

# DA INSTAURAÇÃO EQUIVOCADA DE PRÁTICAS “TRADICIONAIS” DOS A-MAKHUWA À CONTEMPORIZAÇÃO AOS POSTULADOS POLÍTICOS (PÓS)-MODERNOS

FROM THE MISTAKEN ESTABLISHMENT OF “TRADITIONAL” PRACTICES OF THE A-MAKHUWA TO THEIR COMPROMISE WITH (POST)-MODERN POLITICAL POSTULATES

---

**RESUMO:** O diálogo entre a África e o Ocidente tem sido marcado por desconexões recorrentes, principalmente desde o desenvolvimento da segunda modernidade europeia, quando um suposto tradicionalismo africano foi relegado a um plano subalterno, contraditório, antitético ou antipodal. Entretanto, como pretende-se demonstrar neste artigo, uma análise objetiva do conjunto proverbial dos a-Makhuwa revela que as perspectivas de vida e o respectivo sistema de conhecimento nele contidos jamais estiveram aquém das práticas culturais do Ocidente. Este trabalho foi desenvolvido em um quadro metodologicamente comparativo e diacrônico, mas também (re)interpretativo.

**Martinho Pedro**

**PALAVRAS-CHAVE:** Colonização; a-Makhuwa; Ambivalência Cultural; Contemporização.

---

**ABSTRACT:** The dialog between Africa and the West has been marked by recurring disconnects, especially since the development of the second European modernity, when a supposed African traditionalism was relegated to a subordinate, contradictory, antithetical, or antipodal plane. However, as intended to demonstrate in this article, an objective look at the proverbial set of a-Makhuwa reveals that the life perspectives and the respective knowledge system contained within it have never been inferior to Western cultural practices. This work was developed within a methodologically comparative and diachronic framework, but also (re)interpretative.

**Editor-Gerente**  
[Ivaldo Marciano de Franca Lima](#)

**KEYWORDS:** Colonization; Second Modernity; a-Makhuwa; Temporization.

## DA INSTAURAÇÃO EQUIVOCADA DE PRÁTICAS “TRADICIONAIS” DOS A-MAKHUWA À CONTEMPORIZAÇÃO AOS POSTULADOS POLÍTICOS (PÓS)-MODERNOS

Martinho Pedro <sup>1</sup>

### Introdução

A partir do século XVIII, e especialmente do XIX, o Ocidente deu início à montagem de um sistema fundamentado em uma suposta modernidade, a qual estabeleceu novas referências que foram impostas como exemplos civilizacionais a serem seguidos por todos os grupos sociais ao redor do planeta Terra. Essa realidade, que persistiu desde então, é continuada pela Colonialidade e pelos princípios do Consenso de Washington, que excluem várias práticas culturais fora da esfera do Norte global, incluindo os adereços culturais do continente africano em geral, e especificamente os relacionados aos a-Makhuwa, um dos grupos socioculturais mais expressivos de Moçambique.

Por hipótese, se essa necessidade de ocidentalização tivesse sido realizada sem ambiguidade, o que teria resultado na desculturação dos grupos sociais visados, poderia ter conduzido à construção de um mundo menos controverso, mais dialógico e humanizado. Entretanto, paradoxalmente, a diferença entre os homens, que sempre existiu desde o surgimento das comunidades e sociedades, não foi atenuada pela expansão da civilização europeia, mas sim exacerbada. A partir do século XVIII, a alteridade geográfica e histórica entre o Ocidente e a África foi cimentada, criando centros e periferias e impondo uma classificação binária para acomodar as referências identitárias de europeus e africanos, resultando em uma unilateralidade que excluiu os caracteres societários dos dois grupos. Essa ambivalência instituída pelo Ocidente criou um hiato que subalternizou o lado africano, por meio de processos coloniais subjetivamente estabelecidos. Nesse contexto, o presente artigo procura situar representações equivocadas sobre o passado e o presente de grupos sociais, como os a-Makhuwa/Macuas, correlacionando-as com o discurso contemporâneo promulgado e compartilhado no Ocidente, ou, ao menos, considerado eticamente aceitável por esta área geopolítica.

---

<sup>1</sup> Doutor e docente da Universidade Pedagógica de Maputo. Este artigo é resultante de uma comunicação apresentada no Simpósio sobre a Terra Sonâmbula, ocorrida na Universidade Licungo, Beira, entre os dias 22 e 23 de novembro de 2022. Seu título original era “O equívoco da montagem da tradição: a contemporaneidade de práticas e saberes locais macuas aos postulados pós-modernos”. Parte dos trechos presentes neste texto foram pronunciados pelo autor em um Webnair, a convite da AMEA - Associação Moçambicana de Estudos Aplicados, sediada em Nampula, a 14 de Agosto de 2020. Uma primeira imersão ao tema foi oralmente apresentada na Conferência Internacional Alberto Viegas, com o tema: “(Re)contextualização da tradição proverbial Macua no quadro de práticas políticas modernas em Moçambique” Universidade Pedagógica – Delegação de Nampula, em 2015. Contudo, esta é a primeira submissão para a sua difusão em uma revista. [marpmatos@gmail.com](mailto:marpmatos@gmail.com)

O estudo abrange a Costa Oriental Africana, desde o rio Rovuma até além do Zambeze, com exemplos de outras regiões do continente africano, mobilizados para fins comparativos. Cronologicamente, abrange os séculos XVIII/XIX ao XXI, contemplando momentos de hibernação dos adereços culturais e os da desconstrução dos equívocos anteriormente implantados pelo Ocidente. Metodologicamente, o trabalho utiliza não apenas a comparação, mas também a dimensão dialético-dedutiva e a (re)interpretação, conforme proposto por Geertz (1989), utilizando adágios coligidos pelo Pe. Valente de Matos em seu livro "Provérbios Macuas", de 1982.

### **Implantação da Modernidade e hibernação dos adereços culturais dos a-Makhuwa e afins**

O processo de contato entre grupos sociais vindos do continente europeu e aqueles presentes nos diversos quadrantes do continente africano, em geral, e da Costa Oriental Africana ao sul do Equador, em particular, a partir do século XVI em diante, foi moldado por diferentes conjunturas, embora a dinâmica estruturante, de natureza colonial, tenha sido a mesma. Para atender à demanda mercantilista no primeiro contato entre europeus e africanos, foi necessário estabelecer pontos estratégicos ao longo da costa, que também serviam como receptáculos de mercadorias provenientes do interior do continente (Gentili, 1988) e captadas por diversas companhias régias europeias.<sup>2</sup> Devido à natureza comercial desse momento, os grupos em contato raramente resultavam em relações conflituosas significativas ou generalizadas, pois os comerciantes, que sempre estiveram diretamente ligados ao capital circulante, excepcionalmente envolviam-se na demarcação permanente de territórios, exceto nos pontos de comercialização restritos. De fato, conforme observado por Serra (1983), desde que essa atividade não ameaçasse questões territoriais, tudo transcorria sem sobressaltos.<sup>3</sup> Diante dessa realidade, durante a concebida primeira modernidade europeia, cuja manifestação na Costa Oriental da África ocorreu entre os séculos XVI e XII, poucos foram os conflitos entre europeus e africanos, exceto nos momentos em que era necessário garantir o controle de rotas e pontos de comércio, o que geralmente envolvia mais confrontos entre grupos estrangeiros e rivais<sup>4</sup>, do que a participação de

---

<sup>2</sup> A África Oriental, e não só, testemunhou este caráter de controle das rotas mercantis por parte da realeza metropolitana, proibindo-se o estabelecimento de portugueses em um meio indígena, o que condicionava que todas as mercadorias fossem drenadas para uma feitoria, tal como prescreviam as Ordenações Manuelinas, reforçado por uma pretensa moral dos anos quinhentistas que não permitia relações estreitas entre pessoas de diferentes religiões. (LOBATO, 1972, p. 3 e 4)

<sup>3</sup> A esse propósito, o autor aponta que as guerras nas zonas interiores de Moçambique resultaram “da penetração combinada, militar e territorial-capitalista, produzida no final do século passado (século XIX) e depois, que representou não só a perda da independência política de cada comunidade, chefia e Estado, (...) (SERRA, 1983, p. 37)

<sup>4</sup> Assinale-se a título de exemplo, para a zona de estudo, a luta entre portugueses e árabes ou arabizados pelo controle das rotas de ouro que era drenado do Império de Muenemutapa, junto do Zambeze e, entre outras contendidas e em outras paragens, como foi a luta entre portugueses e holandeses pelo controle da Baía do Espírito Santo, ou entre boers

grupos ou entidades sócio-políticas locais. De certa forma, nesta fase, longe de criar conflitos duradouros, esse caráter comercial pode ter promovido certa interação dialógica entre europeus e africanos. Na zona de estudo em questão, houve uma mútua influência dos costumes culturais portugueses e dos a-Makhuwa/Macuas e de outros grupos próximos ou não. Além disso, essa relação era marcada por múltiplas referências, resultando em diversidade, multiplicidade e pluralidade de realidades socioculturais africanas identificadas conforme a sua natureza.

A virada para o século XVIII coincidiu com a introdução de novas demandas europeias para acelerar a produção industrial, enquanto os territórios americanos exigiam mão de obra para garantir a produção necessária para atender a essas demandas. A necessidade de compensar a escassez de mão de obra, devido ao surgimento de movimentos sindicais, levou à conversão dos a-Makhuwa e de outros grupos em escravos, ou seja, em meros instrumentos de trabalho. A transformação desses grupos em escravos foi acompanhada pela sua exclusão do mundo cultural, sendo colocados, subjetivamente, no lado da bestialidade, da natureza, do selvagem e do incompreensível, em uma existencialidade a-histórica e incivilizada. Gerava-se, dessa forma, o equívoco da construção de uma suposta tradição, africana, oposta à uma pretensa modernidade, europeia, o que, conseqüentemente, criou uma sociedade marginal, através da imposição de uma condição binária e antitética, como mostrado nos atributos presentes na tabela abaixo.

Tabela: Classificação binária na relação Europa/África

	Formas de designação/Tratamento	
<b>Território</b>	Europeu	Extra-europeu/Africano
<b>Pressuposto</b>	Moderno	Tradicional
<b>Tez da pele</b>	Branco	População de Cor (Negro/Preto/Pardo)
<b>Comando</b>	Rei	Régulo/chefia
<b>Organização</b>	Sociedade	Bandos, Hordas, Clãs, Tribos, Comunidades
<b>Entidade política</b>	Estado	Chefaturas/Sociedades Sem Estados, Sociedades acéfalas/Regulados
<b>Regulamentação</b>	Lei	Caos/Anarquia
<b>Crença</b>	Religião	Rituais/Práticas mágicas/Superstição/Bruxaria
<b>Forma de estar</b>	Cultural	Natural/Animalesca
<b>Condição</b>	Civilizado	Bárbaro/Selvagem
<b>Carater</b>	Bom	Mau
<b>Existencialidade</b>	Histórica	a-histórica
<b>Posição</b>	Superior/Dominador	Inferior/Subjugado

Tabela do autor

e ingleses na zona mais meridional do continente africano, em cujo envolvimento de distintos grupos endógenos presentes nas diferentes partes do continente era indireta.

A criação de uma oposição ao moderno se manifestou em diversos aspectos. No aspecto social, termos pejorativos como "gentio", "gente inferior", cafre, indígena, preto, selvagem, entre outros, foram introduzidos para descrever os destinatários dessas conotações. No entanto, esses atributos eram considerados impulsionadores de uma suposta superioridade moral daqueles que haviam alcançado a construída modernidade ou a categoria, também construída, de "povo civilizado". Como resultado desse uso seletivo dos termos, mesmo que houvesse indivíduos de conduta repreensível dentro do grupo considerado "civilizado", eles nunca eram associados à bestialidade. Independentemente do seu comportamento, eles continuavam sendo considerados socialmente superiores, devido à categorização dos indivíduos com base em sua pertença a determinado grupo social. (BAUGNET, 1998) Assim, em uma sociedade heterogênea como a colonial, a posição dos indivíduos era determinada pelo contexto e pelos valores estabelecidos pelo sistema.

Nesse processo, é evidente o uso ou projeção subjetiva de termos, já que os binômios foram desenvolvidos em contraposição a uma suposta característica europeia. Por exemplo, a cor branca era contrastada com as populações de cor, como se o branco não fosse uma cor. Outro exemplo interessante está relacionado à representação iconográfica das duas realidades, onde elementos como cabanas, flechas, lanças e troncos nus eram associados ao 'tradicional'. O termo "Rei" geralmente era grafado com "R" maiúsculo e às vezes ornamentado ou estilizado, enquanto o termo "Régulo", seu inverso, geralmente era escrito com "r" minúsculo. Quando fosse necessário mostrar uma hierarquia entre os líderes locais, o chefe hierarquicamente inferior era chamado de "régulo pequeno" e o superior, de "régulo grande". (PEDRO, 2010) Esses processos visavam, de certa forma, induzir uma crise identitária nas formações sociais africanas, tanto estrutural quanto funcionalmente, a partir da desumanização do substrato social local, privando-o de todo o poder que possuía. Dessa forma, reforçava-se a importância da raça e do continente como fatores determinantes na reconfiguração das categorias sociais dentro do sistema estabelecido, clara manifestação do poder emergente ou em construção. Na essência, para dominar, foi necessário reinterpretar e recategorizar os grupos sociais em contato, um processo que Santos (2006) chama de construção epistêmica, no âmbito do estabelecimento das bases do poder. Nesse contexto, a existência dos a-Makhuwa e de outros grupos subjugados foi subalternizada e apagada, criando-se assim bases para a assimilação e aculturação sob o pretexto de integrá-los em um contexto cultural, civilizacional e histórico.

O objetivo final dessa operação era eliminar um suposto estado de incompreensibilidade do ethos dos diferentes grupos presentes no continente africano, embora, paradoxalmente, durante a primeira modernidade europeia tivessem sido identificadas múltiplas realidades sociais africanas concorrentes ou correspondentes às que existiam no continente europeu. De fato, em certas partes

do continente africano, os europeus reconheceram a existência de uma religião monoteísta, de estados, reinos e impérios, com seus respectivos monarcas, reis e imperadores, ou formas de civilidade que nada deviam às suas correspondentes europeias. Essas realidades, embora não compartilhassem os nomes dados na Europa, tinham, até então, significados e funções similares.

### **A contemporização do “tradicional” dos a-Makhuwa aos postulados (pós)-modernos**

Com a ocidentalização da vida dos africanos ao longo de um extenso período, e devido à natureza do sistema epistêmico estabelecido para subalternizar a condição africana, é difícil, para um leitor, conceber a existência de práticas locais que concorram ou dialoguem com as impostas pelo grupo euro-atlântico desde o século XVIII, as quais ainda prevalecem até a atualidade, seja no contexto da Colonialidade (QUIJANO, 2009), seja em resultado da imposição de práticas económicas ou políticas, baseadas nos preceitos do Consenso de Washington e do neoliberalismo. Essa ideia surge do fato de que parte, senão a totalidade, das práticas locais de certas regiões de África, terem sido teórica e praticamente excluídas, principalmente em territórios onde um sistema aculturativo foi estabelecido durante o longo período colonial, por meio de modelos administrativos diretos, excludentes e assimilacionistas e, por isso, sem espaço de manobra para a expressividade das realidades endógenas, exceto as consideradas contemporâneas às práticas europeias, e, no caso em epígrafe, portuguesas. Contrariamente e de forma inesperada, uma análise do repertório cultural de certos grupos africanos, como o é dos a-Makhuwa, revela a presença de práticas sutilmente preservadas, cuja manifestação ocorre em determinados contextos, sempre que seja necessário oferecer uma resposta local a uma inquietação aparentemente externa ou a uma situação anormal que requeira correção.

Embora essas práticas possam ser avaliadas como correspondentes aos ditames atualmente mobilizados pelo Ocidente ou considerados os mais adequados na contemporaneidade, elas nunca sugerem ter surgido de um sistema cultural externo, ou seja, que as máximas, os ditos, adágios e provérbios tenham sido emprestados de fora do continente. Nesse contexto, e em virtude do que expressam, acredita-se que certas práticas locais possam, com alguma eficácia, contribuir para a requalificação das formas democráticas contextualmente localizadas, com base em três pressupostos: (i) é comprovado que "Muitas das mudanças mais importantes que afetam as vidas das pessoas atualmente não se originam na esfera política formal e podem apenas em parte ser enfrentadas por ela" (GIDDENS, 1996, 128); (ii) a abordagem dessas realidades localmente compartilhadas é justificada pelo reconhecimento de que o quadro democrático liberal pode ser complementado por uma democracia dialógica que promova um cosmopolitismo cultural e se

reflita na construção do próprio Estado, com base na reflexividade social (GIDDENS, 1996); e (iii) o resgate dessas práticas torna-se ainda urgente, devido ao fato de:

O indivíduo, [senão mesmo a colectividade] nas condições de risco que caracterizam a modernidade atual, est[ar] inserido em processos de crise na vida pessoal [e colectiva em], perigos (...) [demandando] defesas à sua segurança ontológica em busca do bem-estar ou objetivando a diminuição de riscos, ao mesmo tempo em que fica obrigado (por assim dizer) a desenvolver e atuar observando novas oportunidades para sua continuidade social (RAMOS; JANUÁRIO, 2007, p. 265).

E para o caso dos a-Makhuwa, em particular, e dos africanos, em geral, tal defesa se faz necessária em virtude do afastamento a que ficou votado o seu ethos da convivência com o mundo global, fundamentalmente a partir do Século XVIII, momento em que se erigiu o argumento de que tal ethos ainda não havia atingido um estágio capaz de servir como modelo societal a ser seguido ou a dialogar com outros modelos de forma concorrente. Entretanto, se, por um lado, as referências culturais foram deliberadamente obscurecidas, sabe-se, por outro lado, que, por uma capacidade reativa, os grupos constrangidos formularam simultaneamente uma hibernação dessas práticas, com a sua partilhada sutil de forma paralela, dando possibilidade ao seu resgate, o qual presta-se necessário. Assim, da necessidade dessa defesa à segurança ontológica, e de se conceder o direito à continuidade existencial de um grupo social em um novo quadro equitativo, impõe-se revisitar oportunidades que permitam o enquadramento do arcabouço sociocultural hibernado. Assim, em um cenário dialógico contemporâneo uma operação comparativa vai propiciar, em última análise, a ressignificação dos sentidos de vida dos que, durante longos períodos, viram os seus atributos mantidos no silêncio. É nesse âmbito que, doravante, são mobilizados alguns equívocos subjetivamente propagados pelos europeus, para propiciar que práticas e atributos culturais de distintos grupos africanos que tiveram aplicação generalizada ou isomorfa, tenham uma aplicação em contextos paralelos, concorrentes ou dialógicos com os ditames actuais. Para isso, partindo da realidade dos a-Makhuwa, explora-se o legado proverbial que, em seu conjunto, exterioriza a devida filosofia pragmática, recorrente em vários grupos do continente, cujo significado não está aquém do que é atualmente compartilhado nos ágoras internacionais.

Por uma escolha não necessariamente fortuita, mas pelo fato de dinamizar muitas facetas da vida social, o primeiro exemplo pode ser resgatado do religioso. Visto como um grupo incapaz de formular a ideia de um monoteísmo, a modernidade europeia catalogou a religiosidade do africano e, especificamente, a dos a-Makhuwa, no lado de práticas mágicas, da bruxaria, da feitiçaria, etc., obviamente, fruto dos ditames antropológicos recebidos do evolucionismo dominante durante o século XIX. Essa percepção tem sido continuada em algumas igrejas evangélicas presentes em Moçambique, sem se entender a sua funcionalidade. Entretanto, a

revisitação dessa prática no período anterior ao século XVIII, para não falar de períodos mais recuados ainda, revela haver um crasso equívoco, em virtude de, durante a primeira modernidade, um autor formatado nos cânones religiosos europeus ter reconhecido a presença não só de uma religiosidade, mas também de um monoteísmo. Frei João dos Santos, em seu livro "Etiópia Oriental", descrevendo *in situ* práticas religiosas presentes entre a margem esquerda do Zambeze e o Rovuma durante o século XVII, onde residiam os a-Makhuwa durante essa época,<sup>5</sup> e que, mesmo com as impregnações societais que ocorreram a posterior na mesma região, continuam presentes ao longo de uma franja territorial considerável, alude, inequivocamente, a presença de um monoteísmo, isento de idolatria. (SANTOS, 1609, p. 72) Para tanto, Santos afirma que: “Esses Cafres no que toca à religião adoram um só Deus, que está no céu, creem na imortalidade da alma, não negam a providência divina, creem que há demônios, e que são maus, e que tudo provém de Deus”.<sup>6</sup>

Na análise a ser feita sobre essa religiosidade e monoteísmo dos a-Makhuwa percebe-se que um e outro não resultaram de um empréstimo. Partindo do atributo fundamental da religião, Deus, observa-se que, neste grupo, o mesmo é endógeno, cuja sua designação correspondente, “Muluku”, é o indício fundamental. Tal “Muluku” tem os mesmos atributos essenciais que podem ser encontrados até nos livros sagrados das duas religiões monoteístas mais difundidas no mundo, notadamente o cristianismo e o islã: o eterno, o criador de tudo, o benfeitor, etc., aliás, tal como mostra a citação precedente, mobilizada em Santos. Conjectura-se não ter havido empréstimo de alguma divindade externa na arena religiosa dos a-Makhuwa/Bantu, em virtude das diferentes identidades sociais deste grande grupo terem o respectivo vocábulo, culturalmente impregnado na tradição local, com termos que não apontam alguma similitude fonológica com deidades exógenas ou que indiquem alguma tradução ou corrupção providas fora da área cultural que se situa entre o Equador e o extremo sul do continente africano. De fato, entre os macuas e outros grupos bantu, é fácil captar empréstimos que resultaram da presença árabe, islâmica, cristã, portuguesa, francesa ou inglesa em territórios anteriormente constrangidos por essas realidades culturais ou pelos respectivos grupos sociais. Alguns exemplos que participam na vida cotidiana dos a-Makhuwa, e de outros grupos bantu, podem ilustrar essa questão dos empréstimos.

---

<sup>5</sup> Certas leituras e prospeções especializadas sobre o território apresentam que, até ao século XIX, essa área era, etnicamente, definida pelo grupo macua. (DOS SANTOS, 1609 e 1999; PÉLISSIER, 1984; MARTINEZ, 1989). Entretanto, por causa de convergência de vários grupos na mesma zona, parte do território conheceu, à posterior e até a fase hodierna, uma profunda alteração cultural e linguística, cuja miscigenação deu origem a realidades culturais diferenciadas como o é o complexo sena e o chuabo, presentes no extremo sul da mesma, e o Kimwani no extremo norte da costa, sem, contudo, deixar patente a presença de diversificadas variações dialeticais entre os dois extremos, as quais mutuamente são comunicantes e agrupadas etnolinguisticamente sob o signo de grupo macua-lómuè..

<sup>6</sup> Livro Segundo, Capítulo XXII, p. 73. Note-se que apesar de haver um paralelismo com o que é expresso, por exemplo, na Bíblia, na altura, esse grupo social não tinha recebido o que então chamava-se de revelação, na medida em que o cristianismo ainda não tinha sido difundido na região.



Em relação aos a-Makhuwa, se nos seus primórdios a casa destes tinha porta, porque tem um atributo local, “mukhora”, ela não tinha janela, para a qual tem-se a respectiva corrupção do português, designando-se “etcha[edja]nela” ou simplesmente, ejanela, ao que indica esta ter sido introduzida ou acrescida após a presença portuguesa no território daqueles. Um segundo exemplo, apesar de ele ter um local para se sentar, o mesmo macua não tinha uma cadeira, pois ele a designa por “ekhaterra”, corrupção do termo português correspondente, cadeira. No lugar da cadeira, o macua tinha um tripé, com uma terminação circular, chamado “ehidge”, ou outro assento retangular chamado “ekhukulo”, senão ainda um arranjo primário do tronco de uma árvore: “munhukhu”. Fora deste grupo, podem ser elencados outros elementos como o “spuno” (colher), “ndish” (prato fundo), “hamela” (martelo) dos Shangana/Ronga, provenientes do inglês spoon, dish e hammer, especificando que, tais objetos, foram introduzidos/emprestados do inglês presente na vizinhança. Dos exemplos infere-se que entre os macuas persiste o termo “Muluku” para designar Deus, fora das designações exógenas islâmica (Allah), cristã (Jeová), católico-portuguesa (Deus), francesa (Dieu) e inglesa (God), que foram os grupos que dominaram socioculturalmente a região oriental e insular da África meridional. Isso expressa uma produção local anterior de uma única divindade, ou seja, desse monoteísmo antes atribuído aos grupos supostamente mais evoluídos com quem aqueles tiveram contato de forma perene ou incisiva.

A descontinuidade da presença de “Muluku” na segunda modernidade só pode ser circunscrita em outros prismas que se resumem em equívocos, no caso em questão. De fato, depois de reconhecer-se a sua presença durante a primeira modernidade, tal como testemunhado pelo seu registro no livro do Frei João dos Santos, ele foi eclipsado a partir do século XVIII. No primeiro momento do encontro entre europeus/portugueses e africanos, no caso em epígrafe, macuas, apenas criticava-se a estes pelo fato de blasfemarem Deus. Entretanto, mesmo quanto a esta blasfêmia, se a mesma tivesse sido abordada de forma objetiva, a crítica jamais teria tido lugar ou se constituído em problema, dado que no período também nada abona que portugueses tivessem um monoteísmo puro. Lobato, referindo-se a este último grupo, especifica que “O branco era de regra homem rústico, saído das brenhas da Metrópole, temente a Deus por tradição, mas respeitando as superstições e os bruxedos”. (1953, p. 39)

Do anteriormente expresso, infere-se que a prática monoteísta imposta de fora nada tinha a dever à localmente comungada, sendo que a sua imposição nunca esteve ligada à falta da noção da presença desse ser onnipresente, mas, justamente, circunscreveu-se na definição do lugar dos teísmos estrangeiros, no quadro da colonização mental conduzida pelos grupos exógenos, fossem eles asiáticos ou europeus. E, entre estes últimos, foi fundamento para preencher o vazio deixado pelo epistemicídio, no sentido dado por Santos (2006), que então estava sendo empreendido em África pelos europeus da Modernidade tardia, desenvolvida a partir dos finais do século XVIII,

com implementação no século XIX e sua expressiva concretização durante o século XX, até ao momento em que as emancipações políticas neste continente começaram a colocar em causa aquela investida ocidental, especificamente a partir do terceiro quartel deste último século.

Voltando-se ao conjunto proverbial macua, a ideia assente é, a partir dele, trazer aspectos que indiquem ou indiciem possibilidades de contemporização entre o significado neles expresso e alguma prática veiculada pelo Ocidente para as diferentes áreas da vida social, a partir da Segunda Modernidade, momento em que foi eclipsado o conjunto proverbial africano. O conjunto proverbial foi explorado em um livro e parte dele confirmado em alguns trabalhos de campo feitos pelo autor, principalmente durante a realização da sua tese, sempre que, na interlocução com os seus informantes, estes deixassem escapar um e outro provérbio, ao qual, em seguida, solicitava o seu significado. Quanto aos já coligidos em livro, trata-se de 500 provérbios macuas repertoriados por Padre Valente de Matos, os quais pendem para 51 classificações, por assuntos ou significações, incluindo: ajuda mútua, amizade, amor, aparências, avareza, o bem e o mal, casamento, cautela e circunspeção, certo e incerto, confiança na vida, correlações na vida, Deus, diligência e preguiça, divergência de opiniões, economia doméstica, esperteza, experiência, formosura, ganância, hábitos inveterados, ignorância, ingratidão, verdade e mentira, vida familiar, vilania, vingança, intrepidez, inveja, justiça, maledicência e bisbilhotice, assuntos diversos, etc (MATOS, 1982). O curioso vem do fato de que, das 51 significações dadas pelo Padre Matos e pela entourage cultural que sanciona a tradução/significado, nenhuma delas pende para o político, embora haja consciência de que nada pode ser forçosamente interpretado, nenhuma prefiguração impele que tivesse havido tal derivação. Entretanto, induz-se que a ausência de um significado político é premeditada ou causa certa perplexidade quando se observa que na interpretação de um mesmo adágio pode recair sobre o domínio político quando se tratar de uma realidade portuguesa e para outra realidade, apolítica, quando recair sobre os a-Makhuwa. Por exemplo, o provérbio macua “Khònre nsuwa” (nº 39, p. 82) que, para o contexto europeu/português, em Padre Matos resume-se “Para que a autoridade solucione os nossos problemas, tem de já estar bem enfronhada nos usos e costumes do povo onde se encontra”, uma derivação eminentemente política, para o caso Macua, contra todas as expectativas, o provérbio é enquadrado na secção que o autor chama de “Tudo se quer a seu tempo”. Mesmo que, em uma tradução ou outra, a temporalidade esteja presente, o autor jamais o liga a algum aspecto político quando se trata do grupo sociocultural Macua.

Com tal ausência de uma componente carateristicamente política em e para a África, surge uma segunda curiosidade: como em um território que, durante a Primeira Modernidade europeia, haviam sido reconhecidas entidades políticas, como reis e imperadores, reinos, Estados (SANTOS, 1999), com a respectiva mobilização enquanto contrapartes da sociabilidade europeia, aquelas estruturas tenham se praticamente volatilizado em períodos posteriores! Só uma resposta pode

estar ancorada a um paradoxo, na medida em que tal realidade parece ter sido criada, subjectivamente, para enfatizar uma oposição, na qual o lado extra-europeu era posicionado em duas realidades intrinsecamente ligadas: a sua subalternização e/ou o não reconhecimento da sua existência. Daí infere-se que, em tal contexto, tal subalternização ou exclusão emergiu não apenas para justificar a necessária imposição de uma ordem aparentemente ausente nos espaços coloniais em montagem, mas, também, pelo fato de ser impraticável uma possível conciliação, no interior do mesmo espaço territorial, de expressividades políticas associadas a dois impérios/imperadores, dois Estados ou reinos/reis, isto é, onde mesmos atributos fossem operacionalizados por concorrentes, em uma altura em que imperava uma pretensa Pax Lusitana. Dito de outra forma, um reconhecimento da presença de manifestações endógenas, onde os correspondentes executores do poder haviam sido eclipsados, mostrava-se anacrônico. Para todos os efeitos, a rebusca de provérbios macuas confirma a presença de um aparato vocabular que sistematiza não só ideias políticas, mas outras que também eram estruturantes de outras áreas cruciais de vida endógena, todas elas concorrentes às práticas europeias da época ou desenvolvidas posteriormente, no quadro do aperfeiçoamento do Estado burocrático. Formatado em função de experiências locais e a partir de experiências históricas tidas ao longo dos tempos, tal conjunto proverbial, ao abarcar, como se disse, muitos aspectos de vida dos a-Makhuwa, pode ser substancialmente traduzido ou traduzível pelos respectivos expoentes, no lado do político e não só.

O ideal seria, provavelmente, começar de um provérbio que ensina a necessidade de cada um munir-se, adequadamente, sempre que inicie alguma jornada ou projeto. Para isso, o macua diz: “Omwinā harapa om’vinyera”, o qual é dado como significado, pelo Pe. V. de Matos, que “não basta ir ao rio com vontade de pescar, é preciso levar a rede” (MATOS, 1982, p. 73), mas que, literalmente, seria: para dançar harapa (um estilo de dança acompanhando uma batucada), é necessário que se levante/prepare para o efeito. Os a-Makhuwa ensinam que, por mais brilhante que seja uma ideia, ela carece da projeção de um aparato equivalente para a sua implementação. A história recente moçambicana, e não só, revela falências de certos projetos porque, necessariamente, a provisão de condições para a sua concretização ficou aquém da realidade desejada. Qualquer especialista em sociologia das organizações ou organização empresarial aceitaria o adágio sem grandes subterfúgios.

Depois de ter notado na vida quotidiana que certos trabalhos carecem de uma interajuda ou tendo observado provavelmente a funcionalidade do sistema colonial, o macua conclui que em situações em que o esforço é despendido por todos, ou quando todos são chamados a colaborar para a realização de tarefas árduas, longe dessa atividade beneficiar aos que nela participaram, ocorre, no fim, uma realidade paradoxal. O que ocorre é que os benefícios e as vitórias geralmente são reclamados ou partilhados entre membros restritos de um grupo maior, uma realidade para a

qual o m-Makhuwa adequou um adágio, segundo o qual: “Akhala Mwàka (muháka), n’ànaka othene; akhala mutholo muntholola mekhinyu”. “Muhaka” e “mutholo” são espécies vegetais com características diferentes. A primeira é de madeira rígida e a segunda, muito maleável, o que, no trato delas, indica dispêndios de esforços diferenciados, sendo um maior e outro menor, respectivamente. Para “Muhaka”, dada a rigidez da madeira, o esforço de todos é solicitado, mas quando for “Mutholo”, ninguém é chamado. Este adágio recai sobre uma grande discussão sobre a questão da capacidade redistributiva dos recursos no país ou sobre políticas/práticas inclusivas, muito necessárias no momento de gestão de benesses ou dividendos. O adágio foi interpretado em Mecubúri em 2003, para adequá-lo ao diapasão que emerge entre os discursos pré-eleitorais, onde os políticos prometem mundos e fundos, mas que, em períodos subsequentes às eleições, os eleitos praticamente se esquecem de tudo (Entrevista ao chefe Namacula, Mecubúri, Julho de 2003) e de todos. De tudo o que disseram/prometeram e de todos os que se constituíram em base de apoio. Parece que entre os políticos emerge uma autêntica amnésia no período pós-eleitoral.

Um bom observador começa a ficar cético, chegando mesmo ao ponto de desligar-se da prática política no período subsequente, sendo uma das respostas do grande absentismo que é progressivamente assinalável desde que iniciaram as eleições democráticas em Moçambique, em 1994. De fato, se na procura de razões da progressiva apatia dos moçambicanos perante os pleitos eleitorais alguns autores, como Shenga et al (2008), chegam a aliar tal atitude à existência, no país, de uma forma de “cidadania não-crítica” que resulta de uma sociedade de fraca informação ou um baixo nível de informação política e de demanda de democracia, a máxima anterior não aponta esse caminho. Contrariando este posicionamento, o absentismo que ocorre nas diferentes eleições, ao ser motivado pela insatisfação dos eleitores, longe de resultar de uma sociedade com tal baixo nível de informação política ou por conta do iletrismo, ele pode resultar, necessariamente, pelo fato das pessoas terem uma ética política bem assente, que até precede os sistemas democráticos impostos nos espaços territoriais pós-coloniais em África, no geral, e em Moçambique, em particular. De fato, outros provérbios dos a-Makhuwa podem atestar o firme conhecimento desses preceitos políticos. Por exemplo, quanto à justificação local encontrada quanto ao absentismo, longe do mesmo ser interpretado como falta da noção da importância do poder do voto do moçambicano, aqueles recorrem às suas máximas para justificarem esse ato. O m-Makuwa afirma categoricamente, e com razão, que “Mutthú khanira: mathapa asiva ohilawihale”, equivalendo dizer que “Ninguém afirma que o caril é bom, sem que primeiro o tenha provado” (MATOS, 1982, p. 326, provérbio 438). Este provérbio assinala, sem subterfúgios, uma demanda da tal redistribuição de riqueza anteriormente assinalada, o fim último de toda boa governança em um país dado ou, justamente, em países em que uma equidade política é substancial e recorrentemente

vivenciada. Ademais, a erosão do eleitorado que ocorre em amígdalas vezes no cenário político mundial entra em consonância com este aconselhamento.

Sem ter sido incluso no banquete que resulta da reprodução do país durante um determinado mandato, quem depois poderá acreditar no que os políticos dizem quanto aos futuros melhores, tal como têm sido recorrentemente oferecidos em promessas políticas em Moçambique e todo o mundo? Não seria de se questionar se tal realidade não advém do fato desse moçambicano ou cidadão de outro país não encontrar algum resultado palpável quando revisita todas as promessas precedentes? Dado que as pessoas “nada lhes dão a provar”, ou melhor, nunca têm tido algum benefício, toda a informação que achavam consumível concebem-na como nefasta à sua própria existência. A este último propósito, mesmo que tenha tido outra aplicação na sua conceção, não é por acaso que os a-Makhuwa têm mobilizado, correlativamente, o provérbio segundo o qual: “Athoro, yahikhuriweke, anwela ikhuné”, isto é, “Quando os ratos não são consumidos [a tempo] enchem-se de larvas ou apodrecem” (MATOS, 1982, p. 190, Provérbio 225). Com este provérbio, os a-Makhuwa advertem da necessidade de tudo ser realizado em função de um contexto temporal. Quando as pessoas esperam que o que tem de ser consumido não ocorre no tempo ideal ou previsto, ou quando um ideal nunca é satisfeito no devido tempo, acaba-se engendrando o abandono da respectiva prática, equivalendo-se ao seu consumo, o que ocorre mesmo no lado do domínio político. De fato, nesta vertente, o sistema eleitoral em Moçambique, e não só, propicia a emergência de um grande ceticismo, em virtude de as pessoas não verem objetivado ou o significado do seu voto, isto é, os benefícios à ele associados, no âmbito da manifestação da prática política, no geral. Por que votar? Tem sido uma das questões recorrentemente levantadas em transportes semi-coletivos, em aglomerados de discussão de bairros, não só entre os a-Makhuwa, mas também entre outros grupos sociais que comportam o mosaico societal do país.

Como resposta encontrada, o absentismo torna-se solução para contrariar o que os políticos esperam: uma corrida desenfreada às urnas. Não é por acaso que, sobre esta realidade, Easton aponta que, num sistema político, o seu modelo resulta da conexão entre os inputs, (onde se enquadram os pedidos e os apoios que as comunidades políticas recebem ou fazem) a ação da autoridade, do regime ou dessa comunidade política e a decisão, que dá origem aos outputs. Dado que são tais outputs que propiciam a auto-regulação do sistema, eles servem, também, como fundamento da retroalimentação e, por conseguinte, propiciam novas exigências, novos apoios ou não. Analisando tal esquema, denota-se que na falta de uma aproximação, senão necessariamente de uma correspondência como seria de desejar, entre as aspirações tomadas em conta ou apropriadas pelos candidatos políticos e as decisões que são tomadas sobre determinados assuntos, aumenta o fosso de discórdia entre governados e governantes. Esse hiato é que torna inconsumível

o domínio do político, equivalendo-se ao rato dos a-Makhuwa de Moçambique que, quando não é consumido a tempo, no seu lugar aparecem vermes, de onde deixa de ser alimento.

A solução para este problema é também trazida por um ensinamento macua, segundo o qual “Nswaa nõpa, nnoriwa lelèlo”, o mesmo que “Enquanto o sol brilha, todos se aquecem ao mesmo tempo” (MATOS, 1982, p. 190, Provérbio 225). Dito de outra forma, da mesma maneira que não se pode deixar de deliciar-se do sol na altura que ele brilha, também tal radiação é dada de forma indiscriminada para todos os que estejam no mesmo espectro, o que propicia a igualdade de oportunidades, um adágio que jamais estaria aquém de um contrato social. Se em vida prática e no domínio político impera a necessidade de existir uma correspondência ou aproximação entre promessas e ofertas, inversamente a dissonância entre elas propicia uma dinâmica política ou uma prática social mais ou menos conflituosa, isto é, uma resultante negativa. No caso específico da política, a dissonância reverte-se não só sobre os governados, que se frustram por não receberem as promessas, mas, fundamentalmente, sobre os que estão no mando do domínio político. A esse título, os a-Makhuwa desenvolveram um aforismo segundo o qual “Wimana, wàrika; ovaha, wàla”, significando “Ser forreta é torrar; dar/oferecer é semear” (MATOS, 1982, p. 375, provérbio 499). Enquadrado no capítulo de Avareza, um dos significados dados pelo Pe Valente de Matos é: “Posto noutra plano de compreensão da própria existência, o liberal porque é todo mãos abertas para os outros, semeia favores, mas, em retorno, será recompensado com larga colheita de benefícios da parte de seus amigos” (Ibid. p. 376). Fora do socialmente espectável, a sua adequação no lado do político e administrativo é evidente. A prática vem do fato de, tal como aponta um outro rifão, haver a necessidade, mesmo entre os políticos, da manutenção da auréola que garanta a sua reprodução política ou subsistência. Sobre tal auréola, o Macua diz que “Khapá onétta n’emp’awe”, isto é, “o cágado anda com a sua carapaça”.<sup>7</sup> Ao nível político, o ideal seria que cada partido procurasse manter a sua envoltura, representada, específica e necessariamente, pelos potenciais eleitores, tal como aconselha o Macua.

Tal manutenção devia passar não só dando a provar os benefícios que resultam do mando político, tal como ficou referenciado antes, mas também em função de um rifão segundo o qual “Onimulyanawe lòko, om’vahe màkha alaté”, a estilo de “aquele com quem comes piri-piri dá-lhe também sal a lambar”.<sup>8</sup> À semelhança do que ocorre quando se tem “Muhaka”, aquele caule rígido que induz a procura de apoios para se esculpi-lo, os a-Makhuwa avisam, desta vez, da necessidade de dar benefícios àqueles que trilham juntos, em momentos tenebrosos, representados emblematicamente pelo piri-piri. O dar sal, sinónimo de suavidade em relação ao piri-piri, indicia os tais benefícios a serem redistribuídos entre os que estiveram na anterior caminhada tenebrosa.

<sup>7</sup> Ibid. Provérbio 17, p. 66.

<sup>8</sup> Ibid. Provérbio 316, p. 249.

Tal exigência torna-se imperiosa em virtude de a luta última entre os que participam em um empreendimento ser o respectivo benefício, mesmo em realidades que se relacionem com a organização societal dita complexa, como o é o Estado. Aliás, Aristóteles já havia chegado a uma mesma ideia ao afirmar que “Toda a cidade (Estado) é uma espécie de comunidade, e toda a comunidade se forma com vista a algum bem ...”. (ARISTÓTELES, 1985, Capítulo I) A política como um bem comum ancora-se nesta perspectiva aristotélica, quanto na existente entre os a-Makhuwa. Do que ficou expresso, quando as mensagens políticas nunca conseguem ter algum reflexo sobre os governados, ocorre um desgaste dessa linguagem. E como para enaltecer de que nenhum poder será expressivo sem que os concidadãos a que são destinados o exercício político estejam em consonância com o mesmo, ao macua ocorre-lhe um refrão segundo o qual “Mwèri khonària mmekuni” (P. Matos, Provérbio 289, p. 231), traduzido como “a lua não [nunca] brilha quando está entre as nuvens”. Quando é ofuscada impede-se a sua manifestação, como o que ocorre entre a população insatisfeita das ações do político. Aliás, sobre esta realidade, existem ensinamentos de grandes pensadores que revelam a relação intrínseca entre governantes e eleitores, uma relação que deve sempre ser mantida a todo o custo, em virtude da sobrevivência dos primeiros depender da ação dos últimos. Lukamba e Barracho, citando Arendt, apontam que:

(...) ao falarmos do poder de alguém, estamos, na verdade, a afirmar que esse alguém está autorizado por certo número de pessoas a agir em nome delas. Quando acaba este conjunto de pessoas que deu origem ao poder, acaba também o poder do representante político. [...] é o apoio do povo que dá poder às instituições de um país e este apoio nada mais é do que o prolongamento do consentimento que trouxe as leis para a vida colectiva (2012, p. 274-275).

Em função dessa realidade, os a-Makhuwa apontam que, da relação intrínseca ou recíproca entre os políticos e certa franja da população, nos momentos em que houver uma ruptura nessa relação, quem mais sofre é o político, dado que é ele quem vê o fim do seu mandato, e nunca o cidadão comum que continua na sua posição e situação.

Outra realidade espelhada no repertório proverbial dos a-Makhuwa aplica-se ao quadro da realidade multiétnica do país e das dificuldades relacionadas à gestão desse mosaico. No primeiro caso, os a-Makhuwa reconhecem que seria quase impossível ter um mesmo discurso sobre qualquer aspecto que seja, no interior de um espaço multicultural. Ademais, tornar-se-ia perigoso tornar monolítico qualquer assunto, em um país com múltiplas referências culturais, em virtude desta realidade coartar sensibilidades de uns e de outros. Para tal, os a-Makhuwa afirmam que “Alopwana khanlikana, yalikana, alava”, o mesmo que “os homens não [nunca] são iguais; se o fossem, seria uma desgraça”. (Matos, 1982, p 352, provérbio 466) Nesta asserção encerra-se a lei de contrários, engrenagem que capitaliza qualquer movimento, desde o natural ao sociocultural e político. Politicamente estar-se-ia a falar da posição e da oposição, esta última geralmente

diabolizada em Moçambique, e não só. De fato, a importância da oposição é sobejamente conhecida, em virtude de impedir que haja alguma inércia ou contínua inépcia administrativa. Ainda neste âmbito, só para finalizar, os próprios a-Makhuwa apontam, através do Provérbio 223 presente em Matos (1982, p. 189) de que “Ekarawa emosá khenruma” ou “Pulseira metálica sozinha não tilinta”, como para quem enfatiza que todas as práticas monolíticas são desaconselhadas, demandando-se a aceitação de ideias de outros, a presença de alternativas de modos de ser e estar, uma forma de fazer política ideal na hodiernidade. Em contraposição aos anteriores dois provérbios, o grupo social em alusão desagua em uma máxima segundo a qual “Wètta eli, murete”, literalmente, “Andarem duas pessoas em companhia uma da outra é remédio”, para expressar, necessariamente, a existência de contrapartes. Num plano geral, esta máxima vai ao encontro de uma teoria de Arendt, citada por Lukamba e Barracho, segundo a qual:

a política (...) existe quando os homens agem e comunicam colectivamente, o que requer um espaço onde os homens se possam encontrar e relacionar através da acção e da palavra, que possibilita aos homens constituírem e exteriorizarem a experiência intersubjectiva da realidade que os rodeia (2012, p. 268-269).

Por isso, é necessário reconhecer que essa pluralidade carece de uma abertura que garanta a existencialidade de cada um dos membros, grupos e regiões de um país e do mundo em geral. Como para salvaguardar a prevalência dessa pluralidade, cuja existência jamais pode ser silenciada, o macua ensina também que “Okothomola kahiyene wunlela emwene; Muluku t’uruhale”, traduzindo-se em “Tossir não é cobiçar o regulado [o lugar ou a posição] de alguém; Deus é que trouxe a tosse”. A necessidade das pessoas expressarem sua vontade perante os políticos constitui-se como fundamento para reclamar o direito a uma boa gestão, algo que todo governado tem direito, um ditame que não fica a dever ao que é emanado nos tratados políticos internacionais. Ainda no quadro de uma multiplicidade que demanda essa convivência saudável, os a-Makhuwa expressam, pelo Provérbio constante em Matos sob o número 26, que “Athú t’olyana; malaxi t’a inamá”, isto é, “As pessoas se comem umas às outras; o capim é pasto de animais”. O autor porque esperava uma interpretação ou compreensão perversa, aponta que “o sentido autêntico deste anexim não é o que, à primeira vista, se descortina...”. Esclarece, a seguir, que “a ideia ... expressa é de que as pessoas, como seres sociáveis, necessitam umas das outras, simplesmente porque ninguém se basta a si mesmo”. Sabe-se que é por via dessa sociabilidade que se cultivam intercâmbios, cedências, diálogos e todo o gênero de processos que propiciam a manutenção de uma dinâmica saudável.

No âmbito da governação, os a-Makhuwa acomodam realidades que, geralmente, em muitos países têm-se constituído em prática comum nos primeiros momentos de uma governação, fundamentalmente logo a seguir a eleição de um governo. Dois provérbios, o 38 (p. 81):



“Khákilànthe makhuttu oméli” e o 39 (p. 82), “Khònre nsuwa”, do Pe. Matos, o autor explica, respectivamente, que “Esta sentença proverbial se aplica principalmente às autoridades que, ao serem investidas num cargo, não têm ainda a experiência do lugar e das pessoas, a qual se adquire com o tempo” e “Para que a autoridade solucione os nossos problemas tem de já estar bem enfronhada nos usos e costumes do povo onde se encontra”. Estes dois provérbios ilibam, sobremaneira, os estadistas e, ao mesmo tempo, criticam comentaristas que tiram ilações sobre alguma governabilidade, sem esperarem pela existência de condições para a plena funcionalidade do elenco montado. Os a-Makhuwa aconselham que, à estilo do que ocorre nas democracias bem estabelecidas e melhor nutridas financeiramente, espere-se por algum período de adaptação para que se passe a questionar sobre a funcionalidade de um governo. Atualmente, tem sido recorrente questionar-se o rumo de uma governação depois dos primeiros cem dias (graciosos), cruciais para uma primeira avaliação da funcionalidade governamental. Em contextos em que tal período ocorre sem a aprovação do orçamento é, de fato, no ideal macua, procurar falsos protagonismos, dado que, dificilmente, uma pessoa seria capaz de concretizar qualquer projeto visível durante o período em alusão. Ademais, sendo um período transitório, é o momento em que o governante está a conhecer e a “arrumar” a casa para geri-la com conhecimento de causa.

Em outra vertente, ainda neste âmbito da governação política, os a-Makhuwa são expressivos com provérbios que, num certo prisma, parecem criticar a promiscuidade presente, por exemplo, em Moçambique, na África e no mundo, em geral, principalmente nos países onde a captura do Estado pelos respectivos dirigentes é recorrente. Pelos provérbios de Matos n° 192 “Mwené khanlikana ni mwárie (ou mwár’awe)” e n° 193 “Mpewe khanlikana ni mannya [Mamawe]”, os dois presentes na página 170, o macua deixa clarividente a necessidade de se diferenciar o domínio público do privado ou na separação de poderes, para sanar, especificamente, alguma promiscuidade e a reclamada probidade. Como diriam os romanos, à César o que é de César ou, segundo o Padre Valente de Matos, “Cada qual em seu ofício”.

O domínio da paz é equiparado pelos a-Makhuwa à *Ekumi* (saúde). Pelo Provérbio presente em Matos, catalogado pelo n° 77 p. 102, este grupo étnico é da opinião de que sua abordagem deve ser feita de forma prudente, dado que “Ekumi owoka”, isto é, “A saúde, [a paz] engana”. O espírito do provérbio aconselha a necessidade da gestão dessa paz, pois o seu reverso não é outra coisa senão a doença, isto é, a guerra, longamente experimentada no território em que se encontram os a-Makhuwa, em Moçambique, mas também em várias partes do mundo. Em prol desse binómio paz e guerra, os a-Makhuwa desenvolveram provérbios como “Olávula wohiwanana, eyo ephalavi, álopwana inyaka, àthiyana inyaka”, expressando que, “A discussão acesa numa casa (território) é

coisa própria de *palaves* (antílopes) em luta. Os dois têm chifres [armaduras]!”<sup>9</sup> ou ainda o Provérbio 32, p. 77, segundo o qual “Anamwane ohiwanana yahàlelaniwa mirupa”, cujo “(...) rifão, reprovando o desentendimento entre irmãos (concidadãos), deixa adivinhar todo o panorama de desagregação de uma casa (território) onde não reinam o amor e a confiança entre todos os seus membros”. Nada melhor poderia fechar as conjecturas sobre a paz do que uma das três máximas macuas sobre esta realidade: quer a que defende que “Nàtâneke ephulá n’nitho” (Vivamos em boa harmonia como o nariz e os olhos) (nº 318, p. 250, em Matos); “Okhàla onokhalihaniwa” (prov. 165, p. 153), ou ainda “Wàatàana, ovilelana”, que expressam não só a necessidade de existir uma boa convivência, mas também mútuas cedências, e uma procura conjunta de soluções, cada um mobilizando seus arcabouços que, certamente, propiciam a concretização de todo o pacto desenvolvido entre os políticos de diferentes orientações, setores sociais ou que, tal como expressa o último rifão: Viver em paz é fruto de paciência mútua. Além disso, o Padre Valente aponta que este rifão se aplica também para “todos os que pretendem andar bem relacionados na vida” (p. 80). Nesse diapasão, a agenda governamental atual devia incidir sobre esta temática, por ser um dos eixos basilares para a concretização de todos os outros processos propiciadores do desenvolvimento em qualquer das áreas projetadas, evidenciando a atualidade dos provérbios ora em análise. Só assim evitar-se-á que, em algum momento, ocorra algo que reproduza o provérbio “khopweleya, wunnuwa nikuma” (Provérbio 104, p. 18), significando que “Aquele que se diz aborrecido é capaz de perpetrar graves delitos.” É sobejamente sabido que onde há delitos perpétuos e graves, incluindo, por exemplo, a guerra, praticamente toda a funcionalidade sistêmica entra em crise. Os avisados a-Makhuwa afirmam, nesse sentido, pelo provérbio presente em Matos, com o número 286, p. 230: “Elapo yoviha khinamakiwa [khenamakiwé],” o mesmo que “Terra demasiado quente não serve para nela se habitar”. Segundo a interpretação do autor, apesar de não a colocar no lado político, mas no familiar, ele aponta que:

Às vezes, o mesmo ditado passa, (...) numa terra em que o régulo não só não atende os pedidos justos dos seus súbditos como até comete abusos de autoridade, maltratando-os com castigos que não têm razão de ser. Neste caso, o ditado traduz sério descontentamento da população e significa também que muitos não tardarão a refugiar-se em terras dos regulados vizinhos. (MATOS, 1982, *Ibid.*).

Pese embora a sua aplicação fora do lado político, a aplicabilidade deste adágio para Moçambique, bem como para todos os países, é inquestionável, na medida em que tem ocorrido a saída de pessoas e evasão de capitais para fora de determinados territórios, tal como acontece em Moçambique, onde existem suspeições de existirem investidores ou empreendedores que, ao invés

---

<sup>9</sup> Provérbio 33, p. 78.

de concretizar seus projetos neste território, justamente por causa dos impasses políticos que tornam a "Terra demasiado quente", preferem procurar outros destinos. Neste contexto, para evitar tal evasão, os a-Makhuwa desaconselham qualquer espírito que ponha em causa a integridade física do ser humano, em virtude do "sangue humano embriagar", conforme diz originalmente o Macua "Ephomé ya mutthú ohapala" (MATOS, 1982, provérbio 85, p. 106), realidade que normalmente tem engendrado um processo cíclico de guerras por conta da primeira matança. (Entrevista ao chefe Namacula, Mecubúri, Julho de 2003) Em contrapartida, é necessário, como bem aconselham os a-Makhuwa, que os políticos estejam atentos aos clamores dos governados. De fato, pelo Provérbio 190, p. 169, "Variwe mai, ti vari nipuro", o Padre indica que onde houver pedido de socorro é sinal de que alguém está em perigo. Tal realidade é enfatizada pelo Provérbio 215, p. 182, "Kákuvele, mavaka ammalela", ou seja, "se alguém grita <vinde depressa em meu auxílio> é porque se lhe acabaram as flechas". Assim, se de forma geral todo o grito merece um socorro, é imperativo que haja, por parte dos gestores do território, o acompanhamento a todo o clamor que ocorra de qualquer parte do território, uma medida que se constitui em um dos barômetros de governação política. Além disso, com a aplicação desta regra, evitar-se-ia o que Couto aponta como um dos "Sete sapatos sujos", que é recorrente em Moçambique, que é o fato de as pessoas serem insensíveis ao grito dos outros.<sup>10</sup> Contrariamente, tal como especifica Foucault, a gestão do país deve ser baseada na governança política, onde o Estado de governo:

(...) não é mais essencialmente definido por sua territorialidade, pela superfície ocupada, mas pela massa da população, com o seu volume, sua densidade, e em que o território que ele ocupa é apenas um componente. Este Estado de governo que tem essencialmente como alvo a população e utiliza a instrumentalização do saber económico, corresponderia a uma sociedade controlada pelos dispositivos de segurança (FOUCAULT, 1985, p. 293-294).

Dessa forma, ao invés de deixar que o tempo resolva certas situações inquietantes que assolam o governado, que de diversas formas tem feito um apelo de socorro, como é recorrente em Moçambique, o ideal seria ouvir o provérbio dos a-Makhuwa segundo o qual "Ttòro okwiye wònexexa"<sup>11</sup>, o mesmo que "o burro selvagem morreu por querer certificar-se bem do que estava a ver/acontecer". Assim, acredita-se que ao passar a proceder de forma diferente quanto à abordagem do fator tempo, que parece ter entrado como uma justificação sutil para encobrir incompetências contínuas e integrado na mania da desresponsabilização que reina em Moçambique, conforme apontado por Mia Couto, ainda nos seus Sete Sapatos Sujos<sup>12</sup>, capitalizar-

<sup>10</sup> Vide especificamente o sexto "sapato sujo".

<sup>11</sup> Provérbio 22, p. 70..

<sup>12</sup> Vide o primeiro "Sapato Sujo".

se-ão novas dinâmicas que, agregadas, poderão evitar o arrastamento de processos que em certos domínios da vida social comprometem a construção de Moçambique de forma aceitável.

## Conclusão

Uma revisitação do itinerário seguido até aqui remete a pensar que a exclusão do pensamento gerido no interior do continente africano e, no caso em epígrafe, em Moçambique, entre membros da etnia macua, constituiu-se em um dos maiores equívocos da denominada Segunda Modernidade europeia. A clarividência, a incidência e a constância dos adágios, provérbios e máximas dos a-Makhuwa em relação à vida pública ou ao viver coletivo são tão marcantes que não devem nada a tratados desenvolvidos em grandes instituições de pensamento para determinadas áreas que, atualmente, dinamizam e regulam a funcionalidade de um grande número de países, incluindo aqueles que geralmente se posicionam como centrais.

A sua incidência aos postulados emanados pelo Ocidente, que desde o século XVIII procurou impor sua cultura, em uma situação em que, com a colonização, houve a aculturação/assimilação, pelas quais se deu a transmissão dos adereços dos centros imperiais para os distintos espaços coloniais, e, principalmente, durante o período neoliberal, quando substituiu outras formas de estar, difundindo-a para todo o mundo, poderia propiciar suspeitas de ter havido algum empréstimo daqueles adágios a partir do Ocidente. Entretanto, a autenticidade interna/endógena dos adágios, provérbios e máximas resulta do fato de não terem havido condições para a transmissão dos aspectos culturais por meio da educação, à exceção dos rudimentos do português e aritmética e, para certas classes, de uma geografia integrativa das colônias no mundo português, em um sistema educacional caracteristicamente separatista. Desde o princípio, foram impostas medidas restritivas para que não houvesse comunicação entre nativos e europeus, tal como procedeu-se desde a Primeira Modernidade, e, principalmente, pelo fato de que, já com a Segunda Modernidade, existiram medidas para que tal contato físico não fosse privilegiado, devido ao povoamento diferenciado. Mais do que isso, outra prova de que tais adágios não resultaram de qualquer empréstimo é testemunhada pelo livro compilado pelo Padre Matos, o qual indica ter explorado não os impactos do contato entre portugueses e africanos que poderiam ter dado lugar a possíveis empréstimos, mas uma prospeção conduzida junto à cosmogonia dos a-Makhuwa, de onde foram emanados os respectivos provérbios, contando apenas com a simples operação comparativa.

Do estudo pressupõe-se que o resgate de práticas políticas locais e sua respectiva divulgação poderiam constituir-se em fundamentos de ensinamentos no quadro da conduta dos servidores públicos em Moçambique, e não só, o que evidenciaria a importância do conhecimento

endógeno e localizado em uma era globalizada. Seu aproveitamento ocorreria em uma situação em que o neoliberalismo, ao aceitar a abordagem multicultural, abriu uma brecha para a integração de realidades que não concorram para a corrosão do próprio Estado. Por outro lado, com o resgate da filosofia pragmática dos a-Makhuwa e dos vários ou outros grupos socioculturais que despontam pelo país e pelo continente, provavelmente encontrar-se-ia ocasião para a colocação, nos trilhos da governança, de pressupostos que dinamizaram grupos sociais, mesmo em momentos em que os mesmos foram sevidados. Nesse prisma, tal capitalização da mensagem contida no conjunto proverbial poderia reduzir conflitos, muitos dos quais são difíceis de prever o desfecho final. De fato, o conjunto proverbial macua indica que o resgate das distintas mundividências experienciadas em Moçambique pode propiciar a resolução de muitos problemas que afetam diretamente as pessoas, sem necessariamente buscar os especialistas e conselheiros internacionais, tão caros para um país cujo orçamento do Estado depende de endividamentos externos e internos que comprometem cada vez mais gerações presentes e vindouras.

Das releituras e interpretações, no sentido Geertziano, chegou-se a conjecturar que o grupo macua estaria sendo injustiçado se as suas práticas e ideias continuassem indiscriminadamente colocadas, por exemplo, em relação ao pensamento largamente difundido pelo Ocidente, ao nível do plano antitético, antipodal, tradicional e não no plano correlativo ou igualitário. Sem querer ser pretensioso, foi a partir desta realidade que, em algum momento, pela incidência e amplitude dos provérbios, chegou-se mesmo a pensar que o ideal teria sido sugerir como título: Os ensinamentos da tradição proverbial macua para as práticas políticas da atualidade, em virtude de parte dos provérbios darem lições válidas para o momento experimentado no domínio político e social atualmente, seja em Moçambique, como em outros quadrantes do mundo. Nesse quadro, o conjunto proverbial macua é concorrente aos ditames emanados por agendas e agentes internacionais e até poderia ser capaz de substituir certas soluções apontadas atualmente por organizações formais que nem sempre têm respondido às demandas quotidianas de forma efetiva.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Aristóteles. **Política**. Tradução de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1985.

BAUGNET, Lucy. **L'Identité sociale**. Paris: Dunod, 1998.

COSTA, Fontoura da. **Roteiro da primeira viagem de Vasco da Gama, 1497-1498**. Lisboa: Publicações Alfa, 1940.

COUTO, Mia. Os sete sapatos sujos. [Mia Couto \(triplov.com\)](http://MiaCouto.com)

DOS SANTOS, João (Frei). **Etiópia Oriental e Vária História de coisas notáveis do Oriente. Introdução de Manuel Lobato.** Notas de Manuel Lobato e Eduardo Medeiros. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1999.

DOS SANTOS, João (Frei). **Etiópia Oriental e Vária História de coisas notáveis do Oriente. Impresso no Convento de S. Domingos de Évora, 1609.**

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder.** Rio de Janeiro: Graal, 1985, 5a. ed.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das Culturas.** Rio de Janeiro: LTC, 1989.

GENTILI, Anna Maria. **O Leão e o Caçador. Uma história da África subsaariana.** Maputo: Arquivo Histórico de Moçambique, 1999.

GIDDENS, Anthony. **Para além da esquerda e da direita.** São Paulo: Editora da UNESP, 1996.

LOBATO, Alexandre. **Sobre as causas da ocupação tardia do Norte, num relance pela História de Moçambique.** Lourenço Marques, [s.n], 1972.

LOBATO, Alexandre. **Aspectos de Moçambique no antigo regime colonial.** Lisboa: Livraria Portugal, 1953.

LUKAMBA, Paulino; BARRACHO, Carlos. **História das Ideias Políticas.** Lobito: Escolar Editora, 2012.

MARTINEZ, Francisco Lerma. **O Povo Macua e a sua Cultura.** Lisboa: Instituto de Investigação Científica Tropical, 1989.

MATOS, Alexandre Valente de (Pe.). **Provérbios macuas.** Lisboa: Instituto de Investigação Científica Tropical/Junta de Investigações Científicas do Ultramar, 1982.

PASQUINO, Gianfranco. **Nuevo curso de ciência política.** Tradução de Clara Ferri. México: FCE, 2011.

PEDRO, Martinho. **La persistance des Autorités Traditionnelles au Mozambique Colonial (1834-1974). Le cas des Mamwene de la Macuana (Nampula).** Tese de doutorado em História Moderna e Contemporânea. École Doctorale Lettres, Pensée, Arts et Histoire, Université de Poitiers, 2010.

PELISSIER, René. **Naissance du Mozambique. Résistance et révoltes anticoloniales (1854-1918).** Paris: Orgeval, 1984.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder e classificação social. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula. **Epistemologias do sul.** Coimbra: Almedina, 2009, p. 73-117.

RAMOS, Flávio; JANUÁRIO, Sérgio S. Reflexividade e constituição do mundo social: Giddens e Bourdieu (breves interpretações). **Ciências Sociais Unisinos**, vol. 43, núm. 3, 2007, p. 259-266.

SANTOS, Boaventura. **A gramática do tempo. Para uma nova cultura política. Vol. 4.** Lisboa: Edições Afrontamento, 2006.

SERRA, Carlos. **Para a História da Arte Militar Moçambicana.** Maputo: Cadernos Tempo, 1983.

SHENGA, Carlos; MATTES, Robert. Cidadania acrítica numa sociedade de “baixa informação”: os moçambicanos numa perspectiva comparativa. In: BRITO, Luís de et al. (Org.). **Cidadania e governação em Moçambique. Comunicações apresentadas na conferência inaugural do Instituto de Estudos Sociais e Económicos**. Maputo: IESE, 2008, p. 119-169.

Entrevista

Entrevista ao chefe Namacula, Mecubúri, Julho de 2003, Arquivo pessoal.

Recebido em: 30/03/2023

Aprovado em: 08/10/2023