

Travessias e atravessamentos de uma categoria colonial persistente no pós-independência em Moçambique: o problema da tradição como diferença¹

Crossovers and overlaps of a persistent colonial category in post-independence Mozambique: the problem of tradition as a difference

LUIZ HENRIQUE PASSADOR

¹ Os dados e análises presentes neste artigo resultam de pesquisas realizadas entre 2005 e 2011 no contexto do meu doutorado, na Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), e de pesquisas posteriores realizadas entre 2018 e 2020. Nesse último período, contei com financiamento da Fapesp, processo 2017/20360-2, estando vinculado como membro e pesquisador do Grupo de Estudos de Mediação e Alteridade (Gema), do Núcleo de Estudos Afrobrasileiros da Universidade Federal de São Paulo (Neab-Unifesp) e como pesquisador do Centro Brasileiro de Análise e Planejamento (Cebap). De outubro de 2018 a setembro de 2019, estive vinculado ao Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa (ICS-ULisboa) como investigador associado. Nos períodos de pesquisas etnográficas, bibliográficas e em arquivos em Moçambique (2007-2008, 2019 e 2020), estive vinculado ao Centro de Estudos Africanos da Universidade Eduardo Mondlane (CEA-UEM) como investigador associado. Em Portugal (2018-2019), realizei pesquisas bibliográficas na Sociedade de Geografia de Lisboa (SGL), no Instituto de Ciências Sociais e Políticas (ISCSP) e na Faculdade de Letras (FLUL), sendo os dois últimos órgãos da Universidade de Lisboa. Em Moçambique (2019 e 2020), realizei pesquisas bibliográficas em bibliotecas da Universidade Eduardo Mondlane (UEM) e pesquisas de documentos e bibliográficas no Arquivo Histórico de Moçambique (AHM). Agradeço a essas instituições por me terem permitido realizar tais trabalhos.

RESUMO

Através de apontamentos históricos e etnográficos, o artigo procura investigar e problematizar os usos da tradição como categoria de diferenciação e poder no contexto moçambicano. Categoria analítica e política forjada no âmbito da dominação colonial portuguesa, através da qual delimitou-se o indigenato de forma interseccional com outras categorias classificatórias, a tradição atravessou o corte histórico da independência e permaneceu como fundamento de diferenciações estruturais em Moçambique até os dias de hoje. Combatida inicialmente pelo governo independente da Frente de Libertação de Moçambique (Frelimo), a tradição serviu para a produção e identificação de inimigos internos e como argumento ideológico que permitiu à Resistência Nacional Moçambicana (Renamo) obter apoio principalmente entre as populações rurais durante a guerra civil. No pós-guerra, o reconhecimento oficial de uma entidade nacional de médicos tradicionais e o estabelecimento de chefias tradicionais como parte da estrutura estatal permitiram a persistência da tradição como agência política na arena do Estado. O estudo de caso das relações entre chefias tradicionais e um posto administrativo no interior do distrito de Homoíne, Sul de Moçambique, em uma área que abrigou bases da Renamo durante a guerra civil, permite compreender como agentes da tradição, outrora deslegitimados e perseguidos, estabelecem hoje jogos de poder que compelem os agentes estatais a reconhecerem a tradição como dado de realidade e agência política incontornável, a fim de manterem a governabilidade de zonas em que a capilaridade do poder do Estado é dependente das negociações e alianças com as autoridades tradicionais. Tal cenário revela uma certa persistência da colonialidade do poder em Moçambique.

Palavras-chave: Moçambique; Tradição; Colonialidade

ABSTRACT

This article uses ethnographic and historical data to investigate and discuss the uses of tradition as a category of differentiation and power in the Mozambican context. Tradition, as an analytical and political category forged within the scope of Portuguese colonial domination to intersectionally delineate the indigenato, overpassed the historical national independence cut off and remained as a basis for structural differentiations in Mozambique. Initially condemned by independent government of the Mozambique Liberation Front (Frelimo), tradition served to produce and identify internal enemies as well as ideologically used by Mozambican National Resistance (Renamo) to obtain popular support in the rural areas during the civil war. In the post-war period, the recognition of an official national association of traditional healers and the establishment of traditional chieftaincies as part of the state structure allowed the persistence of tradition as a remarkable political agency in the State arena. The case study on the political relations between traditional chieftaincies and the Administration of the Southern Mozambique's District of Homoíne, in an area where Renamo installed one of its guerilla's bases during the civil war, reveals how the traditional authorities, formerly delegitimized and persecuted by the government, latterly establish a power play that compels state agents to recognize tradition as a reality and an unavoidable political agency, in order to maintain the governability of areas where the capillarity of state power depends on negotiations and alliances with the traditional authorities. Also reveals a certain persistence of the coloniality of power in contemporary Mozambique.

Key words: Mozambique, tradition, coloniality

As independências das antigas colônias portuguesas na África buscaram estabelecer rupturas históricas e marcos temporais de passagem entre regimes políticos e econômicos diversos. Tanto a historiografia como as ciências sociais têm reconhecido tal passagem como importante para a compreensão de tais contextos. É nesse sentido que o termo pós-colonial — denotando um depois da independência em relação ao antes do regime colonial — assumiu a forma de categoria de análise em diversos estudos — e mesmo em discursos políticos e identitários —, para se referir a uma condição que emerge da ruptura histórica e estrutural que as independências apontam e querem representar.

Mais recentemente, debates em torno da colonialidade como uma matriz de poder colonial, que pode persistir em tais contextos mesmo após as independências, trazem à tona uma importante problemática para a compreensão dos contextos e conflitos contemporâneos nas antigas colônias, qual seja, a de que há estruturas e formas de agência produzidas pelo e durante o regime colonial que não se dissolveram após as independências e que mantêm relações de poder estabelecidas no período da dominação colonial. Tal constatação se dá, em grande medida, pela continuidade de práticas e da validade de categorias classificatórias, analíticas, políticas e identitárias erigidas pelo pensamento colonial que permanecem operantes na estrutura estatal, nas relações entre Estado e sociedade civil, nas relações entre sujeitos e nas suas experiências².

Uma dessas categorias persistentes, que atravessam a fronteira histórica entre os períodos colonial e pós-independência, é a categoria tradição. Tal categoria foi importante no contexto da dominação colonial para demarcar diferenças estruturais importantes, produzindo sujeitos que correspondiam aos interesses coloniais. Mais especificamente, a tradição operou como um marcador social de diferença que permitiu a representação e a efetiva produção dos indígenas — sujeitos cruciais para o projeto colonial, uma vez que eram a classe trabalhadora subalterna necessária para a sistema econômico implantado nos territórios colonizados. Não apenas se constituíram em sujeitos econômicos, mas também em sujeitos jurídicos e políticos, representados no Estatuto do Indígena. No mais, constituíram-se em sujeitos sobre os quais saberes foram produzidos para legitimar a grande divisão estrutural entre indígenas e não-indígenas, tornando-os objeto do investimento acadêmico e científico colonial. A produção do indígena como sujeito econômico, político,

² A respeito das persistências de divisões estruturais produzidas no período colonial nos Estados nacionais africanos contemporâneos, ver Mahmood Mamdani (1996), Peter P. Ekeh (2016) e Wale Adebani (2017). Para uma perspectiva crítica sobre a noção de pós-colonial, ver Michel Cahen e Ruy Braga (2018)

jurídico, racial, sociocultural e histórico diferenciado dos não-indígenas (e a instituição paradoxal dos assimilados) constitui-se, portanto, numa das pedras de toque do sistema que a administração colonial portuguesa erigiu nos territórios dominados (MENESES, 2010, 2018; MACAGNO, 2020).

Há estudos que apontam a importância da raça como categoria classificatória e analítica de produção de diferenças, a partir das quais o indígena passou a ser identificado e tornado objeto das práticas da administração e dos saberes coloniais (PEREIRA, 2011; MATOS, 2006). Contudo, a categoria racial foi articulada, de forma interseccional, com outras que cumpriram o mesmo papel de diferenciar e identificar esse contingente denominado indígena. Usos e costumes, crenças, tribos e etnias, direito consuetudinário, cultura e tradição foram categorias também cruciais para a produção e caracterização do indígena como objeto dos saberes e ações coloniais, que se articulavam para o desenho complexo da representação desse sujeito.

É nesse sentido que Eric J. Hobsbawm e Terence Ranger (1997) há muito já se referiram à “invenção das tradições” como estratégia de produção de sujeitos para sua dominação no âmbito do colonialismo. *Tradição* tornou-se, dessa forma, uma categoria não apenas cara aos saberes acadêmicos, mas também uma categoria de cariz político, uma vez que através dela foram legitimadas não apenas diferenças, mas também, e fundamentalmente, desigualdades, subalternidades e vulnerabilidades. Por isso, atentar para os usos políticos da tradição em Moçambique nos permite compreender de que maneira essa categoria de diferenciação produziu divisões estruturais no período colonial que, mesmo com transformações, persistiram e se atualizam desde o pós-independência até a contemporaneidade.

Após a independência em 1975, o governo da Frente de Libertação de Moçambique (Frelimo) assumiu uma perspectiva marxista-leninista³, buscando descolonizar Moçambique através da construção da unidade nacional sobre bases socialistas. No escopo das transformações pretendidas pelo nacionalismo da Frelimo, foram instituídas políticas de combate ao racismo, ao “tribalismo” e às estruturas socioeconômicas e políticas do mundo colonial. Fundamento das políticas do governo independente, o projeto de construção do Homem Novo se baseou no combate às heranças e mentalidades coloniais rumo à produção de um novo sujeito pautado pelo “socialismo científico”. Dessa forma, iniciou-se também o combate ao “obscurantismo”, cujo alvo era a tradição e seus agentes — os “curandeiros”

³ Para uma crítica à caracterização do projeto político da Frelimo como sendo socialista, ver Michel Cahen (1987).

(médicos tradicionais) e os “régulos” e “cabos” (termos referidos aos chefes tradicionais do período colonial) passaram a ser perseguidos e deslegitimados. Estes últimos, por terem também funções de controle da mão de obra indígena e coleta de impostos na administração colonial, foram acusados de colaboracionismo com o colonialismo, sendo destituídos de seus cargos. Muitos foram mortos ou enviados para campos de reeducação, com o objetivo de aprenderem e incorporarem os alicerces da mentalidade do Homem Novo, abandonando os valores e saberes tradicionais e coloniais.

Nesse processo, observa-se um duplo movimento. De um lado, a tentativa de banimento de categorias de diferenciação coloniais — como raça e etnicidade (ou “tribalismo”). De outro, a manutenção da tradição como diferença reconhecida e sua associação a um mundo permeado pelo “obscurantismo” de crenças não “científicas”. Ainda que reconhecida para ser combatida, a manutenção de tal categoria classificatória, analítica e política como marcador social de diferença persistiu como alteridade interna marginalizada pelo Estado independente como uma espécie de inimigo interno. Dessa forma, temos uma categoria colonial que atravessou a ruptura temporal e histórica da luta anticolonial para se instalar no seio das políticas do Estado independente, com a manutenção da sua função de demarcar uma fronteira estrutural: a de caracterizar um universo laboral, social e subjetivo a ser combatido e transformado em nome de um projeto de modernidade. Se, no período colonial, a tradição se contrapunha ao projeto de civilização do Estado português, no pós-independência ela se contrapunha ao projeto de modernidade socialista e ao Homem Novo do governo da Frelimo. Sob argumentos diversos, foi mantida uma divisão estrutural que, no período colonial, marcou e identificou pessoas, espaços e historicidades. O mundo urbano e seus agentes da “cidade” e do “cimento” representavam o ideal do porvir (“civilizado” e “moderno”), enquanto o mundo rural do “mato” e do “caniço” representava o universo social marginalizado (“tradicional” e “obscurantista”) que deveria ser transformado.

Não tardou para a manutenção dessa divisão estrutural e de suas desigualdades produzir tensões no pós-independência em Moçambique. As políticas de cariz socialista geraram resistências, especialmente nas zonas rurais. O início da guerra civil em 1977, engendrada pela Resistência Nacional Moçambicana (Renamo), instalou um conflito de guerrilha que se alastrou pelo território nacional até seu final em 1992, com a assinatura do Acordo Geral de Paz. Como aponta Christian Geffray (1991), a Renamo obteve apoio expressivo das populações rurais, dos médicos tradicionais e das lideranças tradicionais (os antigos régulos e cabos, que ainda tinham legitimidade perante aquelas populações), muito

em função de seu discurso ideológico baseado na defesa da tradição e de combate às políticas agrárias do governo⁴. Dessa forma, a tradição foi mais uma vez politizada, dessa feita como forma de oposição ao governo por parte da Renamo, das autoridades tradicionais e das populações rurais.

O final da guerra trouxe um reposicionamento do Estado independente frente à tradição. Diante da evidência de seu poder de mobilização da população, o governo da Frelimo reconheceu oficialmente, na década de 1990, a Associação dos Médicos Tradicionais de Moçambique (Ametramo) e, em 2000, publicou o Decreto 15/2000 que instituiu a figura das chefias tradicionais como componentes do Estado — o que é comumente referido como o “retorno dos régulos” e de seu poder e influência junto ao Estado. Embora fossem estratégias que visavam (não declaradamente) a aproximação do governo da Frelimo com esses agentes da tradição, a fim de enfraquecer a influência política da Renamo (tornada o maior partido de oposição ao governo após o acordo de paz), essa nova postura estatal em relação à tradição fortaleceu-a como referencial político e identitário. Ao mesmo tempo, recrudescceu a sua problematização por parte dos defensores de um projeto de modernidade para o país.

O pós-guerra civil viu o desmonte do projeto socialista da Frelimo e uma viragem neoliberal a partir dos anos 1990. Esse novo cenário político e econômico trouxe à baila uma forte presença de ONGs e agências de cooperação internacionais como agentes importantes na definição de políticas e projetos governamentais de desenvolvimento, saúde, educação e combate à pobreza em Moçambique. As tensões com a tradição tornaram-se bastante visíveis, uma vez que esta passou a ser vista como empecilho para as transformações previstas no bojo das ações desses agentes internacionais. Mais uma vez a tradição passou a ser tratada como uma diferença marginalizada e a ser extirpada ou transformada para a implantação de projetos de modernização e adequação aos modelos “civilizatórios” ocidentais. Porém, esse tratamento se deu de forma ambígua, uma vez que o governo precisava apaziguar as resistências que enfrentara de forma crítica durante a guerra civil. A governabilidade passou a depender de um movimento pendular do governo entre os projetos e interesses dos agentes da cooperação internacional e as demandas dos poderes tradicionais, especialmente nas zonas rurais e de maior influência da Renamo.

⁴ Especialmente a política de aldeias comunais e produção coletivizada, que afetaram diretamente o regime de agricultura familiar tradicional das populações rurais. A esse respeito, ver os trabalhos de João Paulo Borges Coelho (1993) e Adolfo Yañes Casal (1996).

Esse panorama histórico e contemporâneo, tratado de forma bastante resumida até aqui, tem por objetivo demonstrar como a tradição tornou-se uma categoria analítica e política crucial para se compreender o contexto atual e os dilemas históricos que atravessam Moçambique. Do ponto de vista analítico, a categoria tradição tem um caráter heurístico de mesma envergadura que raça, classe e gênero para se compreenderem as grandes divisões estruturais que constituem aquele contexto. Do ponto de vista político, a tradição se constituiu historicamente como uma forma de agência fundamental nos jogos de poder que atravessam a arena do Estado e da sociedade civil em Moçambique⁵.

A partir das perspectivas teórico-metodológicas de Avtar Brah (1996, 2006) e de Sherry Ortner (2007), é possível compreender como a tradição se constituiu historicamente como diferenciação e agência nos jogos de poder que produzem sujeitos e relações no contexto moçambicano. Brah propõe desessencializar as diferenças, tomando-as, antes, como resultados de processos históricos e contextuais de diferenciação que produzem relações, experiências, identidades e subjetividades, constituindo os sentidos das diversidades e desigualdades que se observam em diferentes espaços e tempos sociais. Ademais, propõe que, ao invés de considerarmos as diferenças já estruturadas como categorias analíticas para compreendermos diversos contextos (por exemplo, gênero, raça e classe), tomemos a diferença como categoria analítica, a fim de compreendermos como as diferenças operacionais em cada contexto são produzidas por processos de diferenciação que estabelecem alteridades e identidades específicas. Já Ortner, em diálogo com as proposições de Pierre Bourdieu e Michel Foucault acerca da prática, propõe que se preste atenção aos aspectos pragmáticos e de poder que constituem a agência de sujeitos na produção de ações, relações e contextos. Embora ambas as autoras sejam geralmente identificadas como teóricas feministas, cujas contribuições são fundamentais para os debates sobre gênero e poder, suas perspectivas permitem que se pensem de forma produtiva outras categorias de diferenciação e política que não se restringem à compreensão das relações de gênero, de forma a compreender os níveis pragmático e político da produção das diferenças que atravessam e produzem sujeitos e contextos marcados pela diversidade e por assimetrias de poder. Essa perspectiva nos permite compreender quais processos produzem o que é identificado e reconhecido como tradição em Moçambique, que diferença é essa consolidada como

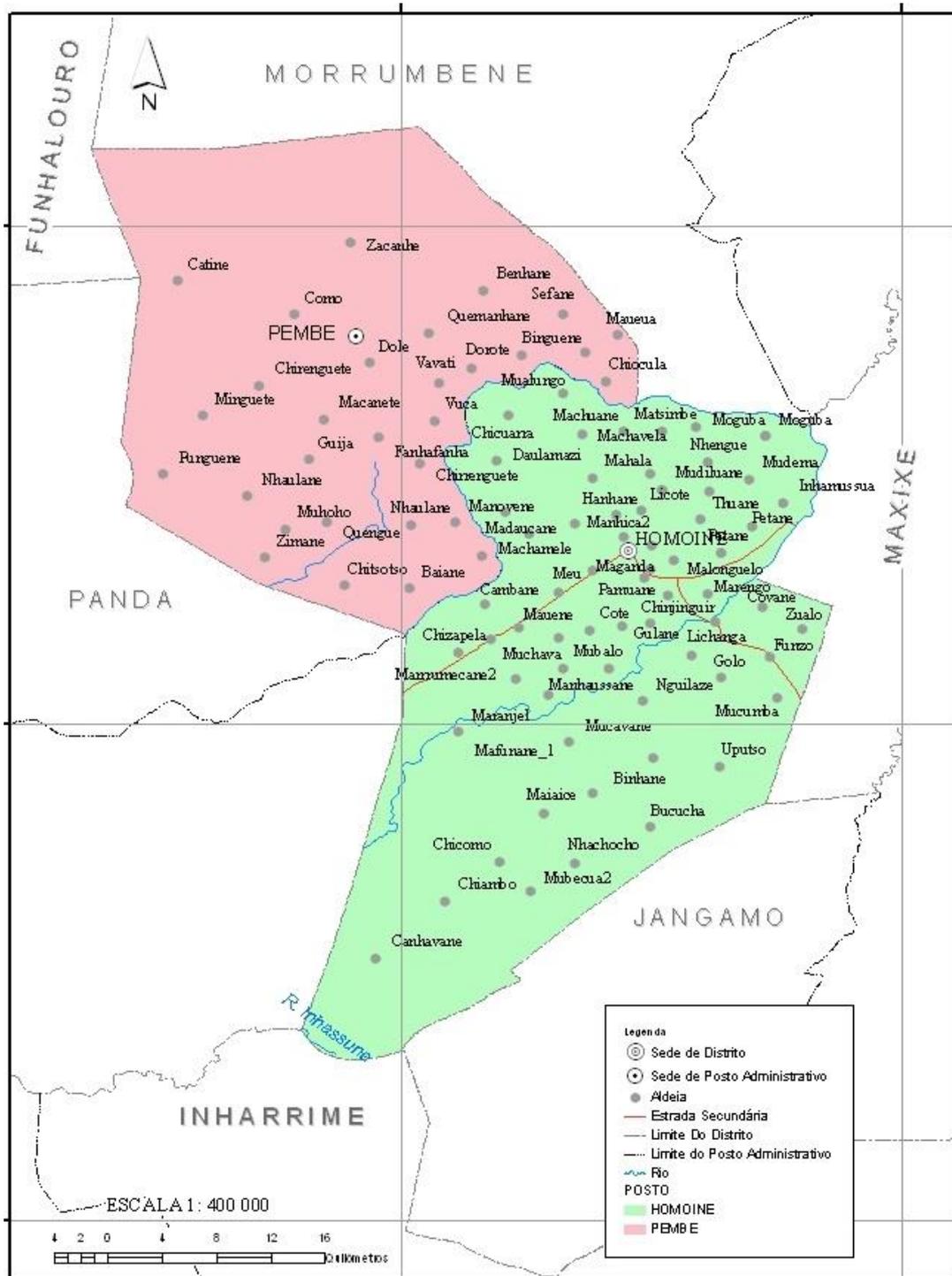
⁵ A respeito das problemáticas e conflitos que envolvem as autoridades tradicionais no contexto moçambicano, ver Honwana (2002), Santos e Trindade (2003), Florêncio (2005), Lourenço (2009), Farré (2008, 2015), Meneses (2009).

categoria de diferenciação naquele contexto que leva à produção de sujeitos, relações e instituições e de que forma ela é agenciada e constantemente reconfigurada pragmática e assimetricamente pelos sujeitos na arena política e identitária em questão.

Para tanto, recorrerei à análise de dados etnográficos coletados por mim desde 2007, em um distrito do interior da região Sul de Moçambique, concernentes às relações entre a administração estatal e as autoridades tradicionais locais. Buscarei, por conseguinte, descrever e analisar as formas de diferenciação e agência que estabelecem historicamente a tradição como diferença e poder nos jogos políticos observados naquele contexto específico, mas que permitem vislumbrar o cenário mais amplo dos processos históricos e das relações entre Estado e sociedade civil em Moçambique, uma vez que guardam estreita relação com eles.

A LAGOA DE PEMBE E O JOGO POLÍTICO ENTRE AUTORIDADES TRADICIONAIS E ADMINISTRAÇÃO ESTATAL

Os dados e análises que se seguem se referem ao distrito de Homoíne, localizado no interior da província de Inhambane, na região Sul de Moçambique. Meu primeiro contato com o distrito ocorreu em 2005, quando procurava o sítio onde desenvolveria minhas pesquisas de campo para o doutorado. Entre 2007 e 2009, desenvolvi pesquisas etnográficas que resultaram na minha tese sobre as relações da população local com a medicina tradicional, mais especificamente no trato com a epidemia de HIV/Aids (PASSADOR, 2011). Em 2019 e 2020, retornei duas vezes ao distrito a fim de pesquisar mais profundamente as relações das chefias e médicos tradicionais com a administração distrital, mais detidamente na área do posto administrativo de Pembe, na porção noroeste do distrito (ver, abaixo, mapa do distrito de Homoíne, com suas localidades e divisão administrativa; a área destacada à esquerda no mapa corresponde àquela sob o governo do posto administrativo de Pembe).



Mapa do Distrito de Homoine. Fonte: Moçambique (2012).

O distrito de Homoine teve experiências históricas marcantes. No período colonial, foi um importante polo econômico de produção agrícola e comércio na província de Inhambane. No pós-independência, passou a ser conhecido como o “celeiro da província”, tendo na instalação da aldeia comunal de Chinjinguire em 1981, comandada por antigos

combatentes da luta de libertação nacional, o marco dos investimentos governamentais na produção agrícola local. Em 1982, assiste à chegada da Renamo, que instalou uma base provincial da guerrilha na zona de Pembe. Em 1987, a vila-sede homônima do distrito foi palco do mais significativo massacre da guerra civil, que ficou conhecido como o massacre de Homoíne, que levou a um processo de entropia econômica e empobrecimento do distrito, uma vez que resultou no deslocamento populacional e dos grandes armazenistas para outros distritos, especialmente para a cidade da Maxixe, que passou a ser conhecida a partir de então como a capital econômica da província de Inhambane (ARMANDO, 2018; PORCELLI, 2008; CAETANO, 1996; MAHUMANE, 2003; PASSADOR, 2011).

No período de pesquisas para o doutorado, deparei-me com a centralidade da tradição para os habitantes do distrito, no que diz respeito à classificação de suas experiências e interpretações dos eventos relativos ao adoecimento. Mas não apenas isso. A tradição atravessava todos os níveis das experiências locais, sendo agenciada desde as relações cotidianas entre pares, até as relações econômicas, políticas e administrativas⁶. Ela demarcava campos semânticos e pragmáticos que eram bastante diferenciados para aqueles sujeitos. Do ponto de vista discursivo, havia uma estratégia de demarcação de alteridades bastante recorrente. Ao se referirem às “coisas da tradição” (um termo corrente para se referirem a um universo social amplo e complexo marcado por tal diferenciação, em oposição a um universo marcado e identificado como “moderno” ou “civilizado”), os sujeitos da minha pesquisa recorriam a expressões que lhes permitiam demarcar e produzir o campo da tradição, produzindo identidades de pessoas, espaços e temporalidades bastante distinguíveis para eles. Dessa forma, ao se referirem ao que era tradicional, referiam-se “àquelas pessoas”, que viviam “naquelas zonas”, como “nos tempos”. Essa taxonomia social e histórica normalmente localizava a tradição nas práticas de sujeitos bastante distintos (“aquelas pessoas”), que viviam em áreas remotas e rurais do interior do distrito (“naquelas zonas”) e tinham um modo de vida visto como ancestral e historicamente remoto (viviam como “nos tempos”). Essa forma de produção de diferenças definidas como tradicionais repetia uma estratégia já empregada no período colonial para demarcação do indigenato e de seus “usos e costumes”. Johannes Fabian (2002) indica ser esta uma estratégia comum de produção de alteridades (especialmente na produção de saberes antropológicos, mas também adotado pelas estruturas políticas e administrativas), estabelecendo tempos distintos para construir alteridades entre sujeitos e grupos que, de fato, são coetâneos. Essa estratégia, como

⁶ Sobre os usos da tradição nessas diversas instâncias, ver artigos meus publicados anteriormente (PASSADOR, 2008, 2009, 2010).

apontada anteriormente, continuou a ser empregada pelo governo independente, especialmente para a construção e problematização de inimigos internos, convertendo-se, posteriormente, em argumento ideológico de oposição e de mobilização de agentes durante a guerra civil e no pós-guerra. O que eu observava, então, era uma persistência da tradição como categoria de diferenciação sociocultural e política efetivamente agenciada pelos sujeitos de minha pesquisa, operando como se fosse mesmo uma categoria êmica, apesar de ser originalmente uma categoria elaborada para a dominação colonial, que produziu um universo social e político historicamente subalternizado e problematizado.

Na área do posto administrativo de Pembe, pude observar como a tradição assumia uma centralidade crítica nas interações entre a administração estatal, as lideranças tradicionais e a população. Sendo uma área de savana, com ciclos frequentes de secas prolongadas, o acesso à água é fundamental para a subsistência da população que a habita. A existência de uma lagoa como única fonte permanente de água e peixes, num perímetro de dezenas de quilômetros de distância de outras fontes, estabelecia, também, a centralidade da sua gestão naquela zona. Entre 2007 e 2009, acompanhei uma crise que se arrastava por alguns anos. A lagoa de Pembe, como é denominada, tornara-se inacessível à população por um problema que remetia às “coisas da tradição”: um espírito, que governa a lagoa desde o período pré-colonial, há tempos estava descontente e impedia o acesso da população à lagoa e a seus peixes, pois todo aquele que se aventurava a pescar nela acabava por morrer afogado por ação do seu “dono” espiritual. Segundo informações colhidas junto à população, às autoridades tradicionais e à administração governamental, o espírito exigia a realização de cerimônias tradicionais que o satisfizessem. Tais cerimônias exigiam o investimento de valores muito elevados para a aquisição dos insumos necessários à sua realização — especialmente a aquisição de animais que deveriam ser sacrificados durante a cerimônia. Naquela altura, relataram-me que algumas cerimônias tradicionais já haviam sido realizadas pela família responsável pelos rituais, à qual pertence o espírito da lagoa como antepassado. Contudo, nenhuma delas havia alcançado sucesso.

As explicações para o problema e para a dificuldade para sua solução remetiam tanto a questões históricas relativas ao período pré-colonial, quanto a problemas vividos no pós-independência, especialmente aqueles vividos durante a guerra civil. Com a instalação das bases da Renamo na área de Pembe, parte da população juntou-se a elas (seja voluntariamente, seja por raptos), e parte deslocou-se para áreas em que se sentiam mais protegidas do conflito bélico. Dessa forma, a lagoa ficou abandonada, principalmente porque

a família responsável pelas cerimônias tradicionais abandonou o lugar. Com o fim da guerra, parte dos deslocados retornou à região, inclusive os descendentes mais jovens da família do espírito da lagoa. Conforme me relataram, por ter se sentido abandonado, o espírito da lagoa se revoltou e passou a criar problemas para o acesso da população aos seus recursos. Os familiares que deveriam realizar as cerimônias tradicionais que pudessem apaziguar o espírito da lagoa não haviam aprendido com os mais velhos os procedimentos rituais devidos, pelo fato de seus parentes mais velhos terem sido mortos durante a guerra. Esse impasse levou a população a pressionar a administração do posto de Pembe a dar soluções. Um problema de tradição se tornara, assim, um problema de administração governamental.

O fato de a zona de Pembe ter abrigado bases da Renamo tornou-a uma área crítica para a administração do distrito. Havia — e ainda há — forte influência do maior partido de oposição no país, uma vez que parte significativa da população e das lideranças tradicionais (os antigos “régulos” e “cabos”) apoiaram a Renamo durante a guerra civil. Por exemplo, nas primeiras eleições realizadas no pós-guerra, em 1994, nas quais a Frelimo saiu vitoriosa, Pembe foi uma das únicas duas zonas eleitorais da região Sul de Moçambique em que o candidato da Renamo à presidência venceu o candidato a Frelimo (BRITO, 2000). Em 2014, no contexto da retomada de conflitos bélicos entre a Renamo e o governo da Frelimo, homens armados da Renamo fizeram um ataque em Pembe, que partiu de uma localidade na qual se instalara uma das bases da guerrilha durante a guerra. Dessa forma, a administração do distrito se vê sob constante ameaça de perda de influência política em Pembe. No cenário atual, manter boas relações e influência sobre as chefias tradicionais é uma prioridade para o posto administrativo de Pembe. Assim, temos uma área em que a força das chefias e dos médicos tradicionais determina em larga medida as políticas e estratégias governamentais.

Se no período de 2007 a 2008 observei a pressão dos chefes tradicionais sobre uma administração distrital, que resistia em conceder auxílio para a realização de cerimônias tradicionais, as quais, alegadamente, solucionariam o problema da falta de acesso aos peixes da lagoa de Pembe, em 2019 e 2020 encontrei uma situação bastante diferente. Nas últimas idas a campo, deparei-me com um novo problema relativo à lagoa. Ela estava secando e, mais uma vez, a população da zona vivia a aflição de ver seus recursos hídricos e alimentares numa situação de escassez crítica. Porém, diferentemente do que observei entre 2007 e 2009, a chefia do posto administrativo de Pembe estava empenhada em obter recursos junto à administração do distrito para a realização da cerimônia tradicional devida ao espírito que governa a lagoa. Paradoxalmente, vários chefes tradicionais e um médico tradicional com quem conversei me disseram que o problema da falta de água na lagoa se devia não a fatores

tradicionais, mas a fatores climáticos e naturais: há muito tempo a área enfrentava a falta de chuvas e, dessa forma, a cerimônia para o espírito da lagoa seria inútil. Chefes e médicos tradicionais lançavam mão de argumentos científicos para explicar a falta de água, enquanto as estruturas administrativas ligadas à Frelimo defendiam que o problema era “coisa de tradição” e demandava soluções tradicionais.

Vale ressaltar que logo após a minha ida a Pembe em 2009, segundo relatos que lá colhi, foi realizada uma cerimônia tradicional que resultou em fartura de peixes e interrupção das mortes por afogamento na lagoa. Dessa forma, a experiência da administração e dos habitantes de Pembe foi de sucesso dos procedimentos tradicionais, o que foi positivo para todos: a população se acalmou, as lideranças tradicionais reafirmaram a sua legitimidade e a administração viu uma crise política se dissolver.

Mais do que meras discordâncias e embates pontuais e localizados em torno da efetividade e eficácia dos pressupostos e procedimentos tradicionais para a solução de questões cotidianas e circunstanciais, as tensões descritas revelam um fato crucial para se compreender o contexto moçambicano. A tradição persiste como um campo diferenciado, reconhecido e atualizado na arena social, identitária e política no país. Sua dimensão política é revelada ao observarmos um Estado às voltas com sujeitos e poderes que podem desestabilizá-lo e que, portanto, demandam reconhecimento e atenção. Se o projeto de combate do governo da Frelimo ao “obscurantismo” e às estruturas coloniais no pós-independência visava à construção de um mundo descolonizado e à instauração de um novo sujeito liberto das amarras e mentalidades coloniais — o Homem Novo —, que deveria abandonar as tradições e negar os poderes tradicionais reiterados pela administração colonial (objetivados nos “régulos” e “cabos”), o que presenciamos foi exatamente a reafirmação da tradição como agência e realidade por parte do Estado independente, que a transformou em um persistente campo identitário, político e de produção de resistências e inimigos internos. No mais, revalidou a categoria de diferenciação colonial e a persistência de relações, experiências, identidades e subjetividades engendradas pelo empreendimento colonial português em Moçambique, que atravessou praticamente incólume a barreira histórica e política da luta anticolonial e hoje confronta o Estado independente. É o que Pembe nos demonstra: temos naquela zona um fenômeno político paradoxal, no qual os representantes do Homem Novo, atuando como administradores governamentais filiados à Frelimo, defendem a tradição como agência para solucionar o problema de uma lagoa, ao passo que chefes e médicos tradicionais suspeitos de ligações com a Renamo defendem os pressupostos

científicos e meteorológicos como explicação de fenômenos naturais. Tal situação, ainda que conjuntural e não estrutural, exemplifica como o Estado moçambicano se vê obrigado a validar e lidar constantemente, em nome da governabilidade em zonas remotas (mas não somente), com o inimigo interno que o colonialismo produziu e que o governo independente reafirmou e alimentou ao procurar combatê-lo em nome do combate às estruturas coloniais. É nesses termos que podemos identificar a persistência da colonialidade do poder em Moçambique.

TRAVESSIA, PERSISTÊNCIA E ATRAVESSAMENTOS DA COLONIALIDADE NAS DIFERENÇAS E IDENTIDADES CONTEMPORÂNEAS: DILEMAS DECOLONIAIS

A persistência de agenciamentos e categorias de diferenciação coloniais assim como as relações de poder por elas engendradas como agência dos sujeitos no contexto moçambicano — particularmente no caso da tradição aqui analisado — colocam-nos questões importantes para pensarmos os contextos ditos pós-coloniais. Se a colonialidade se instaura como matriz de poder fundada nas assimetrias de raça, gênero, classe e outros marcadores de diferença, além da manutenção de epistemologias fundadas pelo colonialismo (QUIJANO, 2009; MIGNOLO, 2010, 2013; WALSH, 2005), há que se questionar se a decolonização pode ser efetiva quando a crítica decolonial mantém as categorias produzidas pelo colonialismo como categorias de análise crítica e políticas. O debate acadêmico e os movimentos políticos assumidos como decoloniais vêm se dando, em grande medida, pela reafirmação das categorias analíticas e de diferenciação que emergiram no processo colonial, produzindo os fenômenos que constituíram a colonialidade. Embora o vetor das críticas busque inverter os sentidos que tais categorias assumiram no processo colonial, o caso da tradição em Moçambique nos permite questionar se a manutenção de tais categorias como formas de agência, poder e produção de sujeitos pode, de fato, realizar o empreendimento decolonial. Ao mantermos válidas tais categorias, podemos validar as diferenças coloniais que deveriam ser superadas, mesmo que o objetivo seja retirá-las da subalternidade. Dessa forma, essencializar e reiterar a validade e realidade das diferenças, produzidas no bojo do empreendimento colonial, podem resultar na manutenção dos jogos pragmáticos de poder que o colonialismo inventou e instaurou e dos quais se alimentou para efetivar sua dominação através da produção de sujeitos, agências e territórios.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADEBANWI, Wale (2017). Africa's 'two Publics': Colonialism and Governmentality. *Theory, Culture & Society*, V. 34 (4), p. 65 – 87.
- ARMANDO, Hassane (2018). *Tempos de fúria: memórias do massacre de Homóine*, 18 de julho de 1987. Lisboa: Colibri (Coleção Tempos e espaços africanos, 12).
- BRAH, Avtar (1996). *Cartographies of Diaspora: contesting identities*. London; New York: Routledge.
- _____ (2006). Diferença, diversidade, diferenciação. *Cadernos Pagu*, Junho 2006, n. 26, p. 329-376.
- BRITO, Luís de (2000). *Cartografia Eleitoral de Moçambique – 1994*. Maputo: Livraria Universitária.
- CAETANO, Ana Maria A. (1996). *Morrumbene: economia colonial, guerra e reconstrução*. Dissertação de Licenciatura em História. Maputo: Departamento de História da Faculdade de Letras da Universidade Eduardo Mondlane.
- CAHEN, Michel (1987). *Mozambique: La Révolution implosée. Étude sur 12 ans d'indépendance (1975- 1987)*. Paris: Ed. L'Harmattan, Coll. « Points de vue concrets ».
- CAHEN, M.; BRAGA, R. (2018). *Para além do pós (-) colonial*. Lisboa: Alameda.
- CASAL, Adolfo Yañes (1996). *Antropologia e desenvolvimento. As Aldeias Comunais em Moçambique*. Lisboa: Instituto de Investigação Científica Tropical.
- COELHO, João Paulo Borges (1993). Protected villages and communal villages in the Mozambican province of Tete (1968-1982): a history of State resettlement policies. Tese de Doutorado, University of Bradford.
- EKEH, Peter P. (2016). O colonialismo e os dois públicos na África: uma declaração teórica com um epílogo. In: LAUER, Helen e ANYIDOHO, Kofi (Orgs.). *O resgate das ciências humanas e das humanidades através de perspectivas africanas*. Brasília: FUNAG, p. 419-478.
- FABIAN, Johannes (2002). *Time and the other. How Anthropology makes its objects*. New York: Columbia University Press.
- FARRÉ, Albert (2008). Vínculos de sangue e estruturas de papel: ritos e território na história de Quême (Inhambane). *Análise Social*, Lisboa, v. 43, n. 2, p. 393-418.
- _____ (2015). Assimilados, régulos, Homens Novos, moçambicanos genuínos: a persistência da exclusão em Moçambique. *Anuário Antropológico/2014*, Brasília, UnB, v. 40, n. 2, 2015, p. 199-229.
- FLORÊNCIO, Fernando (2005). *Ao encontro dos mambos: autoridades tradicionais vaNdau e Estado em Moçambique*. Lisboa: Instituto de Ciências Sociais.
- GEFFRAY, Christian (1991). *A causa das armas: antropologia da guerra contemporânea em Moçambique*. Porto: Afrontamento, 1991.
- HOBBSAWM, E. J.; RANGER, T. (Orgs.) (1997). *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

- HONWANA, Alcinda (2002). *Espíritos vivos, tradições modernas: possessão de espíritos e reintegração social pós-guerra no Sul de Moçambique*. Lisboa: Promédia.
- LOURENÇO, Vitor Alexandre (2009). *Moçambique: memórias sociais de ontem, dilemas políticos de hoje*. Lisboa: Gerpress/CEA-ISCTE-IUL.
- MACAGNO, Lorenzo (2020). *A invenção do assimilado: paradoxos do colonialismo em Moçambique*. Lisboa: Colibri.
- MAHUMANE, Jonas (2003). *Crenças e Tradições Religiosas na Guerra entre a Frelimo e a Renamo: O Caso das Igrejas Zion em Homóine, (1980-1994)*. Dissertação de Licenciatura em História. Maputo: Departamento de História da Faculdade de Letras da Universidade Eduardo Mondlane.
- MAMDANI, Mahmood (1996). *Citizen and subject: contemporary Africa and the legacy of late colonialism*. Princeton: Princeton University Press.
- MATOS, Patrícia Ferraz de (2006). *As cores do império: representações raciais no Império Colonial Português*. Lisboa: ICS/Imprensa de Ciências Sociais.
- MENESES, Maria Paula (2009). Poderes, direitos e cidadania: o “retorno” das autoridades tradicionais em Moçambique. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, n. 87, p. 9-42.
- _____ (2010). O ‘indígena’ africano e o colono ‘europeu’: a construção da diferença por processos legais. *e-cadernos CES [Online]*, n. 07, p. 68-93.
- _____ (2018). Colonialismo como violência: a “missão civilizadora” de Portugal em Moçambique. *Revista Crítica de Ciências Sociais [Online]*, Número especial, Novembro 2018, p. 115-140.
- MIGNOLO, W. (2010). *Desobediência epistémica: retórica de la modernidade, lógica de la colonialidade y gramática de la decolonialidade*. Buenos Aires: Del Signo.
- _____. (2013). *Historias Locales/diseños Globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Akal.
- MOCAMBIQUE, República de (2012). *Perfil do Distrito de Homóine. Província de Inhambane. Edição 2014*. Maputo: Ministério da Administração Estatal, Direcção Nacional de Administração Local.
- ORTNER, Sherry B (2007). Conferências. In: *Conferências e diálogos: saberes e práticas antropológicas*. 25ª Reunião Brasileira de Antropologia. Goiânia. 2007. p. 17-80.
- PASSADOR, Luiz Henrique (2008). “Eating Alone” or When Modernity Feeds Tradition: Money and Magic in Southern Mozambique. *Vibrant – Virtual Brazilian Anthropology*, Julho-Dezembro 2008, v. 5, n. 2, p. 100-129.
- _____ (2009). “Tradition”, person, gender, and STD/HIV/AIDS in southern Mozambique. *Cadernos de Saúde Pública*, Março 2009, v.25, n.3, p.687-693.
- _____ (2010). “As mulheres são más”: pessoa, gênero e doença no sul de Moçambique. *Cadernos Pagu*, Dezembro 2010, n.35, p.177-210.
- _____ (2011). *Guerrear, casar, pacificar, curar: o universo da “tradição” e a experiência com o HIV/Aids no distrito de Homóine, Sul de Moçambique*. 269 p. Tese (Doutorado). Campinas: Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Universidade Estadual de Campinas.

PEREIRA, Rui Mateus (2011). A “Missão etnogósica de Moçambique”. A codificação dos “usos e costumes indígenas” no direito colonial português. Notas de investigação. *Cadernos de Estudos Africanos*, n. 1, p. 125-177.

PORCELLI, Marino (2008). *Apontamentos históricos: 1911-2003. Missão Católica de São João de Deus, Homoíne-Moçambique*. Roma: Ingegno Grafico.

QUIJANO, Aníbal (2009). Colonialidade do poder e classificação social. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (Orgs.). *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Almedina/CES.

SANTOS, Boaventura de Sousa; TRINDADE, João Carlos (Org.). *Conflito e transformação social: uma paisagem das justiças em Moçambique*, 2 vol. Porto: Edições Afrontamento, 2003.

WALSH, C. (2005). Introducción. In: C.Walsh. *Pensamiento crítico y matriz colonial*. Quito: UASB-AbyaYala.

Luiz Henrique Passador

Doutor em Antropologia Social, professor adjunto da Universidade Federal de São Paulo (Unifesp) - *Campus Baixada Santista*