No entanto, ao mesmo tempo em que o circo remete a essa “tradição”, ele também está inserido em uma dinâmica atual de administração da justiça, que envolve não só as comunidades, mas toda uma estrutura de órgãos locais, nos diferentes níveis de província, distrito, posto administrativo, localidade e de povoação. Dessa forma, fica evidente que a forma como os nossos interlocutores em Moçambique fazem uso de expressões como “tempos antigos” diz respeito ao estabelecimento de alteridades que estão fundamentadas na temporalidade. Além disso, para além da temporalidade, essa alteridade construída pelo universo da “tradição” é também racializada e remete sempre ao mundo dos “africanos” e “pretos” (Passador, 2011:43,44).

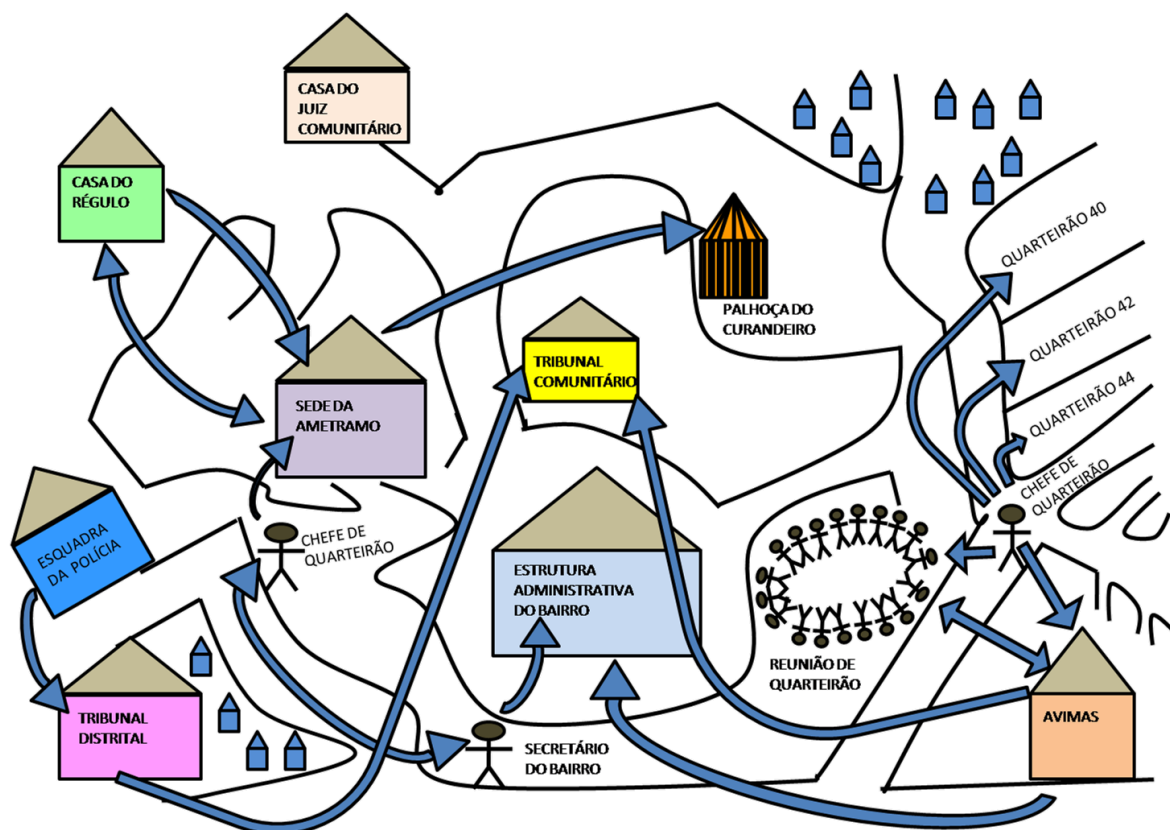
O que é possível identificar como algo comum nas falas de Flaida, Latifa e dos juízes comunitários e secretários de bairro que discuti na primeira parte desta dissertação parece estar relacionado também a certa permanência de uma “linguagem colonial”, que é utilizada pelos cidadãos moçambicanos atualmente para descrever a si mesmos e a sua cultura, ainda que o projeto assimilacionista já não exista mais (Macagno, 2014:241). O fato de as classificações impostas pelo colonialismo serem atualmente assumidas por essas pessoas nos remete ao a discussão de Taylor (2002) sobre como a identidade depende profundamente das relações dialógicas estabelecidas com os outros. Segundo o filósofo, que é um dos grandes teóricos da problemática do reconhecimento, é justamente a identidade que se relaciona com a exigência de reconhecimento. Nesse sentido, essa identidade pode ser moldada tanto através do reconhecimento em si quanto através de sua ausência. Além disso, onde não há o reconhecimento ou quando o reconhecimento é feito de forma errônea e inadequada, nos deparamos com situações de opressão e violência que têm efeito direto sobre a autoestima dos sujeitos ou grupos sociais, como é o caso de contextos coloniais (e pós-coloniais). Conforme argumentou Passador (2019) no seminário da ISArC, com a revogação do Estatuto do Indigenato, em 1961,

“Tradição” e “tradicional” passam a ser termos que substituem “usos e costumes gentílicos” e “indígena”. Os indícios apontam para esse momento como aquele que consolida “tradição” e “modernidade” como categorias que mantêm a diferenciação colonial anterior entre “indígenas” e “civilizados”. “Tradição”, assim como “ultramar”, era um termo que já era utilizado na documentação estatal e na produção acadêmica. Ora como sinónimo de “usos e costumes”, ora como sinónimo de “crenças” – quando referida aos “indígenas” – ora como sinónimo de “cultura” e também “folclore” especialmente quando referida ao mundo rural da metrópole. Porém, consolida-se a partir da década de 1960 como a principal categoria de diferenciação nos textos e contextos coloniais” (Passador, 2019, no Comunicação Oral)

O que não podemos perder de vista, portanto, é que a despeito do longo processo de diferenciação empreendido em Moçambique, as pessoas não vivem a divisão do mundo em

duas partes, uma tradicional e outra moderna. Elas estão constantemente articulando esses dois universos e, mais do que isso, a depender da situação algo que foi classificado como “tradicional” em algum momento poderá ser definido como pertencente à “modernidade” em outro momento. Isso nos ajuda a compreender, por exemplo, o fato do juiz Bernardo Deve ter dito que sem conhecer a “tradição” ele não poderia resolver os conflitos e, ao mesmo tempo, também dizer que apesar de não conhecer os “usos e costumes” de outras regiões do país, ele poderia resolver os conflitos baseado na lei formal. O que na primeira parte da dissertação acabei interpretando como uma “ambiguidade”, na verdade, é justamente como a tradição é uma categoria negociada⁴⁴. Sua negociação, em diferentes níveis dos processos de administração de conflitos, é o que fundamenta o que escolhi chamar de “circuito da justiça”.

⁴⁴ No caso específico de Homoíne, “a tradição operava como categoria negociada em ao menos quatro níveis: 1. Ao nível das relações interpessoais e das experiências cotidianas (acusações, cerimônias); 2. Ao nível das relações entre pessoas/grupos e instituições (religião, autoridades tradicionais, administração distrital); 3. Ao nível das relações entre instituições locais (chefes tradicionais e AMETRAMO) e entre elas e as instituições governamentais (tribunal); 4. Ao nível das políticas públicas governamentais e não-governamentais (Estado e ONGs).” (Passador, 2019, Comunicação Oral). Creio que esses níveis também servem inicialmente para pensarmos o contexto de Maputo.



*Figura 14 - Circuito da Justiça*⁴⁵

Na introdução da dissertação, mencionei que os tribunais comunitários, as secretarias dos bairros e organizações como a AMETRAMO formariam um “circuito de justiça”, que compreendo como a rede e as conexões dos fóruns de administração de conflitos. No entanto, não busco com esse conceito um mero sinônimo para a noção de “pluralismo jurídico”. Ao contrário disso, a minha proposta com a ideia de “circuito”, “rede” e “conexões” é justamente transcender a uma perspectiva fixa e rígida sobre o que se convencionou chamar de um “sistema de justiça híbrido”. A ideia de “circuito” me permite olhar para os diferentes fóruns de administração da justiça a partir do que as próprias pessoas com as quais eu interagi durante o trabalho de campo me apresentaram como esses fóruns.

⁴⁵ Agradeço à Josinelma Roalnde por transformar o meu esboço nesta imagem.

Uma reunião de quarteirão, uma ida ao tribunal comunitário ou a AVIMAS, uma consulta a um curandeiro da AMETRAMO e até mesmo a busca pelo Tribunal Distrital são algumas das possibilidades para quem busca a resolução de algum conflito no contexto no qual eu desenvolvi a pesquisa. Se, como vimos, “tradição” e “modernidade” são categorias negociadas a depender de cada situação, não é possível classificar cada um desses fóruns como pertencente a um universo moderno ou tradicional e, tão pouco, uma resposta baseada no idioma da “formalidade/informalidade” parece satisfatória. Afinal, o fato de coexistirem sistemas de justiça diferentes já é uma informação dada no caso de Moçambique e em qualquer outro contexto. A questão que nós devemos nos atentar ao olhar para as práticas de justiça nesse caso específico diz respeito ao modo como as pessoas acionam cada um desses fóruns e como quem responde por eles compreende o trabalho que é oferecido e desempenhado.

Nesse sentido, a chave analítica da “formalidade/informalidade” que apareceu para mim pela primeira vez de forma sistematizada no trabalho de Santos (2003), conforme a imagem que reproduzo a seguir, não dá conta de mostrar a multiplicidade dos fóruns de administração de conflitos, como eles estão inseridos na vida cotidiana das comunidades e, muito menos, como estão conectados em rede, podendo ser acionados conjuntamente ou de forma isolada a depender de cada caso.

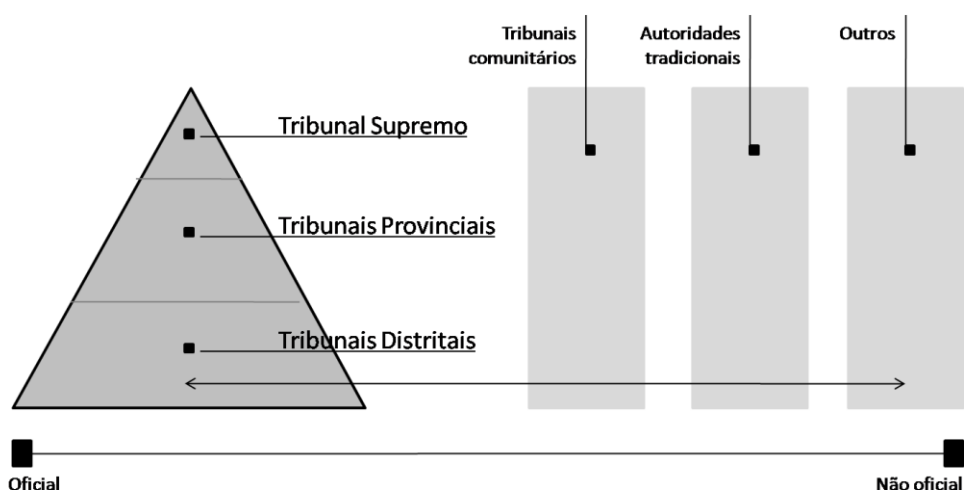


Figura 15 – Reprodução da representação do pluralismo jurídico, segundo Boaventura de Sousa Santos. Fonte: *Conflito e Transformação Social: Uma paisagem das Justiças em Moçambique* (Santos & Trindade)

Na medida em que o próprio Estado reconhece os tribunais comunitários como parte integrante do direito e da justiça oficial e, ao mesmo tempo, os coloca no bojo da justiça do tipo comunitário, ou seja, fora da organização judiciária, dizer se eles estão mais próximos de serem “oficiais” ou “não oficiais” não basta. O mesmo raciocínio se aplica ao caso das autoridades tradicionais, que também foram reconhecidas pelo Estado, através do Decreto nº15/2000 de 20 de junho, porém de fato não compõem a organização judiciária. Além disso, devemos ter em mente ainda que o circuito etnografado por mim nesta dissertação a partir do meu trabalho de campo em Maputo é incapaz de exprimir a multiplicidade e diversidade de fóruns de administração da justiça em Moçambique e de suas conexões. Ao contrário disso, esse circuito mostra de forma incipiente quais são as instâncias acionadas pela tia Isabel, tia Fátima, a viúva Tereza e demais mulheres conectadas a elas.

Portanto, acredito que muitos outros circuitos da justiça ainda podem ser etnografados em Moçambique. E em cada um deles as redes e conexões serão outras, envolvendo figuras que poderão trazer à tona novas categorias, como foi o caso do *circo* no contexto da minha pesquisa em Maputo. Categorias que, aliás, irão nos ajudar a compreender ainda mais o processo de elaboração de alteridades em Moçambique. Afinal, conforme procurei dissertar neste trabalho, que considero ser um ensaio introdutório sobre o tema, a administração da justiça no país reflete, antes de qualquer coisa, processos de administração da diferença, de um Estado colonial que ficou para trás em um passado recente e de um Estado pós-colonial na contemporaneidade que ainda se vê diante de alguns dilemas desse mesmo passado.

Apêndice - O lobolo de Anastância

*O homem que lobola
A mulher lobolada
Sob olhares das anciãs
Sob olhares dos familiares
Entre parentes e presentes
Dádivas compartilhadas
Afetos materializados
Tradições reinventadas*



Figura 16 – Família Muthemba chegando na casa de Anastância e Jaime para a entrega de presentes durante a cerimônia do xiguiane. Chongoene (Província de Gaza), 2019

Durante três dias seguidos, parentes, amigos e vizinhos estiveram reunidos para celebrar a união de Anastância e Jaime. Muitas pessoas se deslocaram de municípios da província de Gaza, de Maputo e de outras regiões do país e até mesmo da África do Sul para participar da festa. A cerimônia de *lobolo* aconteceu na sexta-feira na casa de Baptista, irmão da noiva. No dia seguinte, aconteceu a cerimônia no civil, seguida por uma grande festa, que também aconteceu na casa de mano Baptista. No domingo de manhã foi o casamento

religioso, em uma igreja católica de Chongoene e, mais tarde foi o *xiguiane*, uma outra festa de casamento, organizada pela família do noivo, que aconteceu na casa de Jaime e Anastância. Durante essa última celebração, os parentes de Anastância fizeram a entrega dos presentes recebidos nos dias anteriores.

Na manhã da sexta-feira, antes dos Mathavela (que eram os parentes de Jaime) chegarem, eu fiquei cozinhando com todas as mulheres da casa o almoço que seria servido após a cerimônia. Anastância passou a manhã toda na casa dela e só apareceu ao final das negociações do *lobolo*. Eu estava atenta a tudo que acontecia e curiosa para assistir à chegada dos parentes com todos os presentes e acompanhar as negociações do início ao fim. As mulheres que cozinhavam comigo, no entanto, estavam tranquilas e despreocupadas em participar de cada uma das etapas da cerimônia. Suzana, filha do irmão do falecido José Muthemba (pai de Anastância), comentou comigo que ‘*lobolo* não era nada’, demonstrando que o melhor mesmo seria a festa que aconteceria após o casamento no civil.

Todas que estavam ali cozinhando comigo riram da situação e eu brinquei que não poderia chegar no Brasil falando que ‘o *lobolo* não era nada’. Suzana reagiu sorrindo e disse que não era para eu falar isso, porque na verdade o que ela estava tentando me explicar é que mana Anastância já tinha sido *lobolada*, apesar de ela não saber dizer exatamente há quanto tempo isso aconteceu pois ela era muito criança na época. Segundo Suzana, o *lobolo* que estava acontecendo era só uma espécie de agradecimento pelos filhos que o casal tinha tido nos últimos vinte anos e que não era o *lobolo* em si, apesar de ser realizado como se fosse a primeira vez. De todo modo, apesar dessas especificidades, ficou muito evidente pra mim que a relevância do *lobolo* está associada a uma série de outros eventos, como o próprio casamento no civil. Além disso, ela me explicou que as pessoas só fazem essa cerimônia grande, com três dias de festa, ou seja, escolhem formalizar o casamento no civil e “refazer” o *lobolo*, depois de já estarem juntas há muito tempo. Mamá Felismina me explicou que isso normalmente acontece porque as pessoas não têm condições materiais de fazer a festa completa no início da relação. No entanto, quando os filhos nascem antes de toda essa celebração, a família do noivo precisa oferecer mais presentes ainda à família da noiva.

Na sexta-feira, por volta das 11 horas, a família do noivo chegou. Eles carregavam uma mala e uma garrafa de *refrescos* (refrigerantes), caminharam para deixar todos esses presentes na tenda que tinha sido armada no quintal de mano Baptista e depois foram para a entrada da casa, onde estávamos servindo uma pequena refeição. Quando os Mathavela

terminaram de comer e se dirigiram à tenda, o *lobolo* começou de fato. No entanto, fiquei perto de Suzana e Inércia, ajudando na cozinha e atendendo a Belinha quando ela me chamava. Fazia algumas pausas para fotografar e filmar o que eles me pediam. Os mais velhos gostavam principalmente de ver que estavam sendo gravados e fotografados.



Figura 17 – Vovó Helena, uma das anciãs da Família Muthemba, atenta ao início da cerimônia do Lobolo

É difícil fazer uma narrativa linear de todo o evento, porque muita coisa estava acontecendo ao mesmo tempo. De todo modo, não é meu intuito aqui fazer uma descrição detalhada dos três dias de festa. Na verdade, considerando que apesar dos processos de colonização e descolonização que discuti ao longo da dissertação, o *lobolo* jamais deixou de ser praticado em Moçambique, apresentar alguns registros do que presenciei em Chongoene é uma forma de materializar o que argumentei sobre a sua permanência histórica. Ter escutado de Suzana que o *lobolo* ‘não era nada’ e, em seguida, também ouvir que a festa só se realiza através do investimento de uma rede de parentes e amigos, e que o casamento civil, assim como a cerimônia na igreja, tem tanta centralidade durante todo o evento, me fez pensar mais uma vez no processo contínuo de reinvenção e na infinitude dos sentidos atrelados ao *lobolo*.



Figura 18 – Anastância e Jaime sendo recebidos pelos convidados após o casamento no civil

Referências bibliográficas

Appiah, Kwame Anthony. *Na casa de meu pai: a África na filosofia cultura*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

Arnfred, Signe. *Sexuality and Gender Politics in Mozambique. Rethinking gender in Africa*. Suffolk: Nordiska Afrikainstitutet; Uppsala: James Currey, 2011.

Arthur, Maria José, Cruz e Silva, Tereza, Siteo, Yolanda e Mussa, Edson. Lei da Família (1): Antecedentes e contextos da sua aprovação. *Outras Vozes*, no 35-36, Agosto-Novembro de 2011.

Arthur, Maria José e Meija, Margarida. Instâncias locais de resolução de conflitos e o reforço dos papéis de gênero. A resolução de casos de violência doméstica. *Outras Vozes*, no 17, Novembro de 2006.

Assunção, Helena. *Amarrando corpos, pessoas e objetos: as capulanas no norte de Moçambique*. 2015. Monografia de Conclusão de Curso. Universidade Federal de Minas Gerais, Departamento de Antropologia e Arqueologia. Belo Horizonte, 2015

_____. *Falar e guardar segredos: as capulanas de Nampula (Moçambique)*. Dissertação de mestrado. Universidade Federal do Rio de Janeiro, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, 2018.

Bagnol, Brigitte. *Gender, Self, Multiple Identities, Violence and Magical Interpretations in Lovolo Practices in Southern Mozambique*. Thesis for Ph.D. Degree in Social Anthropology. Department of Social Anthropology, University of Cape Town, 2006.

Brito, Thaís Cecília. *Direitos sexuais e direitos reprodutivos em Moçambique: interfaces com a epidemia do HIV/AIDS*. Monografia de Conclusão de Curso -Departamento de Serviço Social, Universidade Federal de Pernambuco. Recife, 2015.

Cahen, Michel. *Os outros: um historiador em Moçambique*, 1994. Basel: P. Schlettwein Publishing Switzerland, 2004.

Cardoso de Oliveira, Luís Roberto. O ofício do antropólogo, ou como desvendar evidências simbólicas. *Anuário Antropológico*, v. 2006, p. 9-30, 2008.

_____. Sensibilidade Cívica e Cidadania no Brasil. *Antropolítica: Revista Contemporânea de Antropologia*, v. 44, p. 34-63, 2018.

Casimiro, Isabel. *Paz na terra, guerra em casa: feminismo e organizações de mulheres em Moçambique*. Recife: Editora UFPE, 2014.

Chiziane, Paulina. *Niketche: uma história de poligamia. 2ª reimpressão*. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 2015.

Das, Veena. *Critical events: An Anthropological Perspective on Contemporary India*. Oxford: Oxford University Press, 1995.

Farré, Albert. Assimilados, régulos, Homens Novos, moçambicanos genuínos: a persistência da exclusão em Moçambique. *Anuário Antropológico/2014*, Brasília, UnB, 2015, v. 40,n. 2: 199-229.

Florêncio, Fernando. *Ao encontro dos Mambos: autoridades tradicionais vaNdau e Estado em Moçambique*. Lisboa: ICS – Imprensa de Ciências Sociais, 2005.

Gomes, Conceição; Fumo, Joaquim; Mbilana, Guilherme & Santos, Boaventura de Sousa. Os tribunais comunitários. In: Santos, Boaventura de Sousa & Trindade, João Carlos. *Conflito e Transformação Social: Uma Paisagem das Justiças em Moçambique*. Porto: Edições Afrontamento, 2003.

Geffray, Christian. *A causa da guerra - antropologia da guerra contemporânea em Moçambique*. Porto, Afrontamento, 1991.

Granjo, Paulo. 2004. O lobolo do meu amigo Jaime: um velho idioma para novas vivências conjugais. *Travessias. Revista de ciências sociais e humanas em língua portuguesa*, n. 4/5, Rio de Janeiro, 2004, pp.47-78.

_____. *Lobolo em Maputo. Um velho idioma para novas vivências conjugais*. Porto: Campo das Letras, 2005.

_____. 2015. Pluralismo jurídico e direitos humanos: os julgamentos de feitiçaria em Moçambique. O público e o privado - No 18 - Julho/Dezembro – 2011.

Gluckman, Max. Parentesco e casamento entre os Lozi da Rodésia do Norte e os Zulu de Natal. In: A.R.Radcliffe-Brown & Daryll Forde (orgs). *Sistemas Políticos Africanos de Parentesco e Casamento*. Lisboa: Fundação Calouse Gulbenkian, 1974.

Honwana, Alcinda Manuel. *Espíritos vivos, tradições modernas: Possessão de espíritos e reintegração social pós-guerra no Sul de Moçambique*. Maputo:Promédia, 2002

Junod, Henri. *Usos e costumes dos Bantu*, Tomos I e II. Maputo: Arquivo Histórico de Moçambique, 1996[1913].

Kilomba, Grada. *Memórias da Plantação: Episódios de racismo cotidiano*. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

Pinho, Osmundo. “O Destino das Mulheres e de sua Carne: regulação de gênero e o Estado em Moçambique”. *Cadernos Pagu*, Campinas, v. 45, p.157-179. Dez. 2015.

Macagno, Lorenzo. *O dilema multicultural*. Curitiba: Ed. UFPR; Rio de Janeiro: Graphia, 2014.

Mbembe, Achille. *On the poscolony*. California: University of California Press, 2001.

_____. O tempo que se move. *cadernos de campo*, São Paulo, n. 24, p. 369-397, 2015 2015.

Mandani, Mahamood. *Citizen and subject: contemporary Africa and the legacy of late colonialism*. Princeton: Princetn University Press, 1996.

Marshall, Thomas. 1950 Citizenship and Social Class. In *Citizenship and Social Class and Other Essays*. Cambridge University Press, pp. 1-85.

Meneses, Maria Paula. 2010. O ‘indígena’ africano e o colono ‘europeu’: a construção da diferença por processos legais. *e-cadernos CES* [online], 07/ 2010.

Miranda, Aline. *Reivindicar Direitos e (re)negociar alianças: reflexões sobre os conflitos familiares de viúvas em Maputo, Moçambique*. Monografia de Conclusão de Curso.

Universidade Federal de Minas Gerais, Departamento de Antropologia e Arqueologia. Belo Horizonte, 2017.

_____. Vestir o luto, vestir existência(s): etnografando um “quase- evento” da viuvez em Maputo, Moçambique. In: Bracks, Mariana e Oliveira, Fernanda (Orgs). *Áfricas e suas relações de gênero*. Rio de Janeiro: Edições Áfricas/ Ancestre, 2019

Morais, Sara. *O palco e o mato: o lugar das timbila no projeto de construção da nação em Moçambique*. Tese de doutorado. Universidade de Brasília, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, 2020 (Em elaboração).

Mudimbe, Valentin. *A invenção de África: Gnose, filosofia e a ordem do conhecimento*. Pedago, 2013 [1988].

_____. *A ideia de África*. Pedago, 2016 [1994]

Newitt, Malyn. *História de Moçambique*. Mem Martins: Publicações Europa-América, 2012 [1995].

Passador, Luiz Henrique & Thomaz, Omar. 2006. Raça, sexualidade e doença em Moçambique. *Estudos Feministas*, Florianópolis, 14 (1): 336, janeiro-abril/2006.

Passador, Luiz Henrique. “As mulheres são más”: pessoa, gênero e doença no sul de Moçambique. *Cadernos Pagu* (35), pp. 177-.210 julho-dezembro de 2010.

_____. *Guerrear, casar, pacificar, curar: o universo “tradição” e a experiência com HIV/Aids no distrito de Homoíne, Sul de Moçambique*. Tese de doutorado. Universidade Estadual de Campinas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, 2011.

_____. Tradição como diferenciação em Moçambique. Comunicação oral no Ciclo de Seminários do ISArC, 2019.

Rosa, Marcelo. Espectros de Mandani: desafios de uma sociologia da vida política rural na África do Sul contemporânea. *Estudos de Sociologia, Rev. Do Prog. De Pós-Graduação em Sociologia da UFPE*, v. 15 n. 2, p. 69-91.

Santana, Jacimara. Mulheres de Moçambique na revista Tempo: o debate sobre o lobolo. *Revista de História*, 1, 2 (2009), pp.82-98.

Santos, Boaventura de Sousa. O Estado heterogéneo e o pluralismo jurídico. In: Santos, Boaventura de Sousa & Trindade, João Carlos. *Conflito e Transformação Social: Uma Paisagem das Justiças em Moçambique*. Porto: Edições Afrontamento, 2003.

Santos, Boaventura de Sousa e Trindade, João Carlos. Prefácio e Introdução Geral. In: Santos, Boaventura de Sousa & Trindade, João Carlos. *Conflito e Transformação Social: Uma Paisagem das Justiças em Moçambique*. Porto: Edições Afrontamento, 2003.

Sitoe, Bento. *Dicionário Changana-Português*. Maputo: Texto Editores, 2011.

Taylor, Charles. A política do Reconhecimento. In: *Argumentos Filosóficos*. São Paulo: Loyola, 2002 [1994].

Tembe, Suzana. Até que ponto as práticas tradicionais como o kutchinga violam os direitos sexuais e reprodutivos da mulher e contribuem para o aumento da propagação do HIV/SIDA. *Revista de Direitos Humanos*, Maputo, v. 3, n. 2, p. 181-201, 2003.

Thomaz, Fernanda. Entre o domínio e o costume: ações das chefias africanas no norte de Moçambique (c.1920- c.1940). e-hum *Revista Científica das áreas de História, Letras, Educação e Serviço Social do Centro Universitário de Belo Horizonte*, vl. 8, nº2, Agosto/Dezembro de 2015.

Thomaz, Omar. “Raça”, nação e status: histórias de guerra e “relações raciais” em Moçambique. *Revista USP*, São Paulo, n. 68, p. 252-268, dezembro/fevereiro 2005-2006.

_____. Lobolo e trabalho migratório: reprodução familiar e aventura no sul de Moçambique. In. *Travessias Antropológicas: estudos em contextos africanos*. Trajano, Wilson (organizador). Brasília: ABA Publicações, 2012.

_____. O tempo e o medo: a longa duração da guerra em Moçambique. *Outros Tempos*, vol. 15, n. 26, 2018, p. 88-97.

Trindade, João Carlos. Rupturas e continuidades nos processos políticos e jurídicos. . In: Santos, Boaventura de Sousa & Trindade, João Carlos. *Conflito e Transformação Social: Uma Paisagem das Justiças em Moçambique*. Porto: Edições Afrontamento, 2003.

Wagner, Roy. Are there social groups in the New Guinea Highlands? In: M.J. Leaf (ed.), *Frontiers of anthropology*, 1974.

Zavale, Jonas. *Municipalismo e poder local em Moçambique*. Maputo: Escolar, 2011.

José, André Cristiano; Araújo, Sara; Fumo, Joaquim & Cuahela, Ambrósio. *Retratos da Justiça Moçambicana. Redes Informais de Resolução de Conflitos em Espaços Urbanos e Rurais*. Centro de Formação Jurídica e Judiciária – Ministério da Justiça, Maputo, 2014.

Quando pensão e herança viram motivos de julgamento social. Disponível em [http://www.cec.org.mz/index.php/pt/2016-08-08-16-06-31/sociedade/75-quando-a-pensao-e-](http://www.cec.org.mz/index.php/pt/2016-08-08-16-06-31/sociedade/75-quando-a-pensao-e-heranca-viram-motivos-de-julgamento-social)

[heranca-viram-motivos-de-julgamento-social](http://www.cec.org.mz/index.php/pt/2016-08-08-16-06-31/sociedade/75-quando-a-pensao-e-heranca-viram-motivos-de-julgamento-social). Acessado em: 26/02/2017 Viúvas despejadas em Maputo. Disponível em: <http://www.miramar.co.mz/Noticias/Viuvas-despejadas-em-Maputo>. Acessado em: 26/02/2017

Filmografia

Azevedo, Licínio. *Virgem Margarida*. Portugal. 2012.

Legislação

MOÇAMBIQUE. I Constituição da República de Moçambique, intitulada Constituição da República Popular de Moçambique, de 1975.

MOÇAMBIQUE. Extracto de entrevista do Camarada presidente aos órgãos de informação moçambicanos sobre a cultura - O combate cultural no país”, de 16/12/80. Museu Regional de Inhambane.

MOÇAMBIQUE. Lei da Organização Judiciária (nº12/78, de 2 de dezembro).

MOÇAMBIQUE. II Constituição da República de Moçambique, de 1990.

MOÇAMBIQUE. Lei das Associações (Lei nº8/91), aprovada em 1991.

MOÇAMBIQUE. Lei Orgânica dos Tribunais Judiciais, de 1992 (nº10/1992 de 6 de maio).

MOÇAMBIQUE. Lei de Terras (nº19/1997 de 1 de outubro).

MOÇAMBIQUE. Decreto nº15/2000 de 20 de junho.

MOÇAMBIQUE. Lei dos Órgãos Locais do Estado (nº8/2003 de 19 de maio).

MOÇAMBIQUE. Lei da Família, de 2004 (nº10/2004 de 25 de agosto).

MOÇAMBIQUE. Decreto nº 11/2005 de 10 de junho.

MOÇAMBIQUE. Lei da Organização Judiciária (nº24/2007 de 20 de agosto).

MOÇAMBIQUE. Lei Sobre a Violência Doméstica Praticada Contra a Mulher em Moçambique (nº 26/2009 de 29 de setembro).