

# **Colonialidade e Comunalidade: produção de (des)conhecimento sobre as normas de reciprocidade locais na África portuguesa (1890-1974)**

## **Coloniality and Commuality: the production of (mis)knowledge on the indigenous norms of reciprocity in the Portuguese Africa (1890-1974)**

Joana Dias Pereira

Universidade de Lisboa, Instituto de História Contemporânea

joanapereira@fch.unl.pt

<https://orcid.org/0000-0002-4898-7073>

Texto recebido em / Text submitted on: 22/03/2023

Texto aprovado em / Text approved on: 28/07/2023

### *Abstract*

This article focuses on the evolution of colonial discourses on community practices observed in Portuguese Africa throughout the period of effective occupation, compiling ethnographic studies of the "indigenous customs" produced between 1890 and 1974. The first part critically evaluates the contexts of production of these studies, seeking to historicise the relationship between colonial policies and representations. The second part illustrates the evolution of colonial science, particularly in the second post-war period and influenced by international trends. It concludes that the knowledge produced challenges the representations of indigenous primitivism that legitimised policies of expropriation and subjugation, offering empirical evidence of a complex system of communitarian management and norms and reciprocity. These advances, however, had no repercussions at the legal level, with access to property and the free disposal of natural resources by indigenous people remaining prohibited even after the formal extinction of the indigenato regime.

Keywords: Colonial ethnography; colonial policies; tenure regime; community management.

### *Resumo*

Este artigo foca a evolução dos discursos coloniais sobre as práticas comunitárias observadas na África portuguesa ao longo do período de ocupação efetiva, compulsando os estudos etnográficos dos "usos e costumes indígenas" produzidos entre 1890 e 1974. A primeira parte avalia criticamente os contextos de produção destas pesquisas, procurando historiar a relação entre políticas e representações coloniais. A segunda parte ilustra a evolução da ciência colonial, sobretudo no segundo pós-guerra e influenciada pelas tendências internacionais. Conclui que o conhecimento produzido desafia as representações do primitivismo indígena que legitimava as políticas de expropiação e subjugação, oferecendo evidências empíricas sobre um complexo sistema de normas de gestão e reciprocidade entre as comunidades locais. Estes avanços, porém, não tiveram quaisquer repercussões a nível legal, mantendo-se vedado o acesso à propriedade e à livre disposição dos recursos naturais pelos indígenas, mesmo após a extinção formal do regime de indigenato.

Palavras-chave: Etnografia colonial; políticas coloniais; regime de propriedade; gestão comunitária.

## Introdução

Presentemente, cerca de um quarto de toda a terra em África está sujeita à gestão comunitária<sup>1</sup>. No entanto, para vários autores que se debruçaram sobre a evolução das normas de uso e posse da terra, o comunismo africano foi uma invenção colonial destinada a limitar o acesso dos indígenas à terra e a controlar as populações<sup>2</sup>.

No processo de partilha de África após a conferência de Berlim (1884-1885), as terras comunitárias foram sujeitas à espoliação e incorporação pelos Estados coloniais, sendo impostas novas formas de autoridade, lei e organização económica em detrimento das normas de posse e governança locais. A deturpação das normas de uso e posse comunitária da terra em África tem vindo a ser explicada como forma de manutenção da produção pré-capitalista para assegurar reservas de mão de obra e redes de apoio aos trabalhadores assalariados, permitindo níveis salariais muito baixos. Para além disso, há autores que destacam que foi intencionalmente atribuído o controlo da terra às autoridades tradicionais para assegurar um “despotismo descentralizado” enquadrado no modelo de administração indireta<sup>3</sup>.

A necessidade de assegurar o domínio sobre a terra e governar as populações esteve então associada à ideia de que os africanos não conheciam a propriedade individual e de que as autoridades tradicionais detinham direitos absolutos sobre o território<sup>4</sup>. O propagandeado respeito pelos usos e costumes, serviu também para legitimar os regimes de indigenato estabelecidos em diferentes contextos coloniais, que segregavam as populações locais e as subjugaram a um regime de tutela sob um suposto direito tradicional<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> Liz Alden Wily, “Custom and commonage in Africa rethinking the orthodoxies”, *Land Use Policy*, 25, 1 (2008), p. 43-52.

<sup>2</sup> Sara Berry, “Debating the Land Question in Africa”, *Comparative Studies in Society and History*, 44-4, (2002); Martin Chanock, “A Peculiar Sharpness: An Essay on Property in the History of Customary Law in Colonial Africa”, *The Journal of African History*, 32-1 (1991), p. 65-88; Richard Kuba and Carola Lenz (ed.), *Land and the Politics of Belonging in West Africa*, [s.l.], Brill, 2006.

<sup>3</sup> Ben Cousins and Aninka Claasens, “Communal land rights, democracy and traditional leaders in post-apartheid South Africa”, *Securing land and resource rights in Africa: Pan African Perspectives*, University of the Western Cape, 2004

<sup>4</sup> Pauline Peters, *Dividing the commons: politics, policy, and culture in Botswana*, Charlottesville, University Press of Virginia, 1994

<sup>5</sup> Celeste Muñoz Martínez, “La ley contra o costumbre: segregación, asimilación jurídica y castigo em la Guinea española bajo el franquismo (1936-1959)”, Tese de Doutoramento, Barcelona, Universitat de Barcelona, Facultat de Geografia i Història, 2020.

Por outro lado, como Clavero argumenta, o transplante da noção de direito<sup>6</sup>, para os contextos coloniais, ignorando a “semiose colonial”<sup>7</sup>, na qual coexistiam diferentes sistemas de significação, baseou-se em conceitos ocidentais, nomeadamente no que respeita ao regime de posse de terras e de acordo com a tese evolucionista que comparava o comunalismo africano aos comuns do passado europeu<sup>8</sup>.

A filosofia e a teoria política africana contemporânea ao dedicarem uma especial atenção às práticas comunitárias têm vindo a contrariar estas teses. Segundo influentes autores como Kwasi Wiredu, o comunitarismo ocidental é compatível com certas formas de individualismo cultural ao passo que o africano não o é, sendo baseado num sistema de reciprocidades. É um regime de obrigações e direitos correspondentes, difícil de conceber pelos teóricos liberais ocidentais<sup>9</sup>.

Os argumentos da filosofia africana vão ao encontro do debate sobre o significado dos comuns enquanto prática social e não apenas como um regime de propriedade, o que deu origem ao conceito de comunizar<sup>10</sup>. Estes argumentos encontram também expressão nas pesquisas etnográficas sobre as sociedades camponesas tradicionais que defendem que estas se caracterizam histórica e contemporaneamente por uma “economia moral”<sup>11</sup> ou uma “economia da afeição”<sup>12</sup>, caracterizada por redes familiares, de amizade e de vizinhança baseadas na norma da “reciprocidade generalizada”<sup>13</sup>.

Entre os autores que se enquadram na já citada tendência científica que valoriza as práticas de mutualidade nas sociedades tradicionais camponesas

---

<sup>6</sup> Mesmo considerando a flexibilidade do “direito comum” e adaptação aos contextos locais, de acordo com as teses defendidas também por António Manuel Hespanha, “Depois do Leviathan”, *Almanack braziliense*, 5 (2007), p. 55-66.

<sup>7</sup> Walter Mignolo y Gustavo Verdesio, *De la hermenéutica y la semiosis colonial al pensar descolonial*, Segunda edición Quito, Ecuador, Abya-Yala, 2013.

<sup>8</sup> Bartolomé Clavero Salvador, “Gracia y derecho entre localización y globalización (Lectura coral de las vísperas constitucionales de António Hespanha)”, *Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno*, 41, 1 (2012), p. 675-763.

<sup>9</sup> Kwasi Wiredu, “Social Philosophy in Postcolonial Africa: Some Preliminaries Concerning Communalism and Communitarianism”, *South African Journal of Philosophy*, 27, 4 (2008), p. 332-339.

<sup>10</sup> Peter Linebaugh, *The Magna Carta Manifesto: Liberty and Commons for All*, Berkeley, University of California Press, 2008.

<sup>11</sup> James C. Scott, *The Moral Economy of the Peasant: Rebellion and Subsistence in Southeast Asia*, Nachdr, New Haven, Yale Univ. Press, 2000.

<sup>12</sup> Goran Hyden, “Beyond Ujamaa in Tanzania”, *Underdevelopment and an Uncaptured Peasantry*, S.I., University of California Press, 2022.

<sup>13</sup> Kazuhiko Sugimura, “Les paysans africains et l’économie morale”, *Revue du MAUSS*, n° 30, 2 (2007), p. 185-197.

destaca-se Eric Sabourin, que estudou o que designou como “economia da reciprocidade” em duas sociedades guineenses, os Balanta e os Manjaco. Este investigador defende que estas distinguem-se em formas de reciprocidade comunitária horizontal, típica das sociedades igualitárias, no primeiro caso, e vertical ou semitributária, no caso dos Manjacos<sup>14</sup>. Estas normas são ainda descritas nos estudos atuais, por exemplo, sobre as moranças guineenses, onde domina a

reciprocidade, o intercâmbio, a entreajuda, o dom, a propriedade e usufruto comunitário da terra, o controlo comunitário dos excedentes da produção individual, etc. Estes aspetos podem garantir a estabilidade social e um mínimo de segurança económica quer aos membros mais fracos como crianças, velhos, viúvas, deficientes, quer a todos os outros nos tempos de emergência por causa de guerras, secas, inundações, migrações, etc.<sup>15</sup>.

Considerando o atual interesse sobre a comunalidade Africana e as suas representações, este artigo foca a evolução dos discursos coloniais sobre as práticas comunitárias na África portuguesa ao longo do período de ocupação efetiva, entre 1890 e 1974. Divide-se em duas partes. A primeira obedece ao imperativo metodológico de avaliar criticamente os contextos de produção da etnografia, procurando historiar a relação entre políticas e representações coloniais. A segunda parte, aborda os estudos etnográficos dos “usos e costumes indígenas”, ilustrando como a própria evolução da ciência colonial, sobretudo no segundo pós-guerra e influenciada pelas tendências internacionais, dá conta de um sistema de normas de reciprocidade que desafia as versões mais simplificadoras que legitimavam as políticas de expolição e subjugação. No seu conjunto, este estudo procurou concorrer para o aprofundamento do conhecimento sobre os impactos da colonialidade, designadamente no controlo das subjetividades e da produção de conhecimento<sup>16</sup> sobre um tema chave na teoria política pós-colonial, a comunalidade africana<sup>17</sup>.

---

<sup>14</sup> Eric Sabourin, *Sociedades e organizações camponesas: uma leitura através da reciprocidade*, Porto Alegre, Editora da UFRGS, 2011.

<sup>15</sup> Lino Bicari, “Reorganização das comunidades rurais. Base e ponto de partida para o desenvolvimento moderno da Guiné-Bissau”, *Soronda: Revista de Estudos Guineenses*, 2004, p. 135-55.

<sup>16</sup> Aníbal Quijano, “Coloniality and Modernity/Rationality”, *Cultural Studies*, 21, 2-3 (2007), p. 168-178.

<sup>17</sup> Kwame Gyekye, *Tradition and modernity: philosophical reflections on the African experience*, New York, Oxford University Press, 1997.

### **Políticas de terra e representações dos “usos e costumes indígenas”**

O desenvolvimento de um quadro legal que assegurasse a espoliação e a subordinação das comunidades locais nas ex-colônias africanas foi acompanhado, desde os finais do século XIX, por uma extensa produção etnográfica legitimadora do mesmo. A lei de 21 de agosto de 1856, “regulando a alheação dos baldios nas províncias ultramarinas”, previa que todos os terrenos poderiam ser expropriados, excetuando “os que eram logradouro dos povos do concelho”<sup>18</sup>. Refletia desde logo a ideia de que a propriedade individual dos africanos não era reconhecida. A lei de 9 de maio de 1901, regulando as concessões de terrenos nas províncias Ultramarinas, impedia a concessão dos “terrenos de logradouro comum dos indígenas numa área em volta das suas povoações que seria também determinada por regulamento especial”<sup>19</sup> e fixava ainda que todas as questões entre indígenas relativas à demarcação de prédios e divisão da propriedade comum seriam resolvidas pelas autoridades coloniais.

A transformação do regime político em Portugal não alterou substancialmente as estratégias de expropriação das terras ocupadas pelas populações indígenas. Por imposição do decreto de 3 de dezembro de 1914, os regulamentos das concessões em Angola e Moçambique foram alterados em 1918 e 1919. Em Moçambique, a terceira classe de terrenos estava reservada para uso exclusivo das populações indígenas, nas quais lhes era “permitido ocupar quaisquer parcelas, mas tal ocupação jamais lhes conferirá direitos de propriedade e será entre eles regulada pelos seus usos e costumes”. Fora das reservas era permitido aos agricultores africanos ocupar terrenos incultos sobre os quais não recaíssem direitos exclusivos de propriedade, mas as famílias perdiam o direito sobre os mesmos se os deixassem de cultivar por um ano<sup>20</sup>.

A nova fase imperial, nacionalista e centralizadora imposta pelo Estado Novo<sup>21</sup> veio consagrar e estruturar estas propostas e estratégias. No que respeita à negação do acesso à propriedade, quer a legislação intermédia quer o decreto 33727 de 1944, que reforma a legislação referente à concessão de terrenos, mantiveram a impossibilidade de posse plena da terra por parte dos indígenas<sup>22</sup>.

---

<sup>18</sup> Lei de 21 de agosto de 1856, Legislação Régia, Livro 1856.

<sup>19</sup> Lei de 9 de maio de 1901, Legislação Régia, Livro 1901.

<sup>20</sup> Decreto 3983 de 27 de março de 1918, *Diário do Governo*, 27 de março de 1918.

<sup>21</sup> Fernando Rosas, “Estado Novo, império e ideologia imperial”, *Revista de História das Ideias*, 17 (1995), p. 19-32.

<sup>22</sup> Decreto 33727 de 22 de junho de 1944, *Diário do Governo*, 22 de junho de 1944.

O estatuto do indígena reforçava a interdição do acesso à propriedade da terra. Segundo o Estatuto político, civil e criminal dos Indígenas das colónias de Angola e Moçambique de 1926, as relações jurídicas entre indígenas, nomeadamente o regime de propriedade seria regulado segundo os usos e costumes privativos das populações das regiões em que eles habitam, mas os contratos entre indígenas e não indígenas apenas eram válidos quando aprovados pela comissão de defesa dos indígenas<sup>23</sup>. A sua revisão em 1954, contudo, detalha este procedimento e deixa antever que o acesso à propriedade era completamente vedado, esclarecendo no art. 35º que “aos indígenas que vivam em organizações tribais são garantidos, em conjunto, o uso e a fruição na forma consuetudinária, das terras necessárias ao estabelecimento das suas povoações e das suas culturas e ao pascigo do seu gado”, acrescentando-se que “a ocupação realizada em harmonia com o corpo do artigo não confere direitos de propriedade individual e será regulada entre os indígenas pelos respetivos usos e costumes”<sup>24</sup>.

Após a extinção do estatuto do indígena, e conseqüentemente das reservas, os agora designados “vizinhos das regedorias” continuaram a reger-se segundo o direito tradicional. Quanto à propriedade das terras, dispunha o decreto 43 897 de 6 de setembro 1961 que aos vizinhos são garantidos em conjunto o uso e a fruição na forma consuetudinária das terras necessárias ao estabelecimento das suas povoações. A ocupação realizada nos termos deste artigo não conferia direitos de propriedade individual e era regulada entre os vizinhos pelos respetivos usos e costumes. Os terrenos das regedorias eram considerados como baldios pelo artigo 388 do Código Administrativo, não podendo ser individualmente apropriados<sup>25</sup>.

O alegado aperfeiçoamento da proteção à propriedade indígena, de acordo com os seus usos e costumes, encontrava paralelo na conceção do regime do indigenato e a conseqüente rejeição da tendência oitocentista de aplicar às colónias a legislação metropolitana, conferindo direitos de cidadania plena às populações colonizadas. Segundo as elites académicas e políticas do início do século XX, estas “tendências assimiladoras” eram um “produto degenerado de uma filantropia mórbida”, por serem “evidentes os entraves por ela suscitados à evolução progressiva da sociedade indígena” salientando-se ainda “os prejuízos causados aos interesses económicos das colónias e, conseqüentemente, das metrópoles”<sup>26</sup>.

---

<sup>23</sup> Decreto 125333 de 23 de outubro de 1928, *Diário do Governo* de 23 de outubro de 1928.

<sup>24</sup> Decreto-lei 39666, de 20 de maio, *Diário do Governo* de 20 de maio de 1954.

<sup>25</sup> Narana Coissoró, “O regime das terras em Moçambique” in *Moçambique: curso de extensão universitária do ano lectivo de 1964-1965*, Lisboa, Instituto Superior de Ciências Sociais e Política Ultramarina, 1965, p. 367-435.

<sup>26</sup> Lopo Vaz de Sampaio Melo, *Política indígena: questões coloniais*, Porto, Magalhães & Moniz, 1910.

Quer as políticas de terra quer o estatuto do indígena formalizam a negação às populações locais de direitos políticos e civis e também de propriedade. Ambos são legitimados pelas conceções evolucionistas segundo as quais os povos nativos se encontravam num estágio civilizacional que os impedia de compreender semelhantes direitos. Segundo a contribuição de Moreira Feio no congresso colonial de 1901, o indígena “rasteja ainda por uma vida selvagem, sem família, sem pátria e sem lar, ignorando por completo os gozos da propriedade e os cómodos da civilização”. Desta forma, defendia que, considerando o “estádio sociológico do indígena”, ao lhe atribuir direitos de propriedade, semelhantes aos dos súbditos europeus, “poríamos nas suas mãos, em lugar de um benefício, uma arma perigosa de que não saberiam servir-se, correndo o risco de ferir-se e ferir-nos pelo mau uso que dela fizessem”<sup>27</sup>.

Pode-se assim inferir que, não obstante a retórica da “propriedade perfeita” como elemento civilizador, não se procurou assegurar o livre acesso dos indígenas à mesma. A ciência colonial legitimou esta política com base na ideia de que, segundo a doutrina evolucionista, o regime de propriedade teria evoluído gradualmente ao longo da história desde a “forma coletiva” até à “propriedade perfeita”, sendo prudente que no quadro da missão civilizadora da colonização esta evolução fosse também progressiva<sup>28</sup>. Na ótica do secretário civil de Inhambane em 1910, Augusto Cabral, as normas consuetudinárias deveriam ser alteradas apenas “quando for absolutamente necessário e daí provenha alguma utilidade e não pelo simples desejo de querer colocar brancos e pretos no mesmo pé de igualdade”<sup>29</sup>. Contemporaneamente, Rui Ulrich, ao lecionar a cadeira de Economia Colonial, defendia que “é de hábil política e de justiça não alterar as instituições dos indígenas consagradas por os seculares e manter as tribos? que são indispensáveis à vida do indígena e que se fundam na comunidade económica”<sup>30</sup>.

Conforme aludido, no seio dos debates académicos e políticos, houve quem defendesse a necessidade de “fixar o indígena à terra” e de promover uma “agricultura africana”. Em 1899, a comissão presidida por António Enes,

---

<sup>27</sup> Manuel Moreira Feio, *Regime de propriedade nas colónias. Memória apresentada no Congresso Colonial Nacional*, Lisboa, A Liberal, 1903.

<sup>28</sup> Lopo Vaz de Sampaio Melo, *Política indígena: questões coloniais...*, cit., p. 344.

<sup>29</sup> Augusto Cabral, *Raças, usos e costumes dos indígenas da districto de Inhambane, acompanhado de um vocabulário em shitsua, guitonga e shishope*, Lourenço Marques, Imprensa Nacional, 1910, p. 9.

<sup>30</sup> Rui Ulrich, “Regime das Terras dos Indígenas” in *Economia Colonial: Lições Professadas na faculdade de Direito da Universidade de Coimbra no ano de 1909-1910*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1910.

deputado e futuro Ministro da Marinha e do Ultramar, para dar parecer sobre os “meios práticos mais eficazes para obrigar os indígenas a um trabalho regular” aconselhava a regularização e o usufruto pelos indígenas de terrenos incultos do estado, constituindo legalmente, em favor dos ocupantes, um colonato livre<sup>31</sup>. O regime de concessão previsto para os africanos, contudo, não se comparava com o previsto para os colonos europeus. Com efeito, só teriam acesso à propriedade ao fim de 20 anos de cultivo de pelo menos um terço da gleba, perdendo todos os direitos caso não o explorassem por um ano<sup>32</sup>.

A ideia de fixar o indígena à terra através da concessão de direitos de propriedade cedo cedeu lugar à proposta do que Bárbara Direito descreve como um eufemismo para a produção camponesa forçada ao serviço do Estado, a criação de aldeamentos indígenas, onde, alegando-se que as aldeias viviam em regime de trabalho coletivo, o Estado geria o produto das explorações dando prioridade ao pagamento de impostos e distribuindo depois o remanescente – 75% para as famílias e 25% para o fomento da agricultura. A chefia da aldeia era naturalmente escolhida pelas autoridades<sup>33</sup>.

No segundo pós-guerra, as concessões segundo as quais era preferível “dar livre curso às influências sociais” contrariam explicitamente as teses favoráveis à “propriedade indígena”. Defende-se que mesmo no que respeita à promoção da “agricultura africana”, “a comunidade das terras facilita as operações agrícolas porque são auxiliadas por todos os membros da coletividade”<sup>34</sup>. Esta perspetiva será dominante até ao final da colonização, alertando-se explicitamente para “os efeitos perigosos que resultariam da individualização da propriedade”, nomeadamente “a quebra de prestígio das autoridades nativas tradicionais”. Segundo a dissertação de José Júlio Araújo, em 1965,

aqueles que desfrutassem as suas terras em regime individualista agiriam independentemente e não teriam pelas autoridades nativas o respeito devido (...). O sistema individualista da apropriação de terras não conduziria a melhor nível nas práticas agrícolas e pode ter desastrosas repercussões sociais e políticas<sup>35</sup>.

---

<sup>31</sup> *Diário da Câmara dos Deputados*, n.º 31, 20 de março de 1899, p. 58 e ss.

<sup>32</sup> Bárbara Direito, *Terra e colonialismo em Moçambique: a região de Manica e Sofala sob a Companhia de Moçambique, 1892-1942*, Lisboa, ICS, 2020.

<sup>33</sup> “Projecto de organização social e económica das populações indígenas”, *Boletim Geral das Colónias*, XVI-178 (1940), p. 163-179.

<sup>34</sup> José de Oliveira Ferreira Diniz, *A política indígena na Guiné portuguesa*, Lisboa, Bertrand, 1946.

<sup>35</sup> José Júlio Araújo, *Desenvolvimento Comunitário Perspetivas e Realidades na Guiné Portuguesa*, Lisboa, Instituto Superior de Ciências Sociais e Política Ultramarina, 1965.

Em paralelo com o desvirtuamento e instrumentalização dos regimes de posse da terra com vista à espoliação e ao trabalho forçado, as representações e a legislação relativa às normas de gestão comunitárias revelam também conexões. Sob o pretexto da “proteção dos usos e costumes”, foram concebidas inúmeras disposições legais e implementadas estratégias diversas para assegurar o controlo e exploração das populações locais em proveito dos interesses metropolitanos.

A necessidade de legitimação desta estratégia, como tem vindo a ser sublinhado no que respeita a outros domínios coloniais<sup>36</sup>, passou pela deturpação dos reais poderes destas autoridades. Os colonizadores tenderam a analisar as relações de poder em África de acordo com os cânones europeus, valorizando as hierarquias e a autoridade dos chefes em detrimento dos órgãos de decisão coletiva e promovendo uma imagem de completa submissão das populações camponesas às “autoridades tradicionais”. O etnólogo Henri-Philippe Junod, comparando os testemunhos dos navegantes e outros protagonistas da expansão com as observações etnográficas do seu pai, na alvorada do século XX<sup>37</sup>, conclui: “Os costumes da vida social parecem pouco se ter modificado. O caráter geral dos bantu permanece o mesmo: respeito pelos chefes, uma certa cobardia dos súbditos, estrita observância da etiqueta estabelecida”<sup>38</sup>.

Associada a esta representação das autoridades tradicionais desenvolve-se a conceção de que a propriedade fundiária era por estas detida e distribuída aos chefes de família, que ficavam na sua posse e uso apenas enquanto a aproveitassem, não podendo aliená-la por qualquer forma e perdendo o direito à mesma se não a cultivassem ou abandonassem sem autorização do chefe. Assim era descrito por Ayres Ornelas o regime de propriedade dos “indígenas de Moçambique” no congresso colonial de 1901<sup>39</sup>. Ferreira Diniz, no extenso levantamento etnográfico que desenvolveu sobre as populações indígenas de Angola, em 1918, também assumia que as autoridades tradicionais detinham a posse da terra e dela dispunham “a seu bel-prazer”<sup>40</sup>.

---

<sup>36</sup> Sara S. Berry, *Chiefs know their boundaries: essays on property, power, and the past in Asante, 1896-1996*, Portsmouth, NH: Heinemann [u.a.], 2001.

<sup>37</sup> Henri Alexandre Junod, *Usos e costumes dos bantos, a vida de uma tribo sul-africana*, Lourenço Marques, Imprensa Nacional, 1944.

<sup>38</sup> Henri Philippe Junod, *Os indígenas de Moçambique no século XVI e começo do século XVII*, Lourenço Marques, Imprensa Nacional, 1939. Segundo os antigos documentos portugueses da época dos Descobrimentos.

<sup>39</sup> Ayres de Ornelas, *Raças e linguas indígenas em Moçambique: memoria apresentada ao Congresso colonial nacional*, Lisboa, Imprensa Nacional, 1905.

<sup>40</sup> José Oliveira Diniz, *Populações Indígenas de Angola*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1918.

As políticas coloniais desvirtuaram as normas de gestão comunitária da terra ao submeter as autoridades tradicionais à soberania portuguesa e ao conferir-lhes um poder despótico sobre os seus “vassalos”. As autoridades tradicionais foram integradas compulsória ou voluntariamente na administração colonial, o que desvirtuou a sua natureza e funções originais, criando novos padrões de hierarquização e substituindo os chefes insubmissos por outros mais leais, independentemente da sua legitimidade local<sup>41</sup>, e minorando o papel das restantes figuras e órgãos de representação comunitária<sup>42</sup>.

Esta orientação geral refletiu-se em diferentes diplomas produzidos ao longo deste período, que procuraram integrar os “chefes gentílicos” na administração colonial, defendendo a necessidade da “organização tribal, considerada instrumento necessário de governo e administração”. Permitia-lhes gozar “dos privilégios que os usos e costumes indígenas lhes conferirem, podendo, contudo, ser-lhes recusados alguns, sempre que isso convier à administração e à política indígena” e exigindo-lhes o dever de “obedecer pronta e fielmente às autoridades administrativas portuguesas e de fazer que os indígenas sob a sua jurisdição lhes obedeçam também”<sup>43</sup>.

O código dos Milandos, compilado em 1852, integrava os régulos na administração colonial, obrigando-os a prestar obediência ao administrador do respetivo distrito e comando militar, a permitir que nas suas terras se levantem quartéis para tropas e quaisquer obras de fortificação que o governador do distrito julgar conveniente à defesa do “território avassalado”, a obrigar os indígenas das povoações a pagar o imposto anual de palhota e a ajudar na cobrança deste tributo<sup>44</sup>.

Esta estratégia perpetuou-se e aprofundou-se ao longo do período em análise. O regulamento administrativo de 15 de agosto de 1914 previa como dispositivo de controlo, tributação e exploração do trabalho das populações um estatuto jurídico especial para o então designado “indígena”, a definir e regular pelos governadores das colónias e o lançamento de um imposto igualmente denominado “indígena”, que deveria ser aplicado “pela forma que melhor

---

<sup>41</sup> Fernando Florêncio, “Autoridades tradicionais vaNdau de Moçambique: o regresso do indirect rule ou uma espécie de neo-indirect rule”, *Análise Social*, XLIII-2 (2008), p. 369-391.

<sup>42</sup> Clara Carvalho, “A revitalização do poder tradicional e os regulados manjaco da Guiné-Bissau”, *Etnografica*, vol. 4 (1) (1 de maio de 2000), p. 37-59. <https://doi.org/10.4000/etnografica.2734>.

<sup>43</sup> José de Oliveira Diniz, *A missão civilizadora do Estado em Angola*, Lisboa, Centro Tipográfico Colonial, 1926, p. 53.

<sup>44</sup> Código dos Milandos Inhambanenses (Litígios e Pleitos), 11 de maio de 1889.

se coadune com o estado social, os usos e costumes dos indígenas e mais circunstâncias atendíveis<sup>45</sup>.

Em paralelo com a imposição do Estado Novo, avança-se na integração das autoridades gentílicas no quadro administrativo e na adaptação das suas normas de governança locais, revelando a sua rigorosa subordinação face às autoridades coloniais. Aos regedores indígenas cumpria obedecer pronta e fielmente às autoridades administrativas portuguesas e fazer com que as comunidades sob sua jurisdição lhes obedecessem também. Os chefes de povoação eram responsáveis pela cobrança dos impostos que coubessem aos indígenas residentes na área sujeita à sua jurisdição<sup>46</sup>.

### **Representações coloniais das normas de gestão e reciprocidade comunitárias**

Desde o final do século XIX que as organizações imperiais que visavam produzir conhecimento sobre os povos colonizados discutiram os regimes de posse de terra africanos, sustentando a inexistência de “quaisquer vestígios de um sentimento de propriedade, mais forte do que o de um animal selvagem que assombra o deserto que o homem ainda não invadiu”<sup>47</sup>.

Estas afirmações, todavia, nunca deixaram de ser contrariadas por outras teses e evidências. Barriedale Keith, por exemplo, endereçou uma carta ao *Journal of the Royal African Society* em 1907, em que defendia que a “visão aceita pelos comissários e repetida várias vezes ao longo dos inquéritos” era redutora relativamente à diversidade dos regimes de posse da terra das várias tribos, incluindo aqueles afetados pela influência europeia. Os editores responderam que se tratava apenas de uma questão de terminologia e que não havia dúvidas de que a livre posse da terra era totalmente desconhecida naqueles territórios<sup>48</sup>.

Foi sobretudo no pós-guerra, em paralelo com o processo de descolonização, que os estereótipos coloniais começaram a ser questionados. O trabalho seminal de Max Gluckman argumentou que a propriedade comunal da terra em África

---

<sup>45</sup> Lei 277 de 15 de agosto de 1914, *Diário do Governo*, 15 de agosto de 1914.

<sup>46</sup> Decreto-Lei n.º 23229 de 15 de novembro de 1933, *Diário da República*, 15 de novembro de 1933.

<sup>47</sup> H. Bartle Frere, “On Systems of Land Tenure Among Aboriginal Tribes in South Africa”, *The Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 12 (1883), p. 258.

<sup>48</sup> A. Barriedale Keith, “Land Tenure in South Africa”, *Journal of the Royal African Society*, 6, 22 (1907), p. 202-8.

não implicava a ausência de direitos individuais sobre a terra, mas um direito de reivindicar para si mesmo, como indivíduo pertencente à comunidade, direitos sobre parte dessa mesma terra<sup>49</sup>.

Não obstante a perpetuação do colonialismo português, estes questionamentos também estavam presentes no conhecimento colonial nacional, muito embora fossem deliberadamente desatendidos sempre que pusessem em causa os interesses imperiais. Esses interesses chocavam sobretudo com as noções de domínio e usufruto coletivo.

Sampayo e Melo, professor da Escola Superior Colonial, admitia que para respeitar “toda a propriedade legitimamente pré-existente”, considerando “o direito dos costumes indígenas referentes à ocupação do solo e na delimitação precisa do domínio territorial”, era necessário considerar as práticas de agricultura transumante, ou, nas suas palavras, “o nomadismo inveterado dos hábitos indígenas que faz variar a cada passo a situação do trato de terreno momentaneamente cultivado, mudando assim constantemente os terrenos vagos”. Era ainda necessário ter em conta “os terrenos incultos que alimentam os seus rebanhos da lenha das florestas e dos frutos silvestres”<sup>50</sup>.

Também Rui Ulrich dá notícia do usufruto coletivo dos terrenos ditos não cultivados para “caçar e pescar nas florestas e nos rios, cortar madeiras para usos domésticos e para a construção de barcos, colher produtos espontâneos para o seu consumo ou para a troca com tribos indígenas e protestaram energicamente se quiserem abolir estes costumes”. No entanto, estes académicos defendiam que, neste caso, os “costumes são prejudiciais por contrariarem a manutenção da ordem e o respeito pela propriedade individual”. Na perspetiva colonial, “não é possível reconhecer aos titulares desses usos um verdadeiro direito de propriedade sobre as terras, onde os exercem; não haveria razão para semelhante procedimento, que acarretaria à colonização obstáculos insuperáveis”<sup>51</sup>.

No período do pós-guerra, o colonialismo português não deixou de acompanhar a complexificação dos inquéritos etnográficos, revelando mais evidências dissonantes com a política oficial. Destaque-se como caso paradigmático a participação de Amílcar Cabral no Boletim Cultural da Guiné Portuguesa, no qual publicou um estudo sobre as características essenciais da estrutura agrária e dos sistemas culturais na África Negra. Assumindo que neste contexto a terra era um bem comum, incidindo a propriedade privada sobre os

---

<sup>49</sup> Max Gluckman, *Politics, Law and Ritual in Tribal Society*, London, Routledge, Taylor & Francis Group, 2017.

<sup>50</sup> Lopo Vaz de Sampaio Melo, *Política indígena: questões coloniais...*, cit., p. 344.

<sup>51</sup> Rui Ulrich, *Regime das Terras dos Indígenas...*, cit..

bens produzidos pelo indivíduo e a sua família, defendia a agricultura itinerante como a “solução encontrada pelo Homem, universalmente, para tornar possível e permanente a utilização da terra sob as condições agroclimáticas dos meios tropicais”<sup>52</sup>.

No mesmo período, desenvolveram-se outros estudos diretamente focados no regime de propriedade indígena em que era sublinhado que, segundo as normas consuetudinárias, a terra

nunca é abandonada de vez, especialmente se se trata de terra fértil. Pode ser deixada em pousio durante cinco ou seis anos, ou até mais, como é prática frequente na Angónia, mas um filho tem sempre direito à terra de seus pais, por mais alto que a erva nela tenha crescido.

Por outro lado, as normas locais incluíam um “conceito desconhecido na nossa lei e na nossa jurisprudência e que consiste em que os direitos de uma pessoa não estarem limitados à parcela que cultiva mas abrangerem uma parte indefinida da terra que a circunda”<sup>53</sup>.

Mesmo no que respeita às populações de mais acentuada transumância, era perceptível aos olhos dos estudiosos coloniais que

a mobilidade das pequenas sociedades bosquímanas circunscreve-se a uma zona bem definida e anualmente sempre a mesma. Semi-sedentários na estação das chuvas levantam os seus acampamentos pouco depois destas, para, de pousio em pousio, perto de água, peregrinarem durante a maior parte do ano. Nessa vida errante não excedem, porém, os limites da sua área e têm pela alheia um acentuado respeito<sup>54</sup>.

O aprofundamento dos estudos etnográficos sobre o regime de propriedade permitiu mesmo distinguir vários tipos de propriedade existentes no direito consuetudinário, como foi o caso da investigação do administrador António Carreira sobre os Manjacos. Segundo este estudo, entre as coisas públicas, inalienáveis individual ou coletivamente, estavam as fontes e os cursos de água, os acessos ou a fauna selvagem; entre as coisas comuns à tribo estavam as

---

<sup>52</sup> Amílcar Cabral, “Acerca da utilização da terra na África Negra”, *Boletim Cultural da Guiné Portuguesa*, IX-34 (1954), p. 401-416.

<sup>53</sup> Maria Leonor Matos, *Notas sobre direito de propriedade da terra dos povos Angoni, Acheua e Ajaua da Província de Moçambique*, Lourenço Marques, Instituto de Investigação Científica de Moçambique, 1965.

<sup>54</sup> Viegas Guerrero, “A Propriedade entre os Bochimanos de Angola”, *Finisterra: Revista Portuguesa de Geografia*, 1 (1966), Separata.

necessárias e exclusivas dos Manjacos, como as pastagens, matas ou mangais; distinguíam-se ainda os logradouros comuns, que eram exclusivos de uma só comunidade de lugar, como as bolanhas; os bens da reinança, apropriados coletivamente para a manutenção das chefias e cerimónias religiosas; e, por fim, as coisas particulares, incluindo a propriedade rústica, com a mesma natureza jurídica que a propriedade plena europeia<sup>55</sup>.

Noutros contextos em que a administração portuguesa foi mais intrusiva do que na Guiné, como Moçambique, os estudos desenvolvidos no período de colonialismo tardio revelam que as populações autóctones não reconheciam qualquer poder sobre a terra às autoridades tradicionais: “os homens idosos que me serviram de informadores afirmaram categoricamente que não se trata de pedir autorização mas meramente de informar a autoridade política que também tem a seu cargo os assuntos referentes à terra”, estando conscientes de que era o poder colonial que lhes vedava o acesso à terra. “A opinião mais frequentemente expressa pelos meus informadores era de que a terra não se pode vender porque pertence ao governo”<sup>56</sup>.

No entanto, o mais significativo nesta evolução da ciência colonial é que progressivamente os estudos vão incluindo evidências não apenas sobre o regime de posse de terras mas também as normas de gestão e reciprocidade que o suportavam. A necessidade de aprofundar o conhecimento sobre a estrutura política das sociedades africanas deu origem a descrições que dão conta de uma maior complexidade e democraticidade da administração comunitária, contrariando as representações da autoridade despótica dos chefes. Entre estas destacam-se as do secretário dos negócios indígenas Ferreira Diniz, em 1918, relativas às populações indígenas de Angola, que dão conta de uma administração de natureza colegial, referindo organismos que reuniam os anciãos enquanto representantes das comunidades:

Os anciãos e chefes de família reúnem-se em Assembleia sob a direção dos Sobas, a fim de deliberarem sobre assunto de Interesse para o povo ou família. O papel do chefe das Assembleias consiste em emitir opiniões e resolver todos os assuntos de interesse à Comunidade<sup>57</sup>.

Quando descreve a organização dos Maungos, por exemplo, detalha ainda:

---

<sup>55</sup> António Carreira, “A vida Social dos Manjacos”, *Boletim Cultural da Guiné Portuguesa*, n.o Especial, (1947).

<sup>56</sup> Maria Leonor Matos, *Notas sobre direito de propriedade...*, cit., p. 44-48.

<sup>57</sup> José de Oliveira Ferreira Diniz, *Populações Indígenas de Angola*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1918.

Não existe uma organização política distinta do Grupo Familiar, visto que as diversas aldeias ou sanzalas que elegem os seus chefes são agrupamentos de famílias mais ou menos aparentadas. O chefe chama-se Fumo. Os seus direitos e funções consistem em ordenar e ser obedecido em tudo o que se refere à segurança, bem-estar físico e moral da aldeia em que tem autoridade. O seu poder vai até ao ponto de, em caso de infração ou desobediência, impor multas e decretar a expulsão, a venda e mesmo a pena de morte. O chefe eleito pela família ou grupo de famílias que constitui a sanzala nunca é imposto, porque para o ser era mister que algum potentado mais poderoso tivesse autoridade sobre a tribo. São hereditários e a sucessão é de irmãos para irmãos e de tios para sobrinhos, podendo, no entanto, ser deposto, abandonando a sua gente, o local onde a sanzala estava estabelecida<sup>58</sup>.

Mais tarde, em 1935, Simões Landerset, ao descrever a organização dos Bijagós, na Guiné, também dá conta da existência de organismos colegiais e da extensão das suas práticas:

O Chefe faz-se sempre assistir do Conselho dos Anciãos (cabungâ) no Areópago (étuté). Tem a Terra representada pelos Palmares e toda a utensilagem de pesca e lavra com arados, canoas, gamboas e redes, propriedade da comuna. Os conflitos suscitados neste campo são regulados por árbitros, comissários eleitos, representantes de cada uma das quatro famílias que constituem a tribo Bijagó. À divisão do pescado preside um organismo composto de representantes das ditas famílias (ôôt-utua-môcótô) com essa função especial<sup>59</sup>.

Para além destas evidências relativas às normas de gestão, as fontes portuguesas dão também crescentemente conta das normas de reciprocidade que marcavam as “instituições indígenas”. Entre estas destacam-se as relativas à proteção dos mais vulneráveis, no quadro da família alargada africana, o que também poderá estar ligado à necessidade de legitimar a ausência de políticas de proteção social por parte do regime colonial. No estudo etnográfico de Ferreira Diniz é relatado: “Os velhos quando enfermos são tratados e alimentados pelos seus parentes e nunca maltratados ou abandonados”. Mais tarde o Administrador de Circunscrição do Quadro Administrativo de Angola, Francisco Serra Frazão, dá também nota de que:

(...) o respeito e assistência aos velhos, em alguns sobados pode-se considerar verdadeiramente modelar, havendo alguns casos em que, logo

---

<sup>58</sup> Ibidem.

<sup>59</sup> Simões Landerset, *Babel negra : etnografia, arte e cultura dos indígenas da Guiné*, Porto, Oficinas Gráficas de O Comércio do Porto, 1935.

que o velho esteja impossibilitado de ganhar os meios de subsistência e não tendo mulher que lhe os angarie, é preparada uma casinha e o soba manda dar-lhe alimentos diariamente, quer da sua casa particular quer ordenando aos seus súbditos que lhe levem em dias e horas determinados para que nunca lhe falte o sustento diário. Não temos por cá melhor. Admira até que em sociedades tão primitivas se tivesse chegado a este grau de perfeição na assistência aos velhos e na hospitalidade para os estrangeiros que chega a ser verdadeiramente proverbial<sup>60</sup>.

É ainda de destacar as passagens relativas às funções atribuídas às propriedades controladas pelos chefes e cultivadas em comum, nas respostas ao inquérito etnográfico na Guiné em 1946, que comprovam o papel dos “bens da realeza” no sistema de proteção social comunitário:

Os régulos possuem propriedades agrícolas exclusivamente para fins de assistência a menores ou inválidos com o concurso coletivo da população do território. Por essa razão, verifica-se que o indígena possui um elevado sentido da necessidade da assistência social e voluntariamente concorre com o seu esforço coletivo para minorar os sofrimentos e males físicos dos seus irmãos de raça (...). O amparo dos velhos começa logo que se mostram impossibilitados de arranjar o seu sustento ou fazer a reparação da sua palhota. Qualquer pessoa da tribo pode tomar o encargo da manutenção de velhos se para tanto tiver meios. Correntemente são os filhos, os irmãos ou sobrinhos que tomam o encargo do tratamento e manutenção dos seus maiores. Na falta de filhos, de irmãos ou sobrinhos, o encargo tem de ser assumido pelos indivíduos válidos da sua geração. Na falta de qualquer destes, o encargo passa de direito para o régulo. Ninguém se pode escusar ao cumprimento desta obrigação moral<sup>61</sup>.

Também Mário Milheiros, no seu estudo sobre os “Maiacas”, ao descrever os “atos de solidariedade entre os membros da mesma família”, refere que estes se socorriam mutuamente: “Em caso de doenças, acompanhando os doentes ou chamando o quimbanda para os tratar”, e acrescentava que se verificam os mesmos atos de solidariedade entre famílias afins, entre habitantes da mesma povoação e mesmo entre habitantes do mesmo sobado<sup>62</sup>. Para além dos idosos, altamente considerados nestas comunidades, a proteção comunitária também

---

<sup>60</sup> Serra Frazão, *Associações secretas entre os indígenas de Angola*, Lisboa, Editora Marítimo-Colonial, Lda, 1946.

<sup>61</sup> António Carreira, “A vida Social dos Manjacos”..., cit..

<sup>62</sup> Mário Milheiros, *Maiacas: registo Etnográfico e social*, Luanda, Tip. Missões Católicas, 1953.

se estendia às crianças, como refere o Major Melo Machado, ao caracterizar os costumes dos “Macuas de Angoche”:

Deste modo, na sociedade tribal não se encontra uma criança abandonada ou na situação de órfã. A morte de qualquer dos progenitores encontra sempre substituição de cuidados. É grande a solidariedade entre os elementos de um mesmo “nihimo”, mesmo que até então desconhecidos. A vida social do nativo é baseada na prevalência da comunidade. O indivíduo desaparece ou dilui-se no grupo. Todos são irmãos com obrigações de ajuda mútua<sup>63</sup>.

É de destacar ainda os testemunhos de entreaajuda manifesta no acolhimento e hospitalidade oferecidos aos viajantes. Segundo o estudo clássico de Henri Junod sobre os Bantos:

A lei da hospitalidade é geral em toda a tribo, se os viajantes vêm ser-lhes recusada a hospitalidade habitual numa povoação e lhes sucede alguma desgraça? Depois, o Chefe torna as pessoas da povoação má hospedeira responsáveis e elas devem por isso pagar uma multa<sup>64</sup>.

Mais uma vez, o inquérito etnográfico da Guiné, e designadamente o estudo relativo aos Manjacos, um dos mais completos, valoriza estas práticas de mutualidade: “A moral do manjaco abrange um vasto campo de ação. Não se limita a socorrer apenas os parentes, vizinhos conhecidos, mas até os desconhecidos da sua ou de outra tribo quando careçam de assistência material ou moral. Possui um elevado sentido da hospitalidade, da proteção às crianças e velhos, aparando-os como pode. Dispensa aos seus hóspedes, casa de habitação, vestuário e alimentação na medida das suas posses e no modo como eles mesmo vivem. Não distinguem para isso os da sua tribo ou de qualquer outra”<sup>65</sup>.

Armando de Barros, sobre os Quiôcos do Moxico, descreve o ritual que antecede este acolhimento:

Os hábitos e costumes estão tão profundamente enraizados que mesmo os indígenas com um certo grau de civilização e cristianização cometem por vezes atos que não seriam esperados. Bastará para tirar tais conclusões, aprofundar a tão característica maneira de prestarem auxílio mútuo e os não

---

<sup>63</sup> A. J. de Melo Machado, *Entre os macuas de Angoche*, Lisboa, Prelo, 1970.

<sup>64</sup> Henri Alexandre Junod, *Usos e Costumes dos Bantos: a vida numa tribo sul-africana*, 2ª Lourenço Marques, Imprensa Nacional, 1944.

<sup>65</sup> António Carreira, “A vida Social dos Manjacos”..., cit..

menos característicos deveres de civilidade. Qualquer indígena que passa por determinada povoação é sempre recebido e bem tratado<sup>66</sup>.

O Major Melo Machado também relata a hospitalidade como um preceito de solidariedade obrigatória – “por isso, forasteiro negro não se preocupa quando parte de longada, encontrará sempre ao longo da viagem, gente da sua estirpe que lhe garantirá hospedagem e sustento”<sup>67</sup>.

Para além da importância e ancestralidade da mutualidade, no que respeita aos rituais fúnebres, proteção social e hospitalidade, destacam-se ainda as descrições relativas ao auxílio mútuo nos trabalhos agrícolas sazonais no quadro da gestão comunitária da terra. José Redinha, conservador no Museu do Dundo sob o controle da Companhia de Diamantes de Angola, no seu estudo de Etnossociologia do Nordeste de Angola, defende que:

A propriedade fundiária individual não existe. Os campos são pertença da Comunidade. Os agricultores escolhem o terreno onde mais lhe interessa dentro dos limites do sobado a que pertencem ou em qualquer outro local, desde que tenham autorização para esse fim. O trabalho na tribo é considerado como uma necessidade social das pessoas e do grupo. Dado o sistema comunitário destas sociedades, resulta que cada indivíduo é um co- associado do seu semelhante e daí presidir ao trabalho uma certa obrigatoriedade moral desacompanhada, contudo, de quaisquer medidas coercivas (...) <sup>68</sup>.

Na descrição da organização social e política de etnias específicas é aprofundada a descrição de práticas de mutualidade no quadro dos diferentes trabalhos agrícolas, sendo uma das mais completas a fornecida no quadro do inquérito etnográfico realizado na Guiné em 1946, referente à “Vida social dos Manjacos” que aponta para normas de reciprocidade já semi-formalizadas através de contratos de prestação de serviço mútuo. Em concordância com as usanças, duas eram as formas desses contratos: uma abrangendo unicamente os chefes de família, os indivíduos com capacidade legal de contratar com o fim de se auxiliarem mutuamente em trabalhos agrícolas; outra entre os rapazes das classes de idades de “Bâbelâdu” ou “Bagák”, em benefício dos pais, tios ou cunhados. No primeiro caso, o contrato podia ser efetuado entre dois ou mais chefes de família envolvendo a obrigação do concurso de todos

---

<sup>66</sup> Armando de Barros, “Os Quiôcos do Moxico, estudo Etnográfico”, *Separata dos anais do Instituto de Medicina Tropical*, 10, 4 (1953).

<sup>67</sup> A. J. de Melo Machado, *Entre os macuas de Angoche...*, cit..

<sup>68</sup> José Redinha, *Etnossociologia do nordeste de Angola*, Lisboa, Agência Geral do Ultramar, 1953.

os membros válidos da morança em dias seguidos ou em períodos intervalados por prazos curtos de um ou dois anos, renováveis por acordo das partes, ou por muitos anos, passando de pais a filhos, estipulando a obrigação de executar parcial ou totalmente trabalhos de um modo genérico ou unicamente para a efetivação dos que se convencionarem. Era permitido às Mulheres a realização de contratos idênticos para os trabalhos a seu cargo. A transgressão às normas contratualizadas era punível<sup>69</sup>.

Vários autores referem ainda que as famílias alargadas africanas são solidariamente responsáveis pelas faltas dos seus membros, nomeadamente no que se refere às dívidas. O já citado estudo de Mário Milheiros sobre os Maiacas, acrescenta que:

Os parentes, amigos e muitas vezes os da mesma senzala sentem até certo ponto o dever moral de auxiliar o amigo em apuros. E por isso ajudam quando podem no pagamento dos impostos. Mas isto não constitui propriamente uma obrigação antes é tido como simples auxílio, dever de amigo ou parente. O mesmo acontece com as dívidas comerciais ou particulares. Os Maiacas solidarizam-se desta maneira por sentimento de amizade, por preceito tradicional, por interesse pessoal<sup>70</sup>.

É de destacar a descrição de Serra Frazão sobre uma prática que designou por “Ochissoko”, e que segundo o autor estava já disseminada entre as comunidades Quilengues ou Muchirengues, Mucuisse, Mabungos, Mucubais, Munhanecas, Mumuilas, Muquipungos e Muandas. Segundo o autor, consistia na entreatada quando “um negro criador se encontrasse em apuros, num momento dado, ou por mortalidade, por pagamento de dívidas de parentes, por qualquer razia sofrida nos gados, por festa de óbito importante ou causa parecida e tivesse de ir à Vila da Fortaleza adquirir o que precisasse”, com o empréstimo por parte de um dos participantes no Ochissoko que estivesse “em boas condições de pagar”<sup>71</sup>.

Em suma, a análise da evolução das representações coloniais do comunalismo africano incluindo as suas normas de gestão e reciprocidade comunitárias, mostra que estas começaram por ser ignoradas ou subestimadas, mas em paralelo com o desenvolvimento das novas tendências de investigação que acompanharam o processo de descolonização do pós-guerra, surgem com crescente detalhe na literatura científica produzida no contexto do colonialismo português. O novo conhecimento produzido não teve, no entanto, quaisquer

---

<sup>69</sup> António Carreira, “A vida Social dos Manjacos” ..., cit..

<sup>70</sup> Mário Milheiros, *Maiacas: registo Etnográfico e social...*, cit..

<sup>71</sup> Serra Frazão, *Associações secretas entre os indígenas de Angola...*, cit..

repercussões a nível legal, mantendo-se vedado o acesso pleno à propriedade pelos indígenas, ou a livre disposição dos seus recursos, mesmo após a extinção formal do regime de indigenato.

### **Conclusão**

Como Mignolo defende, a evolução dos conceitos de literatura colonial para discurso colonial permitiu integrar na análise da situação colonial outras manifestações discursivas que não apenas a literatura. A contribuição conceptual do autor, acrescentando a ideia de semiose colonial, foi incluir outras práticas semióticas de origem indígena que não assumem a forma de discurso verbal ou escrito<sup>72</sup>. Considerando este quadro teórico e assumindo que o colonialismo pressupõe um amplo e multifacetado conjunto de interações comunicativas, este artigo debruçou-se sobre o diálogo entre regimes jurídicos e práticas sociais regidas por normas de reciprocidade não escritas.

Neste artigo foram focadas as representações dos colonizadores sobre as práticas sociais dos colonizados. Foi possível ilustrar a sua evolução em paralelo com o processo de descolonização, desafiando os discursos prévios que legitimavam a espoliação e subjugação das populações locais. Esta evolução traduziu-se no progressivo abandono de visões mais simplistas de uma organização social rudimentar, marcada pelo controlo do território e despotismo das autoridades locais, para descrições em que são revelados órgãos de decisão coletiva e complexas normas de reciprocidade.

Este processo evolutivo poderá estar relacionado com a crescente circulação de estudos e novas conceções do comunalismo africano, veiculadas por diferentes comunidades epistémicas, desde as instituições inter-imperiais de produção de conhecimento aos círculos pan-africanos e independentistas. A confrontação de representações produzidas por agentes de conhecimento com diferentes posicionalidades e os seus impactos na longa duração constitui-se como uma promissora linha de investigação futura.

---

<sup>72</sup> Walter Mignolo y Gustavo Verdesio, *De la hermenéutica y la semiosis colonial al pensar descolonial...*, cit..