

# MUHLABJE EM MOVIMENTO: ENTRELAÇAMENTOS BUROCRÁTICO-TRANSINSTITUCIONAIS NO MUNICÍPIO DE MACIA, PROVÍNCIA DE GAZA

Josué Bila<sup>1</sup>

**Resumo:** Este artigo, cuja incidência geo-etnográfica recai sobre Muhlabje – um dos bairros do Município de Macia, sul de Moçambique –, tenta compreender as relações sociais e dinâmicas políticas que movimentam as pessoas, as redes sociais da comunidade e as autoridades bantu-moçambicanas e estas, na mesma via das inter-relacionais sociais, com a burocracia e política municipal, sem perder de vista as instituições sociais simultaneamente contínuas e em mudanças, naquela comunidade, precedentes e em movimento com a dominação colonial e com Moçambique pós-Independente. O argumento desdobra-se, ainda, em capturar as situações sociais entrelaçadas umas com as outras num fluxo contínuo e transdinâmico, ou seja, o culto dos antepassados, a cerimônia pelos heróis moçambicanos, os ganhos de agricultura, a compra e venda de um terreno, o vinho doado à comunidade pelos políticos e os produtos de agricultura doados pela comunidade aos políticos e burocratas e as festas locais são atividades-institutos sociais que cortam transversalmente as supostas divisões institucionais da burocracia republicana impessoal e (em contraposição às) relações interpessoais (Estado e sociedade ou Município e comunidades), razão pela qual esse fluxo ganha o conceito de entrelaçamentos burocrático-transinstitucionais.

**Palavras-chave:** Relações sociais e políticas. Entrelaçamentos burocrático-transinstitucionais. Autoridades bantu-mocambicanas. Políticos/burocratas do Município. Muhlabje e Macia.

**Abstract:** This article, whose geo-ethnographic impact falls on Muhlabje - one of the districts of Macia, southern Mozambique - tries to understand the social relations and political dynamics that move people, community social networks and the Bantu- With the bureaucracy and municipal policy, without losing sight of the simultaneously continuous and changing social institutions in that community, which are precedent and in movement with colonial domination and with post-independence Mozambique . The argument also unfolds in capturing the social situations intertwined with each other in a continuous and transdynamic flow, that is, the worship of the ancestors, the ceremony by the Mozambican heroes, the gains of agriculture, the purchase and sale of a land , The wine donated to the community by politicians and agricultural products donated by the community to politicians and bureaucrats and local parties are activities-social institutes that cut across the alleged institutional divisions of the impersonal republican bureaucracy and (as opposed to) interpersonal relations And society or Municipality and communities), which is why this flow gains the concept of bureaucratic-transinstitutional entanglements.

**Keywords:** Social and political relations. Bureaucratic-transinstitutional interlinkages. Bantu-Mocambican authorities. Politicians / bureaucrats of the Municipality. Muhlabje and Macia.

<sup>1</sup> Mestre em Antropologia Social pela Universidade Federal de São Carlos. É autor da obra *Direitos Humanos em África: questões moçambicanas* (2013). A reflexão que o leitor tem em suas mãos encontra-se em processo de construção. As ideias nela presentes correspondem à fase embrionária do meu pensamento sócio-antropológico sobre as várias dinâmicas sociais e políticas moçambicanas. E-mail: bilajosue@yahoo.com.br

## INTRODUÇÃO

Não vejo um jeito elegante de começar este texto a não ser por meio de umas pequenas narrativas, sem as quais esta tentativa analítica teria sido quiçá impossível de ser forjada. Quando marquei presença em Muhlabje, em janeiro de 2014, em exercício de meu pré-campo, em decorrência de iniciação de estudos sócio-antropológicos, participei de um julgamento de “usurpação” de terra, cujos litigantes são irmãos. O irmão acusava a irmã de ter vendido terrenos, sem o consentimento dos demais irmãos que viviam fora de Muhlabje. O ofendido encaminhou o caso até às autoridades bantu-moçambicanas de Muhlabje, os quais, em deliberação, aconselharam o queixoso a não acusar a irmã de vender terras. Ela, segundo a *n’bandhla*<sup>1</sup> local e testemunhas, não vendeu terreno algum. Entretanto, por insuficiência financeira, ofereceu o terreno a uma determinada pessoa interessada, sob acordo de esta reabilitar a palhota da acusada. O acusador não ficou satisfeito com a decisão da *n’bandhla*. Pensou que a *n’bandhla* e alguns funcionários do Município tinham vendido o terreno. De fevereiro a maio de 2015, já em meu campo, soube que o acusador teria se deslocado até às instâncias municipais de Macia, para recorrer da decisão. Desloquei-me ao Município para saber como, de fato, um caso daqueles no qual um determinado litigante fica insatisfeito com a decisão é tratado pelos políticos ou burocratas municipais. Conversei com o vereador de assuntos sociais, Elcídio Mcane, o qual me narrou o seguinte:

Olha, uma das primeiras coisas que queremos saber do queixoso, qualquer que seja, é saber se o caso já foi tratado ao nível das autoridades da comunidade ou não. Se a resposta do queixoso for “não”, desconfiamos de sua idoneidade, pois nós temos confiança que as autoridades da comunidade possuem capacidade

para dirimir esse tipo de casos, em virtude de sua proximidade com as pessoas e conhecimento detalhado sobre os problemas locais. Diante disso, nós aconselhamo-lo para que, em primeiro lugar, o litígio (seja qual for) passe pelas estruturas da comunidade. Infelizmente, tem havido, em todo o país, acusações de jornalistas e pessoas intelectualizadas de que as autoridades das comunidades têm vendido ilegalmente as terras sob anuência da FRELIMO, para troca de votos e por outros favores entre a administração pública e aquelas autoridades. (Conversa em 15/03/2015).

Ainda em meu campo, fui contado que, há poucos meses, um empresário deu *swihiwa*<sup>2</sup> em vinho e quantias irrisórias de dinheiro, por agradecimento às autoridades bantu-moçambicanas de Muhlabje, em virtude de estes terem cumprido a obrigação de, juntamente com a burocracia municipal, tramitar documentos pela compra de terreno que pertencia a um residente daquela comunidade. Dias depois, as autoridades municipais e a comunidade foram convidadas para festivamente consumirem o vinho, ao que apareceram, sem tosquenejar.

Mais do que ter sido contado, estas situações são regulares nestas comunidades de Macia (e de Moçambique) e participam não só autoridades bantu-moçambicanas, mas também aos burocratas dos Municípios. Como descrever e analisar este tipo de casos em que uma autoridade política local ou municipal/estatal é oferecida bens e dinheiro, por ter aproximado as partes (vendendor/comprador de terreno) e ter facilitado a tramitação do processo de obtenção de documentação no Município?

Estes pequenos relatos de campo, se forem bem analisados, podem constituir chaves potenciais para, primeiro, exercícios de compreensão da posição política das autoridades bantu-moçambicanas em suas relações políticas e sociais com a comunidade e esta com as autoridades municipais ou estatais; segundo, relações políticas das autoridades municipais com

<sup>1</sup> Corte ou assembleia.

<sup>2</sup> Oferta(s), presente(s).

a comunidade, cujas figuras intermediárias são as autoridades bantu-moçambicanas; e terceiro, e em forma de pergunta, por que alguns jornalistas e pessoas intelectualizadas desconfiam de algumas tramitações de terrenos *engendradas* por autoridades bantu-moçambicanas e administração pública? Quais são os procedimentos analíticos para este tipo de complexidades de relações sociais e políticas, os quais, no caso moçambicano, se multiplicam depois da Constituição de 1990 e com a abertura do Estado em agregar as autoridades bantu-moçambicanas como serventúrios satélites do governo, este que pouco (ou quase não) marca presença em muitas regiões recônditas do país? Que relações sociais ou atividades-institutos existem além do Município/Estado e autoridades bantu-moçambicanas?

### 1. Localização

O Município da Vila da Macia localiza-se a sul da província de Gaza e a sul de Moçambique. Para efeitos de referência astronômica é considerado o ponto de Coordenadas Geográficas de Latitude Sul de 25° 01' 38'' e Longitude Este de 33° 05' 48'', que corresponde ao entroncamento da Estrada Nacional Número 1 (N1) com a Estrada Regional 453 (ER 453) que liga Macia a Praia do Bilene. É atravessado pela Estrada Nacional N°1, numa extensão de cerca de 9 quilômetros no sentido Sudoeste-Nordeste e dista cerca de 60 quilômetros da cidade capital provincial, Xai – Xai, e 150 quilômetros da capital moçambicana, Maputo. Dados do Conselho Municipal<sup>3</sup>, em 2014, informam que Macia apresenta 46005 habitantes. Muhlabje, por sua vez, é um dos bairros do perímetro municipal e localiza-se a uma distância de cinco quilômetros de Macia-sede e tem 757 habitantes. Apresenta características rurais e a sua organização social pode ser compreendida se os estudiosos tiverem

<sup>3</sup> República de Moçambique. Município da Vila da Macia. Plano de Estrutura Urbana do Município da Vila da Macia, Macia, 2016. CADERNOS CERU V. 27, n. 2, dez. 2016

em conta uma multiplicidade de fenômenos, a saber: 1) Elementos ancestrais africanos (política, sociedades, economia, religião...), 2) Elementos de administração colonial, 3) Elementos pós-Independência e situação política e social atual moçambicana. Este artigo, porém, pela exiguidade do espaço, não poderá ser exaustivo. Proponho, entretanto, que estes fenômenos, para a sua compreensão, terão de abarcar o conceito e a operacionalidade das relações sociais – e políticas –, como modelo analítico das fases históricas e contextos políticos.

### 2. Contexto moçambicano e africano das autoridades bantu-moçambicanas

Em Moçambique, à semelhança de países de África subsaariana, são encontradas autoridades bantu-moçambicanas que cooperam ou se subordinam, numa relação política e social, à nova burocracia do Estado<sup>4</sup>, tal como o acontecia no tempo

<sup>4</sup> Seguidamente, apresento trabalhos representativos, sem a intenção de esgotá-los. Aliás, a literatura extensa encontra-se na bibliografia. Em Camarões, FISIIY, Cyprian and GOHEEN, Mitzi. *Power and the quest for recognition: neo-traditional titles among the new elite in NSO*, Cameroon. Revista África, vol. 68 (3), 1998, p. 383-402. Em Namíbia, trabalhos de CASTRO, Josué Tomasini. *A política Ovaherero – Poder e conflito na Namíbia Central*. Universidade de Brasília, 2013. Tese de Doutorado em Antropologia Social e NAMÍBIA Instituto for Democracy. *Strengthening the interaction between Civil Society and Regional and Local Government in Namibia*, Windhoek, 2014. Em Moçambique, GONÇALVES, Euclides. *Finding the chief: Political decentralization an tradicional authority in Mocumbi, Southern Mozambique*. Africa Insight Vol. 35, Nr. 3, setembro, 2005; *Local powers and decentralization: Recognition of community leaders in Mocumbi, Southern Mozambique*. Journal of Contemporary African Studies, 24, 1, Jan. 2006; *Orientações Superiores: Time and bureaucratic authority in Mozambique*. Oxford University Press. African Affairs. 2013:602-622; KYED, Helene Maria. *State Recognition of Traditional Authority – Authority, Citizenship and State Formation in Rural Post-War Mozambique*, Roskilde University Centre, PhD Dissertação, 2007; BERTELSEN, Bjorn E. *Violent becomings. State formation and the traditional field in colonial and postcolonial Mozambique*. University of Bergen. Dissertation for degree philosophiae doctor [PhD], 2010. Na África do Sul, Tshelela, Boyane. *Traditional Leadership in the 21<sup>st</sup> Century: A South African Case Study* e, na Zâmbia, *Traditional Authorities and National Politics in Independent Zambia*. A Historical Review, In KYED, Helene Maria, BUUR, Lars and SILVA, Terezinha da

colonial, através do designado *Indirect Rule* (LUGARD, 1922; FORTES & EVANS-PRITCHARD, 1940; MOREIRA, 1961; MANDANI, 1996; HERSBST, 2000). Em termos jurídico-constitucionais, o Estado moçambicano adotou as regras do Estado de direito democrático, cuja constituição foi inaugurada em 1990, revista e atualizada em 2004, e em vigor desde 2005. Deste modo, as constituições de 1990 e de 2004 abrem espaço jurídico-legal, para a descentralização e desconcentração da administração pública, cujos resultados incidem, de entre vários desdobramentos, na reativação formal de autoridades linhageiro-ancestrais e outras surgidas nas atuais dinâmicas políticas e sociais moçambicanas, tal como se pode ler nos trabalhos de Iraê Lundi (1996) Fernanda Faria & Ana Chichava (1999), Victor Alexandre Lourenço (2006; 2010); Euclides Gonçalves (2005; 2006; 2013) e Aslak Orre (2009) em consonância aos requisitos de democracias liberais e economias de mercado que se espalharam pelo Mundo, particularmente em África, depois da Guerra Fria (Cf. HOBBSAWN, 1995; OLUWU & WUNSCH, 2004; BUZAN & HANSEN, 2012; CHEESEMAN, 2015). Esta lógica pós-1990 contraria as sevícias ideológicas pelas quais as autoridades bantu-moçambicanas passaram entre 1974 e 1990, onde em muitos casos foram expurgados e desprezados por acusação segundo a qual teriam ajudado a construir o Estado colonial e com fortes ligações com as lógicas religiosas e tradicionais africanos, os quais segundo a FRELIMO revolucionária contrariam o progresso socialista e a construção do homem novo (MACHEL, 1977; GEFFRAY, 1991; MAZULA, 1995; CASAL, 1996; CABRITA, 2000; BOWEN, 2000; GONÇALVES, 2005, 2013).

Figura 1: Edifício do Conselho Municipal de Macia



Foto: Josué Bila

3. Por que chamo estas chefias de autoridades bantu-moçambicanas?

Neste trabalho, as chefaturas africanas, em Moçambique, particularmente, na área político-administrativa de Gaza, são designadas por “autoridades bantu-moçambicanas” ou, em muitos casos, usarei o termo local *mukhulu ou hosi*<sup>5</sup>. O uso do termo “autoridades bantu-moçambicanas” permite, desta forma, deslocar-me das mesmices antônimas (*primitiva tradição-fixista* como contraparte da *civilizada modernidade-rupturista*), construídas histórica e academicamente como conceitos disjuntos (BALANDIER, 1969; EISENSTADT, 1972; MAZULA, 1995) os quais alimentam o pensamento bifurcado e hegemônico da comunidade internacional e de vários agentes acadêmicos e políticos em e sobre Moçambique ou África.

Mesmo o antropólogo Robert Redfield (1897-1958)<sup>6</sup>, o qual, numa época (década de '50 do século XX) em que a antropologia americana lançava-se mais para estudar “sociedades modernas” e menos para etnografar “comunidades atemporais e isoladas”, tentou suavizar o termo tradição, ao desenvolver duas expressões diametralmente disjuntas em conteúdo, designadamente a “grande tradição” e a “pequena tradição”. Assim, caiu no ridículo rotular da estereotipia do senso comum, por reproduzir e glorificar, aberta e camufladamente, os bens civilizatórios euro-americanos em contraposição aos outros “indomáveis”, nos quais alegadamente não se processam mudanças, rupturas e movimentos no seu meio. Redfield, primeiro, adjetivou “grande tradição”, em referência a “culturas alfabetizadas,

industriais e de religiões racionais”, em oposição a, segundo, “pequena tradição”, em indicação às culturas caracterizadas pelo “analfabetismo, uma economia pré-industrial e crenças irracionais no sobrenatural” (ERICKSON & MURPHY, [2008]2015; EISENSTADT, 1972).

Por estas e outras razões correlatas, escusome de usar o termo “autoridades tradicionais”, em virtude do preconceito acadêmico e social e do antônimo civilizatório (tradição versus moderno), os quais pouco cooperam para dissipar equívocos sobre processos sociais e políticos variados, particularmente aqueles que são tidos como não-civilizados. Aliás, debates sobre tradição versus modernidade ou política neopatrimonialista versus política burocrática transparente e participativa são responsáveis pelos pressupostos pelos quais autores vários analisam sociedades e Estados africanos até hoje. Weber tem sido usado para “confirmar” que onde há aspetos tradicionais de governação ([neo]patrimonialismo) não poderá fluir a racionalidade burocrática impessoal.

Cabe salientar que o termo autoridades bantu-moçambicanas, pela lógica do rastro etnográfico e histórico, estende-se, pelos objetivos deste trabalho, a um conjunto de autoridades e sistemas que mantém o seu espaço de ação no espaço político e social onde Gaza se localiza, mesmo em meio, primeiro, às reconfigurações que sofreram em meio à invasão negro-Nguni<sup>7</sup>; segundo, à colonização e imediata integração à administração colonial portuguesa, depois da conferência de Berlim e da derrota militar e política contra o Reino de Gaza; terceiro, ao período pós-Independência, desembocando ao atual arcabouço político e jurídico moçambicano, inaugurado pela Constituição de 1990, sobre a qual o Estado se moveu para adquirir uma proximidade espacial com variadas populações recônditas, através

<sup>7</sup> Estou certo de que a invasão Nguni ao espaço denominado Moçambique é anterior a colonização efetiva de Moçambique, pois data da primeira metade do séc. XIX. Mas, mesmo assim, acoplo “Moçambique” a algo que a historiografia sobre a ocupação efetiva não reconhece, como um mecanismo de construir os dados deste texto.

<sup>5</sup> No geral, estes títulos de autoridade são sinônimos (governador, administrador, rei... diretor). O uso contextual pode criar ou marcar ligeiras diferenças.

<sup>6</sup> Trabalhos de R. Redfield: *Relations of Anthropology to the Social Sciences and to the Humanities*, In A.L.KROEBER (org.), *Anthropology Today: Na Encyclopedic Inventory*, 1953; e *Peasant society and culture: An anthropological approach to civilization*. Chicago: University of Chicago, 1958.

Figura 2: Autoridades bantu-moçambicanas em debate sobre problemas comunitários de Muhlajbe



Foto: Josué Bila

#### 4. O que se debate sobre África e o que se propõe

As análises sobre África pós-Independente têm ganhado destaque bibliográfico, cada vez mais, nos centros de estudos africanos ou em africanistas – ora africanistas-africanos, ora africanistas-estrangeiros. Os temas que circulam ganham tons variados, independentemente dos objetos de estudo. Em respeito aos instrumentos de tecelagem deste texto, posso destacar parte dos africanistas: Jean-François Bayart ([1989]2003), Jean-François Medard (1991), Mahmood Mamdani (1996), Patrick Chabal & Jean-Pascal Daloz (1999), Jeffrey Herbst (2000), Elísio Macamo (2002), Salvador Forquilha (2007) e Crawford Young (2012), nos estudos sobre (neo) patrimonialismo, clientelismo e análises sobre a situação (de transição) democrática ou de economia política em África. Quais e por que pressupostos os africanistas analisam as dinâmicas africanas? Ao longo do texto será notória a diferença de abordagem desses autores sobre a organização dos Estados e sociedades africanas. Tomemos os conceitos neopatrimonialismo e clientelismo, cuja atualidade não nos escapa.

5. Neopatrimonialismo e clientelismo: o que diz a literatura?

O neopatrimonialismo é a categoria sobre a qual se pintam os quadros melancólicos sobre África. Este conceito deriva obviamente de um dos tipos ideais de Max Weber (2003) – o tradicional, vinculado à terminologia-raiz patrimonial(ismo), tido como o grande alçapão comportamental dos Estados africanos e suas sociedades. Muita tinta e neurônios foram gastos em muita literatura que versa sobre. Terei de reproduzir Weber, aqui, antes de expor sobre neopatrimonialismo, para contextualizar. Weber considera três tipos puros de dominação legítima (caráter racional; tradicional e carismático). A vigência de legitimidade pode ser, primordialmente:

- I. de caráter racional: baseada na crença na legitimidade das ordens (impessoais) estatuídas e do direito de mando daqueles que, em virtude dessas ordens, estão nomeados para exercer a dominação (dominação legal), ou
- II. de caráter tradicional: baseada na crença cotidiana na santidade das tradições vigentes desde sempre e na legitimidade daqueles que, em virtude dessas tradições, representam a autoridade [patrimonial] (dominação tradicional), ou, por fim,
- III. de caráter carismático: baseada na veneração extracotidiana da santidade, do poder heróico ou do caráter exemplar de uma pessoa e das ordens por estas reveladas ou criadas (dominação carismática). (2003, Vol. 1).

IV. do conceito weberiano de patrimonialismo adaptado e aplicado à África contemporânea, pensadores como Eisenstadt prefere sistematizar o conceito neopatrimonialismo moderno, para descrever sistemas políticos de países em vias de desenvolvimento, oposto ao patrimonialismo tradicional (MÉDARD, 1991; FORQUILHA, 2009). O (neo) patrimonialismo é, assim, tido como um conceito (e prática) multifuncional no qual as relações entre o público e o privado são simultaneamente de fácil e difícil distinção, onde a possível pilhagem dos recursos que pertenceriam ao Estado são distribuídos (privadamente) àqueles que manipulam os sistemas políticos (MÉDARD, 1991<sup>8</sup>; CHABAL & DALOZ, 1999; FORQUILHA, 2009). Ora, a inserção dos conceitos ‘patrimonial’ e ‘prebendalismo’, em análises que procuram provar a existência de Estados (autocráticos) e sociedades patrimoniais, os quais produzem *assombrações* políticas e econômicas em África, deriva do fato de o mesmo ([neo] patrimonialismo) ter ocorrido nos processos históricos, políticos e econômicos da Europa (MAMDANI, 1996; MÉDARD, 1991).

Em *Democracy in Africa*, Nic Cheeseman, nas páginas em que dedicou a sua análise aos sucessos e falhas sobre a implantação de democracias, alegadamente derivadas do neopatrimonialismo, nos países do continente negro, destaca que o patrimonialismo refere a sistemas políticos cujos líderes derivam a sua autoridade através da posição familiar ou uma autoridade étnica. Em tais formas de governo ‘tradicional’, aqueles que se encontram no Poder foram capazes de tratar os recursos do Estado para a sua grandeza pessoal, e somente foram

<sup>8</sup> Da literatura que tenho, a diferença entre patrimonialismo e neopatrimonial esta melhor discutido, conceitualmente, em Médard.

constrangidos pelas normas e expectativas locais na ausência de instituições formais efetivas.

Quando tais formas de organização política foram fundidos com estruturas estatais modernas, ambos foram radicalmente transformados, os quais incentivaram o desenvolvimento da base teórica, chamada de neopatrimonialismo” (CHEESEMAN, 2015). A isto, Forquilha acrescenta que o neopatrimonialismo, enquanto conjunto de práticas ligadas ao clientelismo, corrupção, nepotismo, etc., é uma expressão de uma fraca institucionalização do Estado, cristalizada na confusão entre o público e o privado (2009; mais em MÉDARD, 1991; CHABAL & DALOZ, 1999). Tal como a centralização, o neopatrimonialismo igualmente faz parte dos vestígios políticos e rotinas administrativas entre os colonizadores e os chefes africanos, em virtude de laços políticos nos quais aqueles últimos eram submetidos em anuências corruptas, cujos benefícios transcorriam nos mundos designadamente europeus e africanos (MANDANI, 1996).

Assim, o desfecho desta reforma do antigo patrimonialismo e do novo neopatrimonialismo foi o estabelecimento de sistemas políticos, os quais aparentaram a chegada de Estados modernos – legislatura, judiciário e uma extensiva burocracia - mas são dinamizadas pelas relações pessoais do governo (CHEESEMAN, 2015). Destas rotinas neopatrimonialistas resulta, conseqüentemente, que a história dos Estados e sociedades africanas pós-Independentes estivesse carregada de presidentes fortes e instituições fracas, nas quais se observava regimes autoritários, particularmente, nos anos '60 até a metade da década de '80 (KELLER, 2014; CHEESEMAN, 2015).

## 6. Clientelismo

De onde deriva o conceito clientelismo? Em lendo António de Almeida (1964-1965), a expressão “clientes” – derivada do latim *clino*, estar inclinado ou inferiorizado em relação ao seu senhor – se denominava aos escravos (*servi*) distinguidos em virtude do interesse manifestado pelos trabalhos a que se entregavam, e por isso favorecido com a concessão de terras, cujos rendimentos ficavam a pertencer-lhes; no entanto, os senhores retiravam-lhes os terrenos quando os clientes deixassem de merecer a sua consideração. Conquanto escravos com categoria social e econômica superior à dos restantes, não era o *jus dominus* que regia as relações entre o senhor e o seu cliente, mas o *jus patronus*, segundo o qual o cliente se obrigava a respeitar o patrono, a trabalhar para ele e a emprestar-lhe dinheiro.

Os ventos de democracia e a distribuição da riqueza são tidos como deficitários em África, em virtude das relações clientelistas que caracterizam as relações de poder, nas quais os políticos e burocratas estariam a usar os recursos dos Estados na base de uma distribuição interpessoal, mediante troca de favores e manutenção do *status quo*. Uma das obras mais importantes para o estudo destas relações é de Eisenstadt e Roniger (1984), em *Patrons, clients and Friends – Interpersonal relations and the structure of trust in society*. Deste modo, em Eisenstadt e Roniger o clientelismo político é baseado em relações pessoais voluntárias entre um patrão e um cliente, dois parceiros de “status” desigual. Eles trocam bens e serviços de acordo com uma lógica baseada no controle de troca de recursos (1984). Este estudo, para além de descrever as relações sociais denominadas por termos como *patronage* e *patron-client relations*, analisa as condições sociais nas quais esses tipos de relações se desenvolveram, temporal e espacialmente, desde as sociedades do Mediterrâneo, passando pela América Latina, Médio e Extremo Oriente, antiga União das Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS), desembocando mesmo aos nilotas, estudados pelo nosso antropólogo Evans-Pritchard (1940). Um

exemplo de África vem de Ruanda pré-Independente, no qual as relações clientelistas emergiam entre pessoas com padrões desiguais (como nas relações entre os Tutsi, aristocratas, e os Hutu, camponeses) ou em termos de ativos políticos e econômicos (como nas relações entre os Tutsi, pobres e outros Tutsi, ricos e poderosos (EISENSTADT & RONIGER, 1984).

## 7. Qual caminho para a compreensão das relações sociais e políticas

As baterias carregadas pelos quais usaria para tentar analisar estes fenômenos encontram-se ligados aos instrumentos da antropologia política e áreas disciplinares, sem recorrer, entretanto, ao prisma analítico sobre o qual a filosofia política clássica palmilha. Essa compreensão decorre da leitura de Radcliffe-Brown, no prefácio ao clássico *African Political Systems* de Fortes & Evans-Pritchard (1940), segundo o qual a filosofia política presta desserviço à antropologia, pela sua matriz generalizadora que parte de lentes formalistas ocidentais, salvo raras e honrosas exceções, como é o caso do cientista político ugandense Mandani. Desta maneira, Mamdani (1996), em seu clássico *Citizen and Subject*, aponta que o debate sobre África tem como primazia a supervalorização de interpretações europeias cujo resultado é aquilo que ele chama de “História por analogia”. Ou seja, a África constitui espaço de análise quando pensado a partir das categorias pertencentes à história europeia ou forjadas no seu processo histórico, político e econômico. Considera, ainda, que as lentes ocidentais consagram suas experiências como universais e as trajetórias africanas como patológicas.<sup>9</sup>

Pensadores como Macamo, em suas críticas

<sup>9</sup> Contrariamente, Jean e John Comaroff (2012), no *Theory From the South*, lançam debate segundo o qual a África oferece pistas para grandes teorias de vanguarda, no futuro. Mais outros questionamentos à uniperspectiva euroamericana têm sido lançados por Panikkar (1984), Na-na'im (1992 e mais africanistas.

ao aclamado modelo (neo)patrimonialista de Jean-François Bayart, Jean-François Médard e Patrick Chabal & Jean-Pascal Daloz, propõem que os estudos sobre África precisam de antropologia do política, sem a qual se incorre ao risco de se tirar conclusões normativistas, responsáveis por detectar anorexias políticas no Estado e na sociedade moçambicana ou africana<sup>10</sup> (MACAMO, 2002). Deste modo, Kurtz (2001) inspira a explicar o fenômeno político, em consonância a um corpo de teorias, conceitos e estratégias compatíveis com a antropologia política, esta que deve ser conjugada com a gramática social do “ponto de vista dos nativos, seu relacionamento com a vida, sua visão de *seu mundo*” (MALINOWSKI, 1978).

O meu campo localiza-se em países africanos, agregadores do social e do político heterogêneos, com História colonial e pós-independente, no qual o colonizador dominou através da imposição das leis portuguesas, ao legitimar lavagens cerebrais através da burocracia e procedimentos coloniais sobre ou contra as comunidades; e o governo da FRELIMO (1974-1990) dominou através da burocracia socialista e do arcabouço jurídico-constitucional lestiniano-europeu, acompanhado de escangalhamento autoritário das realidades bantu-comunitário-locais. Os acontecimentos pós-1990 podem ser compreendidos através da História da construção de Moçambique, através de períodos vários, por isso que saliento que a antropologia do social deve cingir-se da História. Como africano e, pelas lógicas de naturalidade, moçambicano, testemunho, com frequência, o quão pedregoso é o caminho de construção de análises sócio-antropológicas sofisticadas e apuradas sobre África ou Moçambique, cujo movimento hermenêutico tenha

<sup>10</sup> O *Disorder as Political Instrumental* de Chabal e Daloz (1999) explora três questões para detectar a anorexia política e econômica: a “informalização” da política; a ‘re-traditionalização’ da sociedade e a produtividade da falência econômica. Parece-me que Chabal e Daloz, mesmo em meio às condições científicas sofisticadas, reproduziram o mais trivial do senso comum sobre África. Ao certo, não sei qual é a diferença entre estas colocações com aquelas que o jornalismo (inter) nacional e os filmes sobre África divulgam.

o intento de compreender o fenômeno das relações políticas e sociais, naqueles contextos.

Mas mesmo diante das dificuldades, tento navegar pela compreensão das relações sociais e políticas entre vários atores, tais sejam dominadores, dominados e o aparelho burocrático, à semelhança das propostas de africanistas, nomeadamente Cardoso, Macamo e Pestana (2002). O objetivo, ao seguir igualmente as pistas do antropólogo inglês John Beattie (1980), se circunscreve em captar comportamentos sociais regulares quando pessoas ou instituições são objeto de uma determinada relação política e social, mantida entre, a título de exemplo, autoridades e comunidade (WEBER, Vol. I, 1999; SCHUTZ, 2012).

Convém, antes, lembrar que os textos de quem muitos cientistas sociais, como Jean-François Bayart e Jean-François Médard, se inspiram são de Max Weber<sup>11</sup>, através do seu conceito de patrimonialismo, sem que se faça a devida hermenêutica ao sociólogo alemão (CARDOSO, MACAMO & PESTANA, 2002; FORQUILHA, 2007). Existe um exercício interpretativo-intelectual cuja chave está mais interessada em colocar na boca de Weber a análise sobre o poder, enquanto que ele estava interessado em estudar a dominação – e qualquer análise de autoridade, no sociólogo alemão, tinha de clarificar as relações sociais que permeavam os dominadores, dominados e aparelho burocrático (CARDOSO, MACAMO & PESTANA, 2002; WEBER, *In* CAMPOS, 1963<sup>12</sup>). Cabe salientar que o conceito de relações sociais revela-se como um instrumento analítico para a compreensão dos fenômenos sociais, sem o qual a argamassa das complexidades africanas ou não dificilmente poderiam ser interpretadas e explicadas. Por exemplo, em Weber, as relações

sociais são comportamentos recíprocos, acionados dentro de expectativas, orientados por uma pluralidade de agentes (dominadores, dominados e aparelho burocrático); ou consistem exclusivamente, mesmo no caso das chamadas formações sociais como Estado, Igreja, cooperativa, matrimônio, na probabilidade de haver, no passado, no presente e no futuro e de forma indicável, ações reciprocamente referidas (WEBER, Vol. I, [1972]1999). Quem estende este conceito como modelo operativo para a compreensão do mundo social é Alfred Schutz (2012) de quem igualmente se depreende que a mobilização de comportamentos recíprocos entre dois ou mais agentes/agências (relações-do-Nós) é possível mediante um conhecimento previsível dos motivos das atividades humanas (com que finalidade e por qual motivo).

Um outro conceito atrelado às relações sociais, aqui, é de autoridade. A autoridade, segundo Weber (1972, Vol. I), Beattie (1964) e Kurtz (2001), pressupõe incumbências e reconhecimento a determinados agentes políticos (de Muhlabje), para tomarem decisões, naquela comunidade política, que lhes afetem, como, por exemplo, reconhecer que, dentro das relações sociais e políticas locais, é possível que, mediante negociações entre as partes, tramitações de terrenos possam ser tratadas na comunidade, pelas autoridades bantu-moçambicanas e comunidade, antes dos procedimentos burocráticos no Município. E a estas autoridades burocráticas ou políticos do Município, nestas tramitações, são precedentes vários mecanismos, negociações e legitimações comunitárias, sem os quais a argamassa das relações políticas e sociais (autoridades, comunidades e recém-chegados) não se mobiliza. O aparato institucional existente, o qual move a tramitação documental e a inserção do comprador àquela ambiência social, exigirá das partes outros movimentos negociais – não negociação, no sentido de barganhas vantagistas - que correspondam à argamassa das relações políticas totais das redes sociais, comunidade, autoridades

<sup>11</sup> A obra de referência primária é *Wirtschaft und Gesellschaft: Grundriss der verstehenden Soziologie*. A tradução da livraria da livraria da UNB é *Economia e Sociedade*, 1999, dividido em dois volumes.

<sup>12</sup> Os fundamentos da organização burocrática: uma construção do tipo ideal, *In* Sociologia da burocracia. Campos (org).

bantu-moçambicanas e burocratas/políticos.

Posto isto, se o argumento primário não se trava com o neopatrimonialismo ou clientelismo que fermenta o processo social de Muhlabe, então, os conceitos de dominação<sup>13</sup> ou *legitimidade da dominação*<sup>14</sup> em relação às multiformes relações políticas e sociais que se imbricam no sistema social de Muhlabe e na administração de Município de Macia devem igualmente ter prioridade analítica (LOURENÇO, 2000; MACAMO, 2002).

O meu segundo exemplo de campo no qual a autoridade política de Muhlabe intermedeia a venda-compra de terreno do empresário, com um envolvimento implícito e explícito dos burocratas, para uma loja comercial, pode ser um dos exemplos sobre os quais os argumentos (neo)patrimonialistas se constroem, segundo os quais o vinho e o dinheiro são canalizados não às instituições municipais, para o benefício dos contribuintes, em nome da transparência. Como o vinho e o dinheiro não caíram no ‘impostômetro’, reconhecido e legitimado pelo Direito fiscal, o argumento construído à luz dos matrizes da literatura pretensiosamente universalista pressupõe a existência da “confusão entre o público e o privado”. Quem disse que nestas sociedades os pressupostos da argamassa das relações políticas e sociais se trilham como se de sistema político “sueco” se tratasse. Se não contorcer Marcel Mauss ([1950]2003), interpretaria que o comportamento de *swihiwa* não se enquadra nas delimitações político-ideológicas da distinção público-privado<sup>15</sup>, mas nos

<sup>13</sup> Mais em Weber, Vol. II (1999); Kurtz (2001).

<sup>14</sup> Ver ainda em Lourenço (2000): expressão que usou em seu trabalho de campo em Mandhlakazi, para analisar o sistema político local e como o jogo de dominação e legitimidade da dominação se mapeava naquele campo político.

<sup>15</sup> Aliás, muita tinta já foi gasta para informar o porquê das guerras movidas pelos EUA e parte da União Européia contra países “ditatoriais”: está em jogo a mistura do público e o privado no Ocidente. As companhias transnacionais privadas comandam os Estados euro-americanos, para tirar lucros naqueles países em nome do “público”. Trabalhos antropológicos em antropologia jurídica de Laura Nader (2002) e Laura Nader & Ugo Mattei (2013) assim o atestam. Em outras áreas de pesquisas, o trabalho de Osvaldo de Rivero (2001) e César Augusto Baldi [org.], (2004)

fenômenos sociais totais nos quais o político e o social, as danças e o político, o vinho e a burocracia, as redes de pessoas e os políticos se entrecruzam indissociavelmente, ao gerar entrelaçamentos que transbordam além do que se define como burocracia e sociedade.

Em conversas separadas com o vereador Salomão Tsanwane<sup>16</sup> e técnico Silva Siteo<sup>17</sup> relatam-explicam o seguinte:

Este tipo de convívios em que parte da comunidade e autoridades locais e do Município *hi hoyozela*<sup>18</sup> ao *muhlampswa*<sup>19</sup> são muito importantes, porque cremos que ele não é somente bem-recebido pelos homens, mas também pelos antepassados. O *muhlampswa* sente-se bem recebido. Sempre que ele puder, nos convívios da comunidade, pode dar *swihiwa* com outro vinho, para *muphahlo*<sup>20</sup> ou para autoridades locais e é normal que autoridades municipais participem. Nós, como autoridades do Município, lidamos com esses comportamentos, com *kurhula*.<sup>21</sup> Aliás, na nossa *ntumbunuko*<sup>22</sup>, isso é procedente e nós como autoridades de Macia fazemos parte dela e reconhecemos a necessidade disso, nas comunidades. As autoridades locais são os intermediário dos Município/Estado e a comunidade. No passado não muito distante, sempre que os mineiros regressassem da África do Sul, doavam alguns *swihiwa* ao Mukhulu. Infelizmente, isso vai desaparecendo. Mas, nas localidades rurais do interior, isso ainda é praticado, com frequência (...).

O que está em causa, em meu campo, são comportamentos regulares entre autoridades bantu-moçambicanas, comunidade e burocratas que tornam o processo político possível, sem que isso igualmente assim confirmam.

<sup>16</sup> Vereador dos Assuntos Econômicos do Município de Macia (entrevista em 14/03/2014).

<sup>17</sup> Técnico de serviços de agro-pecuária do Município de Macia (conversa em 17/2/2014).

<sup>18</sup> Dão boas-vindas.

<sup>19</sup> Recém-chegado.

<sup>20</sup> Invocação de antepassados.

<sup>21</sup> Paz.

<sup>22</sup> Tradição, costume.

signifique necessariamente alguma anomalia política ou informalização da política, para os intervenientes locais. Olhar aquele vinho e dinheiro oferecido à autoridade de Muhlabje e o convívio de todos aqueles intervenientes como comportamentos sociais e políticos anômalos e desviantes (neopatrimonialismo/clientelismo), porque não correspondem ao ‘Estado burocrático transparente’ é negar observar as relações políticas e sociais interdependentes, correspondentes ao conjunto de expectativas e intenções entre as autoridades locais, comunidade e Município e não separação estrita entre o “público” e o “privado”, como alegadamente acontece nas burocracias euro-americanas.

Dito isso, não há como não aceitar a lição lapidar de Clifford Geertz (1991), o qual adverte ao uso do círculo hermenêutico pelo qual se pode interpretar estas possibilidades e realidades políticas: a indissociabilidade das partes e do todo num simultâneo movimento. O vinho, o *muhlampswa*, os *swihiwa*, as comunidades, as autoridades locais e políticos/burocratas do Município, as danças, os rituais, as poesias, as glorificações de políticos que trouxeram a Independência, a legitimação das autoridades pela comunidade com os quais bebe, dança e come, em um movimento de troca de presentes (autoridades do Município trazem um tipo de bebida e a comunidade oferece um pouco dos seus produtos agrícolas) desmorona os africanistas weberianos. Talvez, exista, aqui, tal como aponto abaixo, um potencial de “comer junto” o que o “Estado local” produz.

Volto à vaca fria. As análises apressadas das ciências sociais e políticas, como as de Bayart e Chabal & Daloz, reproduzidas por algum jornalismo e elites intelectualizadas e acadêmicas, poderiam adiantar a existência de (neo) patrimonialismo na tramitação daquele terreno, cujos desdobramentos das adjetivações seriam, por exemplo, o clientelismo, a corrupção e a informalização, no sistema político de Macia, no qual, na primeira narrativa, o queixoso-perdedor e, no segundo caso, o empresário-comprador

terão sido vítimas de relações neopatrimoniais e clientelistas das autoridades bantu-moçambicanas e dos burocratas/autoridades do Município. O que interessa, nestes casos, como referi acima, é estudar o fenômeno social e político de oferta de vinho e dinheiro à luz das relações sociais e políticas dentro da comunidade (sistema político das autoridades locais) e a relação desta com o Município (autoridades burocráticas). Observar somente o afamado neopatrimonialismo ou representações culturais clientelistas, naquela transação de terreno, nas instituições políticas africanas é, como escreveram Firth (1951) e Balandier (1969), descobrir aparências e não dinâmicas e processos que interconectam a vida social de uma determinada comunidade.

Nestes tipos de realidades sociais, a antropologia política valer-se-á do seu objeto para compreender as expressões institucionais da totalidade da vida e das relações particulares que ligam os diferentes grupos ao nível da totalidade (COPANS, et alii, 1971). Naquela comunidade, como diz Manuel Muhlabje, “o mukhulu é oferecido *swihiwa*” (presentes, ofertas, dádivas), em muitas transações, e o doador, a comunidade e os burocratas do Município não observam esses comportamentos como suborno<sup>23</sup>, mas correspondem às expectativas do funcionamento do sistema político local. Se isso for considerado “suborno neopatrimonial”, no mínimo, faz-se necessário estudar as condições históricas e sociais que permitiram aqueles comportamentos.

As atividades-institutos nestes contextos não significam a pureza das lógicas burocráticas, mas se acasalam com processos transversais e institucionais das redes de pessoas, comunidades e burocracias e política. O que é isso, então? J. A. Barnes (1968) ajudou-me bastante nisso ao chamar a estas amálgamas de relações com o conceito “manifestações tipo transinstitucionais”. Uma vez que

<sup>23</sup> Diálogos em torno da Lei de probidade pública, que legisla sobre a moralidade pública dos agentes (Boletim da República. Lei n. 16/2012. Imprensa Nacional de Moçambique. 14 de agosto de 2012).

Barnes, em seu texto *Networks and political Process*, e já agora Fallers (1963) em *Political sociological and the study of African politics*, estivessem apenas a olhar o mundo africano sem interposição burocrática tipo euro-americano, vejo, por assim esboçar, a necessidade de acoplar à minha análise de situação social Macia-Muhlabje a perspectiva burocrática, no intuito de olhar o sistema social local como conjunto de interações globais, sem que se distingam friamente o sistema político-burocrático do sistema sócio-comunitário (BILA, 2016).

Talvez valha a pena que faça uma tentativa de desbravar o caminho o qual atribuirá a estes processos e comportamentos transzonais como de Macia e Muhlabje – e Moçambique – de “entrelaçamentos burocrático-transinstitucionais. Por qual razão “entrelaçamentos burocrático-transinstitucionais? Minha tentativa é sair das zonas escorregadias sobre os quais se constrói as adjetivações pejorativas (clientelismo, neo-patrimonialismo, Estados falhados) contra processos africanos, sem que se estude as dinâmicas históricas e sociais locais, para abstrações macro-antropológicas as quais não comparariam sistemas euro-americanas e africanas, num padrão de História comum dos nossos séculos – um tipo de universalismo que impercebe realidades que não sejam de sua realidade-mãe. Desde modo, vale pensar que, ao valorizar o que tento apelidar de *reciprocidades burocrático-transinstitucionais*, estou a reconhecer processos comportamentais de pessoas, redes sociais, burocratas, políticos e professores, frutos das condições históricas, político-administrativas e sociais nas quais as pessoas se encontram conectadas, social e politicamente, numa trama de regras de jogo e de desafios que se impõem a estes atores, ao produzirem respostas e movimentos diários e sistemáticos, para solucionarem suas vidas particulares e ou coletivas, nas ambiências sócio-comunitárias e burocráticas. Destas condições germinam estratégias sociais e políticas, cujas manifestações transinstitucionais de vida e sobrevivência social operam estratégias que

tornam os atores transdinâmicos e multifuncionais. Penso, sem medo de errar, que ofereci outra estratégia de compreender a amplitude das relações sociais, não apenas como motores da vida social, mas também como instrumentos analíticos para entrelaçamentos burocráticos e transinstitucionais, que cortam transversalmente as supostas divisões entre o lugar burocrático e impessoal do Estado e o ambiente das relações pessoais das comunidades/sociedades (BILA, 2016).

Dou um exemplo de amplitude nacional: Depois de a Lei da Probidade Pública<sup>24</sup> ter sido aprovada, a Confederação das Associações Econômicas (CTA) ofereceu em *xihwiwa*<sup>25</sup>, no quarto trimestre de 2015, uma viatura de marca Mercedes Bens, modelo S350, ao antigo inquilino da presidência moçambicana, Armando Guebuza (2005-2014), o qual posteriormente, depois das pressões das organizações não-governamentais foi devolvido, porque violava a moralidade pública. O fato suscitou as mais ‘requintadas’ teses sobre a moralidade pública e transparência entre os meios políticos, jornalistas e sociedade civil (estes grupos recebem financiamentos dos EUA e da União Européia e a gestão financeira e políticas de suas organizações é intransparente). A maioria esmagadora das teses condenava a CTA e o presidente Guebuza, por estarem a descumprir a lei (da probidade pública) que obriga os servidores públicos a respeitarem o patrimônio público e de evitarem vínculos com terceiros que possam ligá-lo a benefícios pessoais. Abrindo parênteses: A experiência com ONGs em Moçambique revela que os EUA e a UE não são transparentes na doação desses fundos. Doam, não raras vezes, àquelas ONGs publicamente conhecidas como “corruptas e não transparentes” não só na gestão de fundos, mas igualmente na fraqueza institucional para a alternância de poder, salvo raras exceções. O que move embaixadas euro-americanas a financiarem ONGs nacionais? Não

<sup>24</sup> Boletim da República. Lei n. 16/2012. Imprensa Nacional de Moçambique. 14 de agosto de 2012.

<sup>25</sup> Xihwiwa (presente); swihwiwa (presentes).

haverá subornos e comissões nesses financiamentos entre os que tramitam as doações e os receptores? Uma embaixada, como se sabe, não só representa o seu país. Ele é aquele país no Estado em que se faz representar. Portanto, só espero que as embaixadas euro-americanas não sejam neopatrimoniais. Qual é a qualidade de informação e transparência pública que os cidadãos euro-americanos têm dessa argamassa de financiamentos, cujos fundos são dos orçamentos dos respectivos países euro-americanos? Por que os tribunais de contas públicas do Ocidente não exigem transparência nas ONGs e partidos políticos moçambicanos? Se tudo isso for confirmado, o [neo] patrimonialismo e clientelismo euro-americanos poderão auto-confirmarem ou auto-denunciarem a si mesmos? Os euro-americanos, nessa hora, aceitarão que não são feitos de outro barro, diferente daquele que criou os africanos? Fechando parênteses.

O que percebi daquele debate moralista é o compromisso das elites intelectuais e o movimento social moçambicano, dependendo dos seus interesses, com a *História por analogia* da qual, didaticamente, Mamdani se refere. Como na Suécia ou outro país similar, a sociedade reclama quando os servidores públicos usam as suas vantagens para benefícios pessoais, então, também, em Moçambique, devemos igualmente ser cães-de-guarda contra tráfalhões daqueles que governam. O que não foi levantado naquele debate é: que condições históricas e sociais permitiram aquele tipo de comportamento social e político (uma instituição de empresários a *swihwar* um *hosi*)? Quem desrespeita as regras do Estado certamente está somente na FRELIMO e seu governo ou pode ser encontrada em cada metro quadrado das nossas relações sociais e políticas institucionalizada? Por que a burocracia do Estado se transformou em lugar no qual “o cabrito come onde está amarrado”, mesmo para o funcionário de baixo escalão? Por que o cobrador do semi-colectivo (chapa) separa um lugar privilegiado para as suas amantes, por exemplo, e agride o passageiro que queira assentar “no privilégio”? Qual é o valor social que oposicionistas,

indústria intelectual da sociedade civil e Imprensa atribuem às regras republicanas? Continuo a pensar que mais do que desenvolver a cidadania rancorosa e política inconsequente para expurgarmos corruptos “apenas” da FRELIMO deveríamos mais tentar compreender a História da corrupção em Moçambique e as condições sociais e políticas que produziram o alto grau de passividade e impunidade a quem desrespeita as regras republicanas ou regras mínimas de convivência em sociedade.

Volto à base da questão: é muito comum que qualquer *hosi* (presidente, governador, administrador, presidente de município, autoridades bantu-moçambicanas, diretor) receba *swihiwa* (presentes) em suas jurisdições ou quando viajam para o interior das circunscrições. Quando um presidente (governador ou outro servidor público, inclusive presidentes ou burocratas de Município), viaja para alguma comunidade o comum é a comunidade *swihwar-lhe* (oferecer-lhe), dependendo das produções locais, com um cabrito, patos, galinhas, milho, escultura. Esse comportamento político e social não é do período pós-Independente. Faz parte das nossas relações sociais e políticas e a História e a realidade moçambicana ou africana está farta de registrar este tipo de instituições e realidades. A resposta que africanistas ou intelectuais moçambicanos dão a essas relações políticas e sociais corresponde à matriz de cidadania e ao arcabouço político e acadêmico das escolas das ciências políticas de lá e de cá, responsáveis passiva ou ativamente na “lavagem cerebral” à África. Porém, em provérbio do sul moçambicano, dizemos: a *hosi ya nyikiwa swihiwa* (o rei é digno de receber presentes). Este recebimento de *swihiwa*, ao pensar as coisas sociais e políticas não como um “sueco” ou “francês”, mas como um nativo moçambicano, faz muito sentido, dentro dos jogos das relações sociais e políticas comunitárias. Por que não pensar que a liderança do CTA agiu em conformidade à ética comunitário-local? Se a resposta for sim, não direi que é a correta, mas afigura-se outro modo de ver Moçambique. Exigir que um presidente de Moçambique ou outro

servidor público desempenhe as funções político-governamentais como um “político sueco” faria, é castrar as relações sociais e políticas sobre as quais as comunidades se reconhecem. Não se trata de defender desvios públicos e relações interpessoais, aqui. Trata-se de compreender o que faz com que dominadores, dominados e burocracia local se comportem politicamente de uma determinada forma. Trata-se, ainda, de perguntar o que significa ser *hosi* para as comunidades ou para as instituições urbanas, como a CTA, e a partir disso, encontrar mecanismos de entender o que é transparência e boa governação, para os locais.

Beattie (1966), em momentos das mudanças sociais e das independências africanas, observou que políticos nativos que mantinham laços permanentes com as suas comunidades, ao se tornarem burocratas – ou funções similares - continuam com idéias ‘inalteradas’ ou ‘mudam lentamente’ sobre o que é ser autoridade em sua relação social e política com a comunidade ou com os novos padrões (Estado). Talvez esta colocação de Beattie seja um caminho para a compreensão das condições históricas e políticas que permitem determinados comportamentos sociais (*a hosi ya nyikiwa swihiwa*) e o modo como esses *swihiwa* são usados entre os dominadores, dominados e a burocracia municipal ou autoridades presidenciais. Aliás, a citação direta acima que a captei do Vereador Tsanwane e do burocrata Silva Siteo assim o atestam. Como refleti, parece-me que o caminho que exalta a metodologia dos africanistas segundo os quais esses são comportamentos [neo]patrimoniais – e apenas isso – pode ser pernicioso para a compreensão dos fenômenos africanos, cuja História por analogia parece ser incapaz de examinar, com isenção e competência científica das ciências sócio-antropológicas. Ou seja, pensar as relações políticas e sociais nestas comunidades não deve resvalar naquilo que Bayart qualifica de representações culturais do continente negro, porque a probabilidade de se recompor as desqualificações sociais e históricas sobre o mesmo continente é maior – a política e a sociedade africanas,

para a memória pública internacional, trazem à tona arcabouços sócio-políticos que, para a maioria, são tidos como “naturalmente genéticos”.

O desafio das ciências sócio-antropológicas é, então, em Moçambique ou África, deslocar-se do mundo da, usando a expressão de Kosik, pseudo-concreticidade<sup>26</sup>, o qual se satisfaz com resultados das análises euro-americanas que encaixam a sua realidade histórica passada (patrimonialismo, por exemplo), nos atuais sistemas políticos africanos. A pergunta de Macamo persiste: como se constitui o político, em realidades moçambicanas ou africanas? Mukhulu de Muhlabje convidou parte do pessoal do seu gabinete e vereadores do Município e comunidade local para, em meio a festanças e danças, beberem o vinho, o qual, no entendimento dos urbanos de Maputo e outras capitais de Moçambique, constituem atos ligados a desvios públicos, como a corrupção e falta de transparência (neopatrimonialismo). A comunidade e parte das autoridades de Muhlabje trouxeram em oferta aos burocratas do Município produtos da agricultura, em forma de *ku hoyozela tihosi* (dar boas-vindas ao *muhlapswa* e aos dirigentes do Município). Se a comunidade de Muhlabje não tivesse este tipo de relações sociais e políticas regulares, ela poderia ser incapaz de se reconhecer, nos jogos sociais e políticos de expectativas. É no auto-reconhecimento social e político que, parece-me, está uma das chaves para interpretar o círculo da comunidade – e quiçá outra em Moçambique. O auto-reconhecimento social e político de uma comunidade não válida, em si, as representações culturais de que se fala de África, mas como as pessoas coletivamente criam, dinamizam direitos e obrigações, para o contínuo fabrico de alguma ordem social. A recepção costumeira do vinho e o que motivou o comportamento social do donatário do mesmo, bem como o convite das autoridades de Muhlabje e dos burocratas, para a reunião comunitária para se beber e dançar não é “política” local; não é

<sup>26</sup> Pertencem ao mundo da *pseudoconcreticidade* os “fenômenos externos, que se desenvolvem à superfície dos processos realmente essenciais” (KOSIK, 1963).

“transparência” local; não é “cidadania” local; não é “democracia” local? Que lógicas de uso de “bens públicos” existe neste tipo de comunidades municipal e nestas autoridades que podem ser potenciais para o Estado e a sociedade? Talvez a lógica esteja justamente no modo como a comunidade, burocratas e autoridades locais usam, em festanças sociais, o que lhes é dado como “impostos comunitários” (vinho).

A este respeito, Copans diz que estudar a antropologia política é valorização da história, dos dinamismos, no seio da totalidade social, sem forçar a validade da universalidade dos conceitos e realidades ocidentais (COPANS, et tal, 1971). Valorizar a história não é reconhecer um tipo de particularismo das representações culturais de Bayart; é compreender que, na história de uma comunidade, existem sociabilidades políticas potenciais capazes de dinamizar o auto-reconhecimento social e o bem-estar da mesma comunidade. Os comportamentos destas autoridades e das comunidades respondem aos seus “jeitos sociais” de fazer política que correspondam a questões de probidade pública. Sem cair nas representações culturais, lembrarei que Henri Junod registra, em seu tempo, que os povos “tsongas” atribuem o título de *hosi ya timpsalu* (rei/chefe magnânimo) àquele que, ao comprar cabeças de gado com dinheiro de impostos, “é conveniente matar um de tempos a tempos para os conselheiros e para o conjunto do clã” (JUNOD, Vol. I, 1996). Ao vivenciar os tempos atuais, o meu exemplo, no qual participam os burocratas, autoridades locais e comunidade, não observo necessariamente espécies políticas e sociais de [neo]patrimonialismo. Observo relações políticas e sociais que revelam um potencial de uso transparente dos bens públicos (bovinos), em prol da ‘justiça social’ comunitária. A comunidade de Macia (do comunitário mais simples até ao presidente do Conselho Municipal) assim procede até hoje, mesmo que tenha mudanças políticas e sociais, por causa da interposição da burocracia do Estado e outras mudanças decorrentes das novas dinâmicas

sociais. De forma alguma, tento defender que não haja, em tudo e em todos, atitudes que sejam tidas como “neopatrimonialistas”. Defendo – e esta é uma tentativa – que não se pode menosprezar os arranjos políticos locais, para a construção de aparatos de transparência, na comunidade e no Município. Se as relações políticas que se fervilham pelas ondas de democracia e transparência pública, naquele sentido euroamericano, quiserem vingar, deverão, pela lógica das circunstâncias da vida local, se associar às instituições políticas e sociais locais, a não ser que queiramos que as comunidades se manifestem contrariamente, à semelhança das rebeldias sobre e contra os provincianismos dominadores da administração colonial portuguesa e do governo da FRELIMO, tal como supraexpresso. Salienta-se, por esta via, que as populações e mesmo os políticos e burocratas locais, por intermédio de seus arcabouços políticos, saberão incorporar valores de democracia e transparência pública, ao adaptá-las nas suas relações sociais e políticas. Enquanto os legisladores provincianos de Maputo aprovam um quadro jurídico-legal sobre a probidade pública e os cães-de-guarda (jornalistas, sociedade civil), caçam a quem a viola, as comunidades em localidades, municípios e províncias *swihwam*<sup>27</sup> os seus produtos agropecuários às autoridades presidenciais, ministeriais, municipais, entre outros. As comunidades municipais e provinciais mais do que se rebelarem contra os provincianos urbanizados de Maputo estão a seguir o seu curso de vida correspondente ao aparato das relações políticas e sociais, anterior às burocracias do colonialismo e da FRELIMO.

Ao evocar Junod, com trabalho etnográfico do século XIX para o XX, não pretendo, na esteira de Edmundo Leach (2014), acompanhar Radcliffe-Brown (2013) com o seu conceito de estrutura social que pressupõe a existência “o tempo todo” de “equilíbrio estável” de uma sociedade/comunidade. Pretendo é olhar o lado “positivo” das relações sociais

<sup>27</sup> Ofertam.

e políticas que possam corresponder ao arcabouço do potencial de transparência política, na atualidade. A título de exemplo, o chefe cujo procedimento estiver na sua capacidade de “devolver os impostos de vinhos” para as comunidades é tido como *hosi ya dhlondo* (chefe [que é] sábio). Por aquilo que conheço da realidade moçambicana, duvido, por assim dizer, que a famosa e “transparente” sociedade civil tenha questionado a oferta do presidente Guebuza, em nome do neopatrimonialismo, em si. O presidente e a CTA foram contrariados, porque, no julgamento da sociedade civil, Guebuza fez uma administração alegadamente fora dos requisitos de *hosi ya dhlondo*. Ou seja, Guebuza não soube dividir ou distribuir a alegada riqueza construída na base neopatrimonialista e clientelista às redes sociais e pessoais das ONGs e pessoas intriguistas do partido no qual pertence. O que está em causa em Moçambique não é a transparência em si, mas até que ponto aqueles que estão nas redes políticas e sociais do Poder são atingidas pelos pedaços do bolo ou pelas côdeas do pão da corrupção e outras traulhices. Os entrelaçamentos não deixam as pessoas aspirarem e nem tão pouco se comportarem de acordo com as lógicas de transparência pública, salvo algumas exceções. É nesta provável motivação da sociedade em que se pode perguntar: como se constituem os espaços de “probidade pública” e quais são os pressupostos de “probidade pública” nas comunidades de Macia e na sociedade (civil) moçambicana ou nos partidos políticos. O que as comunidades de Macie têm como antídoto ao afamado neopatrimonialismo?

Vejamus este outro registro de campo do dia dez de fevereiro que revela o quão as comunidades têm potenciais de transparência que entre ela constitui coisa pública: Neste dia, os representantes do Município trouxeram vinho para Muhlabe, em comemoração das festas de *ukanyi*. Uma vez que tinham outras bebidas e o dia se esgotava, o *mukhulu* de Muhlabe propôs que o “vinho público” fosse consumido em outro (dia). Os convivas, ao ouvirem

a proposta, entreolharam-se. Imediatamente, soltaram olhares e murmúrios. Mambirre, um homem com quem tive alguma amizade e que estava sentado bem ao meu lado, resmungou: “não sabemos, ao certo, onde irá parar aquela bebida, se não bebermos, agora”. As pessoas presentes se manifestaram a favor de a bebida ser consumida, naquele dia e hora. Quem foi protagonista em apresentar a *xikhalu*<sup>28</sup> foi a irmã (Crisalda Muhlabe) de *mukhulu*: “Queremos beber, aqui e agora”... Diante de tudo isso, *mukhulu* colocou o garrafão de vinho, no meio da comunidade e burocratas do Município, e esta consumiu. O argumento que, igualmente, está a acompanhar este texto segue o raciocínio de que as comunidades e as autoridades tidas como neopatrimoniais têm um potencial, em suas relações políticas, os quais não são ressignificados pelos provincianos-civilizados da capital e pelos acadêmicos do [neo]patrimonialismo. Este comportamento é semelhante ao do colonizador que, em nome da civilidade, diabolizou práticas locais. As elites do pós-Independência, com toda a lavagem cerebral e dividendos políticos e sociais que recebem do Ocidente, desde financeiros a alguns jornalistas e organizações não-governamentais, para criticarem ou pensarem o Estado, até aos conhecimentos científicos sobre o [neo]patrimonialismo, continuam a diabolizar as autoridades bantu-moçambicanas e as comunidades e os seus saberes e práticas.

Assim, a postura etnográfica e antropológica é desafiar a retórica homogeneizadora dos Estados-nação, da hegemonia do pensamento da sociedade ao se permitir valorizar as comunidades marginais e usar essa marginalidade para fazer perguntas aos centros de poder. Não se trata de conferir valor superestimado a tais comunidades municipais marginalizadas como “paraísos políticos”, onde não exista espaços para violências e má prestação de contas, mas tentar conjugar a sua gramática pública de transparência, a partir das suas relações sociais e políticas.

Insisti que um dos caminhos para a

<sup>28</sup> Reclamação; reivindicação.

compreensão de Estados e das sociedades ou comunidades africanas coloniais requer um mínimo de sensibilidade em observar as relações políticas e sociais precedentes às burocracias (coloniais e pós-coloniais) ou em intercruzamento a estas. Ao observar essas relações, sem adjetivá-las de público e privado ou patrimoniais e neopatrimoniais, pode ser um caminho etnográfico ou sócio-antropológico para entender, usando a expressão de Firth, os “processos sociais” locais. As chaves de compreensão do político e do social não se encontram somente nas burocracias euro-americanas modernas implantadas, mas nas possibilidades comunitárias e realidades sociais e políticas que tornam a política local possível. A política não está somente no Estado ou nas chamadas relações neopatrimoniais e os contextos heterogêneos como Moçambique assim o denunciam.

Outrossim, retomarei Victor Turner (2013), o qual, em seu trabalho de campo entre os Ndembu, na atual Zâmbia, vê momentos de um ritual intitulado Kumukindyika (“falar palavras más ou insultantes contra ele) ou o rito “Insulto ao chefe eleito”, no qual a cerimônia lembra à autoridade sobre as suas obrigações político-morais e éticas, diante de súbditos, para renunciar à mesquinhez e à cólera. Uma das obrigações da autoridade Dembu era o de “comer junto” à comunidade, razão pela qual caso o chefe não alcançasse essa meta política seria adjetivado de mesquinho. Se pensar com Turner o que seria mesquinhez entre os ndembu não é diferente do que no sistema político de Macia-Muhlabje é. O que causaria estranheza, aqui, seria se as autoridades bantu-moçambicanas de Muhlabje e os burocratas de Macia bebessem vinho e comessem outras iguarias decorrentes de tramitações de terreno e outras transações, sem a presença da comunidade. O “comer junto”, em Muhlabje e na Macia, faz parte dos postulados das relações políticas e sociais da comunidade, nas quais se vincula a generosidade às autoridades que assim procedem, por isso o título *hosiya dhlondo*. O convite à comunidade e às autoridades

para o consumo de vinho e o “comer junto” os *swihiwa* público corresponde a esse reconhecimento ou legitimidade conferida aos dominadores (autoridades municipais e bantu-moçambicanas). A legitimidade das autoridades não é correspondida necessariamente sob pressupostos segundo os quais a autoridade legítima é aquele que distingue as lógicas públicas e privadas, mas a legitimidade das autoridades é compreendida quando o *hosi*, em sua relação política e social com a comunidade, é capaz de construir relações para “comer junto” com os seus companheiros (TURNER, 2013). “Comer junto” pode reportar à “distribuição da renda”, nas relações políticas, daquela comunidade e Município? Por que não olhar as políticas de transparência ou probidade pública, nas relações políticas locais, a partir da distribuição do “vinho público”, cujo envolvimento é uma verdadeira ‘tríplice aliança’ (autoridades comunitárias, burocratas e comunidade)? Tento “concluir” com o óbvio: Esta pergunta mais do que retórica pode corresponder ao argumento deste texto segundo o qual existe um possível potencial de transparência e de democracia, nas relações políticas e sociais, daquela comunidade e Município – e talvez menos neopatrimonialismo. Que tal este caminho hermenêutico?

## Conclusão

A tarefa de concluir não me atrai, pois, não raras vezes, é arregimentadora. É ao leitor que cabe tecer suas próprias conclusões. Mas, o que fazer diante das cartilhas? O intuito que segue este texto abarca o questionamento das teorias culturalistas weberianas, cujo raciocínio é por analogia à história e conceitos sobre a impessoalidade do Estado. Ao invés disso, o debate que se propõe evita a idéia de continuum, a qual faz uma polarização ilusória entre o tradicional e o moderado ou informalidade/formalidade. O que se

propõe é observar as relações sociais e, a partir delas, compreender o mapa social e político em dinâmica.

## Referências bibliográficas

- ALMEIDA, António de. *Os Estados antigos dos nativos de Moçambique (Sul de Moçambique)*. Lourenço Marques: Instituto Superior de Ciências Sociais e Política Ultramarina; Curso de Extensão Universitária, 1964-1965.
- BALANDIER, Georges. *Antropologia política*. São Paulo: Difusão Europeia do Livro/Editora da Universidade de São Paulo, 1969.
- BARNES, J.A. Networks and political process. SWARTZ, Marc J. (Ed.). *Local-level politics*. Chicago: Aldine, 1968.
- BAYART, Jean-François. *The state in Africa: the politics of the belly*. Second Edition. Cambridge: Polity Press, 2013.
- BEATTIE, John. *Introdução à antropologia social*. 3ª ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1966.
- BILA, Josué. *Muhlabe em movimento: reciprocidades burocrático-transinstitucionais*. Tese de dissertação de mestrado em antropologia social. São Carlos: Universidade Federal de São Carlos, PPGAS, 2016.
- BOWEN, Merle L. *The State against the peasantry: rural struggles in colonial and postcolonial Mozambique*. University Press of Virginia, 2000.
- BRITES, Jurema. *Atrás dos bastidores: Clientelismo, cidadania e serviço doméstico*. FONSECA, Claudia; BRITES, Jurema (Org.). *Etnografias da participação*. Santa Cruz do Sul: Edunisc, 2006.
- BUZAN, Barry & HANSEN, Lene. *A evolução dos estudos de segurança internacional*. São Paulo: Unesp, 2012.
- CABRITA, João M. *Mozambique: The tortuous road to democracy*. New York: Palgrave Macmillan, 2000.
- CAMPOS, Edmundo (org). *Sociologia da burocracia*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.
- CARDOSO, Carlos, MACAMO, Elísio & PESTANA, Nelson. *Da possibilidade do político na África Lusófona*. Alguns subsídios teóricos. Cadernos de Estudos Africanos [Online], 3 | 2002, posto online no dia 17 Dezembro 2014, consultado o 11 Fevereiro 2016. URL : <http://cea.revues.org/1082> ; DOI : 10.4000/cea.1082.
- CASAL, Adolfo Yañez. *Antropologia e desenvolvimento: as aldeias comunais de Moçambique*. Lisboa: Instituto de Investigação Científica Tropical, 1996.
- CHABAL, Patrick & DALOZ, Jean-Pascal. *Africa Works: disorder as political instrument*. Oxford: James Currey, 1999.
- CHEESEMAN, Nic. *Democracy in Africa: successes, failures, and the struggle for political reform*. New York: Cambridge University Press, 2015.
- COPANS, Jean; TORNAY, S; GODELIER, M; BACKÈS-CLÈMENET. *Antropologia: ciência das sociedades primitivas?* Lisboa: Edições 70, 1971.
- EISENSTADT, S. N.; RONIGER, L. *Patrons, clients and friends: Interpersonal relations and the structure of trust in society*. Cambridge: University of Cambridge, 1982.
- EISENSTADT, S.N (Ed.). *Post-traditional societies*. New York: W.W. Norton & Company. Inc, 1972.
- ERICKSON, Paul A. & MURPHY, Liam D. *História da Teoria Antropológica*. Tradução Marcus Penchel. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2015.
- FALLERS, Lloyd Ashton. *Political sociology and the anthropological study of African politics*, Archives Européennes de Sociologie, 4, 1963:311-29.
- FARIA, Fernanda & CHICHAVA, Ana. *Descentralização e cooperação descentralizada em Moçambique*. Maputo: Outubro de 1999.
- FIRTH, Raymond. *Elementos da organização social*. Tradução de Dora Flaksman e Sérgio Flaksman. Rio de Janeiro: Zahar Editores, [1971] 1974.
- FORQUILHA, Salvador Cadete. *O paradoxo da articulação dos órgãos locais do Estado com as autoridades comunitárias em Moçambique: Do discurso sobre a descentralização à conquista dos espaços políticos a nível local*. Lisboa: Centro de

Estudos Africanos – ISCTE, 2007.

FORTES, Meyer; EVANS-PRITCHARD, E.E. (editors). *African political systems*. London: Oxford University Press, 1940.

GEFFRAY, Christian. *A causa das armas: antropologia da guerra contemporânea em Moçambique*. Tradução de Adelaide Odete Ferreira. Porto: Edições Afrontamento, 1991.

GEERTZ, Clifford. *Negara: O Estado teatro no século XIX*. Trad. Miguel V. de Almeida. Rio de Janeiro: DIFEL, 1991[1980].

GONÇALVES, Euclides. *Finding the chief: Political decentralization an tradicional authority in Mocumbi, Southern Mozambique*. Africa Insight Vol. 35, Nr. 3, setembro, 2005.

\_\_\_\_\_. *Local powers and decentralization: Recognition of community leaders in Mocumbi, Southern Mozambique*. Journal of Contemporary African Studies, 24, 1, Jan. 2006.

\_\_\_\_\_. *Orientações Superiores: Time and bureaucratic authority in Mozambique*. Oxford University Press. African Affairs. 2013:602-622.

HERSBST, Jeffrey. *States and power in Africa: comparative lessons in authority and control*. New Jersey: Princeton University Press, 2000.

HERZFELD, Michael. *Antropologia: prática teórica na cultura e na sociedade*. Tradução de Noéli Correia de Melo Sobrinho. Petrópolis, Vozes, 2014.

HOBBSAWM, Eric. *Era dos Extremos - O breve século XX: 1914-1991*. Tradução Marcos Santarrita. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

JUNOD, Henri A. *Usos e costumes dos bantu*. Tomo I: Vida social. Maputo: Arquivo Histórico de Moçambique, 1996.

KELLER, Edmond J. *Identity, Citizenship and Political Conflict in Africa*. Indiana: Indiana University Press, 2014

KURTZ, Donald V. *Political anthropology: paradigms and power*. Boulder, CO: Westview Press, 2001.

LEACH, Edmund. *Sistemas políticos da alta Birmânia*. Tradução de Geraldo Gerson de Souza, Antônio de

Pádua Danesi e Gilson César Cardoso de Souza. 1ª ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2014.

LOURENÇO, Vitor Alexandre. *Mfumo e (ti) hosi: figuras do político em Moçambique*. Lisboa: Associação de Estudos Rurais, 2006.

\_\_\_\_\_. *Moçambique: memórias sociais de ontem, dilemas políticos de hoje*. Lisboa: Gerpress, 2010.

LUGARD, Frederick. *Dual Mandate in British Tropical Africa*, Edinburg e London: William Blackwood and Sons, 1922.

LUNDIN, Iraê B. *Realidades sócio-culturais e modelos sócio-políticos: um problema da democratização*, In MAGODE, José. Moçambique: Etnicidades, Nacionalismo e Estado. Maputo: Centro de Estudos Estratégicos Internacionais – Instituto Superior de Relações Internacionais, 1996.

MACAMO, Elísio. *A transição política em Moçambique*. Lisboa: CEA; ISCTE, 2002.

MACHEL, Samora Moisés. *A Vitória constrói-se. A vitória organiza-se. Mensagens do departamento da defesa e do presidente da FRELIMO camarada Samora Machel aos combatentes e ao povo Moçambique (1967/1974)*. Maputo: Departamento do Trabalho Ideológico da FRELIMO – Imprensa Nacional de Moçambique, 1977.

MALINOWSKI, Bronislaw. *Argonautas do Pacífico ocidental: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné Melanésia*. Traduções de Anton P. Carr e Ligia Aparecida Cardieri Mendonça. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

MAMDANI, Mahmood. *Citizen and subject: contemporary Africa and the legacy of late colonialism*. New Jersey: Princeton University Press, 1996.

MAUSS, Marcel. *Sociologia e antropologia*. Introdução de Claude Lévi-Strauss. Tradução Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

MAZULA, Brazão. *Educação, cultura e ideologia em Moçambique: 1975-1985*. Maputo: Edições Afrontamento e Fundo Bibliográfico de Língua Portuguesa, 1995.

MÉDARD, Jean-François. *États d’afrique noire:*

formations, mécanismes et crise. Paris: Karthala, 1991.

MOREIRA, Adriano. *Política ultramarina*. Junta de Investigações do Ultramar: Lisboa 1961.

OLOWU, Dele and WUNSCH, James S. *Local governance in Africa: the challenges of democratic decentralization*. London: Lynne Rienner Publishers, 2004.

ORRE, Aslak. *Fantoches e cavalos de tróia? Instrumentalização das autoridades tradicionais em Moçambique e Angola*. Lisboa: Cadernos de Estudos Africanos do ISCTE, [online], 16/17, 2009.

RADCLIFFE-BROWN, A.R. *Estrutura e função na sociedade primitiva*. Tradução de Nathanael C. Caixeiro. 2.ed. Petrópolis: Vozes, 2013.

REPÚBLICA DE MOÇAMBIQUE. Município da Vila da Macia. *Plano de Estrutura Urbana do Município da Vila da Macia*, Macia, 2016.

RONIGER, Luis & SZNAJDER. *O legado de violações dos direitos humanos no cone sul*. Tradução de Margarida Goldsztajn. São Paulo: Perspectiva, 2014.

SCHUTZ, Alfred. *Sobre fenomenologia e relações sociais*. Tradução de Raquel Weiss. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

TURNER, Victor W. *O processo ritual: estrutura e antiestrutura*. Tradução de Nancy Campi de Castro e Ricardo A. Rosenbusch. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2013.

WEBER, Max. *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. Vol. 1. Tradução de Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. Brasília/DF: Editora Universidade de Brasília: São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 1999.

\_\_\_\_\_. *Os fundamentos da organização burocrática: uma construção do tipo ideal*. In CAMPOS, Edmundo. *Sociologia da burocracia*. 4ª edição. Rio de Janeiro: Zahar editores, 1978.

YOUNG, Crawford. *The postcolonial state in Africa: fifty years of independence, 1960-2010*. Madison: The University of Wisconsin, 2012.