

Propriedade, posse e uso da terra: controvérsias entre o capital estrangeiro e a tradição no norte de Moçambique¹

Resumo

No norte de Moçambique existe uma copresença entre o Estado e a tradição que permite a convivência entre diferentes metafísicas que, por sua vez, incidem em uma diferença a respeito do direito de uso da terra. Se, para o sistema jurídico moçambicano, as terras pertencem ao Estado e não estão disponíveis ao usufruto delas como propriedade privada, para a tradição, toda terra tem o seu dono, uma referência à importância do vínculo entre a terra e os espíritos ancestrais ligados a ela. Essa dinâmica tradicional deve ser seguida por todos, inclusive pelas empresas estrangeiras e investidores que buscam a exploração do território e dos recursos naturais. O objetivo do artigo é apresentar, a partir de exemplos etnográficos, algumas controvérsias e acordos cosmológicos que são feitos em torno da relação entre o capital estrangeiro explorador e a política entre o reino visível e o invisível.

Palavras-chave: controvérsias sociotécnicas; capitalismo; animismo; ontologias variáveis; Norte de Moçambique.

Daniel de Jesus Figueiredo

Doutor em Antropologia pela Universidade Federal de Minas Gerais – UFMG. Professor da Universidade Federal de Minas Gerais – UFMG.

Brasil

dejesusfigueiredo.daniel@gmail.com
lattes.cnpq.br/6524403706351839
orcid.org/0000-0002-8484-3923

Para citar este artigo:

FIGUEIREDO, Daniel de Jesus. Propriedade, posse e uso da terra: controvérsias entre o capital estrangeiro e a tradição no norte de Moçambique. *PerCursos*, Florianópolis, v. 24, e0202, 2023.

<http://dx.doi.org/10.5965/19847246242023e0202>

¹ Este artigo é uma adaptação parcial da tese de doutorado intitulada “Entre o visível e o invisível: linguagens de poder e composição da política em Nampula, Moçambique”, de autoria de Daniel de Jesus Figueiredo (autor do artigo), defendida em 2020 na Universidade Federal de Minas Gerais – UFMG.

Propriedade, posse e uso da terra: controvérsias entre o capital estrangeiro e a tradição no norte de Moçambique

Daniel de Jesus Figueiredo

Land property, land possession and land use: controversies between foreign capital and tradition in Northern Mozambique

Abstract

In Northern Mozambique, there is a coexistence between the state and tradition that allows for the cohabitation of different metaphysics, which in turn lead to differences regarding the right to use the land. While according to the Mozambican legal system land belongs to the state and is not available for private ownership, for tradition, every piece of land has its owner, reflecting the significance of the connection between the land and the ancestral spirits inhabiting it. This traditional dynamic is to be followed by all, including foreign companies and investors seeking to exploit the territory and its natural resources. The objective of this article is to present, through ethnographic examples, some of the controversies and cosmological agreements that revolve around the relationship between exploitative foreign capital and the politics of the visible and invisible realms.

Keywords: socialtechnical controversies; capitalism; animism; variable ontologies; Northern Mozambique.

Introdução

No norte de Moçambique, na região de Topuito, distrito de Larde, província de Nampula, existe um monte sagrado chamado Pilipo. Segundo a tradição local, o monte é habitado por espíritos protetores da comunidade, que se apresentam na forma de uma grande serpente sagrada. Nas terras deste monte é proibido plantar e fazer agricultura. É proibido pisar em seu solo sem a devida permissão. Segundo os *responsáveis* pelas terras, coisas ruins acontecem com quem desrespeita tais costumes. A vida do vilarejo local depende da permanência do Monte, pois a sua existência está ligada ao espírito da Grande Cobra. No entanto, a região estava a ser explorada por uma empresa irlandesa de mineração, a Kenmare, que possui direitos de mineração para a extração, principalmente, de areias pesadas. O Monte Pilipo estaria a correr riscos porque a mineradora estrangeira diz possuir direitos para explorar as terras do monte sagrado. Eles alegam ter feito um acordo com o filho do régulo² falecido há pouco. Este filho disse à empresa irlandesa que ele era o *responsável* vivo pelas terras. Exigiu carro, dinheiro e casa em troca dos direitos de mineração. O problema é que, segundo o líder da comunidade, a empresa foi enganada, pois o *representante* vivo daquelas terras, por direito, não era o filho do régulo e, portanto, o verdadeiro *responsável* (inclusive espiritualmente) pelas terras, juntamente com a comunidade, não aceitava a exploração e a destruição do Monte sagrado³.

Na Lei de Terras de Moçambique⁴ estas pertencem unicamente ao Estado. Neste sentido, não há propriedade privada do solo no país. Esta regra de regime de terras foi criada no período colonial. O Estado colonial permitia um uso seletivo de terras. No

² Régulo foi a designação dada pela administração colonial portuguesa, em Moçambique, aos chefes. Criou-se, assim, a função administrativa das “autoridades gentílicas”, termo referido pela administração colonial ao reconhecimento de uma autoridade limitada e pertencente ao universo “indígena” de Moçambique. Os régulos foram apropriados pela tradição no decorrer do período colonial e passaram, em certa medida, a ser identificados com a chefia tradicional dentro dos regulados instituídos pela Administração colonial. Nos dias atuais, os régulos (e rainhas) são as figuras de autoridade tradicional mais relevantes no norte de Moçambique e ocupam um importante papel político na relação entre o Estado e a tradição (Figueiredo, 2020: 141 - 145).

³ Conferir em: <https://www.youtube.com/watch?v=rol31gVu2jw> Acesso: 24 jun. 2023. Veja ainda a conversa com o jornalista Júlio Paulino, que faz referência a este caso. Disponível em: <https://youtu.be/OPe4dMvQXZM> Acesso em: 26 jun. 2023.

⁴ MOÇAMBIQUE. Lei nº 19/97. Lei de terras de Moçambique. [Maputo: s. n.], out. 1997. Disponível: <https://landportal.org/pt/library/resources/lei-de-terras-de-mo%C3%A7ambique-lei-n-1997-de-1-de-outubro>. Acesso em: 25 jun. 2023.

período pós-colonial, durante a fase socialista do governo da Frelimo⁵ (1975 - 1992), houve a expropriação, pelo Estado, do direito de uso de terras vigente e essas passaram a ser controladas pelo novo Governo independente e foram distribuídas em termos de uso a partir de decisões centralizadas pelo Estado nacional. Durante o governo socialista imperou uma política de controle do Estado e de negação dos modos de existência (Latour, 2019) tradicionais no país, em função de um projeto socialista de modernização das práticas políticas e dos costumes (Cahen, 2005; Figueiredo, 2020; West, 2009). De outro modo, a Frelimo criou uma narrativa de “retorno da tradição”, a partir de meados dos anos 1990, para demarcar a sua guinada de projeto político para o país, e assinalar o afastamento do projeto socialista e a sua aproximação, tanto dos valores da tradição, como dos novos valores e ideologias atrelados ao neoliberalismo (Figueiredo, 2020, p. 375). Todavia, o Governo aderiu aos preceitos do pluralismo jurídico (Araújo, 2008; Meneses, 2015) ao dar ênfase a uma forma de governança por meio da noção de Estado-comunidade (Jossias, 2016; Moçambique, 1997), que permite o acesso ao uso de terras por meio dos princípios e regras locais das comunidades.

Assim, desde que o socialismo acabou, como sistema de governo, mesmo com a mudança das diretrizes políticas do país para o neoliberalismo e com a abertura do mercado ao capital transnacional, não houve uma mudança jurídica para a promoção da privatização de terras. Para usufruir de qualquer terra no país é preciso ter o DUAT (Direito de Uso e Aproveitamento de Terra), que é um documento que deve ser emitido pelo Governo⁶. Porém, ironicamente, segundo as regras da tradição, praticamente não existe terra que não possua um *dono* no norte do país. Esses *donos* são os espíritos dos ancestrais que estão ligados à terra. Todo aquele que trabalha na terra deve, antes, se precaver de prestar contas aos espíritos, concedendo oferendas e sacrifícios para a satisfação destes e para a obtenção da aprovação para mexer na terra. Tal prestação é

⁵ Frente de Libertação de Moçambique (Frelimo), grupo de luta anticolonial que se tornou um partido político após o fim do colonialismo institucional português. Frelimo é o partido político no poder desde 1975 até os dias atuais.

⁶ Portal do Governo de Moçambique. “Direito do uso e aproveitamento de terra”. Disponível: <https://www.portaldogoverno.gov.mz/por/Cidadao/Informacao/Direito-do-Uso-e-Aproveitamento-de-Terra#:~:text=Na%20Rep%C3%ABlica%20de%20Mo%C3%A7ambique%20a,direito%20de%20todo%20povo%20mo%C3%A7ambicano> Acesso: 25 jun. 2023.

Propriedade, posse e uso da terra: controvérsias entre o capital estrangeiro e a tradição no norte de Moçambique

Daniel de Jesus Figueiredo

feita a partir de cerimônias que são guiadas e determinadas pelos responsáveis vivos da terra (régulos, *puiamuene*, anciãos, parentes diretos dos donos espirituais).

Dessa forma, controvérsias em torno do uso de terras, como a que foi apresentada acima, não são incomuns no norte de Moçambique, dado que existe a copresença de diferentes metafísicas, entre o Estado moderno e a tradição. Essas distintas metafísicas atuam a partir de diferentes cadernos de encargos (Latour, 2019, p. 156) e expressam regras diferentes entre o direito moderno e a tradição que, por vezes, se precipitam sob a forma de controvérsias sociotécnicas a respeito das noções de *propriedade* e de *posse* da terra. Nesse sentido, o atual sistema do direito, amparado na forma do pluralismo jurídico, visa, em tese, remediar os efeitos de uma cisão existencial entre o Estado moderno e a tradição, que impediria o alcance equânime do acesso à justiça e à cidadania no país (Araújo, 2008; Meneses, 2015).

Assim, o objetivo deste artigo é descrever, a partir de exemplos etnográficos, como tais controvérsias se aglutinam em um contexto em que as regras do direito, pautadas nos ideais e na prática do pluralismo jurídico, convivem de modo imanente com as regras da tradição, que obedecem a um estatuto cosmológico não moderno, no qual a relação entre o *mundo visível* (nosso mundo comum) e o *mundo invisível* (cabível aos espíritos e entidades inerentes a esta realidade) (Figueiredo, 2020; West, 2009) estabelece o conjunto das regras sobre o direito de uso, propriedade e posse da terra que diz respeito ao mundo visível, mas em sua justaposição metafísica em relação às regras do reino invisível.

Quem são os donos desta terra? Sobre diferentes noções de direito de propriedade

Ao realizar uma investigação sobre os modos de funcionamento da política e sobre as relações de poder entre a elite local, em Nampula, norte de Moçambique (Figueiredo, 2020), entre os anos de 2016 e 2017, estive em campo juntamente com a equipe de pesquisa do Laboratório de Antropologia das Controvérsias Sociotécnicas (LACS), vinculado ao Departamento de Antropologia da Universidade Federal de Minas

Propriedade, posse e uso da terra: controvérsias entre o capital estrangeiro e a tradição no norte de Moçambique

Daniel de Jesus Figueiredo

Gerais⁷. A motivação principal que levou a nossa equipe para Moçambique foi a chegada da Vale, empresa de mineração brasileira, para explorar carvão mineral na região norte do país. Inicialmente, fomos acompanhar os impactos socioambientais e sociotécnicos das instalações dos megaprojetos de investimento, como a recuperação das minas de carvão, em Tete; a restauração de um trecho férreo de cerca de mil quilômetros de extensão; a construção de um porto de águas profundas em Nacala, no litoral do oceano Índico; e até mesmo a construção de um grande aeroporto internacional (ainda inoperante) nessa região litorânea.

No decorrer do nosso trabalho de campo, enquanto equipe de pesquisa, tivemos acesso à diretoria da CDN (Caminhos do Norte), empresa subsidiária da Vale, responsável pela administração dos caminhos de ferro. A direção da CDN nos confirmou em entrevista que existia um diálogo constante com as populações e com os seus devidos responsáveis pelas terras a respeito de obras que pudessem impactar solos sagrados, que houvesse a presença de espíritos relacionados à comunidade, ou que possuíssem seus donos (Paunde, 2018). A esse respeito, a empresa parece ter um “departamento” destinado a dialogar e negociar sobre questões e impasses de ordem cosmológica diretamente com as comunidades locais. Qualquer empresa que execute obras, exploração do solo, ou agricultura deve estar atenta para a realização das cerimônias no atendimento da vontade dos espíritos locais que são donos da terra. Normalmente, em terras onde habitam espíritos sagrados, existe uma identificação visível com bandeiras vermelhas. Por exemplo, dentro do campus da UniLúrio, a universidade que nos recepcionou em Nampula, existe uma grande faixa de terras, com alguns montes, onde havia a identificação com bandeiras vermelhas. Ali ninguém constrói, ou pisa os pés sem os devidos cuidados cerimoniais e acompanhamentos espirituais. Essa questão tem uma importância econômica e cosmopolítica (Stengers, 2018) muito grande e fomenta controvérsias complexas envolvendo aspectos cosmológicos fundamentais entre questões de Estado, economia internacional e política tradicional.

⁷ O trabalho de campo foi financiado pela CAPES, por meio do Programa Pró-Mobilidade Internacional (CAPES/AULP).

Essa questão sobre a *quem* determinadas terras *pertencem* está intrinsecamente ligada a uma política cujos assuntos do mundo visível (nosso mundo ordinário) e os assuntos do mundo invisível (plano sobreposto ao visível e que é o mundo dos espíritos, feiticeiros poderosos e entidades cabíveis a ele) são correlacionados à política de Estado, aos empreendimentos estrangeiros e às autoridades tradicionais (Figueiredo, 2020; West, 2009). Por isso, mesmo nos dias atuais, é muito importante conhecer os régulos de determinadas regiões. Pois são eles que, em geral, “possuem terras”, segundo a tradição, sendo os responsáveis vivos pelas terras de seus antepassados. Mesmo que um régulo, ou uma *puiamuene*⁸, uma vez mortos, não tenham as suas terras sob o domínio de um novo régulo, é preciso saber quem são os seus “representantes vivos” (filhos e filhas, netos, sobrinhos etc.).

Essa questão afeta o cotidiano mais simples das pessoas. Por exemplo, certo dia, ao caminhar por Nampula, avistei uma grande mangueira que parecia estar simplesmente à beira do caminho. Comentei com meu acompanhante da caminhada que daria para pegar algumas mangas. Mas ele me desaconselhou a fazer isso. Disse que em Moçambique tudo tem *dono*. E que aquele pé de manga estava muito bonito e bem cuidado e certamente teria um *dono*. Minha ingenuidade, ainda muito presente naquele momento, me fez pensar que ele estava a se referir a alguma pessoa física, que teria plantado aquela árvore ali. Mas é certo que ele estava a se referir ao *dono* (espírito antepassado residente daquela terra). Porque, ao perguntar sobre que mal haveria pedir a alguém uma manga, ele me disse que teríamos que pedir ao “verdadeiro dono”. Dizem frequentemente, em Nampula, que pegar as coisas sem prestar a devida recompensa aos espíritos traz infortúnios severos, que podem chegar até a morte. Essas negociações, por exemplo, são necessárias toda vez que seja preciso mexer na terra. Seja com plantio, ou

⁸ Segundo Medeiros (2007, p. 103), “[o] vocábulo *apwiamwene* é composto pelo prefixo *a*, que forma plural honorífico utilizado com frequência entre os macuas como tratamento respeitoso e pelos substantivos *pwia* e *mwene*. Esta mulher era sempre referida deste modo; de maneira semelhante se diz *atata* para designar o tio materno. O nome *pwia* significa na terminologia do tratamento ‘senhora’, ‘avó’, ‘dona’ e serve sempre para nomear uma mulher a quem se respeita muito, a mãe do marido, por exemplo [...]. A *pwiamwene* representava o ‘ventre’ (*erukulu*) da origem do grupo de parentes uterinos; era a origem da linhagem e de todos os seus segmentos; por isso, ela era considerada a mãe das mães (*anamananku*). Era também a herdeira e a detentora da ancestralidade do clã. Era o elo entre os vivos e os mortos e, por isso, a garantia de continuação do grupo matrilinear”.

Propriedade, posse e uso da terra: controvérsias entre o capital estrangeiro e a tradição no norte de Moçambique

Daniel de Jesus Figueiredo

com obras de construção, antes se deve pedir permissão aos espíritos que são os donos daquela terra.

Ao entrevistar Chale Ossufo, o ex-presidente⁹ do município de Nacala-Porto durante o período em que ocorreram as maiores obras da Vale e da Odebrecht na região (2009 - 2013), ele nos explicou que as negociações se deram da seguinte maneira:

– Toda terra em Moçambique tem dono. A população autóctone da região, que morreu, aquele que tem hoje a herança dele, tem que pedir autorização aos espíritos dos ancestrais mortos que eram donos daquela terra, daquela zona.

– Você está em uma região. Então tem que fazer alianças com aquele régulo da região. Senão cria conflito. [...]

Tem que ter alianças com lideranças tradicionais. Por exemplo, a *rainha*: o que ela fala acontece. Não se deve ignorar o que diz a *rainha*. Quando se segue essas coisas como regra evita-se o mal, os danos (Figueiredo, 2020, p. 164-165).

Chale Ossufo está se referindo à *rainha* de Nacala, Ancha Buana Alide. A rainha Ancha é natural de Nacala-Porto e se tornou rainha em 15 de outubro de 1996. Como *puiamuene*, com a morte do seu tio materno, Ancha foi escolhida para substituí-lo no regulado. Como mulher, assumiu o regulado de Nacala-Porto com o título de *rainha*. Sendo assim, nas palavras dela: “o regulado daquela zona é um poder materno” (Alide, 2018. Informação verbal).

A *rainha* expressa uma exceção importante dentro das relações de poder político tradicionais no norte de Moçambique. Em geral, os régulos são homens e muito raramente uma mulher tem status semelhante ao de um régulo. Mas esse é o caso da *rainha* de Nacala, que acumula um grande poder, pois ela “possui muitas terras” e ainda possui a autoridade máxima (na tradição das populações macuas, no Norte) que uma mulher pode ter nas sociedades matrilineares como *puiamuene*. Segundo Medeiros, o termo *rainha* não é um equivalente direto e formal de *régulo*, salvo em exceções como

⁹ Em Moçambique não existe a designação de *prefeito*, sendo o seu equivalente formalmente denominado como *presidente* de município, ou presidente municipal.

Propriedade, posse e uso da terra: controvérsias entre o capital estrangeiro e a tradição no norte de Moçambique

Daniel de Jesus Figueiredo

acima citado. Conforme Medeiros, o termo é fruto de uma confusão dos portugueses no tempo da colonização e seria uma referência à *puiamuene*, que aos olhos dos portugueses ocupava um lugar análogo ao de uma “rainha”, perante a posição dos *chefes grandes* das sociedades matrilineares do Norte (Medeiros, 2007, p. 104). A presença do regulado da rainha Ancha, na atual região de Nacala, evidencia o lugar de importância que uma rainha ocupa. Tendo em vista que ela, perante as regras da tradição, acumula um poder que nenhum régulo, ou antigo chefe político, poderia acumular sendo, simultaneamente, a *puiamuene* (a “mãe das mães”) e a “chefe”.

Chale Ossufo, então, continua sua narrativa sobre a necessidade de alianças específicas que os empreendedores e, especialmente, os políticos, devem manter com os régulos e anciãos.

“A Odebrecht, quando construíram aquele estaleiro¹⁰, não fez cerimônia em uma terra, que não era da *rainha* [como eles haviam pensado]. Era de outra família. E houve acidentes. Vários acidentes. Três vezes. Achavam que aquele trecho de terra era da *rainha*, [cuja permissão já havia sido dada com a execução de cerimônias]. Mas aquele trecho era de outras pessoas e precisava fazer outra cerimônia” (Ossufo, 2020. Informação verbal).¹¹

– “Se você é amigo de um régulo, e não de outros, isso pode gerar intriga e conflito espiritual. Por exemplo, suponha que eu tenho meu feiticeiro e você tem outro. Isso pode dar em conflito espiritual entre eles. Então é preciso saber quem é fulano, e ciclano” (Ossufo, 2020. Informação verbal).

Desta maneira, na região de Nacala, o *regulado* ainda tem grande influência política. Chale Ossufo explicou-nos as diferenças e confusões que acontecem em Nacala, pela divisão das terras sob responsabilidade dos régulos locais e da *rainha*. Há

¹⁰ Acredito que Ossufo está se referindo à construção do estaleiro para operação das obras do porto de águas profundas que fica em Nacala. As obras foram executadas pela empresa brasileira de construção civil.

¹¹ Ouvi muitos relatos semelhantes, de funcionários a executivos da CDN e até de funcionários do alto escalão da Empresa Portos do Norte, por exemplo, sobre obras feitas sem a devida consulta aos régulos ou aos anciãos responsáveis por determinados trechos de terra, onde os espíritos enfurecidos acometiam o lugar de acidentes e mortes “sem causa aparente” (todo fato oculto é sempre um índice de coisas relacionadas ao mundo invisível).

Propriedade, posse e uso da terra: controvérsias entre o capital estrangeiro e a tradição no norte de Moçambique

Daniel de Jesus Figueiredo

“jurisdições” independentes entre eles. Existem zonas que pertencem a um régulo e, logo adiante, entrecortando um determinado território, se está sob “jurisdição” da rainha ou de outro régulo.

– “A rainha, por exemplo, possui vastas terras (Alide, 2018). [Ela tem suas terras] do [novo] aeroporto pra lá, [na direção] para a praia. Ela tem uma grande porção de terra. Há três principais régulos naquela região. Em Nacala-a-Velha (distrito administrativo mais antigo que Nacala-Porto) tem outro régulo também. Saber dessas coisas é importante na hora que precisa negociar com espíritos”, disse Ossufo (2020).

A postura de Chale Ossufo, a respeito da sua relação como político com as *autoridades tradicionais* locais, sinaliza uma profunda mudança de atitude da Frelimo (enquanto partido no poder) em relação aos agentes de poder tradicionais. Uma posição muito distinta daquela defendida pelo partido em sua fase socialista, quando recusava e perseguia o poder dos régulos e negava a tradição em nome de um nacionalismo socialista modernista (Cahen, 2005). Agora, em sua fase neoliberal e democrática, o Governo busca apoio político e administrativo junto às comunidades por meio de suas autoridades tradicionais e comunitárias com base, principalmente, nos princípios do pluralismo jurídico e do direito comunitário. Porém, nas relações de tratamento direto entre políticos locais e as comunidades, existe uma busca de legitimidade de poder junto às regras e condutas estabelecidas pela tradição, que muitas vezes se sobrepõem ao direito moderno e às regras institucionais do Estado¹².

Quando a instalação dos megaprojetos de infraestrutura começou em Nacala houve a instauração de uma expressão de poder, mesmo que tenha sido fugaz, que indicava uma das mais poderosas redes de acumulação entre o Estado (representado pela Frelimo, por meio das administrações locais) e o capital estrangeiro (representado majoritariamente, naquele momento e lugar, por empresas brasileiras que, por sua vez, tinham fortes relações com os interesses político-econômicos internacionais do governo brasileiro, como a Odebrecht, a OAS, a Vale e outras empresas que vieram a reboque).

¹² A este respeito conferir a entrevista de Daniel Chapo, ex-administrador de Nacala-a-Velha, na qual ele fala sobre o poder de legitimar um político local por meio de expedientes tradicionais exercidos, por exemplo, pela rainha de Nacala ou por outros régulos (Chapo, 2018).

Todo esse empreendimento em Nacala foi uma performance do poder do capital em grande escala, característico da captura capitalista no âmbito de suas relações internacionais, voltadas para o livre-comércio (que é, em certos aspectos importantes, a nova roupa do velho sistema internacional colonialista, dado que, nos países que, em geral, são ex-colônias, o livre-comércio se dá entre seus governos e as grandes empresas estrangeiras, deixando o conjunto dos seus cidadãos à margem de quaisquer reais benefícios sociais).

Essas obras foram implementadas a partir de uma *retórica do desenvolvimento* (Ferguson, 2006) como insiste o governo da Frelimo. Toda vez que ela é expressa por meio da linguagem do grande capital estrangeiro que aporta no país, a exploração das riquezas locais é justificada pelo argumento de que os empreendimentos estrangeiros trarão consigo o tão aclamado “desenvolvimento” (Cooper, 2016: 129 e 130). No entanto, uma vez que tais empreendimentos estejam executados, Nacala não continuou da mesma maneira que antes (Couto, 2018). Não tanto em seus aspectos urbanos e sociais, que continuaram a ter a sua dinâmica regular de não atender à população. Contudo, a chegada dos investimentos trouxe ventos fortes de esperança, de promessas de uma redistribuição de poder como nunca se viu antes, o que, de fato, não aconteceu. O que mudou, para além das novas estruturas físicas e materiais da cidade, foi o surgimento de um sentimento de desalento, uma “produção de fraquezas” (Stengers, 2005), que podia ser percebida na fala dos comerciantes locais, sem perspectivas de crescimento e de compensação pelos seus investimentos privados falidos; e pelas construções de novos e inacabados condomínios à beira-mar, obras abandonadas, largadas a meio caminho entre uma promessa de luxo e riquezas e o corte abrupto do fluxo de capitais determinado pelo fim dos grandes projetos.

Apesar da relação entre o capital transnacional e o Estado geralmente se dar de forma direta, por sua própria gênese comum moderna, em Moçambique, uma vez que as terras pertencem juridicamente ao Estado e resguardam os direitos de uso e de pertencimento das comunidades tradicionais, existem acordos que determinam o alcance dos interesses de ambas as partes e que esclarecem quais devem ser os protocolos legais e políticos a serem seguidos pelas empresas estrangeiras atuantes no país. De outra

forma, uma vez que os interesses nacionais do Estado estejam garantidos, há o repasse das obrigações sociais do Estado para com a sociedade civil, de modo que as negociações locais entre os interesses de exploração das empresas e os interesses das comunidades ficam a cargo das autoridades comunitárias, da política local e dos representantes das empresas. Em geral, tais acordos podem não chegar a um bom termo para as comunidades.

Contudo, esse repasse das negociações entre empresas estrangeiras e as comunidades locais se dá também em função do regime jurídico de posse da terra, vigente no Estado moçambicano desde a segunda metade da década de 1990, precisamente com a Lei nº 19/97. Segundo Jossias (2016, p. 29), a terra é juridicamente considerada propriedade pública porque, subjacente a essa compreensão, existe a noção de “Estado-comunidade”, o que faz com que o Estado tenha o dever de gerir administrativamente os direitos comunitários sobre a terra.

A noção de Estado-comunidade é usada [...] para distinguir o Estado como detentor da máquina política e administrativa com suas instituições, serviços e exercício da autoridade do Estado, que se afirma como materialização dos anseios da sociedade, portanto, estando ao mesmo nível de qualquer pessoa. É uma distinção útil na compreensão dos pressupostos defendidos na legislação atualmente vigente em Moçambique, que regula o acesso à terra e aos recursos naturais, particularizando nos aspectos relativos aos direitos consignados às comunidades locais (Jossias, 2016, p. 29).

Porém, apesar de as empresas estrangeiras serem obrigadas a seguir esse conjunto de leis que regem o direito de uso de terras no país, a noção de posse e de propriedade que impera em seus regimes é uma noção ocidental e liberal de propriedade privada sendo que existe, por parte das empresas, uma compreensão capitalista e ocidental de que os direitos sobre a terra, assim, são fundados diretamente em uma relação entre pessoa (sujeito) e coisa (objeto) (Strathern, 2014, p. 115).

Propriedade, posse e posse da terra

Exatamente por isso, Marilyn Strathern chama a atenção para um cuidado que devemos ter, como antropólogos, quando nos deparamos com determinadas situações relacionais que envolvam a noção de *propriedade*. Pois,

[e]mbutida em nossa noção de ‘propriedade’ está a dos ‘direitos’ exercidos sobre outras pessoas ou à custa de outras pessoas [...]. Mas aí há certas suposições. Um conceito tão ocidental de propriedade implica uma disjunção radical: as relações de propriedade são representadas não como um tipo de relação social, mas como uma relação entre pessoas e coisas [...]. A disjunção entre pessoas e coisas também pode fundir-se com a disjunção entre sujeito e objeto. Como sujeitos, as pessoas manipulam as coisas; podem até mesmo colocar outras pessoas no papel de coisas na medida em que podem ter direitos em relação a elas. Na popular antítese ocidental entre tratar alguém como ‘uma pessoa’ e ‘como um objeto’, uma pessoa é definida como um sujeito agente, que deve portanto ser reconhecido por seus direitos; e isso deveria incluir o controle sobre os produtos de seu trabalho (Strathern, 2014, p. 115-116).

A autora ainda adverte, em uma nota em seu texto a respeito da noção ocidental de propriedade, que “é evidente que a cultura ocidental não é indiferenciada em si mesma, e essas ideias sobre propriedade, que considero [Strathern] serem em grande medida derivadas das relações capitalistas, não operam em todos os contextos [...]” (Strathern, 2014, p. 115, nota 6).

Aqui, devemos ter em mente que existe uma distinção fundamental na relação entre pessoas e coisas no que diz respeito a uma noção de propriedade e, conseqüentemente, de posse da terra. Existe uma diferença primordial a respeito da acumulação, se ela deve ser coletiva e pessoal, ou se deve ser individualista e coisificada. Tanto no passado, como no presente, para uma lógica dos modos de existência (Latour, 2019) da tradição, a riqueza e a posse, e o poder que as acompanham, estão referenciados na *acumulação de pessoas* (o que, em uma linguagem ocidental da economia, significaria referenciar-se na *reprodução*). Isso implica em criar, desenvolver e manter redes de pessoas com vínculos de dependência, através de dívidas e de prestações, que por sua vez fazem do pretense “chefe/homem grande” (Feliciano, 1998;

Sahlins, 2007, p. 79-103) o provedor que tem o dever de redistribuir aquilo que ele acumula individualmente, a partir de sua rede de pessoas *cativas*. Nessa lógica, o papel de um possuidor de terras recai não sobre uma noção individualista e objetificada de posse, mas sobre uma noção de posse que tem como base uma percepção pessoal e coletivista de domínio e de uso da terra.

De um modo diferente, a lógica da acumulação capitalista está referenciada na posse e no controle dos meios de produção e dos produtos. Via de regra, e para fins didáticos, podemos dizer que na acumulação tradicional capturam-se pessoas (relações sociais) para, por meio da rede de prestações e serviços, posteriormente haver acesso aos produtos e aos bens gerados por essa rede de dívidas e prestações. Ao passo que, na acumulação capitalista, toma-se a posse dos meios de produzir e criar riquezas, na forma de bens e de produtos para, a partir do poder agregado pela posse material, ter acesso, influência sobre muitas pessoas.

O que se acumula, quando a acumulação é mobilizada por uma lógica da tradição, são *pessoas* e não *coisas*. No capitalismo, o que se acumula são *coisas* e não *pessoas*. Na lógica tradicional, quando se tem muitas pessoas, uma consequência esperada é ter mais coisas. No capitalismo, quando se tem muitas coisas, espera-se, como consequência, que se obtenha maior influência sobre mais pessoas. Obviamente que esse postulado, como em toda forma de linguagem, apresenta muitos ruídos e rupturas em seu trajeto de comunicação. Além do mais, essa diferença não é apenas vetorial, mas implica em concepções e primazias diferentes sobre como deve se dar a relação entre pessoas e coisas e, conseqüentemente, implica em uma semântica distinta sobre o que venha a ser a *propriedade* (Strathern, 2014, p. 115) e o “destino” da *posse* e da *acumulação*, enquanto forma de poder¹³.

¹³ Chris Gregory define as diferentes dinâmicas da troca e, conseqüentemente, da relação entre pessoas e coisas, a partir da distinção de dois sistemas econômicos: o da economia mercantil (*commodity economy*), em que coisas e pessoas assumem uma forma social objetificada; e o sistema da economia do dom, no qual pessoas e coisas assumem uma forma social personificada (Gregory, 1982, p. 41; Viveiros de Castro, 2009). Tanto Marilyn Strathern, como Eduardo Viveiros de Castro, fizeram o estudo de Gregory render muito para os contextos melanésio e ameríndio. No entanto, não apenas pelo nosso contexto ser africano, mas principalmente por nosso mote ser o das relações de direito e uso de terras, não pretendo seguir o longo e intrincado caminho proposto por esses autores. Porém, há algo de muito importante no papel dessa antropologia e que está presente nos trabalhos desses três autores, mas aparece muito bem

Como opera o acúmulo de riquezas (dentre elas, a posse da terra) quando, no caso, o que se acumula são pessoas? No passado, entre os macuas, no norte de Moçambique, a riqueza real de um chefe e, portanto, aquilo que era “de sua propriedade”, assentava-se no seu estatuto, que por sua vez era constituído pela acumulação de relações sociais (entre pessoas). Essas “relações sociais” eram acumuladas na forma de “créditos sociais” que, por sua vez, são baseados na generosidade demonstrável, na capacidade de redistribuição das riquezas acumuladas por um chefe (Geffray, 2000; Medeiros, 2007). Quanto maior fosse o seu estatuto, maior seria a capacidade de acumular mais pessoas através da sua rede de captura entre dívidas e prestações (Feliciano, 1998). Quanto mais diversificada fosse essa rede (incluindo pessoas de diferentes localidades e regiões, que por sua vez, seriam responsáveis por variadas e diferentes formas de produção e de trabalho), mais rica, em termos materiais, seria também a acumulação de um chefe. Toda acumulação de produtos, tecnologias, bens, expertises e saberes era, assim, uma consequência esperada do seu estatuto.

Todavia, o estatuto de um chefe, por ser determinado pelo acúmulo de pessoas, ou seja, por estar baseado na acumulação de relações sociais específicas, era inalienável, não sendo transferível, enquanto tal, para o seu sucessor. Por sua vez, um novo chefe, ao ser escolhido, deveria ter a capacidade individual de fomentar e criar o seu próprio estatuto. É por isso que, quando um homem poderoso (um chefe) morria, o seu sucessor herdava apenas a terra (o lugar), mas não o seu estatuto (Feliciano, 1998, p. 356). Por ser baseado em relações sociais, o estatuto de um determinado chefe estava sempre na dependência da sua capacidade de *associação*, tanto com o seu coletivo, como com pessoas de fora do seu circuito doméstico de ação, fazendo com que a sua rede de pessoas acumuladas fosse cada vez maior, acarretando maior acúmulo de riquezas, para o benefício dele, sim, mas acima disso, para o benefício do seu próprio coletivo.

definido por Strathern (e por isso eu optei por usar o trabalho dela aqui). Se existem dois sistemas de troca e de produção diferentes, um moderno, o outro tradicional (para o nosso contexto), não significa que eles sejam excludentes. No entanto, quando a antropologia reconhece essa distinção, no caso, entre um sistema de troca mercantil e um sistema de troca do dom, ela nos permite, enquanto analistas, perceber e controlar a projeção que fazemos de nossas noções modernas de *valor*, de *propriedade* e de *posse*. É exatamente no interesse de distinguir e controlar nossas projeções dessas categorias modernas que me aproximo dessa matriz de estudos antropológicos em economia.

Portanto, como podemos ver, a noção de *propriedade* subjacente à lógica da acumulação de pessoas tem o seu referencial relacional não na ideia de direito pessoal, pautado na relação entre pessoa e coisa; mas está assentada em um critério de direito que, em tese, deve privilegiar a coletividade, pautando-se na relação entre as *pessoas contidas*¹⁴ no chefe e as demais pessoas presentes na criação do seu estatuto. Esse direito, que estabelece critérios que são imanentes a uma ideologia em prol da coletividade, assenta-se sobre as práticas da acumulação, da *participação*, da redistribuição e do usufruto das riquezas e da terra (que só devem existir em uma forma de acumulação individual, quando essa forma estiver subordinada ao benefício do coletivo).

Mas existe um “detalhe” no que foi descrito acima que não é banal, pois a sua *inscrição cosmológica* continua a reverberar no norte de Moçambique até os dias atuais, de forma muito marcante. Se, de uma determinada maneira, o estatuto de um chefe era inalienável e, portanto, intransferível ao sucessor, por que a terra (o lugar) de *propriedade* daquele chefe era transferível? Podemos pensar que, nesse caso específico, a relação que se estabelece entre o chefe e a terra é uma relação de *propriedade* amparada em critérios relacionais subjacentes entre pessoa e coisa. E de fato isso se dá dessa maneira. A terra não é, em certa medida, “inalienável”. Mas temos aqui que fazer uma reflexão sobre a noção de *posse*, na relação especial entre pessoa e coisa; uma reflexão que se baseie em critérios específicos sobre a “pessoa” do chefe, na sua relação com a *posse* da sua terra. De outro modo, uma reflexão acerca dos critérios sob os quais a terra é transferível. E de que maneira, ao seu modo, essa terra é transferível unicamente ao chefe e seus “herdeiros” de *direito*.

Todavia, ainda guardada essa condição especial, perceberemos que a terra seria, ao seu modo, também “inalienável”, pois uma terra que tem seu *dono*, segundo a tradição no norte de Moçambique, não pode simplesmente ser transformada em mercadoria, sendo que a forma usual de acessá-la é por meio de oferendas, de

¹⁴ Um chefe, no passado, ou um régulo e/ou puiamuene, ainda hoje, são representantes vivos da coletividade de toda a comunidade, irmanados tanto na pessoa individual do chefe, como na sua pessoa coletiva, instanciada nos espíritos ancestrais da comunidade. Aqui, como veremos, a posse da terra está, também, instanciada na presença desses espíritos ancestrais da comunidade.

cerimônias, como formas de prestação ao seu dono. Portanto, de forma não pecuniária, que não pode assumir uma forma-mercadoria (isso em tese, pois, como vimos no caso apresentado no início deste artigo, pouca coisa impede que o responsável vivo pela terra possa “barganhar”, em benefício próprio, o acesso à terra mediante compensações pecuniárias). Essa questão é importante, não pelo fator da moralidade e da qualidade da troca em si, mas porque a posse da terra é também determinante do poder político e econômico que aqueles que são os “responsáveis” pelos *donos das terras* (que, via de regra, eram antigos chefes, *puiamuene* e régulos mortos, na condição de espíritos ancestrais, cujos sucessores escolhidos passam a ser os “responsáveis vivos” pela terra) detêm ainda hoje, inclusive em suas relações privadas com o grande capital internacional, por meio do interesse de grandes empresas em explorar o solo moçambicano.

Sendo assim, sob que circunstâncias a terra pertence ao “chefe”? O direito sobre a terra está amparado na ideia da relação entre a pessoa clânica do chefe e a terra. Um chefe grande era o dono da sua terra, na medida em que ele era o representante, o sucessor do *muene à nikhoto*¹⁵, o primeiro a ter guiado o seu povo até aquelas terras, que é o seu possuidor por direito, pois ele foi o que trouxe o seu clã consigo, juntamente com a sua *puiamuene*, e fez daquelas terras a terra do clã (Jossias, 2016; Medeiros, 2007). A figura do chefe incorpora a presença, em si, de duas pessoas: uma pessoa clânica, que tem a sua unicidade no clã; e uma pessoa individual, que deve ser poderosa, forte, capacitada para exercer as funções de liderança. No entanto, a pessoa individual do chefe deve ceder à pessoa coletiva, em benefício do grupo. Um chefe, uma vez entronizado, já

¹⁵ *Muene* (escreve-se também *mwene*; plural: *mamuene* e *amuene*) é um termo bantu que significa “senhor”, “dono”, “chefe”. Segundo Medeiros, é frequente, em Moçambique, entre os chonas, cheuas e outros povos do vale do Zambeze, assim como em outras sociedades de língua bantu. Entre os macuas, o termo designava tanto o chefe da linhagem como o chefe da chefatura, guardadas suas distinções honoríficas e por suas nuanças regionais (Medeiros, 2007, p. 97).

Apesar da descendência ser matrilinear, e, portanto, para além da genearca original, a matrilinearidade tem origem em um antepassado masculino (a origem de cada linhagem é referida a um fundador masculino), o *nikhoto*, “[...] quando este se separou dos grupos de filiação originados na sua bisavó. O substantivo *nikhoto* designa literalmente o chefe de uma manada ou bando de animais; por analogia, ele serve para indicar o homem que dirigiu o deslocamento de um grupo humano formado por um núcleo central de consanguíneos e respectivos aliados que vivem com eles. A palavra invoca essencialmente o movimento, a deslocação, que são atributos sobretudo masculinos, por oposição à sedentarização feminina; quando se diz *nikhoto*, subentende-se que o grupo veio de algures” (Medeiros, 2007, p. 79-80).

passava a pertencer à classe dos anciãos (*ashulupale*). Isso porque a pessoa clânica do chefe se faz uma no seu pertencimento imanente à categoria dos ancestrais.

Chefe, espíritos dos ancestrais, o clã, a *puiamuene*, todos eram uma “única pessoa”, porque possuíam uma mesma “genealogia”¹⁶. A terra só é transferível na medida em que o novo chefe passava a ser um só com o chefe anterior, sendo ambos *ashulupale* e, conseqüentemente, ambos seriam, um dia, espíritos ancestrais. Por isso que, no passado, era por intermédio do chefe grande, o *dono* legítimo de suas terras, que o seu respectivo clã (e seus demais clãs associados) usufruíam da sua terra. Aquela terra era também a terra do clã, pois o chefe, a *puiamuene*, o clã e a terra eram um só. Essa unicidade pessoal do coletivo é que legitimava a riqueza do chefe enquanto o único que tinha o direito de acumulação individual. Desde que a pessoa clânica sobressaísse à pessoa individual do chefe, quando fosse necessário para a proteção do coletivo.

Portanto, podemos perceber que, na relação entre a terra e o seu *dono*, a noção de *posse* (entre pessoa e coisa) é bastante distinta da concepção ocidental de posse, devido a dois critérios importantes. O primeiro deles é que a relação entre pessoa e coisa, na posse da terra pelo seu *dono*, não se dá exatamente entre uma pessoa individual e a coisa que ele possui. Mas, o *direito de posse* era dado ao chefe grande por meio de uma relação entre a sua pessoa coletiva e a coisa possuída que, desse modo, passa a ser uma coisa que pertence, também, ao coletivo, na figura pessoal e coletiva do chefe. O segundo critério é sobre a qualidade da posse, pois o sentido de *posse*, na relação entre a terra e o seu *dono*, guarda mais um sentido de “coisa possuída” do que de “posse da coisa”. A pessoa do chefe, na condição de *dono* da sua terra, passa a possuí-la, tanto no sentido de posse, como propriedade entre pessoa [coletiva] e coisa, como no sentido de *coisa possuída*, pois a terra também passa a conter a(s) pessoa(s) que é(são) o(s) seu(s) *dono(s)*, por meio de uma relação animista com a terra.

¹⁶ Segundo Medeiros, “[p]ara os macuas-lómuès, o fato de uma pessoa não pertencer a um clã, de ser *akanihimo*, era equivalente a não possuir uma existência social; por isso, essa pessoa era englobada na categoria dos seres ‘não humanos’ e na classe gramatical que indica a natureza material, ‘as coisas’. Infere-se daqui a importância que tinham os ensinamentos respeitantes às origens clânicas e linhageiras ministrados durante os ritos de iniciação dos jovens” (Medeiros, 2007, p. 74). E chamo a atenção para o fato de que, ao menos em Nampula, os ritos de iniciação entre os macuas continuam a ocupar um lugar central na sua existência atual.

Do mesmo modo que, em todo o país, certos lugares (e certas coisas) são sagrados, ou são proibidos, porque ali habitam determinados tipos de espíritos; a terra que possui um *dono* está, também, *possuída* por esse *dono*. Ao pensarmos aqui sobre a posse de determinadas coisas, como uma terra que possui um *dono*, não podemos desagregar a noção de posse de uma noção de coisa possuída, em seu sentido, tanto de *propriedade*, como de *possessão* (Vargas, 2007, p. 41-42)¹⁷. Por fim, mesmo a relação entre pessoa e coisa, na perspectiva de uma lógica tradicional para a troca e para a acumulação, não deixa de ser uma relação social, a não ser que seja feita por meio da feitiçaria destrutiva, ou seja, sem a devida redistribuição coletiva do que foi acumulado, pois a demanda estabelecida para a relação foi uma demanda individual, egoísta, excludente em relação ao coletivo e, portanto, uma prática antissocial¹⁸.

Considerações conclusivas

Para finalizar, podemos perceber que existem diferenças cosmológicas irredutíveis acerca do que se entende pela noção de posse e de propriedade sobre o uso da terra. Há uma definição jurídica por parte do Estado, que entende a posse da terra em termos públicos e comunitários, mas cuja administração e poder de propriedade caberia unicamente ao Estado. Há uma noção capitalista, que estabelece o sentido de propriedade em termos liberais em uma relação entre indivíduo (pessoa física ou jurídica) e coisa (propriedade). E há uma noção tradicional que entende a relação de propriedade com a terra em termos coletivos, espirituais e ancestrais, com base no chamado direito costumeiro, acionado pelo critério do “primeiro a chegar”, conforme apresentado no trabalho de Jossias (2016), em que a ancestralidade demarca o direito de uso da terra

¹⁷ Eduardo Vargas, em seu ensaio na introdução de "*Monadologia e sociologia*", de Gabriel Tarde, faz uma nota importante que explica a diferença entre “posse” e “possessão” que vai no mesmo sentido em que eu faço, aqui, essa diferenciação. Vargas me disse, também, como essa discussão sobre “posse” e “propriedade” o fez lembrar da afirmação de Tarde, segundo a qual, a sociedade é definida “como a posseção recíproca, sob formas extremamente variadas, de todos por cada um” (Tarde, 2007, p. 112).

¹⁸ Ainda sobre a importância fundamental da posse e do pertencimento à terra, devemos lembrar que as diversas comunidades presentes em Moçambique guardam agenciamentos distintos a esse respeito. Por exemplo, sobre a posse da terra, o pertencimento local e as políticas territoriais entre os nianjas que habitam a região próxima ao lago Niassa, na província do Niassa, vizinha à Nampula, conferir o trabalho de Elísio Jossias: *O primeiro a chegar é o dono da terra: pertença e posse da terra na região do lago Niassa* (2016).

Propriedade, posse e uso da terra: controvérsias entre o capital estrangeiro e a tradição no norte de Moçambique

Daniel de Jesus Figueiredo

com base em critérios de que os donos das terras legítimos foram os primeiros a estarem ali e, portanto, seus descendentes, por critérios tradicionais particulares de transferência da ancestralidade, teriam o direito de uso sobre a terra.

Essas diferenças cosmológicas são relevantes não apenas para o processo de negociação, pois a falta de conhecimento acerca dessas diferenças pode levar a confusões complexas que envolvem comunidades locais, o Estado (principalmente em sua instância jurídica) e empresas estrangeiras. Mas essas diferenças também são importantes para o reconhecimento da presença simultânea e imanente de ontologias variáveis atuando em nós específicos de localização em uma longa rede de encontros e fricções existenciais entre modos de existência modernos e não modernos, como as relações entre o Estado, o capitalismo e a tradição, cada um possuindo os seus devidos “cadernos de encargos” (Latour, 2019, p. 156).

Referências

ALIDE, Ancha Buana. **54 - a conversar com Ancha Buana Alide (Corredor de Nacala)**. [mar. 2018]. Entrevistador: Eduardo Vargas. LACS - UFMG e Muitxs Outrxs*. [S. l.], 2018. 1 vídeo (34 min.). Publicado pelo canal: Corredor de Nacala. Disponível em: <https://youtu.be/5kLJr9lYsqc>. Acesso em: 26 jun. 2023.

ARAÚJO, Sara. Pluralismo jurídico em África: ficção ou realidade? **Revista Crítica de Ciências Sociais**, [Coimbra], n. 83, p. 121-139, dez. 2008.

CAHEN, Michel. Luta de emancipação anti-colonial ou movimento de libertação nacional? Processo histórico e discurso ideológico – o caso das colónias portuguesas e de Moçambique em particular. **Africana Studia**, [Porto]: ed. Faculdade de Letras da Universidade do Porto, n. 8, p. 39-67, 2005.

CHAPO, Daniel. **15 – a conversar com Daniel Chapo (o corredor de Nacala)**. [abr. 2015]. Entrevistadores: Ana Luísa Jorge Martins, Helena Santos Assunção, Justino Cardoso, Patrick Arley de Resende e Raul Lansky de Oliveira. LACS / UFMG e Muitxs Outrxs*. [S. l.], 2018. 1 vídeo (130 min.). Publicado pelo canal: Corredor de Nacala. Disponível em: <https://youtu.be/V3QbegiRmLU>. Acesso em: 26 jun. 2023.

COOPER, Frederick. **Histórias de África: capitalismo, modernidade e globalização**. Lisboa: ed. Edições 70, 2016.

Propriedade, posse e uso da terra: controvérsias entre o capital estrangeiro e a tradição no norte de Moçambique

Daniel de Jesus Figueiredo

COUTO, Fernando Amado Leite. **39 - a conversar com Fernando Amado Leite Couto (Corredor de Nacala)'' [jul. 2016]**. Entrevistador: Eduardo Vargas. LACS - UFMG e Muitxs Outrxs*. [S. l.], 2018. 1 vídeo (69 min.). Publicado pelo canal: Corredor de Nacala. Disponível em <https://youtu.be/QTdaxY7pGu8>. Acesso em: 26 jun. 2023.

FELICIANO, José Fialho. Comércio e acumulação nas sociedades moçambicanas. In: ACTAS DO SEMINÁRIO MOÇAMBIQUE: navegações, comércio e técnicas. Maputo: ed. Comissão nacional para as comemorações dos descobrimentos portugueses, 1998. p. 351-361.

FERGUSON, James. **Global shadows: Africa and the neoliberal order**. Durham: ed. Duke University Press, 2006.

FIGUEIREDO, Daniel A. de Jesus. **Entre o visível e o invisível: linguagens de poder e composição da política em Nampula, Moçambique**. 2020. Tese (Doutorado em Antropologia) – UFMG, Belo Horizonte, 2020.

GEFFRAY, Christian. **Nem pai nem mãe: crítica do parentesco: o caso macua**. Lisboa: ed. Editorial Caminho, 2000.

GREGORY, Chris A. **Gifts and commodities**. 1st. ed. London: ed. Academic Press, 1982.

JOSSIAS, Elísio Manuel Fernando. **O primeiro a chegar é o dono da terra: pertença e posse da terra na região do lago Niassa**. 2016. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade de Lisboa, Instituto de Ciências Sociais, Lisboa, 2016.

LATOUR, Bruno. **Investigação sobre os modos de existência: uma antropologia dos modernos**. Petrópolis: Vozes, 2019.

MEDEIROS, Eduardo. **Os senhores da floresta: ritos de iniciação dos rapazes macuas e lómuès**. Porto: ed. Campos das Letras, 2007.

MENESES, Maria Paula. As modernas sociedades africanas: socialmente plurais, legalmente plurais? **Cronos: Revista de pós-graduação em ciências sociais**, [Natal]: Universidade Federal do Rio Grande do Norte, v. 16, n. 2, p. 64 - 86, jul./dez. 2015.

MOÇAMBIQUE. **Lei nº 19/97**. Lei de terras de Moçambique. [Maputo: s. n.], out. 1997. Disponível em: <https://landportal.org/pt/library/resources/lei-de-terras-de-mo%C3%A7ambique-lei-n-1997-de-1-de-outubro>. Acesso em: 25 jun. 2023.

OSSUFO, Chale. **48 - a conversar com Chale Ossufo (Corredor de Nacala)'' [dez. 2016]**. Entrevistadores: Daniel A. de Jesus Figueiredo e Patrick Arley de Resende. LACS / UFMG e Muitxs Outrxs*. [S. l.], 2020. Publicado pelo canal: Corredor de Nacala. 1 vídeo (120 min.). Disponível em <https://youtu.be/hvCkupgw3JU>. Acesso em: 26 jun. 2023.

Propriedade, posse e uso da terra: controvérsias entre o capital estrangeiro e a tradição no norte de Moçambique

Daniel de Jesus Figueiredo

PAULINO, Julio. **45 - a conversar com Julio Paulino (Corredor de Nacala) [dez. 2016]**. Entrevistadores: Daniel A. de Jesus Figueiredo, Eduardo Vargas e Patrick Arley. LACS - UFMG e Muitxs Outrxs*. [S. l.], 2018. 1 vídeo (85 min.). Publicado pelo canal: Corredor de Nacala. Disponível em <https://youtu.be/OPe4dMvQXZM>. Acesso em: 26 jun. 2023.

PAUNDE, Paulo Sérgio. **41 - a conversar com Paulo Sérgio Paunde (Corredor de Nacala) [dez. 2016]**. Entrevistadores: Daniel A. de Jesus Figueiredo, Eduardo Vargas e Patrick Arley. LACS - UFMG e Muitxs Outrxs*. [S. l.], 2018. 1 vídeo (36 min.). Publicado pelo canal: Corredor de Nacala. Disponível em <https://youtu.be/bCHcaqyryhk>. Acesso em: 26 jun. 2023.

SAHLINS, Marshall. Homem pobre, homem rico, grande-homem, chefe: tipos políticos na Melanésia e na Polinésia. In: SAHLINS, Marshall. **Cultura na prática**. Rio de Janeiro: ed. UFRJ, 2007. p. 79-103.

STENGERS, Isabelle. A proposição cosmopolítica. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, Brasil, n. 69, p. 442-464, abr. 2018.

STENGERS, Isabelle; PIGNARRE, Philippe. **La sorcellerie capitaliste: pratiques de désenvoûtement**. Paris: ed. La Découverte, 2005.

STRATHERN, Marilyn. Sujeito ou objeto? as mulheres e a circulação de bens de valor nas Terras Altas da Nova Guiné. In: STRATHERN, Marilyn. **O efeito etnográfico e outros ensaios**. São Paulo: ed. Cosac Naify, 2014. p. 109-132.

TARDE, Gabriel. **Monadologia e sociologia e outros ensaios**. São Paulo: ed. Cosac Naify, 2007.

VARGAS, Eduardo. Gabriel Tarde e a diferença infinitesimal. In: TARDE, Gabriel. **Monadologia e sociologia e outros ensaios**. São Paulo: ed. Cosac Naify, 2007. p. 7-50.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. The gift and the given: three nano-essays on kinship and magic. In: BAMFORD, Sandra; LEACH, James (orgs.). **Kinship and beyond: the genealogical model reconsidered**. New York: ed. Berghahn Books, 2009. p. 237-267.

Recebido em: 01/11/2022

Aprovado em: 11/07/2023

Universidade do Estado de Santa Catarina – UDESC
Centro de Ciências Humanas e da Educação - FAED

PerCursos

Volume 24 - Ano 2023

revistapercursos.faed@udesc.br