

As Autoridades Tradicionais *Vandau*, Estado e Política Local  
em Moçambique

Fernando Florêncio

Tese submetida como requisito parcial para obtenção do grau de  
Doutor em Estudos Africanos  
Especialidade de Política e Relações Internacionais em África

Orientador:  
Professor Doutor Franz Wilhelm Heimer,  
ISCTE – Instituto Universitário de Lisboa

Julho, 2003

## ÍNDICE

Agradecimentos, *16*

Introdução, *18*

- 1 – As origens da investigação, *20*
- 2 – O objecto de estudo, *23*
- 3 – A problemática em questão, *29*
- 4- Questões e opções metodológicas, *33*
- 5 – Sobre o trabalho de campo, *38*
- 6 – Organização da dissertação, *47*

PARTE I – Delimitação teórica dos conceitos e das abordagens, *50*

Cap. 1 - Sobre o conceito de Autoridade Tradicional, *52*

- 1.1. – o conceito de poder político, *52*
- 1.2. – os conceitos de autoridade e tradição, *57*
- 1.3. – o que se entende por autoridade tradicional, *64*

Cap. 2 – A construção de uma abordagem teórica, *72*

- 2.1. – um jogo de dupla intermediação, *72*
- 2.2. – redes sociais e arenas políticas locais, *82*
- 2.3. – os conceitos de Estado e Sociedade Civil, *86*
- 2.4. – classes, grupos sociais e grupos de interesse , *99*

PARTE II – Autoridades tradicionais e Estado. O exemplo de Moçambique, *104*

Cap. 1 – Da dominação colonial à actualidade, *106*

- 1.1. – os primeiros estudos sobre sistemas políticos africanos, *106*
- 1.2.– autoridades tradicionais e as administrações coloniais, *109*
- 1.3. - autoridades tradicionais e os estados independentes, *118*

Cap. 2 – As autoridades tradicionais moçambicanas entre 1975 e 1992, *128*

- 2.1. - a construção do Estado-Frelimo no universo rural, *128*
- 2.2. – resistências camponesas, autoridades tradicionais e guerra civil, *134*
- 2.3. – a Renamo e as autoridades tradicionais, *147*

- Cap. 3 – As autoridades tradicionais e o Estado moçambicano, a partir de 1992, *154*
- 3.1. – institucionalização das autoridades tradicionais, *154*
  - 3.2. – práticas locais na formação do Estado, *165*

PARTE III – Autoridades tradicionais vaNdau: das origens ao final do colonialismo, *174*

- Cap. 1 – Os vaNdau : das origens à dominação Nguni, *176*
- 1.1. – os reinos de origem Shona, *176*
  - 1.2. – a dominação Nguni, *184*
- Cap. 2 – A organização da reprodução social Ndau, *192*
- 2.1. – características principais da organização social, *192*
  - 2.2. – organização da estrutura política tradicional, *199*
  - 2.3. – o lugar social dos espíritos, *211*
  - 2.4. – o papel social dos mágico-religiosos, *218*
- Cap. 3 – A Administração colonial portuguesa, *230*
- 3.1. – o período de 1891 a 1933, *230*
  - 3.2. – a Reforma Administrativa Ultramarina, de 1933, *241*
- Cap. 4 – As autoridades tradicionais vaNdau e a Administração colonial, *250*
- 4.1. – impactos na estrutura política tradicional, *250*
  - 4.2. – funções administrativas das autoridades tradicionais, *262*
  - 4.3. – funções cerimoniais das autoridades tradicionais, *279*

PARTE IV – As autoridades tradicionais vaNdau e o Estado independente, *288*

- Cap. 1 – O processo de socialização rural entre os vaNdau, *290*
- 1.1. – as “estruturas” do Estado, as aldeias comunais e a população, *290*
  - 1.2. – a desestruturação do modelo de reprodução social tradicional, *300*
- Cap. 2 – Autoridades tradicionais vaNdau entre 1975 e 1992, *312*
- 2.1. – destituição das autoridades tradicionais, *312*
  - 2.2. – dinâmicas locais da guerra civil, *326*
  - 2.3. – a Renamo e as autoridades tradicionais, *336*
- Cap. 3 – O processo de formação do Estado distrital, *346*
- 3.1. – integração das autoridades tradicionais: um processo complicado, *346*

3.2. – conflitos pela liderança das populações, 356

3.3. - uma instituição em constante mudança, 361

Cap. 4 – O Estado distrital como arena política local, 374,

4.1. – funções actuais das autoridades tradicionais vaNdau, 374

4.2. – o Estado distrital como arena política local, 391

Conclusões, 420

Glossário, 436

Mapas, 442

Moçambique, 444

Província de Sofala, 446

Província de Manica, 448

Carta das regedorias do Distrito de Manica e Sofala, 450  
(*in* Branquinho, 1966)

Bibliografia, 452

## **Introdução**

### **As origens da investigação**

Quando em finais de 1997 se aventou a hipótese de desenvolver um projecto de investigação que possibilitasse a obtenção de um doutoramento, uma das primeiras, senão mesmo a mais fundamental, das questões que se colocavam foi a definição do próprio objecto de estudo. Estudar o quê e porquê. A ideia base era a de que o objecto estivesse relacionado com os estudos africanos e fosse pertinente para este domínio. Nessa fase surgiu como mais plausível construir o objecto de estudo a partir de experiências académicas anteriores, nomeadamente da investigação que tinha servido de suporte à dissertação de Mestrado (apresentada em 1995 no I.S.C.T.E.), como forma de capitalizar os conhecimentos adquiridos e, simultaneamente, aprofundar questões que essa própria experiência anterior não tinha por si resolvido, por contingências próprias da investigação, das quais a inexperiência científica do próprio investigador não era um argumento de somenos importância.

Nessa dissertação de Mestrado o terreno escolhido foi um distrito rural da Província de Sofala, na região centro de Moçambique, predominantemente habitado por populações do grupo etno-linguístico Ndau. Sob o título de *Processos de Transformação Social, no Universo Rural Moçambicano, Pós-Colonial. O Caso do Distrito do Búzi*, o objecto de estudo recaía, como o próprio título indica, nos sucessivos processos de transformação social que foram caracterizando as sociedades rurais vaNdau ao longo de diferentes períodos históricos, nomeadamente o período da dominação colonial, a fase de implantação do Estado-Frelimo e o período da guerra civil.

Esta investigação pretendia traçar as principais características do modelo de reprodução social das sociedades rurais vaNdau no período anterior à dominação colonial

portuguesa, vulgarmente designado de período pré-colonial, com especial relevância para o período de dominação Nguni; as transformações ocorridas sob a influência das diferentes fases da dominação colonial portuguesa e, finalmente, as que resultaram do estabelecimento do Estado-Frelimo, após a independência de 1975.

Em termos históricos a investigação terminava em 1994, época em que se realizou o trabalho de campo e que marcava o início de uma nova fase de recomposição e de reconstrução dessas sociedades rurais, ainda incipiente face à escassez de tempo que mediava desde o final da guerra civil, em Outubro de 1992. Em 1994, neste início do pós-guerra, nas zonas do interior do distrito do Búzi uma parte substancial da população rural ainda se encontrava refugiada, deslocada, ou mal se tinha ainda instalado nas suas antigas terras. As estruturas produtivas (estatais e privadas) estavam destruídas ou em início de reconstrução. O Estado ainda só “existia” numa ínfima parcela do território distrital, uma pequena faixa triangular cujos vértices eram constituídos pelas localidades de Bândua e Estaquinha (a sul) e a vila-sede (a norte), sendo que a maioria do território distrital ainda era administrado pela Renamo.

A investigação de Mestrado prestava atenção não somente aos processos de transformação social, mormente às diferentes estratégias rurais levadas a cabo durante a fase colonial e depois da independência, como também aos principais actores políticos locais envolvidos nesses processos. A pesquisa da literatura científica existente, efectuada a montante da pesquisa empírica, tinha permitido estabelecer dois grandes períodos históricos: o período colonial e o período da independência. No primeiro caso, a produção científica colocava em relevância sobretudo dois grupos de actores sociais, o Estado colonial (nas suas várias fases históricas e componentes sócio-económicas) e as então denominadas autoridades gentílicas. No segundo caso a produção científica recaía profundamente sobre o Estado e o partido-único Frelimo, ou o Estado-Frelimo, mas das autoridades gentílicas pouco ou nenhuma ênfase se lhes atribuía, provavelmente porque a sua abolição formal, ainda em 1974, tinha levado a maioria dos autores a concluir sobre o seu “desaparecimento” da cena política local.

A obra pioneira de Christian Geffray (Geffray, 1980) constituía uma excepção a este panorama pois colocava a figura dos chefes tradicionais, pela primeira vez desde a independência, no centro do debate académico sobre a produção do político ao nível distrital, em simultâneo com outros actores políticos locais, tais como o Estado, a Renamo, a Frelimo, os jovens dos distritos rurais, os comerciantes e os mágico-religiosos. Christian Geffray atribuía mesmo aos chefes tradicionais um papel fulcral na adesão das populações rurais do distrito de Éрати, na Província de Nampula, à Renamo e da sua desconexão com o Estado-Frelimo. Autores como Otto Roesch e Yáñez-Casal, ainda no início dos anos noventa, acentuavam igualmente o papel destes chefes na organização interna das sociedades rurais moçambicanas e no seu relacionamento com o Estado-Frelimo e com a Renamo.

Foi sob a influência deste enquadramento teórico-metodológico (Geffray-Roesch-Casal) que se desenvolveram as premissas e as hipóteses de partida da referida investigação de Mestrado, que optava claramente por uma postura epistemológica do tipo *politique par le bas*. A investigação empírica realizada no distrito do Búzi durante o primeiro semestre de 1994 permitiu algumas conclusões muito similares às que os autores citados apontavam para outros distritos do país, nomeadamente sobre o papel central das chefias tradicionais na organização da vida social Ndau, quer no período pré-colonial quer colonial; no descontentamento sentido por uma parte significativa da população rural com a abolição destas chefias pela Frelimo, o que levou a que estes actores nunca tivessem perdido realmente a legitimidade que detinham para essas populações; finalmente, que as chefias tradicionais jogaram um importante papel de mobilização e enquadramento das populações que viviam nas zonas controladas pela Renamo e no apoio da maioria da população rural Ndau, mesmo a que sempre viveu em zonas controladas pela Frelimo, ao então movimento rebelde.

A investigação empírica anunciava também, ainda que de modo incipiente e pouco aprofundado, que nas dinâmicas políticas distritais do pós-guerra as chefias tradicionais estavam de novo no centro da intersecção política e social local. Existia uma forte dinâmica de aproximação e de tentativa de “captação” desta estrutura de poder por parte do Estado,

de modo informal é certo uma vez que não existia em 1994 qualquer enquadramento institucional, e uma nítida intenção de integrar os chefes tradicionais no processo de formação do Estado pós-guerra civil, atribuindo-lhes algumas tarefas administrativas.

### **O objecto de estudo**

A investigação de Mestrado serviu para salientar a importância dos chefes tradicionais e lançar algumas pistas sobre a sua participação no processo de formação do Estado pós-guerra civil, mas na realidade pouco acrescentava ao conhecimento deste tipo de estrutura de poder político, porque essa não era a preocupação central da investigação, nem existia ainda uma forte sensibilidade para esta problemática. Nessa época a problemática das chefias tradicionais também não estava ainda consolidada nas agendas académicas de estudos africanos.

É sobretudo a partir de meados dos anos 90 que se pode afirmar que os debates em torno da problemática do poder político tradicional entraram na agenda dos estudos africanos, de forma mais consolidada e aprofundada, conforme se pode constatar pela profusão da produção de literatura científica a partir de 1994/95, após longos anos de ausência.

No caso de Moçambique, desde 1994 - ano em que foram publicados os resultados de uma investigação pioneira sobre o poder tradicional, patrocinada pelo Ministério da Administração Interna -, que o assunto era objecto de intenso e apaixonado debate, entre intelectuais, jornalistas e políticos. Contudo, esta discussão centrava-se essencialmente em torno das posições ideológicas dos diversos participantes e não num real conhecimento empírico da questão, uma vez que a produção de estudos locais e regionais era bastante insatisfatória, quer do ponto de vista da sua quantidade quer da qualidade/profundidade.

Por outro lado, no debate académico internacional, a profusão de estudos teóricos e empíricos deixava de lado, uma vez mais, os países africanos de língua oficial portuguesa.



É neste enquadramento que surge em finais de 1997 a ideia desta investigação, com o duplo propósito de contribuir para um melhor conhecimento sobre estes actores políticos locais, e de participar no debate comparativo, de cariz internacional, sobre a problemática do poder tradicional, com exemplos etnográficos dos países africanos de língua oficial portuguesa, neste caso concreto, de Moçambique.

A vontade de produzir um estudo aprofundado, do ponto de vista teórico-empírico, sobre a problemática do poder tradicional em Moçambique, colocava desde logo um problema metodológico de partida na definição do próprio objecto de estudo, nomeadamente a definição da escala de análise. Realizar uma investigação à escala nacional, uma análise macro-sociológica, estava fora das pretensões. A complexidade da problemática e a pluralidade de casos empíricos e de variâncias etno-regionais, induzia a que um estudo desta natureza, se bem que pertinente e importante pelo seu carácter comparativo, perdesse bastante em extensão e profundidade empírica. Por outro lado, uma investigação centrada numa dimensão distrital, do estilo da investigação realizada para o Mestrado, numa escala micro-sociológica, se bem que ganhasse em profundidade perdia incomensuravelmente em comparatividade. Por isso optou-se por uma solução intermédia, numa espécie de escala meso-sociológica.

Neste último contexto existiam várias possibilidades, uma análise da problemática ao nível regional, em que a Província enquanto unidade político-administrativa poderia constituir a medida da escala, ou uma análise ao nível de um grupo etno-linguístico. Esta última surgiu como a opção mais pertinente, por duas razões, pela homogeneidade sociológica esperada num grupo etno-linguístico e pelos conhecimentos etnográficos que a investigação de Mestrado já tinha produzido sobre o grupo Ndau, que constituiriam seguramente uma mais valia e uma conveniente base empírica de partida.

A escolha do poder tradicional Ndau constituiu assim um passo importante na definição do objecto de estudo, mas não significava ainda que o objecto estivesse definido, pelo menos de modo satisfatório. Na verdade o interesse da investigação não residia exclusivamente na produção de conhecimentos etnográficos sobre esta estrutura de poder,

mas também em relacionar essa estrutura com outros contextos sociológicos envolventes, nomeadamente com as populações vaNdau, por um lado, e com outros actores políticos locais, tais como o Estado, por outro. Ou seja, por um lado abordar o lugar e o papel desta estrutura no modelo da organização social das populações vaNdau, ou seja no seu modelo de reprodução social. Por outro, identificar o papel e lugar da estrutura de poder tradicional Ndau no processo de formação do Estado e analisar o modo de relacionamento com outros actores políticos locais, que participam igualmente nesse processo.

No que respeita ao primeiro aspecto, ao lugar e papel desta estrutura de poder no seio do modelo de reprodução social Ndau, importa antes do mais definir o que se entende por modelo de reprodução social. Para Pierre Bourdieu e Jean Claude Passeron, a reprodução social prende-se acima de tudo com a reprodução da estrutura de relações de força entre grupos ou classes, numa dada formação social (Bourdieu & Passeron, s/d: 31). Deste modo, o processo de reprodução social perpetua, na continuidade histórica, o modelo das relações de dominação-subordinação (relações de força) existentes numa formação social específica, e correlaciona-se com o conjunto de estratégias diferenciadas dos grupos ou classes. Neste sentido, como sublinha Pierre Bourdieu numa outra obra, o modelo de reprodução social reproduz a estrutura das relações sociais, nas quais se incluem as relações de produção, “*indissociablement, vers la reproduction de la structure des rapports sociaux et idéologiques dans lesquels et par lesquels s’accomplit et se légitime l’activité de production*” (Bourdieu, 1980: 313). Nesta formulação o conceito de modelo ou modo de reprodução social surge como sinónimo do conceito de modo de produção.

Raul Iturra, interessado no estudo dos processos de reprodução social entre grupos domésticos camponeses, defende que “*a reprodução social como processo parece assim consistir no modo como se organizam elementos constituintes estruturais - o casamento, a terra, o trabalho e o conhecimento - que asseguram a continuidade, com ou sem mudança, da sociedade*” (Iturra, 1985: 60).

Numa obra posterior este autor define três elementos constitutivos de um sistema de reprodução social: o sistema heterogéneo da reprodução humana; o sistema de

aprendizagem; e os processos de colaboração redistributiva de funções entre elementos do grupo doméstico (Iturra, 1988: 103-121). No primeiro caso, o autor coloca em relevo o modo de produção, distribuição e classificação dos seres humanos no grupo doméstico, através do controle da fertilidade e da sexualidade, assim como o controle da propriedade do grupo, nomeadamente a terra. Este controle da propriedade e dos seres humanos implica um conjunto de estratégias, culturalmente sancionadas, tais como as estratégias de casamento, filiação, sistemas de herança, adopção, bastardia e incesto. O segundo aspecto prende-se com o modo de integração cultural dos seres humanos, pela aprendizagem de formas específicas de pensar, fazer e dizer, que se desenvolvem a dois níveis: ao nível familiar, pela acção educativa da família; ao nível mais vasto de integração na sociedade envolvente, pela acção das instituições estatais, religiosas, ou outras. O terceiro aspecto diz respeito à distribuição dos indivíduos no sistema de produção, pela atribuição de tarefas a cada indivíduo do grupo doméstico na organização do trabalho, quer ao nível familiar quer na interacção com outros grupos domésticos.

Pode então adianta-se que o modelo de reprodução de uma dada formação social define, e reproduz no tempo, o modo de distribuição e classificação dos indivíduos e da propriedade, individual e colectiva; os modelos de pensar, fazer e dizer, culturalmente sancionados; e os modos de produção e redistribuição material.

Aplicando esta definição às populações vaNdau de Moçambique, o que se pode desde logo constatar é que, do ponto de vista histórico, ocorreram dois processos sociais importantes: 1) as diferentes transformações internas que o modelo de reprodução social Ndau tem sofrido desde a época pré-colonial, pela acção de formas exógenas de dominação e de organização social (política, cultural e económica), tais como a dominação Nguni, a portuguesa, a do Estado-Frelimo e, na actualidade, a imposição da economia de mercado e do liberalismo económico; 2) um processo histórico de desengajamento de partes da população Ndau do seu modelo de reprodução social tradicional.

No que se refere ao primeiro aspecto, a tese defendida nesta dissertação é a de que o conjunto das transformações sociais impostas não aniquilaram as linhas de continuidade

entre o passado pré-Nguni e a actualidade e que, por isso, o actual modelo de reprodução perpetua traços significativos característicos do passado, sendo assim justificável a utilização da expressão modelo de reprodução tradicional Ndau, utilizando-se aqui o conceito de tradicional para acentuar precisamente essa continuidade histórica. No que diz respeito ao segundo aspecto, o que se pretende salientar é que actualmente nem todas as populações vaNdau, isto é, nem todos os indivíduos que reclamam para si uma identidade ou uma origem étnica Ndau, vivem segundo o modelo de reprodução social tradicional, pois do ponto de vista histórico existiram processos de desengajamento de partes da população, por processos internos e externos. De entre estes processos podem destacar-se três eixos: as migrações forçadas pelos Nguni; as emigrações de mão-de-obra durante o período colonial; o processo de urbanização e de assimilação.

O primeiro eixo prende-se com o conjunto de populações vaNdau que foram forçadas a abandonar as suas terras na região centro de Moçambique e a deslocarem-se para sul, em 1889, acompanhando Ngungunyane, o último soberano Nguni. Estas populações acabariam por se integrar com populações da região, perdendo, no todo ou em parte, a sua identidade Ndau, apesar dos seus actuais descendentes conhecerem, e por vezes reclamarem, a sua origem Ndau.

O segundo eixo relaciona-se com as constantes emigrações de mão-de-obra Ndau, especialmente para as minas do Transval e as plantações da Rodésia do Sul. Estes movimentos migratórios iniciaram-se ainda no período da dominação Nguni, mas ganharam especial relevo durante a Administração colonial portuguesa, nomeadamente durante a primeira metade do século XX. Embora a parte mais substantiva destes movimentos fosse de carácter sazonal, composta maioritariamente por homens que regressavam ao final de 1 ou 2 anos de contracto, no entanto em certos casos deram origem a pequenas comunidades nesses países de acolhimento. É bastante incerto se estas comunidades mantêm actualmente algum traço identitário Ndau.

O terceiro eixo relaciona-se ainda com o anterior e refere-se aos indivíduos que ao longo da Administração colonial portuguesa migraram das circunscrições rurais para os

centros urbanos, nomeadamente para as cidade da Beira e de Chimoio. A crescente inserção em meio urbano, assim como o processo de assimilação, através da criação da categoria de assimilado, contribuíram para que essas populações vaNdau se desconectassem, em maior ou menor grau, do seu modelo de reprodução tradicional. Apesar dessas populações urbanas perpetuarem ainda hoje na organização das suas vidas aspectos relevantes desse modelo, e de se assistir na actualidade a um crescente sentimento identitário Ndau, por razões de natureza política, não se pode, de todo, defender que a sua reprodução social se faça nos moldes do modelo tradicional.

Deste modo, o universo de análise desta dissertação restringe-se às populações rurais vaNdau que organizam a sua vida social segundo os moldes do modelo de reprodução tradicional. De entre estas destacam-se as dos distritos de Chibabava, Búzi e Machanga, na Província de Sofala, e os distritos de Mossurize e Machaze, na Província de Manica. Estes são distritos de dominância Ndau, onde a população de origem Ndau é largamente maioritária face a outros grupos etno-linguísticos, ao contrário de outros distritos de Manica e Sofala, em que a população de origem Ndau convive, em diferentes percentagens populacionais, com outro grupos, como os Teve, os Manica e os Sena. O universo de análise inclui ainda o posto administrativo de Dombe, na parte sul do distrito de Sussundenga, na Província de Manica, que é quase na totalidade habitado por populações vaNdau.

Esta precisão serve pois para melhor enquadrar o objecto de estudo desta dissertação, a estrutura de poder tradicional Ndau nas sociedades rurais, estrutura essa que se designará de ora em diante por autoridades tradicionais. Nesta investigação optou-se pelo conceito de autoridade tradicional, em detrimento de conceitos similares como os de poder tradicional, chefes tradicionais, chefes linhageiros, poder costumeiro, poder consuetudinário, etc., proliferamente empregues na literatura científica, por duas razões: a) porque é a expressão utilizada de forma corrente em Moçambique, quer nos meios oficiais quer entre a população, existindo assim uma correspondência semântica entre o objecto de estudo e a sua denominação empírica; b) por opção teórica, uma vez que, como se demonstrará mais adiante, a conjugação dos conceitos de autoridade e de tradição permite

uma definição mais próxima da especificidade desta forma de poder político.

### **A problemática em questão**

No ponto anterior anunciou-se que a questão central desta investigação consistia no estudo das autoridades tradicionais vaNdau, em meio rural, numa dupla dimensão: enquanto instituição de poder político específica de um determinado modelo de reprodução social (dimensão endógena), e por conseguinte compreender o actual lugar social dessa instituição em relação ao modelo de reprodução; enquanto actor social local envolvido num conjunto de relações sociais mais abrangente, com especial realce para a participação no actual processo de formação do Estado moçambicano, ao nível local (dimensão exógena).

As duas dimensões da problemática estão umbilicalmente relacionadas e não é possível compreender uma sem a outra, do mesmo modo, e pelas mesmas razões, que o modelo de reprodução social tradicional Ndau interage com a sociedade envolvente, e vice versa, sendo que de entre as instituições e actores da sociedade envolvente aquele que maior influência e impacto relacional tem com o modelo de reprodução tradicional Ndau é o Estado, daí a sua importância e relevância para esta investigação. A importância do estudo das autoridades tradicionais vaNdau prende-se, precisamente, com a compreensão desta interacção entre o Estado e as populações rurais vaNdau, pelo lugar de relevo que as autoridades tradicionais jogam nessa mesma relação.

Foi precisamente com o intuito de sublinhar esse papel de charneira na articulação e intermediação entre o universo social camponês Ndau e o Estado que surgiu a hipótese preliminar desta investigação, que defendia que *a legitimidade política actual das autoridades tradicionais está no facto de ocuparem um lugar de charneira entre o Estado e a sociedade rural, entre os valores da modernidade e os da tradição, entre a necessidade de uma identificação nacional e a constante emergência de identificações parciais (étnicas ou outras).*

Esta hipótese, que realça o lugar das autoridades tradicionais como intermediários entre as populações e o Estado, surgiu na fase inicial da investigação, na qual predominava sobretudo a pesquisa bibliográfica, e onde a influência de autores como Rouveroy van Nieuwaal e Trutz von Trotha era bastante notória. Pretendia-se assim salientar que as autoridades tradicionais jogam um papel dinâmico no interface entre dois universos sociais distintos e antagónicos, papel esse bastante complexo e de forte hibridismo, combinando aspectos da modernidade política, social e económica, veiculados pela sociedade envolvente, com a perpetuação de valores locais tradicionais. Ocupando um lugar social nestes dois universos, as autoridades tradicionais surgem como os actores locais de maior relevância na articulação entre ambos.

Com o avançar da pesquisa, nomeadamente com as primeiras recolhas de terreno, foi-se tornando notório que esta proposta teórica, e esta hipótese preliminar, apesar da sua validade e pertinência, só explicava a dimensão exógena da questão, precisamente a do lugar das autoridades tradicionais nos processos de formação do Estado, pela articulação entre essa estrutura exógena, o Estado, e as sociedades rurais. De lado ficava a questão fulcral de saber porque razão são as autoridades tradicionais os actores mais relevantes, dentro do modelo reprodução social tradicional, para desempenharem esta tarefa de intermediação e articulação. Em causa estavam pois dimensões tão importantes como as da legitimidade interna desta instituição e seus actores, nomeadamente da representatividade actual da instituição, quer face ao conjunto das populações rurais quer face aos actores externos, e das representações sociais das sociedades rurais sobre a instituição e seus membros.

No intenso debate que decorria na sociedade moçambicana durante os anos de 1994 a 1997 sobre a incorporação das autoridades tradicionais no processo de formação do Estado, ao nível local, salientavam-se duas perspectivas antagónicas. De um lado encontravam-se os que defendiam a incorporação das autoridades tradicionais na estrutura administrativa estatal devido à autenticidade e tradicionalidade desta instituição, uma espécie de “guardiões da tradição”, enquanto o outro defendia que a instituição tinha sido de tal modo adulterada pela Administração colonial que já não possuía qualquer

legitimidade nem representatividade para as populações.

Ora, a segunda dimensão que esta investigação privilegia, aqui denominada de dimensão endógena, centra-se precisamente na tentativa de resolução deste enigma: saber qual a actual legitimidade da instituição, e seus membros, para as populações rurais, tendo em conta todas as transformações e manipulações operadas, quer durante o período da Administração colonial portuguesa quer na actualidade.

As primeiras recolhas empíricas permitiram identificar vários níveis da questão, demonstrando que a questão da legitimidade interna das autoridades tradicionais é um assunto bastante complexo e multidimensional. Em primeira instância é necessário operar uma distinção analítica entre as autoridades tradicionais enquanto instituição e as autoridades tradicionais enquanto grupo específico de indivíduos. Ao nível institucional a legitimidade da instituição é quase inquestionável, para uma parte substancial da população rural. No segundo caso, ao nível individual, surgem fortes problemas de legitimidade, que no entanto não colocam em causa a legitimidade da instituição. Os problemas de legitimidade individual são entendidos pelas populações como derivados de manipulações exógenas e endógenas na atribuição dos cargos de liderança dentro da instituição, manipulações essas que não são apenas características da época colonial, como amiúde se pretende fazer crer, mas que sempre existiram no passado e no presente, e que não questionam a legitimidade da instituição porque a natureza do poder político tradicional não é individual, mas sim colectivo. Isto é, o poder político tradicional não reside apenas na figura dos líderes, régulos e chefes de povoação, mas é partilhado por um vasto conjunto de actores, unidos por relações de consanguinidade, territorialidade, antiguidade geracional, e alianças várias, que desempenham diferentes cargos políticos dentro da instituição.

Uma segunda dimensão importante da legitimidade interna é a distinção entre a componente administrativa e a componente simbólica do poder político das autoridades tradicionais. As tarefas político-administrativas, quer externas (face ao Estado) quer internas (face ao modelo de reprodução social tradicional), desempenhadas pelas autoridades tradicionais, e o modo como o poder político é partilhado e sancionado dentro



da instituição, em face dessas mesmas funções administrativas, constitui quase sempre a dimensão mais saliente, devido ao seu carácter “visível”. No entanto existe uma componente simbólica que é determinante na legitimação interna, quer da instituição quer dos indivíduos, face às populações. Essa componente prende-se com a sacralização das autoridades tradicionais.

A sacralização das autoridades tradicionais consubstancia-se na sua relação privilegiada com os espíritos dos antepassados, mormente com os espíritos dos anteriores chefes. Este relacionamento substantiva-se em dois processos complementares: o da legitimação e o da continuidade reprodutiva. O primeiro diz respeito ao princípio de legitimidade que é conferido aos espíritos dos falecidos chefes na nomeação das autoridades tradicionais, por intermédio do ritual (de escolha e de entronização), processo esse do qual deriva uma parte significativa da legitimidade “terrena” das autoridades tradicionais face às populações. Em segundo lugar, essa legitimação “cosmológica” confere às autoridades tradicionais o lugar de intermediários entre o passado e o presente e, nesse âmbito, a garantia da continuidade reprodutiva das populações e do modelo de reprodução social. Assim, para as populações as autoridades tradicionais representam simultaneamente o papel de “guardiões das tradições” e de “donos da terra”, ou seja, de representantes e continuadores dos primeiros homens vaNdau que ocuparam aquele território.

A conjugação da dimensão endógena e exógena do lugar social das autoridades tradicionais, permite avançar com uma hipótese central, segundo a qual *a legitimidade e o lugar social das autoridades tradicionais deriva do seu papel de dupla intermediação, entre o sagrado e o profano e entre um modelo de reprodução social local (o modelo de reprodução social Ndau) e um modelo de reprodução social exógeno (veiculado pelo Estado e demais parceiros).*

### **Questões e opções metodológicas**

Esta investigação privilegia uma postura interdisciplinar, tomando como base a

antropologia social mas procurando um diálogo conceptual constante com outras disciplinas, nomeadamente as ciências políticas e a história, no sentido de fortalecer e complementar diferentes contribuições sobre a produção do político, no contexto da África subsaariana.

O estudo da organização social do campo político, ou por outras palavras, das formas de produção do político, particularmente em sociedades não-ocidentais, constitui uma preocupação central na antropologia, desde os legados de autores como Henri Maine e Lewis Morgan. Essa constante preocupação motivou mesmo o cunhar de uma pretensa divisão temática dentro da antropologia, sob o epíteto de antropologia política, pretendendo com ela salientar uma espécie de especialização teórico-metodológica da produção do político, por distinção a outros campos do conhecimento antropológico como o do económico, do parentesco e do simbólico. Nesta investigação parte-se de um pressuposto epistemológico distinto, optando-se por atribuir à antropologia um carácter de unicidade teórica e conceptual. Nesse sentido esta não é uma investigação de antropologia política mas sim uma investigação antropológica sobre o político.

Marc Abélès e Henri-Pierre Jeudy definem três grandes perspectivas teóricas que marcam a produção antropológica sobre o político: o estudo das formas de organização política; os estudos sobre conflitos e dinâmicas políticas; os estudos sobre a dimensão cultural e simbólica do poder (Abélès & Jeudy, 1997: 5-24). Na primeira perspectiva as preocupações temáticas incidiam sobretudo sobre a análise das diferentes formas de organização política, salientando-se os estudos sobre o Estado e as “sociedades sem Estado”. No contexto africanista os autores realçam a importância da obra pioneira de Evans-Pritchard e Meyer Fortes, *African Political Systems*, publicada em 1940. Na segunda perspectiva é a conflituosidade e a dinâmica dos sistemas políticos que constitui o foco de interesse dos estudos antropológicos, chamando os autores especial atenção às contribuições de enorme relevância dos trabalhos de Edmund Leach, Max Gluckman e Georges Balandier. A terceira perspectiva consagra, segundo Marc Abélès e Henri-Pierre Jeudy, uma especial atenção à multidimensionalidade do político, com relevo para a articulação do político com o religioso. Os autores destacam nesta perspectiva os trabalhos

de Pierre Clastres, Alfred Adler e Marc Augé.

A perspectiva defendida nesta investigação aponta também para a necessidade de consideração da multidimensionalidade da produção do político e para uma perspectiva que conjugue estas diferentes abordagens, sobre as formas de organização do político, sobre os processos dinâmicos de consensualidade e conflituosidade inerentes à produção do político e à relação entre a autoridade e a produção de significações e de sentidos atribuídos ao exercício do político.

Marc Abélès e Henri-Pierre Jeudy salientam ainda, de forma crítica, que a antropologia e os antropólogos “*s’intéressaient presque exclusivement aux aspects traditionnels de la vie politique*” (Abélès & Jeudy, 1997: 14) ou, dito de outra forma, ao estudo do político nas sociedades tradicionais. Esta dimensão “isolacionista” dos objectos antropológicos produziu, e ainda produz em certos casos, um conjunto de estudos profundamente anacrónicos sobre as sociedades tradicionais, apresentadas ao mundo científico por antropólogos e outros cientistas sociais, completamente “imunes” aos impactos das sociedades envolventes. Esta perspectiva é bastante notória nos estudos produzidos sobre as sociedades tradicionais africanas, apresentadas por vezes sem qualquer referência aos impactos externos, quer durante o período da dominação colonial europeia quer após as independências. Esta investigação pretende negar qualquer visão primordialista, essencialista, ou isolacionista das sociedades tradicionais africanas, nomeadamente da sociedade Ndaou, e segue na esteira dos trabalhos fundadores de Max Gluckman e de Georges Balandier que, já nos idos anos 60 do século XX, chamavam a nossa atenção para as influências, mudanças e dinâmicas da relação das sociedades tradicionais africanas com a sociedade colonial envolvente.

Esta ênfase nos processos e dinâmicas de transformação e mudança social da sociedade Ndaou esteve na origem da opção pela perspectiva diacrónica adoptada nesta investigação. O recurso à história constitui o fundamento necessário para compreender o percurso de mudança histórica das autoridades tradicionais vaNdaou, desde os tempos pré-Nguni, da formação dos primeiros reinos e chefaturas vaNdaou de origem Shona-Caranga,

passando pelas dinâmicas da dominação político-administrativa Nguni sobre os reinos vaNdau e sua estrutura político-administrativa, culminando no conjunto de mudanças e transformações de índole administrativa, económica, religiosa e social provocados pela e durante a Administração colonial portuguesa.

Uma perspectiva sincrónica, que tome como ponto de referência apenas o período posterior à independência em 1974, - apesar de constituir uma componente fundamental desta investigação, pois permite a contextualização da inserção das autoridades tradicionais no actual espaço político nacional -, perde completamente o alcance dos impactos destas formas de dominação exógena na estrutura política Ndau e das recomposições que a estrutura foi capaz de desenvolver e absorver. O recurso à história permite assim, nesta investigação, compreender os processos de continuidade e ruptura endógenos e exógenos da instituição, desde os tempos pré-Nguni à actualidade, processos esses fundamentais para compreender as actuais relações entre as autoridades tradicionais vaNdau e as populações, por um lado, e entre as autoridades tradicionais e a sociedade envolvente, por outro. Além disso, só pelo recurso à análise histórica é possível compreender o sentido da utilização do conceito de tradição.

O recurso às contribuições teóricas provenientes das ciências políticas justifica-se em dois sentidos. Por um lado porque nas últimas décadas, com especial incidência a partir dos anos setenta, alguns politólogos têm contribuído decisivamente para o conhecimento dos processos de produção do político na África subsaariana, ao nível das sociedades rurais e dos actores políticos locais, na sua articulação com os estados nacionais e os contextos regionais e internacionais. Autores como Jean-François Bayart e o seu conceito de *politique par le bas*, revelam um bom exemplo deste tipo de preocupações analíticas.

Por outro lado porque as ciências políticas têm produzido ao longo da sua história disciplinar um conjunto de preposições teóricas, em torno de conceitos como os de Estado, poder, poder político, Sociedade Civil, etc., que possibilitam a consideração conceptual do político na África subsaariana, em complementaridade com o conhecimento que se produz na antropologia, de um modo mais universalista e comparativo com outros contextos

geográficos. Nesse âmbito, a contribuição de Max Weber é fundamental no entendimento da produção do político, tal como se defende nesta dissertação.

A comparação conceptual e teórica, que marca o fundamento da própria antropologia, permite também contradizer um excessivo culturalismo, enraizado na crença de um particularismo e de uma especificidade da produção do político na África subsaariana, que imputa de obsoletos e inadequados os instrumentos teórico-analíticos produzidos em, e para, contextos não africanos.

Reside aqui um dos principais problemas metodológicos da investigação, que se poderia formular do seguinte modo: como generalizar-teorizar a partir de práticas e representações sociais particulares apreendidas pelo investigador num contexto sócio-cultural específico, e por isso mesmo histórico- culturalmente produzido, ou seja com um certo grau de particularismo e especificidade. No caso concreto desta investigação, a questão fundamental coloca-se no sentido de saber se existe algum valor heurístico na produção de um modelo de generalizações explicativas do lugar social das autoridades tradicionais Ndau, que seja generalizável a outras formações moçambicanas e mesmo africanas ou se, pelo contrário o caso Ndau é de tal modo específico e particular e por conseguinte irreduzível a outras experiências nacionais e continentais.

A evolução da própria investigação foi demonstrando que a “realidade empírica” é muito mais rica, complexa e fragmentada do que se pressupõe ao desenhar um modelo teórico. No caso do objecto de estudo desta investigação existe uma variância e diversidade regional significativa no modo de relacionamento entre as autoridades tradicionais e as populações e entre as autoridades tradicionais e os outros actores sociais exógenos, que depende das condições históricas, geográficas e idiossincráticas da produção social de cada actor envolvido.

O produto final desta investigação pretende expressar a tentativa constante de conciliar a descrição-interpretação das regularidades observáveis para o conjunto da sociedade rural Ndau, comparando-as com outros contextos nacionais e continentais, com a

descrição-interpretação das descontinuidades internas, de natureza local e regional, procurando-se que o resultado final não seja redutor da diversidade e da complexidade etnográfica observada.

Finalmente uma palavra para definir os termos da relação descrição-interpretação enunciada no parágrafo precedente e o modo como foi desenvolvida nesta investigação. Na história da produção de conhecimento antropológico esta relação substantiva-se, para a generalidade dos autores, como uma relação que opõe de um lado a etnografia enquanto produtora de descrições etnográficas particulares, e do outro a antropologia enquanto produtora de interpretações generalizáveis, por conseguinte de teorias. A primeira, a etnografia, surge em geral desvalorizada por relação à segunda, como uma espécie de “filha menor” da antropologia (cf. Sperber, 1992: 21-50). Nesta investigação entende-se esta relação como processual, complementar e uníssona, na esteira de Adolfo Yáñez-Casal para quem:

*“Os pressupostos e as conclusões, na nossa opinião, devem ser outros: 1) conceber a interpretação como um processo, fazendo parte integrante de toda a actividade do conhecimento; 2) a descrição e a interpretação coexistem e interagem, situá-las ou defini-las numa relação hierárquica de funções, é esvaziá-las de conteúdo e de qualquer positividade; (...) a fronteira entre interpretação, descrição e/ou explicação (estrutural, genética, analógica ou causal) é uma simples questão de grau, não de natureza”* (Yáñez-Casal, 1996b: 125).

Em boa verdade, se se tomar como referência a problemática das autoridades tradicionais no actual contexto moçambicano é precisamente do lado da descrição que se sentem maiores lacunas, devido à escassez e à insuficiente profundidade da produção etnográfica actual, contribuindo para uma consolidação de interpretações de natureza ideológica. Se esta investigação outros méritos não alcança ao nível da interpretação-teorização, pelo menos pretende contribuir com uma descrição etnográfica séria e profunda sobre as autoridades tradicionais vaNdau e sua participação no actual processo de formação do Estado.

## Sobre o trabalho de campo

O trabalho de campo com observação participante constitui o método privilegiado de recolha de informação e de produção de conhecimento na antropologia e uma das suas marcas identitárias, fruto da tradição disciplinar em estudar grupos humanos e culturas muito distintas das do investigador.

É prática costumeira atribuir a Bronislaw Malinowski os fundamentos modernos do trabalho de campo. No capítulo introdutório da sua obra-prima *Argonauts of the Western Pacific*, sugestivamente intitulado “The Subject, Method and Scope of This Inquiry”, Bronislaw Malinowski define as regras do método antropológico cuja premissa principal consiste “(...) of drawing up all the rules and regularities of tribal life; all that is permanent and fixed; of giving an anatomy of their culture, of depicting the constitution of their society” (Malinowski, 1985a {1922}: 11). Para alcançar tal conhecimento o autor propõe três processos: 1) o registo da organização da tribo e a anatomia da sua cultura, através do *method of concrete, statistical documentations*, que consiste no estudo exaustivo de cada fenómeno em todas as suas dimensões observáveis, registadas depois numa carta sinóptica; 2) o registo dos factos da vida diária, a que o autor denomina de *imponderabilia of actual life*, que só podem ser alcançados da observação e da permanência prolongada do observador no terreno de estudo; 3) o conhecimento da “mentalidade nativa”, através da recolha de discursos, narrativas, formulações mágicas, etc., que o investigador deve recolher utilizando a própria língua nativa, para melhor compreender o seu alcance e evitar os problemas da tradução (*idem*: 24).

Estes três pressupostos metodológicos impuseram-se como pilares fundamentais do trabalho de campo antropológico. Num pressuposto similar, Evans-Pritchard define que as regras, ou condições essenciais, para realizar um bom trabalho de campo são: “(...) dedicar um tempo suficientemente amplo ao estudo, estar em estreito contacto com o povo no seio do qual está a trabalhar, só deve comunicar com ele através da língua nativa, e deve estudar toda a sua cultura e vida social” (Evans-Pritchard, 1985 {1972}: 79). Evans-Pritchard defendia que a permanência do antropólogo numa dada sociedade deveria durar

no total entre um a três anos, divididos em vários períodos (*idem: ibidem*).

As discussões e formulações metodológicas a partir do método fundado por Bronislaw Malinowski têm sido uma constante na antropologia. No entanto os antropólogos têm sido, na generalidade, exímios em camuflar as condições de realização do trabalho de campo, quando não mesmo em dedicarem-lhes um silêncio absoluto. Como sublinha Yáñez-Casal:

*“o paradoxo da metodologia antropológica é que enquanto o trabalho de campo e a observação participante assumem o papel emblemático da actividade antropológica, conservando o estatuto de espaço-laboratório do saber antropológico por excelência, muito raros são os antropólogos que decidem explicitar os seus métodos de forma clara e desinibida”* (Yáñez-Casal, 1996b: 105).

O paradoxo reside no facto dessa prática sugerir, ou induzir, que a produção de conhecimentos no trabalho de campo é independente das condições de produção do próprio trabalho de campo, o que não é verdade de todo, como qualquer investigador bem sabe.

Existem, é claro, excepções a este procedimento, projectadas através da publicação de diários e descrições-reflexões sobre o trabalho de campo, que permitem aos antropólogos, e ao público em geral, conhecer as condições de produção do trabalho de campo. Essas excepções permitem sobretudo desmistificar ou desromantizar a ideia do trabalho de campo como a “grande aventura”, do antropólogo em perfeita harmonia com o Outro, o seu Outro, exótico, da meticulosa e metodológica recolha de informação, sem lugar à improvisação, ao acaso, à intuição e à especulação de afirmações-interpretações que os dados não permitem, senão de forma abusiva, ou apressada.

Será cinismo pensar que residem aí as razões para os antropólogos se “esquecerem” de relatar as condições de produção do trabalho de campo? Ou será vergonha, como diz Lévi-Strauss logo no início de *Tristes Trópicos*:

*“muitas vezes acalentei o projecto de começar este livro; de todas as vezes fui detido por uma espécie de vergonha e de repulsa. Pois será mesmo necessário contar minuciosamente tantos pormenores insípidos, tantos acontecimentos insignificantes? Não há lugar para a aventura na profissão de etnógrafo; só serve para o avassalar, exercendo na eficácia do trabalho a pressão das semanas e dos*



*meses perdidos no percurso, das horas ociosas gastas com o informador esquivo; o peso da fome, do cansaço, por vezes da doença, (...)*” (Lévi-Strauss, 1986 {1955}: 11).

A desmistificação do antropólogo tolerante com os Outros, emerso na sua cultura, surge-nos pela pena do próprio Bronislaw Malinowski, no seu diário de campo, publicado pela sua esposa Valetta Malinowska, em 1967, com o sugestivo título *A Diary in the Strict Sense of the Term*. Nele surgem expressos os verdadeiros desafios físicos, psicológicos, emocionais e culturais que o trabalho de campo lhe provocou, como por exemplo nesta passagem:

*“Je vais au village dans l’espoir de photographier différents phases du bara. Je distribue des demi-bâtons de tabac, et regarde quelques danses; puis je me mets à faire des photos - avec très mauvais résultats. Pas assez de lumière pour des instantanés; et ils se refusent à tenir la pose assez longtemps pour que je prenne des clichés. - Il m’arrive d’être furieux contre eux, par exemple lorsqu’ils s’esquivent dès qu’ils ont reçu leur portion de tabac. En général, mon sentiment envers les indigènes tend décidément à: ‘qu’on extermine les brutes!’”* (Malinowski, 1985b {1967}: 83),

ou ainda:

*“Le 21-5-18. Cessé d’écrire mon journal. Ça a été de mal en pis. De la fièvre l’après-midi deux jours de suite (vendredi et samedi); très mal en point le dimanche; hier (lundi), ça allait mieux, mais j’étais encore très faible et les nerfs en pelote. J’ai souffert horriblement d’avoir à vivre dans ce pandémonium d’enfants et niggers; mes propres boys me portaient particulièrement sur les nerfs, et aussi Marianna”* (*idem*: 269).

No caso do trabalho de campo realizado para esta investigação importa aqui realçar algumas das principais condições da sua produção que, inquestionavelmente, condicionaram quer a sua própria realização quer os seus resultados.

Se se tomar em consideração os três pressupostos base enunciados: estadia prolongada, de um a três anos no local de estudo; domínio da língua “nativa”; e estudo da totalidade da vida social; então a primeira conclusão é a de que dificilmente se poderia dizer que o método foi verdadeiramente utilizado, pois nenhum destes pressupostos foi inteiramente seguido.

Inicialmente o trabalho de campo estava planeado para desenrolar-se em dois períodos: o primeiro entre Fevereiro e Julho de 2000 e o segundo entre Junho e Agosto de 2001. Para o primeiro período a estadia planeada visava cobrir os distritos de Mossurize e Machaze, enquanto que no segundo os distritos seriam os do Búzi, Chibabava e Machanga. A diferença no tempo investido para cada período (sete meses no primeiro e três meses no segundo) justificava-se pelo facto dos distritos do Búzi e Chibabava já serem familiares (do trabalho de campo de 1994), enquanto que os distritos de Mossurize e Machaze eram completamente “estranhos”. Por outro lado as acessibilidades são bastante mais fáceis no caso do Búzi e Chibabava do que em Mossurize e Machaze.

Contudo, este planeamento viria a sofrer já no terreno uma mudança radical. As cheias de 2000, que afectaram a região sul e centro de Moçambique, entre Fevereiro e Abril, tornaram praticamente inacessíveis os referidos distritos. Durante esse período de cheias a permanência nos distritos só era possível nas vilas-sede e mesmo nesse caso as vilas de Chitobe (Machaze) e Chibabava (Chibabava) estavam inacessíveis, Espungabera (Mossurize) só via Zimbabwe, e a vila do Búzi só de barco. Após três semanas de tentativas infrutíferas de alcançar um destes distritos, primeiro a partir da cidade da Beira e depois da cidade de Chimoio, e face à impossibilidade de realizar o trabalho de campo mesmo que fosse possível atingir a vila-sede, optou-se por um distrito mais acessível, o de Sussundenga, sobretudo o posto administrativo de Dombe, que faz fronteira com o distrito de Mossurize e é ocupado por populações vaNdau, e onde em 1994/95 o Estado teve que enfrentar problemas graves de sublevação popular, impulsionada pelas autoridades tradicionais locais.

Em Sussundenga foi possível permanecer cerca de duas semanas. Contudo, o trabalho em Dombe foi bastante insuficiente e resumiu-se a uma estada de dois dias, em primeiro lugar devido à dificuldade em obter transporte da vila-sede para o posto e depois porque a estadia em Dombe foi dificultada por iniciativa do próprio chefe de posto e dos padres da missão católica do Dombe, factos que impediram a permanência na região. Os dados adiantados nesta dissertação sobre Dombe derivam assim essencialmente da pesquisa documental, artigos de jornais moçambicanos, de informações indirectas recolhidas na vila-

sede de Sussundenga e na cidade de Chimoio, não sendo possível aprofundar directamente as actuais relações entre as autoridades tradicionais do posto e o Estado local.

Falhada a hipótese de permanecer em Dombe, e dadas as dificuldades nos outros distritos, situação que não se sabia quando poderia evoluir favoravelmente, optou-se então por uma interrupção forçada do trabalho de campo e o regresso a Portugal, em finais de Março. Retomou-se o trabalho de campo em Setembro desse mesmo ano, até meados de Dezembro. Numa primeira parte, entre Setembro e meados de Outubro o trabalho de campo decorreu no distrito de Mossurize.

Em Mossurize o trabalho de campo, com recurso à observação participante, a entrevistas e histórias de vida, decorreu sem objecções de maior, apenas as que resultavam da escassez de tempo disponível e das dificuldades inerentes à falta de um transporte próprio. A falta de transporte próprio, e a ausência de transportes públicos, tornou muito difícil a deslocação a certas regiões, e uma excessiva dependência dos actores estatais, o que obrigou a uma escolha criteriosa das estadias nos regulados mais pertinentes, de maior prestígio (actual e passado), ou de maior relevância para a investigação. Destas destacam-se as estadias mais prolongadas, entre três e cinco dias, nos regulados de Chaiva e Gogoi, e visitas mais curtas, entre um e dois dias, no regulados de Mapungwana (que se situa muito perto da vila de Espungabera), Mamusse, Metove, Macuo e Garágua. Nestes regulados conversou-se e entrevistou-se um conjunto variado de actores, nomeadamente os régulos e alguns chefes de povoação, *matombo* e *nduna*, população comum, membros do aparelho estatal local e dos partidos Frelimo e Renamo. Observou-se e participou-se em vários acontecimentos públicos liderados pelas respectivas autoridades tradicionais, com particular relevo para os tribunais das autoridades tradicionais.

Na vila de Espungabera decorreu um vasto conjunto de actividades de investigação e entrevistou-se a esmagadora maioria dos informantes seleccionados, curandeiros, dirigentes dos partidos políticos e do aparelho do Estado, *matombo* e população comum. A partir da sede foi também possível acompanhar diversas visitas de brigadas do Estado, sobretudo da Direcção Distrital de Saúde, a diversas zonas do interior do distrito,

aproveitando-se essas visitas para contactar e conversar, a maior parte das vezes de modo informal com informantes locais.

Depois de Mossurize seguiu-se o distrito de Machaze. Em Machaze a investigação teve mais dificuldades do que em Mossurize, sobretudo devido à enorme extensão territorial de Machaze, (cerca de 12 mil quilómetros quadrados), e à escassez de infra-estruturas deste distrito que, até 1987, era posto administrativo do distrito de Mossurize. No entanto, com alguma frequência se conseguiu arranjar transporte, uma motorizada da Direcção Distrital da Agricultura que, apesar de não permitir grandes deslocações permitia uma razoável mobilidade e calendarizar as deslocações. Optou-se assim por concentrar a investigação mais sobre a região de Chitobe, a vila-sede, e do posto administrativo de Chipudje, esta região corresponde à localização do núcleo central do antigo reino Inhamunda e os principais regulados do distrito estão situados nessa zona, como o caso de Mecupe, Tuco-Tuco, Butiro, Guezanhe, Tebere, Usa e Chitobe.

No distrito de Machaze os principais problemas foram sobretudo de natureza política. A tensão entre os partidários da Frelimo (indivíduos na sua maioria ligados ao aparelho do governo distrital) e a Renamo (amplamente maioritária no distrito) era enorme. Esta tensão culminou, ainda durante o período da pesquisa, com os acontecimentos do dia 19 de Novembro de 2000, quando a Renamo organizou manifestações de protesto em todo o país. Em Machaze as manifestações foram bastante violentas, pois a Renamo tentou ocupar a Administração e arrear a bandeira nacional, tendo mesmo “assaltado” a esquadra de polícia e libertado o seu representante distrital.

Estes acontecimentos provocaram um impacto significativo na investigação, sobretudo em dois eixos: nas deslocações dentro do distrito e nos assuntos que se pretendia discutir com os informantes. No primeiro caso, a forte instabilidade que se sentia em todo o distrito desaconselhava deslocações a zonas afastadas da vila-sede de Chitobe e, assim, durante as restantes duas semanas que durou a estadia no distrito só foi possível uma visita de dois dias à sede do posto administrativo de Chipudje. No segundo caso tornou-se evidente que os entrevistados e informantes não estavam “disponíveis” para abordarem

assuntos relacionados com a “política”, quer local quer nacional, sendo que os conteúdos das conversas e entrevistas incidiam sobretudo sobre aspectos da cultura Ndau, ou sobre o período colonial.

A natureza do objecto desta investigação contribuiu para que certos assuntos abordados fossem bastante sensíveis, sobretudo nesse clima de animosidade entre os dois partidos. Assim, certas entrevistas foram marcadas por uma certa relutância por parte dos entrevistados, sobretudo em matérias sobre o político ao nível distrital. Foi preciso então adoptar uma estratégia de maior proximidade e confiança, despendendo mais dias junto de cada informante, ou na sua zona de residência.

Por outro lado, a proximidade e coabitação com o núcleo frelimista também colocou alguns problemas classificatórios no início da estadia, existindo alguma desconfiança da parte da população e dos dirigentes da Renamo, sobretudo dos que viviam na vila-sede, pois encaravam a proximidade entre o investigador e os elementos do Estado distrital como sinal de identificação política entre ambos. Estes problemas foram progressivamente eliminados com o passar do tempo e o aumentar do tipo e continuidade de relacionamento com estes actores locais o que, em contrapartida, ia provocando maiores desconfianças do “outro lado”. Esta fase da investigação terminou em meados de Dezembro de 2000.

O segundo período de investigação decorreu durante os meses de Junho e Agosto, de 2001, num total de onze semanas, das quais oito foram passadas no distrito do Búzi. Inicialmente a investigação previa também uma estadia no distrito de Chibabava, e deixava como hipótese uma estadia em Machanga. Contudo, em face da escassez de tempo disponível optou-se por concentrar a estadia de terreno apenas no distrito do Búzi.

O trabalho de campo no Búzi decorreu sem imprevistos de maior e foi possível alargar a estadia a zonas do distrito, tais como Guara-Guara, Estaquinha e Nova Sofala. O Búzi possui algumas características específicas que contribuíram para facilitar a própria investigação. Trata-se de um distrito bastante favorecido, do ponto de vista do seu desenvolvimento, daí que as infra-estruturas disponíveis (rede viária, comunicações,

condições de alojamento, condições de acessibilidade aos postos administrativos, etc.) sejam bastante mais vantajosas do que nos outros distritos visitados. Trata-se igualmente de um distrito que recebe uma atenção muito especial das ONGs internacionais, o que contribui de sobremaneira para o seu grau de desenvolvimento. A presença destas organizações favoreceu bastante a investigação porque permitiu uma maior liberdade de circulação pelo distrito, sem a dependência das estruturas estatais, ao contrário do que sucedeu em Machaze e Mossurize. Isso contribuiu para uma maior independência e liberdade na investigação, quer na escolha dos locais, quer no tipo e duração das estadias nas zonas do interior do distrito. O conhecimento prévio do distrito, adquirido durante o trabalho de campo de 1994, contribuiu bastante para a planificação dos trabalhos e escolha das zonas e dos regulados a visitar.

A questão linguística constituiu um forte condicionalismo para a investigação. O escasso conhecimento da língua Chindau não permitiu mais do que uma comunicação muito rudimentar, em torno de pequenas frases de apresentação, de saudação, e pouco mais, não atingindo a profundidade necessária para uma conversação fluída e corrente. Nesse caso foi sempre necessário o uso de um intérprete. A escolha dos intérpretes baseou-se na observação de quatro critérios básicos: que fosse um indivíduo respeitado, sendo a idade um factor relevante; que tivesse um profundo domínio do português e do Chindau; que conhecesse bem o distrito, do ponto de vista cultural, sociológico, etc., e que actuasse simultaneamente como auxiliar/conselheiro; que não estivesse identificado com nenhum dos partidos políticos, nomeadamente a Renamo e a Frelimo.

A escolha dos intérpretes nem sempre foi um processo fácil e por vezes foi necessário recorrer a vários, em cada distrito, sobretudo porque alguns estavam demasiado identificados com os partidos políticos, ou com as estruturas do Estado distrital, como nos distritos de Mossurize e Machaze. Este problema não se colocou no distrito do Búzi, no qual o intérprete/auxiliar foi sempre o mesmo durante toda a estadia.

Um outro problema na utilização de intérpretes residia na natureza do próprio trabalho e na falta de preparação dos indivíduos, sendo por isso bastante difícil ao

investigador minimizar os riscos da “interpretações de interpretações” que a intermediação efectuada pelo intérprete sempre coloca. Foi necessário utilizar algumas estratégias no sentido de verificar a validade e qualidade das entrevistas, nomeadamente recorrendo ao prestado por investigadores do ARPAC (Arquivo do Património Cultural) de Chimoio e da Beira. Não obstante é perfeitamente notório que o desconhecimento da língua local constitui um problema sério na pesquisa.

### **Organização da dissertação**

Esta dissertação está organizada em quatro partes, contando ainda com uma introdução, uma conclusão e um conjunto de anexos. A introdução pretende traçar as linhas condutoras da investigação que está na base desta dissertação, com especial relevo para as origens da investigação, a definição do objecto e as principais questões metodológicas que foram surgindo ao longo da pesquisa.

A Parte I consiste numa abordagem teórico-metodológica e divide-se em dois capítulos. O primeiro debruça-se sobre a delimitação teórica dos principais conceitos utilizados nesta pesquisa, nomeadamente dos conceitos de poder político, autoridade e tradição, com vista a delinear uma conceptualização do conceito de autoridades tradicionais, central para a investigação. No segundo, a partir da anterior definição do conceito base de autoridade tradicional pretende-se enumerar as mais recentes preposições teóricas e modelos analíticos sobre a temática, no contexto africano, no que se poderia denominar de “revisão da literatura”, pretendendo-se construir uma preposição própria sobre o lugar social das autoridades tradicionais no contexto da produção do político *par le bas*, na África subsaariana. Neste segundo capítulo discorre-se ainda sobre conceitos colaterais, mas importantes para a temática, como os casos do conceito de Estado e de Sociedade Civil.

A Parte II desta dissertação está organizada em moldes comparativos e a organização dos capítulos pretende dar conta de um processo analítico que pretende

relacionar dois eixos de análise: uma análise histórica, com um enfoque “descendente”, ou seja partindo de uma análise à escala continental, macro, até descender ao nível nacional, meso. Nesse sentido o primeiro capítulo compara os desenvolvimentos históricos dos estudos sobre as autoridades tradicionais, no contexto geral da África subsaariana, os impactos das diferentes administrações coloniais sobre esta estrutura de poder político e, por fim, coloca em relevo os diferentes modos de relacionamento entre as autoridades tradicionais e os Estado africanos, para o período posterior às independências. O segundo e terceiro capítulo debruçam-se sobre o caso moçambicano, respectivamente sobre as relações entre as autoridades tradicionais moçambicanas e o Estado, no período entre a independência e o fim da guerra civil, no capítulo segundo, e, no terceiro, sobre as actuais dinâmicas desse relacionamento, para o período desde a assinatura do Acordo de Paz, em 1992 e a participação das autoridades tradicionais no actual processo de reunificação e reconstrução do Estado.

As Partes III e IV dedicam-se à análise específica do caso Ndau, completando deste modo esse processo comparativo entre a escala macro (continental), meso (nacional) e micro (estudo de caso). A organização destas duas partes, e dos respectivos capítulos, obedece essencialmente a uma lógica analítica histórica. Nesse sentido, a Parte III debruça-se sobre a formação dos pequenos reinos e chefaturas pré-coloniais, da caracterização do modelo de reprodução tradicional Ndau, dos impactos da dominação Nguni e, posteriormente, das transformações e impactos das diferentes fases da Administração colonial portuguesa. A Parte IV analisa a relação entre as autoridades tradicionais e o Estado-Frelimo, no período entre a independência e o início da guerra civil; o papel das autoridades tradicionais durante a guerra civil, com especial relevo para a discussão sobre a participação das autoridades tradicionais na gestão das populações nas áreas controladas pela Renamo; e, finalmente, o papel das autoridades tradicionais no actual processo de formação do Estado, ao nível distrital, e seu relacionamento com outros actores sociais envolvidos nesse processo.

Por fim o capítulo das conclusões constitui uma súpula das principais preposições analíticas aventadas ao longo da dissertação, com especial atenção à questão central, ou



hipótese de partida, desta pesquisa sobre a legitimidade das autoridades tradicionais e seu papel no processo de formação do Estado.

Duas palavras finais para referir duas opções de carácter metodológico que participam no modo de organização e apresentação desta dissertação. A primeira diz respeito à apresentação de partes dos discursos dos entrevistados. Esta opção justifica-se pelo facto da investigação não constituir somente uma descrição-interpretação das práticas sociais observadas, mas de tomar igualmente em linha de conta as representações sociais dos actores envolvidos.

A segunda opção prende-se com uma certa protecção das fontes locais, que se julgou necessária já durante a elaboração da dissertação. Durante o trabalho de campo nenhum entrevistado ou interlocutor colocou reservas quanto à divulgação dos seus relatos e interpretações, e sempre anuíram quanto ao registo magnético das conversas e entrevistas, ou deixaram que se tomassem notas. Também nenhum interlocutor colocou reservas quanto ao registo da sua identidade. No entanto, devido à sensibilidade de alguns assuntos e da natureza de algumas opiniões políticas, optou-se pela não identificação completa das fontes. Assim, as fontes orais surgem referenciadas apenas pelas iniciais dos verdadeiros nomes, anotando-se em rodapé o local, o dia, e o tipo de registo efectuado.

## Sobre o conceito de autoridade tradicional

### 1.1. o conceito de poder político

Uma primeira preocupação na delimitação do conceito de autoridade tradicional prende-se com a definição dos conceitos que constituem o que se poderia chamar de fundamentos do domínio do político, nomeadamente dos conceitos de poder e de poder político. Max Weber, um dos teóricos mais influente nos estudos sobre o poder, definia em 1922 este conceito como sendo *“la probabilidad de imponer la propria voluntad, dentro de una relación social, aun contra toda resistencia y cualquiera que sea el fundamento de esa probabilidad”* (Weber, 1944 {1922}: 43). Por sua vez, António Fernandes defende que o poder existe numa relação *“desde que esteja em causa a realização de algum objectivo, a procura de qualquer interesse ou a mera afirmação pessoal”* (Fernandes, 1988: 45).

Tomando em consideração estas duas noções sobre o poder, importa realçar desde logo que o poder encontra-se presente em todas as relações sociais e constitui um facto inerente a toda a vida social. Desde que dois indivíduos se encontrem em relação existem relações de poder e elas constituem uma parte fundamental dessa mesma relação, pois existe sempre a tendência de influenciar a relação no sentido do interesse de cada uma das partes.

Sendo parte integrante de uma dada relação social, entre indivíduos ou grupos, o poder contém em si alguns pressupostos que o substantivam. Em primeiro lugar, o poder assume um carácter instrumental, na medida em que se orienta para a realização de objectivos e vontades. Em segundo lugar, ele pressupõe a existência de assimetrias sociais de base, as quais acentua e sobre as quais se alimenta e desenvolve. Esta diferenciação concorre pois para o estabelecimento de desigualdades sociais que estão na base do

estabelecimento de uma hierarquia social, mais ou menos definida. Pressupõe também um campo de relações sociais estruturadas, onde se desenvolvem e consubstanciam as relações de força, relações de poder, que lhe são inerentes, pois como afirma António Fernandes *“desde que, conseqüentemente, se formem assimetrias em universos estruturados, aí se afirmam relações de poder. Este é, então, uma das características de todas as organizações e instituições sociais”* (idem: 56). Esta fórmula tem a vantagem de ignorar, se ainda era necessário, o mito da igualdade primordial e das sociedades sem poder.

Georges Balandier acrescenta uma outra característica do poder, que é a de gerar um equilíbrio interno à própria sociedade, no sentido em que *“o poder tem por função defender a sociedade contra as suas próprias fraquezas, conservá-la, poderíamos dizer, em ‘estado’”* (Balandier, 1980 {1967}:45). O que está em causa nesta afirmação é que o poder estrutura e limita a competição entre indivíduos e grupos, impedindo que essa competição, por natureza instável, conduza ao caos social pois, como o próprio autor afirma, *“definir-se-á o poder como resultante, para toda a sociedade, da necessidade de lutar contra a entropia que a ameaça de desordem”* (idem: 46).

Esta proposição oferece a vantagem de chamar a atenção para a ambiguidade que o poder representa, no sentido de que é simultaneamente coerção e coesão. Coerção porque se trata da imposição de vontades, ideias, normas, valores, etc., de um indivíduo ou grupo sobre os outros. Mas uma imposição limitada, porque deve ser contida dentro de limites socialmente aceites, não colocando em risco a própria sobrevivência da sociedade. Coesão porque a aceitação implica formas de cooperação e de unidade, no seio da sociedade. O autor chama ainda a atenção para o facto de que o poder é um factor de coesão interna à sociedade, pois ele representa-a, quer ao nível interno quer externo.

É nesta ambiguidade que se jogam os limites sociais do poder, no sentido em que, sendo necessário à vida social constitui, no entanto, uma ameaça permanente à sociedade, pelo risco de excesso de coerção. Ameaça essa que deve ser socialmente controlada e contida. Este facto exige, então, uma relação dialéctica entre aqueles que detêm o poder e os outros que a ele se submetem. Isto é, esta relação implica a existência de um

consentimento por parte de quem obedece, e uma legitimidade por parte de quem manda. Pois, como sublinha Jean-William Lapierre, o exercício do poder não se satisfaz plenamente apenas na imposição de decisões, é preciso que estas sejam obedecidas para que a relação de poder se complete. Segundo este autor, *“le pouvoir s’accomplit dans une relation sociale caractéristique: commandement-obéissance”* (Lapierre, 1968: 44), obediência essa que se realiza ou através do consentimento ou da violência. No primeiro caso, estamos perante uma situação de exercício de poder legítima, no segundo caso a imposição forçada transforma a relação mando-obediência, numa relação de dominação-submissão (*idem*: 57).

Este binómio mando-obediência constitui o cerne da teoria de poder do próprio Max Weber. Para este autor, o que é relevante não é tanto o poder em si, isto é a capacidade de influir sobre a conduta alheia, mas sim o que ele considera ser um caso especial do poder: a dominação, tomada como a *“(…) probabilidad de encontrar obediencia a un mandato de determinado contenido entre personas dadas”* (Weber, 1944 {1922}: 43), ou ainda, numa outra formulação:

*“ un estado de cosas por el cual una voluntad manifiesta (‘mandato’) del ‘dominador’ o de los ‘dominados’ influye sobre los actos de otros (del ‘dominado’ o de los ‘dominados’), de tal suerte que en un grado socialmente relevante estes actos tienen lugar como si los ‘dominados’ hubieran adoptado por si mismos y como máxima de su obrar el contenido del mandato (‘obediencia’)”* (*idem*: 699).

A ideia de que a dominação é uma forma de poder legitimada pelo consenso encontra-se igualmente em Antony Giddens, para quem *“domination, as a structural feature of social systems, always operates in conjunction with signification and legitimation in the concrete contexts of social life”* (Giddens, 1995 {1981}: 51).

Segundo Jean-William Lapierre, podem distinguir-se diversas práticas de dominação: pela autoridade; pelo prestígio; pela influência; ou pela ascendência. Max Weber emprega o conceito de autoridade para designar esta dominação legítima. Para ele, todas as formas de autoridade, ou dominação, procuram encontrar e fomentar a crença na sua legitimidade. A legitimidade constitui assim a essência da verdadeira autoridade.

Definido o conceito de poder, importa compreender o que relaciona e distingue o poder, no sentido global, com o poder político. Jean-William Lapierre oferece uma aproximação, pela negação, ao afirmar de que *“tout pouvoir n’est pas politique”* (Lapierre, 1968: 72). Por seu turno, António Fernandes defende que a política é normalmente entendida como um campo em que diferentes agentes sociais, indivíduos ou grupos, confrontam e afrontam os seus projectos e formas de organização social, para a sociedade global (Fernandes, 1988: 44). Pode adiantar-se que para este autor o poder constitui o factor estruturante da política, pois como ele próprio adianta *“o poder torna-se político quando envolve o domínio das relações mando-obediência, no âmbito da totalidade da sociedade”* (*idem*: 60,61), preposição que se aproxima bastante das ideias de Max Weber.

Nestas preposições encontramos a noção chave de que o político constitui um campo de relações sociais específicas, embutidas no campo mais vasto das relações de poder, pois como sublinha Jean-William Lapierre *“le politique n’est pas tout le social, que le rapport politique est une espèce déterminée de rapport social, que le pouvoir politique émerge à un certain niveau de la structure sociale”* (Lapierre, 1968: 37). Esse nível da estrutura social, a que o autor se refere, é o nível em que os indivíduos, ou os grupos, lutam ou negociam pela imposição de modos específicos de organização da sociedade global, pois como ele afirma, *“le pouvoir politique est la fonction sociale qui consiste à prendre des décisions pour l’ensemble de la société globale (...) et à assurer l’exécution par l’autorité souveraine et la suprématie de la puissance publique”* (*idem*: 81). Pode assim afirmar-se que o poder político organiza e enquadra um espaço de relações sociais, delimitado por um determinado universo espacial.

Tomando ainda como referência António Fernandes, e a ideia de que o político é o domínio das relações mando-obediência, parece igualmente pertinente adiantar que o político é dominação, no sentido weberiano do conceito. Ou seja, que o político implica uma suavização das relações coercivas do poder, pela imposição do consentimento social. Dito de outro modo, o político (ou a dominação) minimiza as contradições e os conflitos de interesses que, pela exacerbação, colocam a sociedade global em risco de sobrevivência. Neste sentido é o poder político, e não o poder em si, como defendia Georges Balandier,

quem protege a sociedade da entropia e do caos. É também ele que reforça a coesão interna, pela necessidade de estabelecer formas de relacionamento com outros grupos sociais.

A legitimidade constitui pois um princípio estruturante do poder político. Importa aqui, antes do mais, distinguir, como o faz António Fernandes, entre legitimidade e legitimação. A primeira constituindo o facto em si, resultante das concepções e das práticas sociais, a segunda referindo-se ao processo de formação da primeira (Fernandes, 1988: 210).

A noção de legitimidade do poder político através do consentimento pode associar-se também com o conceito de *accountability*. Para John Lonsdale, *accountability* é um conceito moral que diz respeito à responsabilidade da governação, devida pelos dominantes aos dominados. A dominação e a governação da sociedade global, aparecem como resultantes de um contracto social, estabelecido entre dominantes e dominados, contracto que se consubstancia nas noções de autoridade e obediência e cujos limites se jogam na aceitação das regras do jogo político pelos dominantes e pelos dominados. Um contracto em que existe um equilíbrio de imposições quer dos que detêm o poder quer dos que a ele se submetem, pois como afirma o autor “*accountability organises powerful individuals by obliging them to be collectively responsible for the social acceptability of their power*” (Lonsdale, 1986: 136).

Deste modo, a noção de *political accountability* diz respeito a uma relação, substantivada na soberania e na governação da sociedade global, entre quem governa e quem é governado. Relação necessariamente dialéctica, na qual se expressa o modo como o poder é partilhado e, simultaneamente, se define o conjunto de mecanismos formais e informais com os quais a sociedade política se relaciona com a sociedade global. Relação essa que é simultaneamente de reciprocidade e de desigualdade (Chabal, 1994: 54).

Trata-se, no entanto, também de uma relação de grande ambiguidade, como de resto sublinha Georges Balandier, ao afirmar que a ambiguidade é um atributo fundamental do poder político (Balandier, 1980: 50). Ambiguidade, porque esta relação funda-se na

desigualdade e nas assimetrias sociais, atribuindo aos que detêm o poder político privilégios sociais; porque esse poder é simultaneamente contestado e consentido, e por vezes mesmo venerado; e porque a necessidade de legitimação implica um equilíbrio constante entre tendências autocráticas, por parte de quem domina, e uma contestação permanente, por parte da sociedade global, que visa limitar e conter essas mesmas tendências autocráticas. Deste modo diz Georges Balandier “*a astúcia suprema do poder é contestar-se ritualmente para melhor se consolidar efectivamente*” (*idem*: 51).

## **1.2. - os conceitos de autoridade e de tradição**

Como se sublinhou no ponto anterior Max Weber utilizou o conceito de autoridade como sinónimo de dominação legítima e definiu três ideais-tipo de autoridade, ou dominação legítima, cujos fundamentos podem ser de natureza: 1) legal ou racional; 2) tradicional; 3) carismática. No primeiro caso, a obediência acontece em relação a ordenações impessoais e objectivas, legalmente estatuídas, e a pessoas por elas designadas. No caso da autoridade tradicional, a obediência centra-se na pessoa do senhor, assim considerado pela tradição, e vinculado a ela no círculo do que é consuetudinário. Na autoridade carismática obedece-se ao caudilho, por razões de prestígio e confiança pessoal, dentro do círculo em que tem validade a fé no seu carisma (Weber, 1944 {1922}: 172).

Olhando um pouco mais demoradamente para o que o autor escreveu sobre a autoridade tradicional, vemos que a base deste ideal-tipo de dominação encontra-se no que ele definiu de santidade das ordenações e poderes de mando, emanados desde tempos antigos, sendo a obediência devida a essa mesma qualidade (*idem*: 180). Neste caso, o soberano aúfere de um poder personalizado e de relações de fidelidade que se estabelecem com os seus súbditos. O poder não advém do cargo que ocupa, nem a obediência se deve a disposições estatuídas, como no caso da autoridade legal-racional, pelo contrário, a obediência é devida à pessoa (soberano) que, por via da tradição, se encontra portadora desse poder.

Nesse sentido, o seu poder encontra duas formas de legitimação: a) pela força da tradição; b) pelo livre arbítrio do soberano, a quem a tradição outorga legitimidade de decisão, assim como define os limites das suas ordenações (*idem*: 181). Significando que o soberano tem legitimidade para distribuir, ordenar ou punir, segundo a sua própria vontade pessoal. Um aspecto necessariamente importante desta forma de autoridade é a de que as rupturas de legitimidade, ou de *accountability*, utilizando a expressão de John Lonsdale, que possam ocorrer, expressam-se em rupturas na relação comando-obediência entre o soberano e os seus súbditos, que no entanto podem não colocar em causa os fundamentos do sistema de poder.

De acordo com Max Weber, os tipos originais desta forma de autoridade são: a gerontocracia e o patriarcalismo. No primeiro caso, a autoridade é exercida em função da idade dos detentores do poder, em geral os mais velhos (quer real, quer simbolicamente). O patriarcalismo é uma forma de autoridade exercida por uma pessoa cujo poder deriva das regras de sucessão em curso na sociedade global (*idem*: 184). Qualquer um destes dois tipos de autoridade, ainda segundo Max Weber, pressupõe que na estrutura de poder não exista ainda um aparelho administrativo instituído, de apoio ao soberano. Por isso, este é sobretudo um *primus inter pares*, cujo poder depende verdadeiramente da aceitação da sociedade global.

O desenvolvimento de um aparelho administrativo, jurídico e militar, ligado ao soberano está, para Max Weber, relacionado com o surgimento histórico do patrimonialismo. Um dos principais fundamentos desta forma de autoridade é a ausência de distinção entre a esfera do que é privado e do que é público, ou como sublinha o autor, entre património público e privado (*idem*: 784). Significa isto que o soberano exerce a administração da vida pública (económica, política, social, religiosa, etc.) como se fosse um domínio privado, pessoal. Por sua vez, o soberano delega parcelas deste poder aos membros do seu quadro administrativo que, por sua vez, o exercem nos mesmos moldes patrimoniais. Neste caso, o poder que esses membros adquirem advém directamente das relações pessoais, familiares ou outras, que estabelecem com o soberano, e está



inteiramente dependente da sua vontade.

Nesta formulação teórica Max Weber não adianta nada de concreto sobre o que entende por tradição. Esta surge apenas como algo que se reporta a coisas vindas do passado, de “tempos imemoriais”. Nesse sentido, a noção weberiana de tradição têm a característica de se reportar a factos que tanto podem ser históricos ou míticos, na verdade a-históricos, porque a sua temporalidade não é enunciada nem discutida. Por isso pode afirmar-se que a noção de tradição surge em Max Weber bastante marcada por outras noções, como as de sacralidade e imutabilidade. O conceito torna-se assim impreciso e demasiado estático.

As questões da temporalidade são, no entanto, fundamentais para se compreender as dinâmicas sociais em jogo, quando se fala de tradição. Por exemplo para Antony Giddens, *“a tradição não se refere a nenhum corpo particular de crenças e práticas, mas à maneira como essas crenças e práticas estão organizadas, especialmente em relação ao tempo”* (Giddens, 1996 {1990}: 73). A tradição expressa então um modo específico de estruturar o tempo. A noção de “tempo reversível” de Lévi-Strauss oferece uma boa ajuda nesse sentido, uma vez que define uma temporalidade que é simultaneamente histórica e não-histórica. Histórica, porque a uma determinada sequência de acontecimentos passados pode ser atribuída uma temporalidade factual original, mas igualmente não-histórica porque essa sequência de acontecimentos continua dotada de uma eficácia permanente, que permite interpretar a realidade da estrutura social actual, assim como permite entrever as evoluções futuras dessa estrutura (Lévi-Strauss, 1985 {1958}: 240-241) .

Antony Giddens interpreta esta noção de “tempo reversível” como sendo a temporalidade da repetição, isto é, o passado como meio de organizar o futuro. Neste sentido, para o autor:

*“tradição é rotina, mas é uma rotina que tem um significado intrínseco e não meramente um hábito vazio só pelo hábito. Os significados das actividades rotineiras residem no respeito geral, ou reverência até, intrínsecos à tradição e na ligação da tradição com o ritual”* (Giddens, 1996 {1990}: 74).

A tradição baseia-se num conjunto de crenças e práticas sociais rotineiras, cujo sentido permite compreender o presente e o futuro, pela invocação do passado.

Em 1991, Shmuel Eisenstadt já tinha definido tradição como sendo:

*“(...) a simbolização rotinizada dos modelos da ordem social e da constelação de códigos e linhas de orientação que desenham os limites da ordem social vinculativa, da pertença a ela, e que definem as escolhas ‘adequadas’ de objectivos e padrões de comportamento. A tradição pode também ser considerada como o conjunto dos modos de avaliação, bem como de sancionamento e legitimação, da ‘totalidade’ da ordem cultural e social, ou de qualquer das suas partes” (Eisenstadt, 1991: 270).*

Nesta definição, é nítido que o autor entende que a tradição não atribui apenas significação ao presente, mas que constitui um modo de legitimação da ordem social vigente, através da continuidade que o presente estabelece com o passado.

Apesar das virtualidades destas duas definições sobre o conceito de tradição, é preciso estar atento a uma questão fulcral, para a qual Eric Hobsbawm nos chama a atenção desde 1983, ou seja para a consideração de que certos factos sociais dados como tradicionais são na realidade de origem bastante recente ou, por vezes, são mesmo inventados. O autor utiliza o termo de “tradição inventada” num sentido:

*“(...) broad, but not imprecise sense. It includes both ‘traditions’ actually invented, constructed and formally instituted and those emerging in a less easily traceable manner within a brief and dateable period (...) and establishing themselves with a great rapidity” (Hobsbawm, 1992 {1983}: 1).*

Neste âmbito, “tradição inventada” significa:

*“(...) a set of practices, normally governed by overtly or tacitly accepted rules and of a ritual or symbolic nature, which seek to inculcate certain values and norms of behaviour by repetition, which automatically implies continuity with the past. In fact, where possible, they normally attempt to establish continuity with a suitable historic past.” (idem: ibidem).*

Definição que se presta tanto para as tradições inventadas mais recentes, como para as tradições mais antigas.

Contudo, diz-nos o autor que estas “tradições inventadas”, apesar de se reportarem a um determinado passado histórico, na verdade mantêm com ele laços que na generalidade são artificiais, uma vez que, na essência, constituem antes respostas a novas situações, tomando como referência situações passadas. No fundo, com este processo o que está em jogo é a constante necessidade que todas as sociedades têm de resolver contradições novas, resultantes da mudança e da inovação, integrando-as na estrutura social vigente, legitimada pela tradição, isto é, pela invocação repetitiva do passado, estrutura social essa que se pretende estável e duradoira.

Eric Hobsbawm adianta igualmente que é preciso distinguir a tradição do costume. A tradição, mesmo incluindo as tradições inventadas, tem como característica a invariância. No sentido em que o passado, histórico ou “inventado”, impõe práticas sociais formalizadas de um modo fixo e repetitivo. Por outro lado, o costume, apesar de apelar igualmente para práticas “que provêm desde tempos imemoriais”,

*“It does not preclude innovation and change up to a point, though evidently the requirement that it must appear compatible or even identical with precedent imposes substantial limitations on it. What it does is to give any desired change (or resistance to innovation) the sanction of precedent, social continuity and natural law as expressed in history” (idem: 2).*

Como sublinha ainda o autor, o costume não é invariável e o direito consuetudinário expressa a combinação entre uma certa flexibilidade implícita e o comprometimento formal com o passado. Poderia então dizer-se que o costume está mais ligados às práticas sociais, enquanto que a tradição se refere às ideologias e aos rituais que consubstanciam essas mesmas práticas.

Através das últimas asserções introduzidas por Eric Hobsbawm é possível conjugar as diferentes formas de entender o que é tradição. Assim, a tradição prende-se com uma invocação do passado, por intermédio da repetição ritual de normas e práticas sociais institucionalizadas, invocação essa que está constantemente a ser inventada e reinventada, num processo dialéctico, por forma a atribuir significados a arranjos sociais presentes, legitimados pelos laços de continuidade que se estabelecem com o passado.

Esta visão dinâmica dos processos sociais que dão sentido à relação passado-presente, permite ainda desfazer os antagonismos que estão normalmente associados a uma visão mais estática dessa relação, nomeadamente os que se referem à oposição entre tradição e modernidade.

Esta visão dinâmica do conceito de tradição permite refutar as concepções que formulam a relação tradição-modernidade em termos dicotómicos. Em primeiro lugar, essa dicotomia pressupõe a existência de uma relação binária entre tradição e modernidade. À tradição atribui-se uma caracterização que a relaciona com um passado estático e imutável, enquanto que a modernidade caracteriza-se no presente pela mudança, inovação e criatividade. A modernidade é progressista enquanto que a tradição é retrógrada.

A este tipo de concepção dualista está igualmente associada outras relações binárias que, no fundo, expressam variações do mesmo tema: sociedades tradicionais *versus* sociedades modernas, ou simples *versus* complexas; desenvolvidas *versus* subdesenvolvidas; sem história *versus* históricas, etc. A persistência destas concepções reflecte ainda a influência nas ciências sociais das correntes evolucionistas do século XIX, ou das suas mais recentes herdeiras, como é o caso das teorias da modernização.

Sem pretender entrar em mais debates sobre as teorias evolucionistas ou as da modernização, que na realidade já pouco sentido tem, importa ainda referir, como o faz Shmuel Einstadt em relação a estas últimas teorias, que a consideração da dicotomia tradição-modernidade não tem em conta todo um conjunto de continuidades e rupturas que se apresentam entre ambos os termos. Assim, não toma em atenção, por exemplo, que mesmo nas sociedades ditas modernas, ou em processo de modernização, persistem igualmente modos de comportamento vinculativo radicados no passado, ou seja tradições. Também nota o autor, que diversos estudos apontam para o facto de nestas sociedades certos grupos sociais tradicionais se reorganizarem eficazmente, adoptando uma linguagem “moderna” para perpetuarem posições sociais antigas. Ou ainda para o facto de que em muitos dos novos estados a implantação de modelos políticos “modernos” não só não erradicou os modelos tradicionais, como estes viriam mesmo a reorganizarem-se e a

adquirirem uma nova importância política (Eisenstadt, 1991: 233).

Tradição e modernidade não constituem pois um par antinómico mas antes complementar, uma vez que não existem separados um do outro, a invocação do passado só faz sentido por relação ao que é novo, inovador e, como dizem Jean e John Comaroff, a modernidade é *“itself always an imaginary construction of the present in terms of a mythic past”* (Comaroff & Comaroff, 1993: xiv).

No entanto, Shmuel Eisenstadt não deixa de sublinhar que existe alguma vantagem heurística na utilização de conceitos como os de sociedades tradicionais e modernas, argumentando que a distinção prende-se com a forma de legitimação da ordem social vigente característica em cada uma delas. Assim, nas sociedades tradicionais a tradição adquire o *“referente essencial da identidade colectiva (...) o elemento que delinea o âmbito e a natureza da ordem social e cultural e que legitima, em última instância, a mudança e os limites da inovação”* (Eisenstadt, 1991: 281). Por sua vez, nas sociedades modernas ou em vias de modernização, os elementos tradicionais, apesar de presentes já não constituem o referente fundamental legitimador da ordem social, política e cultural.

A nova ordem social acaba por gerar as suas próprias tradições (Eisenstadt, 1991: 306). Nesse sentido, quando se utilizam os conceitos de sociedade tradicional e moderna, seria mais correcto entender-se por sociedades em que a ordem social vigente se legitima predominantemente pela invocação da tradição, sendo esta real ou inventada e, para as segundas, sociedades em que a ordem social vigente se legitima predominantemente pela invocação de factos sociais inovadores.

Esta combinação dialéctica entre tradição e modernidade, no que respeita aos modelos políticos africanos actuais, constitui uma das teses principais da última obra de Patrick Chabal e Jean-Pascal Daloz. Os autores falam de uma re-traditionalização da sociedade africana, para significarem que *“what happened after independence was the Africanization of politics, that is, the adjustment of imported political models to the historical, sociological and cultural realities of Africa”* (Chabal & Daloz, 1999: 51). Aqui,

tradição e modernidade combinam-se para criar um novo sistema de *political accountability*.

Esta postura - que contrasta obviamente com as novas preposições sobre o mimetismo entre os actuais estados africanos e os estados coloniais - tem encontrado uma forte adesão em certos meios académicos, com a formulação de novos conceitos, como os de africanização e de indigenização, cujo tema principal, à semelhança de Patrick Chabal e Jean-Pascal Daloz, é o enfoque nas dinâmicas políticas endógenas tradicionais, consideradas em termos epistemológicos como referentes integradoras e reformadoras das inovações importadas dos modelos políticos ocidentais.

Michèle Leclerc-Olive utiliza a noção de “espaços mestiços” para designar precisamente os espaços sociais onde tradição e modernidade se misturam, onde,

*“les modes de régulation, les règles de fonctionnement qui les régissent, la qualité des participants, l’objet même des délibérations parfois, les lieux de décision, les procédures de délibération, les critères de gestion, etc interdisent d’identifier cet espace à l’espace communautaire, d’une part, à l’espace public de type occidental d’autre part”* (Leclerc-Olive, 1997: 185).

Nestes espaços mestiços geram-se processos sociais que não são nem a reprodução de modos de regulação tradicionais nem modernos, mas antes processos mistos de indigenização e modernidade.

### **1.3. - o que se entende por autoridade tradicional**

Este percurso pelos principais conceitos serviu para demarcar, do ponto de vista conceptual, o objecto de análise desta dissertação que são as estruturas de poder político das sociedades tradicionais africanas, ou seja as estruturas que organizavam a vida política dessas sociedades antes da penetração colonial, às quais se dá nesta investigação a denominação de autoridades tradicionais.

O conceito de autoridade tradicional designa pois uma forma de poder político. O

poder político é aqui entendido como uma forma de dominação, ou de autoridade no sentido weberiano, na qual um grupo de indivíduos toma decisões de governação, isto é decide sobre a organização da sociedade global. Nesse sentido, estabelece-se uma relação dialéctica do tipo mando-obediência entre quem governa e quem é governado, na qual o poder decisório dos primeiros é aceite como legítimo pelos segundos, desde que contido dentro de parâmetros socialmente estabelecidos, de *political accountability* por parte de quem governa, de aceitabilidade por quem é governado.

A legitimidade desta forma de autoridade política advém do consentimento de quem é governado. Quem governa, ou seja, quem exerce a autoridade, fá-lo com o consentimento de quem é governado. Mas trata-se de uma forma de legitimidade específica, que se consubstancia primordialmente por ser uma forma tradicional de autoridade. O poder de mando é legitimado pela tradição, isto é, a sociedade global outorga esse poder a um indivíduo ou grupo de indivíduos, que por via das regras consuetudinárias se encontra legitimado para exercer esse poder. Este facto pretende, antes do mais, que se estabeleçam relações de continuidade entre o passado e o presente, como garante da continuidade da reprodução social da própria sociedade.

Tradição, como foi esclarecido no ponto anterior, reporta-se a uma invocação do passado, real ou inventado, por intermédio da repetição ritual de práticas e normas sociais, formalizadas e institucionalizadas, cujos propósitos são os de dar significação, e por conseguinte legitimidade, ao presente social, pela continuidade que se estabelece com o passado. Nesse sentido, o conceito de autoridade tradicional reporta-se igualmente a uma forma institucionalizada de autoridade política.

É importante considerar a autoridade tradicional não somente como um conjunto de actores políticos mas igualmente como uma instituição pois isso permite esclarecer três questões relevantes. Por um lado, permite desfazer a dicotomia weberiana entre a autoridade legal ou racional e a tradicional. Para Max Weber, no ideal-tipo da autoridade tradicional, ao contrário da autoridade racional, o poder não reside no cargo em si mas no indivíduo (senhor) que o ocupa, ora a institucionalização desta forma de autoridade

proporciona uma crescente tomada de importância, mesmo racionalização, do próprio cargo de poder. É ao cargo que a tradição vai, cada vez mais, conferir um conjunto de disposições que caracterizam o tipo e os limites do poder a ser exercido. O indivíduo (senhor ou soberano) detentor desse cargo encontra-se, por via dessa institucionalização, limitado na sua autoridade e a sua actuação enquadra-se no sistema de *political accountability* outorgado pela sociedade global. O livre arbítrio do soberano, como defendia Max Weber, não existe verdadeiramente, mesmo nos modelos mais patrimonialistas, pois como até o próprio autor sublinha, o soberano pode perder a legitimidade mas a instituição não.

Em segundo lugar, distinguir entre a instituição e os actores e simultaneamente considerar a tradição como uma relação dialéctica passado-presente permite entender que esse mesmo passado possa ser manipulado pelos indivíduos sem que, para eles próprios, tal se considere como desvirtuoso da própria tradicionalidade da instituição. Este ponto ajuda a compreender a razão de certas manipulações no sistema político, como por exemplo o facto de certos indivíduos ascenderem a lugares de poder, sem que para tal estejam legitimados pela tradição, mas que com o devir histórico acabam por ser aceites e legitimados pela própria sociedade. O que se pretende realçar é que a instituição, apesar de fundar na tradição a essência do processo de legitimação dos seus actores, é perfeitamente capaz de inovar e integrar factos e constrangimentos modernos, endógenos e ou exógenos, imprimindo mecanismos de regulação e recomposição sem questionar significativamente a sua legitimidade.

Por último, possibilita aclarar uma terceira questão, que se prende com a necessidade de destrinçar entre poder político formal e informal. Considerar a autoridade tradicional também como uma instituição permite considerar actores políticos apenas os indivíduos que detêm um lugar de poder no seio da própria instituição. No contexto das sociedades tradicionais africanas encontram-se indivíduos que detêm posições sociais de grande influência no poder político e por conseguinte na condução da vida pública global, caso dos mágico-religiosos (adivinhos, fazedores de chuva, curandeiros, profetas, etc.), que no entanto não podem ser considerados como autoridades tradicionais, pois não participam



na estrutura política formal e institucional.

O conceito de autoridades tradicionais designa então os indivíduos e as instituições de poder político que regulam a organização do modelo de reprodução social das sociedades tradicionais. No caso das sociedades tradicionais africanas estas instituições existiam antes da dominação colonial e perduraram durante os períodos colonial e depois das independências, apesar de todos os processos de transformação social a que foram sujeitas durante estes períodos históricos. O critério utilizado nesta dissertação para delimitar esse universo sociológico é o da legitimidade das instituições e os seus representantes para as respectivas populações subordinadas.

Na África subsaariana, desde o período pré-colonial, estas instituições de poder político local assumem uma pluralidade de formas e conteúdos, o que dificulta bastante uma compreensão generalista. No entanto, e, não obstante esta multiplicidade de formas de organização política, podem enunciar-se alguns traços comuns a estas instituições, tais como: o papel das autoridades tradicionais enquanto guardiões da ordem social; o papel de representação da sociedade, quer no plano interno quer das relações externas; a ambiguidade da sua posição social. Este último factor assume especial relevo em dois sentidos: para a consideração das relações destas instituições com os estados, quer no período colonial quer após as independências: para o entendimento das relações sociais entre estas instituições e seus representantes e as respectivas populações subordinadas.

As autoridades tradicionais africanas possuem igualmente um conjunto de outras características importantes que, apesar de não serem específicas do contexto africano, assumem no entanto aqui uma posição de relevo. Entre estas destacam-se as que se relacionam com a sacralização do poder político, na figura dos seus representantes mais proeminentes, os reis e os chefes.

James Frazer foi o primeiro antropólogo a debruçar-se sobre a instituição da realeza divina. O autor fala-nos dos processos que estão na origem da divinização do rei, isto é, da sua investidura de poderes sobrenaturais, que conduzem a crenças de que,

*“the course of nature is supposed to be more or less under his control, and he is held responsible for bad weather, failure of the crops, and similar calamities.(...) His person is considered, if we may express it so, as the dynamical centre of the universe, from which lines of force radiate to all quarters of the heaven; (...) He is the point of support on which hangs the balance of the world, and the slightest irregularity on his part may overthrow the delicate equipoise. The greatest care must, therefore, be taken by and of him; and his whole life, down to its minutest details, must be so regulated that no act of his, voluntary or involuntary, may disarrange or upset the established order of the nature”* (Frazer, 1994 {1890}: 134).

Neste âmbito, o rei divino assume ao lugar de senhor supremo dos homens e do universo.

Georges Balandier chama igualmente a atenção para a associação entre poder político e poder simbólico, ou no seu dizer para *“le foisonnement symbolique inhérent à tout pouvoir”* (Balandier, 1985: 88). A associação entre o político e o simbólico, faz com que o primeiro esteja associado a um conjunto de símbolos, imagens, insígnias e rituais, que lhe conferem uma maior significação e uma maior legitimidade. Esta sacralização, que se efectiva através dos rituais de entronização, constitui, ainda segundo Georges Balandier, uma característica de todas as formas de poder político das sociedades africanas tradicionais.

A sacralização opera uma espécie de transfiguração do poder político público, isto é aquele que se exerce por via das instituições, em poder sagrado, que serve para exacerbar as características anteriormente citadas do poder político. O soberano terreno transfigura-se em emissário da divindade e as suas funções de guardião da ordem social transformam-se em guardião simultaneamente da ordem natural e cosmológica (Heusch, 1982: 13). Ao contrário da concepção de James Frazer sobre o rei divino, para quem o poder mágico do rei se encontra no seu próprio corpo, o soberano sagrado de Luc de Heusch retira o seu poder da sua função de representação e de intermediário entre o plano humano e o divino, sobretudo porque é o intermediário privilegiado dos espíritos dos antepassados.

Também a ambiguidade da sua posição se acentua. O carácter extraordinário desta forma de poder é sublinhado por Luc de Heusch, que adianta que por ser considerado

perigoso, o poder sagrado, apesar de aceite pela sociedade, é sempre concebido como uma criação ideológica exógena, pois como sublinha o autor “*la souveraineté, la source magique du pouvoir, vient toujours d’ailleurs, d’un prétendu lieu originel, extérieur à la société*” (Heusch, 1982: 27). Neste sentido acentua-se a ambiguidade relativa ao soberano sagrado, que é representado como estando em simultâneo dentro da sociedade e acima dela. Assim, pode ele constituir o ser representativo e o intérprete da unidade total da sociedade, mas também a sua maior ameaça.

Outra consequência que se pode retirar desta concepção exacerbada do poder do soberano sagrado, tal como expressa em Luc de Heush, é a de que o soberano, por encarnar o poder mágico, torna-se ele próprio um feiticeiro, mesmo o maior dos feiticeiros, pelo poder maléfico que pode exercer sobre a as forças da natureza e sobre os seres humanos.

O sagrado constitui pois uma dimensão importante da estrutura do poder político. A relação entre o político e o sagrado substantiva-se através do ritual. Georges Balandier classifica os rituais de poder como formas institucionalizadas de renovação e legitimação da ordem social e cosmológica (Balandier, 1980: 116). Os rituais constituem formas de comunicação, em cuja linguagem uma sociedade apreende a totalidade do sistema social, representado na sua fórmula teórica, idealizada, reforçando periodicamente a unidade do todo social em torno das suas figuras de poder (*idem*: 117).

Para Georges Balandier o ritual adquire a sua importância social enquanto processo de legitimação da autoridade política por via da invocação da tradição. Mas, tal como foi demonstrado anteriormente para o conceito de tradição, também ao conceito de ritual se deve prestar atenção através de uma conceptualização dinâmica, que conjugue o que são os aspectos tradicionais, repetitivos, mesmo que inventados, com as suas características mais inovadoras.

A necessidade de uma interpretação dinâmica do ritual é igualmente sublinhada por Jean e John Comaroff ao afirmarem:

*“a growing number of revisionist scholars have responded by repudiating the idea that ritual is (or ever was) the hostage of ‘costum’; that it is properly confined to*

*sacred practice, to formal symbolic processes, or to the solemn enactment of social structure; that its function is to secure the continuity of social systems, especially when their integrity is threatened*” (Comaroff & Comaroff, 1993: xvi)

Adiantando depois que, esta “des-sacralização” do ritual tem a vantagem de permitir uma leitura do ritual enquanto prática social construtiva, e não somente reprodutiva, como seria apanágio das interpretações mais tradicionalistas, assim “ *ritual may be seen for what it often is: a vital element in the processes that make and remake social facts and collective identities*” (*idem: ibidem*).

Entender o ritual enquanto processo social criativo possibilita também um olhar diferente sobre o modo como as instituições de autoridade tradicional africanas concebem os espaços de poder político. Nestes espaços políticos, o poder está constantemente sujeito a processos sociais contraditórios, a tensões produzidas no seio da sociedade ou no contacto com outras sociedades, sendo obrigado a produzir, manipular, incessantemente novos significados e novas formas de legitimação, produzidos na intersecção da invocação de práticas e significados do passado com a introdução de novas tecnologias de dominação e legitimação.



## **A construção de uma abordagem teórica**

### **2.1. – um jogo de dupla intermediação**

O estudo das autoridades tradicionais africanas, e do seu lugar nos processos de formação dos estados independentes constitui um fenómeno relativamente recente nos estudos sobre o político em África. Nos estudos que se seguiram às independências o Estado emergiu como o cerne do político em África, mormente por influência das teorias da modernização e do desenvolvimento, que ofereceram ao Estado o papel de actor central do desenvolvimento.

A partir de finais da década de setenta e início dos anos oitenta começou a ganhar forma a ideia do falhanço dos estados africanos independentes em promoverem um desenvolvimento equitativo e sustentável para o conjunto das populações, e surgiram algumas correntes teóricas que procuravam explicar esse falhanço pela ruptura na relação dos estados com as suas sociedades nacionais. Surgiu então uma forte apetência pela procura de novos actores sociais dentro das denominadas sociedades nacionais. Essas correntes teóricas estavam mais vocacionadas para estudarem dinâmicas sociais locais, cunhando noções como a de “modos populares de acção política” e de “*politique par le bas*”.

Esta nova postura epistemológica veio dinamizar a produção de conhecimentos académicos nos quais a Sociedade passou a usufruir de um lugar de destaque, em si mesmas ou na sua relação com as estruturas estatais. Nesta perspectiva têm-se salientado os estudos e formulações teóricas que tomam como referência base o conceito de Sociedade Civil, destacando-se as questões relacionadas com o seu papel nas actuais dinâmicas sociais e a sua relação com o Estado, em África. Apesar destes estudos recaírem maioritariamente

nas sociedades urbanas, ou urbanizadas, não é contudo desprezável o número de autores que, nos últimos anos, se têm debruçado sobre este tema ao nível do universo rural. A atenção sobre as autoridades tradicionais surgiu um pouco como corolário desta procura de actores políticos locais, no seio desta proposta analítica Estado–Sociedade Civil.

Vários autores têm procurado abordar o lugar social, a composição e as relações das autoridades tradicionais com o Estado, nacional e local, e com outros actores sociais locais. De entre estes, Rouveroy van Nieuwaal tem assumido um lugar de destaque pelos seus impulsos teóricos sobre o estudo das autoridades tradicionais em África. As preposições teóricas deste autor caminham sobretudo no sentido de realçar o papel de intermediários que as autoridades tradicionais têm desempenhado, desde a época colonial, entre o Estado e as populações, pois como afirma:

*“Since the recent processes of democratization in Africa traditional forms of authority, such as chieftaincy, have come back into the spotlight of interest, especially with respect to the role of chiefs as an intermediary between the state and the citizen, a role already created by the colonial conqueror”* (Rouveroy van Nieuwaal, 1996: 40).

Este lugar privilegiado de intermediação deriva, em grande medida, do facto das autoridades tradicionais ocuparem um lugar relevante enquanto elos de ligação entre o passado, o presente e o futuro.

O autor sublinha, e com razão, que esse papel de intermediários entre o Estado e as populações, que constitui uma das características mais proeminentes das autoridades tradicionais, não é um facto recente pois foi uma “invenção” das administrações coloniais. O período colonial marca um momento indelével na actual configuração político-social da instituição uma vez que a integração das autoridades tradicionais nas administrações coloniais acarretou um conjunto de mudanças que alterou significativamente a natureza da relação da instituição com as suas populações.

A integração das autoridades tradicionais nos aparelhos administrativos coloniais constitui uma componente fundamental do próprio processo de construção e de consolidação dos estados coloniais. Trutz von Trotha designa esse processo como a criação

de uma “*administrative chieftaincy*” precisamente para se referir ao modelo e aos impactos que teve nas autoridades tradicionais (Trotha, 1996: 80). Diz o autor que, apesar da pluralidade das instituições de autoridade tradicional africanas e da própria diversidade de modelos e formas de administração colonial, na generalidade o processo foi comum e a construção dessa “*administrative chieftaincy*” baseou-se em três princípios: o da devolução, o da hierarquia, e o dos distritos administrativos.

O “princípio da devolução” refere-se às manipulações que as administrações estatais exerceram sobre as instituições de poder tradicional, sobretudo através da capacidade de interferirem na nomeação e na destituição das autoridades tradicionais. Neste sentido, e segundo este autor, as instituições perderam a autonomia para nomear e destituir os detentores de cargos de poder, passando essa prerrogativa a ser exercida pela administração estatal, ou pelo menos a poder interferir no processo. Com a implantação deste princípio pela administração colonial, as autoridades tradicionais tornaram-se subordinadas das autoridades estatais locais.

O princípio da hierarquia consubstanciou-se quando:

*“colonial governments invented or strengthened hierachical relationships between different chiefs, and also when they integrated the chief into their small administrative apparatus by placing him between the local colonial administrators and the population” (idem: 81).*

Segundo este princípio a integração das autoridades tradicionais nos aparelhos administrativos coloniais, na categoria de funcionários administrativos, impôs a subordinação da instituição à hierarquia administrativa colonial.

Por sua vez, a criação de distritos administrativos, que corresponde à introdução das reformas territoriais foi igualmente fundamental uma vez que, ainda segundo Trutz von Trotha, os “*administrative districts have become important because the colonial regimes introduced the territorial principle into the administrative structure. In doing this they changed the principles of authority and leadership*” (idem: *ibidem*). A lógica territorial tradicional seria assim submetida à lógica territorial das administrações coloniais e essas



transformações provocaram enormes alterações na estrutura de poder tradicional, inclusive nos fundamentos da sua própria legitimidade.

É com base na implantação destes três princípios que marcam o processo de integração das autoridades tradicionais africanas nas administrações coloniais que se funda o lugar de intermediários das autoridades tradicionais, pois tal significa que a partir dessa integração as autoridades tradicionais, por se encontrarem no escalão inferior das administrações coloniais funcionavam como os intermediários da administração colonial junto das populações e, simultaneamente, como representantes destas junto da administração. Este facto leva Trutz von Trotha a designar as instituições de poder tradicional como “*intermediary institutions*” (*idem*: 82), pois funcionavam, e funcionam na actualidade, como intermediárias entre duas ordens distintas e antagónicas, a dos modelos de reprodução social tradicional locais e a dos estados coloniais, assim como dos actuais estados independentes.

Segundo o autor, na actualidade o carácter de intermediário administrativo em que se transformou esta instituição de poder tradicional, primeiro por influência do Estado colonial e depois aproveitada pelo Estado independente, constitui um risco para a continuidade desta instituição. Trutz von Trotha enfatiza que:

*“African chieftaincy has to be transformed from an institution of administrative chieftaincy into an institution of local justice, of public debate, and of an emerging civil society based on the traditions of African polities and institutions; only in this way can civil society confront the challenges of the present in order to achieve a more responsive and responsible form of government and to find a way out of the cul-de-sac of postcolonial despotism”* (*idem*: 92).

No entanto, conforme defende Rouveroy van Nieuwaal, apesar das intenções dos estados coloniais, e mesmo dos estados independentes que tentaram prosseguir a mesma política, a integração das autoridades tradicionais nos aparelhos administrativos e a coarctação das suas anteriores funções tradicionais não impediu que estas continuassem a desempenhar um papel social relevante nos modelos de reprodução social tradicional e a deter uma forte legitimidade para as populações locais, nomeadamente nas questões

jurídicas relacionadas com as disputas de terras. Como refere este autor, “ (...) *it is the chief who is the veritable judge and the chiefly court which is the basic institution of dispute settlement in the colonial and post-colonial African state*” (Rouveroy van Nieuwaal, 1996: 42).

Nos últimos anos as autoridades tradicionais têm procurado aumentar a sua relevância enquanto actores políticos, desenvolvendo uma incessante busca de novos espaços de actuação no campo político. Neste sentido é bastante redutor afirmar que as autoridades tradicionais se enquadram apenas num único papel social. Rouveroy van Nieuwaal sublinha que estes actores desempenham na actualidade uma pluralidade de papéis sociais, entre os quais podem enunciar-se os de administradores, camponeses, empresários e mesmo feiticeiros. De acordo com este autor é essa diversidade de papéis sociais,

*“ that marks the world of African chieftaincy. This diversity is as much a result of the differences which characterize the relationships between chiefdoms and the institutions of central government as of differences between pre-colonial political structures, which themselves covered a whole range of political orders” (idem: 41).*

Esta diversidade de papéis sociais conduz a que, na actualidade, uma parte dos actores sociais que desempenham cargos nas instituições das autoridades tradicionais ocupam, simultaneamente, cargos em sectores modernos da sociedade (nas administrações estatais, nos partidos, nas ONGs, na vida empresarial, etc.), isto é, situam-se socialmente no interstício entre os dois universos e articulam ao mesmo tempo papéis sociais tradicionais e modernos. Para Rouveroy van Nieuwaal este último aspecto constitui uma das marcas mais salientes do papel das autoridades tradicionais na actualidade, uma vez que,

*“several chiefs are even able to link the traditional orders of their local community life and the worlds of the modern economy, (...), and politics (...) by successfully using the changing social, political and economic structures to become part of a new entrepreneurial elite (...). Thus the chief appears to be an enigma” (idem: 46).*

Hoje em dia são bastante comuns os exemplos deste tipo de articulação. Numa obra bastante recente, de 2003, Claude-Hélène Perrot oferece alguns exemplos empíricos desta

articulação:

*“dans le royaume anyi du Ndényé (Côte d’Ivoire), un des personnages les plus actifs dans la mise en place de la cérémonie d’intronisation de 1998 est à la fois petit-fils du roi, vice-président de l’Assemblée nationale et député du parti alors au gouvernement. Au Bénin, c’est à la initiative d’un cadet de la famille royale de Ketu que s’est constituée en 1982 l’ONG Africa Cultures International Institute, [...] dont l’acte majeur a été la création du conseil des rois du Bénin”* (Perrot, 2003: 12).

Rouveroy van Nieuwaal destaca precisamente o carácter híbrido e sincrético que assumem na actualidade as instituições das autoridades tradicionais, *“many examples illustrate the hybrid character of the phenomenon ‘chief’.[...] But apart from that intermediary role the chief in Africa has become a syncretic leader”* (Rouveroy van Nieuwaal, 1996: 62). Este carácter sincrético prende-se com o facto de as autoridades tradicionais, no desempenho das suas actuais funções de intermediários, poderem adaptar e manipular recursos (políticos, económicos, simbólicos), derivados de universos sociológicos diferentes, das sociedades tradicionais e o universo moderno.

O lugar de intermediários e o sincretismo do seu desempenho concorre para uma outra característica das autoridades tradicionais: a extrema ambiguidade do seu lugar social. Pode afirmar-se que a integração na administração estatal traduziu-se num aumento da ambiguidade de papeis e de fontes de legitimidade das autoridades tradicionais. Desde a época colonial que as autoridades tradicionais dispõem de duas fontes de autoridade e de legitimidade: a que deriva da sua qualidade de representantes das suas sociedades locais, e de “guardiões da tradição”; e a que deriva da qualidade de funcionários locais do estado. A ambiguidade resulta, obviamente, dos conflitos de interesses entre estes dois universos, a sociedade local e o Estado e do equilíbrio que as autoridades tradicionais têm que constantemente protagonizar, no sentido de conciliarem essas contradições.

Numa obra mais recente, Rouveroy van Nieuwaal sintetiza o que considera serem as três características principais da relação entre os actuais estados africanos independentes e as autoridades tradicionais que, na sua opinião, identificam o carácter híbrido e sincrético destas últimas e que tem a ver com a natureza dual do poder que usufruem. Uma das

características desta relação é que ela expressa-se num jogo que o autor apelida de “*zero-sum game*”, isto é, uma relação na qual “*expansion of the power of the one actor will always reduce the power of the other*” (Rouveroy van Nieuwaal, 1999: 25). Este jogo desenvolve-se apenas nas áreas em que os campos de actuação de cada actor se sobrepõem, como nas áreas política e jurídica. Esta fórmula baseia-se na assunção de que estes actores são “*profit-maximizing actors*”, que lutam constantemente para expandirem, ou pelo menos preservarem, as suas posições de poder. Rouveroy van Nieuwaal concebe então a relação entre os estados e as autoridades tradicionais como uma relação simultaneamente de competição e de dependência mútua, porque cada actor precisa do outro para exercer o seu poder.

Esta grelha de leitura de Rouveroy van Nieuwaal enferma de um certo de reducionismo e de holismo uma vez que dificilmente se pode conceber os estados africanos e as autoridades tradicionais como entidades sociológicas homogéneas. A extrema fragmentação social provoca, ao nível local, rupturas e arranjos políticos constantes entre os diversos actores, quer na administração estatal quer nas autoridades tradicionais, e as lutas pela conquista e manutenção de lugares de poder ocorrem também no seio destes dois grupos. Por outro lado, nas disputas pelo poder local intervêm ainda outros grupos sociais o tona o processo muito mais complexo. Neste sentido, pode afirmar-se que, na generalidade, esta noção do *zero-sum game* é demasiado simplista e redutora face à pluralidade de actores envolvidos.

As outras duas características desta relação, segundo o autor, são a negociação e o lugar de intermediários desempenhado pelas autoridades tradicionais, entre o Estado e a Sociedade. No primeiro caso, a negociação constitui um aspecto fundamental da relação de competição entre o Estado e as autoridades tradicionais. Através da negociação ambas as partes conseguem alcançar mais facilmente os seus principais objectivos, o que salienta ainda mais a sua mútua interdependência, na medida em que:

“(…) *the central government (or its representatives) uses the chiefs to strengthen its own political legitimacy, but also the chiefs put that collaboration to use to secure their own authority, or to increase it if possible*” (*idem*: 34).

O que o autor pretende realçar nesta preposição é no fundo o facto de ambas as instituições, Estado e autoridades tradicionais, dependerem uma da outra para se legitimarem junto das populações.

Rouveroy van Nieuwaal enquadra o lugar das autoridades tradicionais, enquanto intermediários entre o Estado e as populações, no modelo analítico da relação entre o Estado e a Sociedade Civil. Sendo que, para este autor, as autoridades tradicionais constituem um grupo particular dentro da Sociedade Civil, uma vez que operam num universo cosmológico a que os outros grupos não têm acesso. Esta qualidade de grupo social representante da Sociedade Civil seria utilizada pelas autoridades tradicionais,

*“as a political statement, through which they mobilize forces against the hegemonic projects of the state - which itself acts through “hegemonic alliances” as Bayart calls them (...), formed by the political elite. In this way chiefs use their ‘guardian-role in attempts to defend themselves against these ‘hegemonic alliances’ but they also use it for their own local, political interests”* (Rouveroy van Nieuwaal, 1996: 48-49).

Um pouco adiante procurar-se-á saber se existe realmente algum ganho heurístico nesta proposição, por agora importa sublinhar que esta posição de intermediários confere às autoridades tradicionais espaços de manobra específicos que, em parte, resultam da própria natureza actual das sociedades africanas, e do enorme hiato entre a formação de um Estado, que se pretende burocrático, no sentido weberiano, e a restante Sociedade que, na sua maioria, continua a organizar a sua reprodução social em moldes bastante distintos e mesmo antagónicos com as lógicas estatais. Repescando a célebre metáfora de Goran Hiddens, pode afirmar-se que, na generalidade, o Estado em África não conseguiu ainda “capturar” na totalidade a Sociedade e é nesta conjuntura que as autoridades tradicionais desempenham um importante papel. Por um lado, como representantes dessa Sociedade que se organiza em moldes reprodutivos tradicionais e, por outro, como auxiliares da administração estatal, na busca incessante de controle social sobre essa mesma Sociedade. Encravados nesta dinâmica entre o Estado e a Sociedade, as autoridades tradicionais, por sua vez, não se deixam “enclausurar” e procuram manipular constantemente as duas fontes de legitimidade que usufruem, à medida dos seus próprios interesses, individuais e

colectivos.

É precisamente nesse sentido que o lugar de intermediários entre o Estado e a Sociedade constitui um dos traços fundamentais do papel das autoridades tradicionais. Esse papel não é um facto novo, característico das relações com os actuais estados independentes, mas antes uma imposição das administrações coloniais que os novos estados tentaram preservar, para seu próprio benefício. O colonialismo impôs às autoridades tradicionais um papel de “auxiliares” da administração local e subordinou esta instituição tradicional aos interesses da administração colonial. Com as independências os estados procuraram, nos casos em que as autoridades tradicionais não foram abolidas, consolidar este lugar e continuar a exercer um apertado controle social sobre esta instituição.

Este lugar de intermediação entre as comunidades rurais e a sociedade envolvente, tem sido por vezes conceptualizado em termos do modelo analítico patrono-cliente, com as autoridades tradicionais no lugar de *brokers* ou patronos. Por exemplo Trutz von Trotha defende que:

*“from colonial days to the present, the chief has been a double gatekeeper on a social and legal as well as on a cultural level. He exercises more or less control over the state’s intervention on local affairs; he is a key for locals to enter the realm of public affairs, and especially to enter the neo-patrimonial, clientelist network focused on the incumbent of the top position of the power structure, on the ‘big patron’ among patrons”* (Trutz von Trotha, 1996: 83).

Contudo, o modelo analítico patrono-cliente remete para um modelo relacional específicas, que convém realçar e que pode não explicar cabalmente o lugar social de intermediários desempenhado pelas autoridades tradicionais. Nesse sentido, segundo George Foster, um patrono é “*someone who combines status, power, influence, authority – attributes usefull to anyone – in ‘defending’ himself or in helping someone else to defend himself*”(Foster,1979: 228).

Por seu turno, para Ernest Gellner a relação patrono-cliente, ou de patrocínio, expressa-se num eixo de relações verticais, assimétricas, de acesso desigual ao poder, com

tendência para a durabilidade temporal, numa conjuntura de transacções entre as partes, que não se reduz apenas à resolução de um único contracto e que se realizam num ambiente social marginal ao sistema formal. O patrocínio desenvolve-se preferencialmente em sociedades em que o Estado possui uma fraca capacidade de organização e controle social, favorecendo a entrega do poder a intermediários locais, que medeiam as relações entre as comunidades e o poder central (Gellner, 1986 {1977}: 9-16).

Sydel Silverman sublinha que esta mediação proporciona aos patronos uma posição social privilegiada, transformando-os em elite local e capacitando-os para utilizarem essa mesma posição para a perseguição dos seus interesses pessoais, por vezes antagónicos aos das suas comunidades (Silverman, 1986 {1977}: 17-33). Por sua vez, Alan Zuckerman acentua este aspecto da desigualdade social entre patronos e clientes, defendendo que estas relações baseiam-se na lealdade, na obrigatoriedade e na troca de bens e serviços desiguais. Para este autor, os patronos inserem-se numa rede de relações verticais em que “ *los patronos locales figuran como clientes de los de ‘arriba’, hasta formar una cadena patrono-cliente a nivel nacional*” (Zuckerman, 1986 {1977}: 94).

Para James Scott é sobretudo o carácter difuso e personalizado o aspecto mais marcante das relações entre patrono e cliente. Para este autor estas relações de troca são muito flexíveis, com os patronos a oferecerem aos seus clientes: 1) meios básicos de subsistência, como o acesso à terra; 2) protecção, contra outros interesses privados ou públicos; 3) mediação e influência na obtenção de benefícios externos (Scott, 1986 {1977}: 35-61).

Sandra Barnes - que procurou aplicar o modelo patrono-cliente aos processo de formação e consolidação das lideranças políticas das autoridades tradicionais em Mushin, na cidade de Lagos -, utilizou uma definição operacional para a relação patrono-cliente baseada em cinco premissas: a) as relações são recíprocas mas desiguais, uma vez que o estatuto social do patrono é mais elevado do que o do cliente; b) as relações são contratuais; c) são informais; d) são pessoais; e) são múltiplas, ao longo do tempo (Barnes, 1986: 8).

De todas estas formulações ressalta principalmente a ideia de que um patrono é um actor social cuja legitimidade política se encontra bastante próximo do ideal-tipo weberiano da autoridade carismática, e que o seu carisma deriva do acesso privilegiado a recursos, materiais e simbólicos, que pode colocar aos dispor dos seus clientes com quem estabelece relações de natureza individual. A aplicação directa deste modelo à compreensão do lugar social das autoridades tradicionais parece insuficiente uma vez que estas possuem uma legitimidade e uma posição social mais complexa.

Apesar da relação entre as autoridades tradicionais e as populações subordinadas se poder enquadrar em vários sentidos no modelo patrono-cliente, nomeadamente porque são relações de desigualdade social, porque oferecem protecção e mediação, porque podem ser utilizadas na acção política local, porque permitem o acesso a recursos materiais e simbólicos, existe no entanto algumas especificidades nessa relação que inviabiliza a utilização deste modelo.

Desde logo porque essa relação possui uma base institucional, formal e uma natureza sagrada. As relações estabelecidas não são pessoais, nem contratuais, pelo contrário fazem parte de um modelo de reprodução social que antecede os indivíduos em causa e perdura mesmo após a cessação do inter-relacionamento individual. Em segundo lugar, porque o modelo de reprodução social de que as autoridades tradicionais são parte integrante é mais autónomo em relação à sociedade nacional do que o modelo patrono-cliente, uma vez que neste último a legitimidade de cada cliente depende bastante das relações que estabelecem com outros clientes mais influentes na sociedade nacional, enquanto que o poder e a legitimidade das autoridades tradicionais não depende tanto dessa relação e tem uma base muito mais local e simbólica.

Deste ponto de vista é preferível reformular o modelo, para melhor o adaptar à realidade empírica em causa, e interpretar o papel social das autoridades tradicionais, quer enquanto instituição quer como conjunto de indivíduos que ocupam os cargos nessa instituição, no sentido de intermediários, *brokers* ou, como designou Trutz von Trotha, de “*intermediary institutions*”, num duplo sentido: a) enquanto intermediários entre a



comunidade local e a nacional, através da relação com o Estado, nacional e local, e outros grupos sociais; b) enquanto intermediários do sagrado, através da relação com os espíritos dos antepassados.

## **2.2. – redes sociais e arenas políticas locais.**

Considerar as autoridades tradicionais como actores sociais no papel de duplos intermediários entre Estado e a Sociedade, e entre o sagrado e o profano, delimita não apenas uma postura teórica, mas fundamentalmente uma postura metodológica que pretende balancear as análises de carácter excessivamente holista, avançadas por autores como Rouveroy van Nieuwaal e outros, com a necessidade de uma abordagem mais dinâmica, que tenha em conta não somente as interpretações, as *praxis* sociais e as representações dos actores singulares, mas igualmente a pluralidade e fragmentação dos contextos sociais.

Na grande maioria dos estudos, conceitos como Estado, Sociedade, Sociedade Civil, autoridades tradicionais, surgem tomados no seu todo, como entidades analíticas homogéneas, quer ponto de vista orgânico, conceptual e identitário, quando a realidade social é bem mais complexa e fragmentada. Nesse sentido, são necessárias ferramentas teórico-metodológicas que permitam descrever e interpretar as variâncias e as invariâncias locais e a sua relação dinâmica com o global, neste caso entendido como sinónimo de nacional.

Uma tal proposta não é de todo inovadora, é certo, e enquadra-se perfeitamente no conceito de *politique par le bas*, enunciado por Jean-François Bayart, ou no de *local level politics* (cf. Bierschenk & Olivier de Sardan, 1998: 25). A proposta consubstancia-se na ideia de a terriero os estudos sobre modos de produção do político ao nível local, pretendendo realçar como as sociedades locais articulam de forma dialéctica constrangimentos, dinâmicas, normas e interpretações exógenas com as suas próprias formas culturais endógenas. Ou, no mesmo sentido, como o modo de produção política

nacional, do Estado, era interpretado e reinventado, pelos diferentes actores locais, quer do Estado local quer da sociedade local.

Thomas Bierschenk e Olivier de Sardan apresentam uma das mais recentes propostas neste modelo analítico, na obra *Les Pouvoirs au Village*, de 1998. A proposta assenta os seus fundamentos predominantemente em torno dos conceitos de arena, conflito, e de grupo estratégico. O objectivo central desta obra, na expressão dos autores, é a compreensão dos modos de governação locais e a forma como actores locais e nacionais se entrelaçam na disputa do jogo político local (Bierschenk & Olivier de Sardan, 1998: 20).

Para a compreensão desses modos de governação locais, os autores centram o seu olhar no estudo do que denominam de arenas políticas locais, procurando delimitar as suas fronteiras, assim como:

“ (...) en s’attachant à toutes leurs dimensions, aussi bien les influences ou héritages venus du passé (qu’il soit pré-colonial, colonial ou du début des indépendences), que les facteurs contemporains (qu’il s’agisse de l’émergence de nouveaux notables ou des interventions de l’État post-colonial et de ses représentants)” (*idem*: 11).

De acordo com estes autores, o conceito de arena apresenta bastantes similitudes com o conceito de campo político. Por campo político os autores entendem “*un espace social e territorial à l’intérieur duquel sont reliés les uns aux autres les acteurs impliqués dans un processus politique*” (*idem*: 261), noção que não deixa de ser bastante vaga e abrangente. Por isso atribuem à noção de arena um conteúdo um pouco mais restrito e objectivo, significando para tal:

“*un lieu de confrontations concrètes d’acteurs sociaux en interaction autours d’enjeux communs. Un project de développement est une arène. Le pouvoir villageois est une arène. Une coopérative est une arène*” (*idem*, 262).

Por sua vez, Sheldon Krinsky e Dominic Golding definem uma arena como “*a metaphor to describe the symbolic location of political actions that influence collective decisions or policies*” (Krinsky & Golding, 1992: 181). De acordo com esta configuração, as arenas não são necessariamente entidades geográficas nem sistemas organizacionais e o

conceito pode descrever “*the political actions of all social actors involved in a specific issue. (...) The arena concept attempts to explain the process of policy formulation and the enforcement in a specific policy field*” (*idem: ibidem*). O processo de formação do Estado, ao nível distrital, pode assim ser entendido no sentido de uma arena política.

Retomando a obra de Thomas Bierschenk e Olivier de Sardan, na Introdução os autores debruçam-se essencialmente sobre as arenas políticas em meio rural, tendo como pano de fundo a relação entre o Estado e as sociedades rurais. Os autores defendem uma perspectiva de análise que tome em consideração a multiplicidade de lógicas envolvidas nesta relação Estado - sociedade rural, no sentido de uma perspectiva dinâmica que englobe a imbricação entre as múltiplas lógicas políticas presentes nas sociedades rurais: 1) as lógicas diferenciadas do Estado central (burocrática, jurídica, repressiva, de desenvolvimento, descentralizadora, etc.); 2) a dos diferentes actores estatais locais e não-estatais (funcionários de projectos de desenvolvimento, líderes religiosos, autoridades tradicionais, professores, etc.).

Esta multiplicidade de lógicas, e de actores, em permanente confrontação política, atribui às arenas locais configurações dinâmicas próprias e uma certa fluidez e fragmentação. Estas características resultam, em parte, da natureza do poder político ao nível local e, por outro lado, do próprio carácter fragmentário dos grupos locais.

As características do poder político, ao nível local, segundo estes dois autores, são: a policefalia das instâncias políticas; a autonomia parcial das arenas locais; a multiplicidade de formas de legitimidade; a grande flexibilidade dos arranjos institucionais; a fraca capacidade do Estado para impor normas; as fracas capacidades de regulação dos problemas colectivos pelas instâncias políticas locais; e a forte dependência face ao exterior (Bierschenk & Olivier de Sardan, 1998: 29).

Por seu turno, os grupos políticos locais raramente apresentam uma configuração permanente, variando segundo a natureza das situações e dos conflitos. Assim, no mesmo espaço político local podem coexistir uma grande variedade de arenas políticas, com os

actores a pertencerem simultaneamente a diferentes arenas e a diferentes grupos de interesse. Arenas essas que estão “*connectées par des intermédiaires ou des courtiers à d’autres arènes, ainsi qu’au champ politique nacional*” (idem: 26).

Nesta última formulação parece bastante notória a influência das teorias das *social networks*, pois na verdade o que os autores modelam é uma relação em rede entre as diferentes arenas, com os actores, individualmente ou em grupo, a constituírem os nódulos da rede. A ideia base subjacente ao conceito de rede social é a de dar conta da totalidade de relações sociais existente num determinado espaço social e em especial em situações de pouca solidez dos grupos sociais, como defende John Barnes, ao afirmar que as redes aplicam-se sobretudo a:

*“situações em que grupos persistentes, como partidos e facções, não estão formados, bem como em situações em que indivíduos são continuamente requisitados a escolher sobre quem procurar para obter liderança, ajuda, informação e orientação”* (Barnes, 1987 {1969}: 163).

Para Thomas Bierschenk e Olivier de Sardan as autoridades tradicionais podem ser encaradas, do ponto de vista analítico, como um destes grupos sociais, disputando o poder político nas arenas locais (Bierschenk & Olivier de Sardan , 1998: 35).

### **2.3. - os conceitos de Estado e Sociedade Civil.**

Conceber as autoridades tradicionais enquanto intermediárias entre o Estado e a Sociedade permite, do ponto de vista analítico, realçar um conjunto de dinâmicas sociais, ao nível nacional e local, que não tomam como actor central o Estado, possibilitando uma espécie de descentralização epistemológica. Contudo, representar as autoridades tradicionais como um elemento da Sociedade Civil pode não constituir um ganho heurístico e induzir algumas imprecisões, que se prendem com as fronteiras do conceito. Importa assim discorrer um pouco sobre os conceitos de Estado e de Sociedade Civil, de molde a se poder avaliar as vantagens da sua utilização e da classificação do lugar das autoridades

tradicionais.

A introdução do conceito de Sociedade Civil permitiu precisamente chamar a atenção dos estudiosos para as dinâmicas da Sociedade e para outros grupos sociais, que não o Estado. Contudo, os problemas de definição conceptual, sobretudo no que concerne ao conceito de Sociedade Civil, assumem um carácter particularmente importante e são mesmo determinantes quanto aos ganhos heurísticos da sua utilização.

No que se refere ao Estado é por demais conhecida a célebre fórmula de Max Weber de que se trata de uma instituição política, de actividade continuada, em que o seu quadro administrativo mantém com êxito o monopólio legítimo da coacção física com a finalidade de manter a ordem vigente (Weber, 1944 {1922}: 43). Esta fórmula, que prima por acentuar o conceito de dominação como base legal da relação entre Estado e Sociedade, pouco adianta sobre a natureza dessas relações sociais de dominação. Antonio Gramsci, por seu turno, definiu o Estado como “(...) *o complexo de actividades práticas e teóricas com o qual a classe dominante não somente justifica e mantém a dominação como procura conquistar o consentimento activo daqueles sobre os quais ela governa*” (in Carnoy, s/d {1984}: 99).

Da leitura que Bob Jessop propõe para a teoria do Estado de Antonio Gramsci resultam essencialmente duas ideias base. Primeiro, de que para Antonio Gramsci o Estado é uma organização instrumental de dominação de classe. Neste âmbito, o conceito de dominação é fundamental pois o seu ponto fulcral é a análise do modo de dominação que a classe dominante exerce sobre as classes dominadas. Segundo, para o autor assume um lugar de relevo o relacionamento orgânico entre o aparelho governamental e a Sociedade Civil. Nesse sentido, Antonio Gramsci preocupa-se em relacionar as instituições estatais com a sua base social de apoio e acentua os modos em que as suas funções são influenciadas pelas suas ligações ao sistema económico e à Sociedade Civil (Jessop, 1984 {1982}: 142-153).

O modo de dominação exercido pela classe dominante estabelece-se através de uma

combinação entre a força e a hegemonia (*idem*: 148). Neste caso, a força significa o uso de um aparelho coercivo enquanto que a hegemonia preconiza o envolvimento eficaz e o “consentimento activo” dos grupos dominados, na aceitação da liderança intelectual, moral e política da classe dominante. O conceito de hegemonia induz uma relação dialéctica entre dominados e dominantes, entre dominação e consentimento.

Como salienta Bob Jessop, em Antonio Gramsci o conceito de ideologia aparece como um universo pluralista de elementos ideológicos que classes diferentes articulam selectivamente de diferentes maneiras para produzir a sua própria ideologia de classe. Isto significa que as ideologias são transformadas através dum re-trabalhar constante de elementos ideológicos já existentes, noção que contraria a ideia da imposição de uma ideologia paradigmática da classe dominante sobre as classes dominadas. Assim, também a hegemonia não se estabelece pela imposição de uma ideologia paradigmática de classe sobre as outras, antes envolve a articulação de elementos de diferentes discursos ideológicos em torno de um princípio hegemónico específico, o da classe dominante, com vista à criação de um sistema ideológico sincrético e unificado (*idem*: 193). No pensamento de Antonio Gramsci a noção de hegemonia é o centro da relação entre o Estado, a Sociedade Civil e a Sociedade em geral.

Segundo I Simionatto, Antonio Gramsci estabelece uma distinção no seio do Estado entre Sociedade Política e Sociedade Civil. Por Sociedade Política entende os aparelhos da esfera pública enquanto que Sociedade Civil designa o domínio das instituições, organismos e ideologias privados. As duas relacionam-se de forma dialéctica e a diferença principal reside na função que cada uma desempenha na organização e reprodução da Sociedade, sendo que ambas concorrem para a dominação hegemónica da classe dominante sobre as classes dominadas (Simionatto, 1995: 65).

Nesta formulação gramsciana a Sociedade Civil surge como parte integrante da classe dominante, facto que levou o autor a construir a ideia de que o Estado era o somatório da Sociedade Política com a Sociedade Civil (Gramsci, 1979: 164), chegando mesmo a adiantar que no fundo Estado e Sociedade Civil eram similares, pois como diz

*“(…) per Stato deve interdersi oltre all’apparato governativo anche l’apparato ‘privado’ di egemonia o società civile” (idem: 161).*

A Sociedade Política exerce a dominação essencialmente pela coerção, através dos aparelhos repressivos do Estado; a Sociedade Civil através da hegemonia. A hegemonia constitui pois o factor político-ideológico que permite a determinadas fracções da classe dominante exercerem o poder consensual sobre outras fracções e sobre as classes dominadas, ao mesmo tempo que ameniza o poder coercivo da Sociedade Política.

Bob Jessop não concorda inteiramente desta noção de hegemonia de Antonio Gramsci e socorre-se de Nico Poulantzas para o qual no Estado capitalista a hegemonia não opera apenas no sentido de assegurar o “consentimento activo” das classes dominadas, mas serve também para unificar fracções da classe dominante num bloco coerente (hegemónico) de poder (Jessop, 1984 {1982}: 155). Nesse sentido, o Estado capitalista deve ser encarado como um conjunto institucional cuja função predominante é a de, por um lado, organizar e assegurar a hegemonia dentro do bloco de poder e, por outro, mobilizar o “consentimento activo” das classes dominadas e da Sociedade em geral.

Antonio Gramsci e Nico Poulantzas partilham a ideia comum de considerarem o Estado como um instrumento de dominação de uma classe sobre as outras (Gramsci) ou de uma fracção de classes sobre outras fracções da classe dominante e sobre as restantes classes dominadas (Poulantzas). Na visão de Nico Poulantzas, o Estado é também um factor de coesão e de unificação de classe. Assim, o Estado deve operar sistematicamente sobre as diferentes fracções da classe dominante no sentido de impedir o seu isolamento político e económico, e assegurar a unidade do bloco de poder e a sua hegemonia sobre as classes dominadas.

Para Edward Greenberg estas concepções de Antonio Gramsci e Nico Poulantzas enfermam de um certo funcionalismo uma vez que a preocupação maior reside acima de tudo nas funções que o Estado exerce nas relações sociais de classe. No sistema capitalista a função primordial do Estado é a de assegurar a reprodução do capitalismo e das suas

relações de produção (Greenberg, 1990: 26).

Apesar desse carácter funcionalista é inegável que estas concepções apresentam vantagens heurísticas pertinentes, pois não se concebe o Estado como uma entidade social transcendente, nem imanente da sociedade, mas sim como um produto social cuja fórmula resulta de um processo histórico específico. Isto é, o Estado não é um palco em si de lutas políticas entre grupos ou classes sociais em concorrência pelo seu controle, mas sim um produto dessas lutas e um instrumento, ou aparelho, de dominação de um grupo social sobre os restantes grupos sociais.

No entanto, são necessários alguns cuidados metodológicos na utilização destas concepções. Em primeiro lugar, elas prestam demasiada atenção ao modo como as estruturas determinam as acções, individuais e colectivas, e pouco discernem sobre as formas, subtis por vezes, como os indivíduos ou grupos sociais específicos, apreendem e reproduzem essas mesmas estruturas. Por outro lado, como sublinha Alex Kirby, é comum estas perspectivas enfatizarem conflitos entre interesses verticais, tais como classes ou fracções do capital, mas esquecerem que existem uma pluralidade de interesses que assumem expressões horizontais ou espaciais (Kirby, 1989: 212).

No fundo, é como assumirem que quer o Estado quer a Sociedade são estruturas monolíticas, indiferenciadas de localidade para localidade. Na verdade, a realidade social é bem mais complexa e fragmentada do que os modelos pressupõem e essa fragmentação social implica que os indivíduos, ou os grupos sociais, possuem, ao nível local, preocupações e interesses políticos nem sempre coincidentes com interesses e preocupações mais globais, ao nível nacional. Essa fragmentação, a que Alex Kirby chama de comunalismo (*idem*: 222), impõe problemas específicos ao Estado, que busca incessantemente o controle hegemónico dessa diversidade local. Existindo por isso uma tensão permanente, ao nível da localidade, entre o Estado e estas complexidades locais.

Uma outra crítica prende-se com a visão demasiado “elitocêntrica” que, segundo vários autores, impera nestas abordagens do Estado. Assim, por exemplo Patrick Chabal e



Jean-Pierre Daloz, defendem que estas concepções marxistas, ou neo-marxistas, do Estado, ao identificá-lo predominantemente como um instrumento de acumulação e de violência detido por uma classe dominante, esquecem que o Estado moderno tem estimulado e coordenado o crescimento económico em benefício de uma larga variedade de classes sociais (Chabal & Daloz, 1999: 5).

No entanto, se esta preposição é verdadeira para os Estados ocidentais e asiáticos, como defendem os autores - o que ainda fica por provar pois o crescimento económico não significa que o processo redistributivo seja igualitário e que portanto não existam grupos que pelo seu lugar de dominação não acumulem mais do que os outros -, já parece de pouca pertinência para o caso dos estados africanos independentes, pois como afirma Georges Balandier:

*“é a participação no poder que confere um domínio sobre a economia, muito mais do que a inversa. A este respeito, o jovem estado nacional tem incidências comparáveis às do Estado tradicional, visto que a posição relativamente ao aparelho estatal determina ainda o estatuto social, a forma da relação com a economia e com o poder material”* (Balandier, 1980: 170).

O que confirma plenamente a preposição do Estado como um aparelho de dominação, pelo menos para o caso africano.

Não sendo de todo o interesse deste capítulo de provocar uma discussão sobre o Estado em África, importa no entanto salientar algumas das suas características e dos seus modos de relacionamento com a Sociedade. Antes de mais, parece igualmente pertinente avançar com a caracterização que, segundo Bob Jessop, Nico Poulantzas faz de “Estado excepcional”. Deste modo, o “Estado excepcional” distingue-se do “normal” essencialmente pela ausência de estabilidade do primeiro, ou pela crise da hegemonia, e por conseguinte no papel da Sociedade Civil, no primeiro. Num Estado “normal” o aparelho ideológico repousa essencialmente nas mãos da Sociedade Civil, ao contrário, o “Estado excepcional” é um Estado em crise de hegemonia (Jessop, 1984: 167). Considerando que a hegemonia constitui a base da sua aceitação e legitimação, e por conseguinte a base da dominação exercida pelo Estado sobre a Sociedade, porque conduz ao consentimento activo

dos dominados (Gramsci) ou porque permite o surgimento de um bloco coerente de poder (Poulantzas), então, uma crise de hegemonia significa também uma crise da legitimidade do Estado.

Sobre a natureza do Estado em África importa aqui reter apenas algumas das premissas mais significativas, sobretudo as que optam por uma perspectiva de análise dialéctica entre Estado e Sociedade. Uma das correntes mais salientes nos últimos vinte anos é a do neo-patrimonialismo. Esta corrente parte do conceito de patrimonialismo de Max Weber, tomado como um dos ideal-tipo da dominação tradicional (os outros são a gerontocracia, o patriarcalismo e o carisma) (Weber, 1944 {1922}: 184-193). Alguns autores, como Jean-François Médard preferem utilizar a expressão neo-patrimonialismo, para distinguir entre o patrimonialismo tradicional, tal como definido por Max Weber, e as novas formas de patrimonialismo, pois como afirma “*les sociétés néo-patrimoniales ont ressenti l’impact de la modernité et elles ont été incorporées dans les systèmes internationaux modernes, politique, économique et culturel (...)*” (Médard, 1991: 335).

Jean-François Médard sublinha que a essência desta noção de neo-patrimonialismo é a indistinção entre o que é público e o que é privado, o que conduz a dois postulados: 1) à personalização do poder; 2) a um modo particular de acumulação de recursos políticos, económicos e simbólicos (*idem*: 336). No primeiro aspecto é um modelo relacional do tipo patrão-cliente que está em jogo. O poder é concentrado no chefe supremo do Estado, que distribuí a sua clientela pelos lugares hierarquizados do aparelho estatal, que por sua vez gerem cada uma das parcelas desse poder de modo privado. O segundo aspecto prende-se com a indistinção entre a esfera do político e a da economia. Assim, resulta que os recursos políticos são transformados em recursos económicos e vice-versa.

Uma outra visão do Estado africano pode ser denominada de culturalista. Esta visão baseia-se no princípio de que as instituições operam de modos diferentes por influência de diferentes contextos culturais. Um exemplo marcante é a análise de Sophie Mappa, que se esforça por marcar uma distinção entre a natureza do poder em África e no Ocidente. Assim, segundo a autora enquanto no Ocidente existe uma concepção pacífica do confronto

político, que privilegia a alternância no poder de forças políticas antagónicas, em África a concepção do poder não permite essa competição pacífica, antes pelo contrário, ela favorece a resolução dos conflitos sobretudo pelas armas. Em regra, o poder em África herda-se ou conquista-se (Mappa, 1998: 177). A autora sublinha ainda que neste continente as estruturas do Estado moderno foram justapostas às estruturas e aos valores tradicionais, sem os meter em causa e, por isso, o Estado africano continua a ser um espaço de jogos de clivagens baseadas em valores tradicionais, tais como as clivagens étnicas, regionais, de idade, e de religião (*idem*: 184).

Esta questão da natureza do Estado africano tem sido ultimamente objecto de um amplo debate entre o que se pode chamar de corrente de partidários do processo mimético, e a corrente de partidários do processo adaptativo. Isto é, entre aqueles que, como Sophie Mappa, vêem no Estado africano a sobrevivência de modos políticos tradicionais em conjugação com modos modernos de fazer política e por conseguinte defendem que o Estado actual é uma adaptação da forma ocidental aos modos tradicionais de fazer e pensar o poder e a política. E aqueles que entendem o Estado africano como uma imitação do Estado colonial. O que está subjacente a este debate é uma nova formulação do debate entre tradição e modernidade.

Ainda no que respeita à visão “adaptativa” saliente-se a contribuição de uma série de autores em torno da noção de “indigenização” do Estado africano, como por exemplo Étienne Le Roy, para o qual no contexto africano o referente inicial do poder é endógeno e tradicional (Le Roy, 1997: 18). Também Bernard Hussou e Lyon Ciedel defendem que o Estado africano é uma adaptação da concepção do Estado europeu, e não uma cópia, adaptação essa realizada a partir de processos negociados no seio da Sociedade (Hussou & Ciedel, 1997: 23). Estes autores referem ainda que a “indigenização” do Estado africano prende-se não apenas com a adaptação da sua organização às contingências locais mas acima de tudo com a necessidade de resolver os conflitos resultantes de leituras sociais diferentes do “global”, nomeadamente aquelas que são idealizadas pelo poder central e as das sociedades locais (*idem*: 33).

Do lado da visão mimética do Estado africano encontra-se, entre outros, Dominique Darbon que defende que os actuais estados africanos são estados importados, no sentido em que são produtos sofisticados que respondem às necessidades das sociedades industriais avançadas e formados segundo os princípios dos estados burocráticos (no sentido weberiano). Estes estados podem denominar-se de estados pós-coloniais, porque são herdeiros e por conseguinte prolongam as lógicas de formação e funcionamento dos estados coloniais. A sua ambição é apenas a dominação da Sociedade. Deste modo, os estados pós-coloniais não têm necessidade da Sociedade para se constituírem e a sua *political accountability* não passa pela relação com a Sociedade mas com centros de poder exógenos (Darbon, 1998b: s/p).

Jean-François Bayart elaborou uma crítica extremamente pertinente a este modelo mimético. Segundo este autor, o Estado pós-colonial africano não é apenas um produto dos tempos coloniais, mas sim o produto de uma “história tripla”: pré-colonial, colonial e pós-colonial. Nessa história acumulam-se factores característicos dos tempos pré-coloniais, tais como uma concepção patrimonialista, individualizada, sacralizada e clientelar do poder político; factores resultantes da influência colonial, como uma administração burocrática destinada à dominação e exploração da Sociedade; e factores da história recente, sobretudo a emergência de perspectivas alternativas emanadas da Sociedade, tais como a informalização da vida política e económica, o embandeirar de reclamações étnicas, regionais ou religiosas, que no fundo consubstanciam modos de reacção da Sociedade à dominação estatal (Bayart, 1996: 27).

É neste equacionar das relações entre o Estado e a Sociedade que faz sentido analisar a pertinência da utilização do conceito de Sociedade Civil para o caso africano. Um dos primeiros autores a ter o mérito de debruçar-se sobre o conceito de Sociedade Civil em África foi precisamente Jean-François Bayart. Apesar do autor mostrar algumas reticências na utilização deste conceito fora do contexto histórico-político europeu, sempre vai adiantando que entende Sociedade Civil no sentido de Sociedade contra o Estado, “(...) *as the process by which society seeks to ‘breach’ and counteract the simultaneous ‘totalization’ unleashed by the state*” (Bayart, 1986: 111). Esta primeira postura do autor

ainda está muito eivada numa visão de antagonismo entre a Sociedade Civil e o Estado.

A Sociedade Civil constituiria o objecto de dominação privilegiado do Estado africano independente, na sua incessante procura de uma dominação hegemónica (política e económica) sobre todos os outros constituintes sociais. Nesse sentido, Jean-François Bayart defende que o Estado se desenvolveu primordialmente contra a Sociedade Civil. Pode afirmar-se que nesta formulação o autor ainda se encontra bastante influenciado pela noção de Sociedade Civil derivada de Karl Marx, ou seja a de Sociedade Civil enquanto domínio das relações materiais, isto é, da infra-estrutura.

Numa obra posterior, Jean-François Bayart evolui para uma concepção do conceito mais próxima da de Antonio Gramsci e concebe antes uma relação dialéctica entre Sociedade Civil e Sociedade Política, num processo que o autor denomina de “assimilação recíproca das elites” (Bayart, 1989: 193), contendo processos de “acavalamento” e de “concatenação” entre ambas, cujo propósito final é o das elites em jogo se constituírem em “bloco histórico” hegemónico. O autor alerta-nos, no entanto, para o carácter inacabado do processo em África, que o leva a adoptar antes a noção de “bloco histórico local”, significando com isso que o processo se desenvolve de modo desigual de país para país e de região para região (*idem*: 244-254).

Emmanuel Terray alerta igualmente para o erro de se conceptualizar como de oposição esta relação Estado-Sociedade Civil, pelo perigo de se cair na tentação de privilegiar um dos termos da relação (o Estado), em detrimento do outro (Sociedade Civil). Este autor, não negando o carácter tendencialmente autónomico e hegemónico do Estado independente, adianta, contudo, que as relações sociais produzidas pela Sociedade Civil têm constantemente coarctado esse processo, pois como afirma:

*“(...) l’osmose persistant entre l’Etat et la société civile a pour effet de paralyser le pouvoir. L’Etat peut bien apparaître comme en géant, mais, (...), c’est un géant entravé dont l’action prend le plus souvent la forme de ruade ou celle du soubresaut”* (Terray, 1987: 15).

Para John Harbeson um dos pontos fulcrais da discussão é o papel de charneira

política que a Sociedade Civil desempenha enquanto “ponte” entre o Estado e a Sociedade (Harbeson, 1994: 22). Este autor sublinha mesmo que a Sociedade Civil pode representar a chave para se compreender as crises políticas e económicas que atravessam os actuais estados africanos. No entanto, o autor não deixa de realçar as dificuldades empíricas que existem na identificação do conceito, sublinhando que os processos de institucionalização da Sociedade Civil em África são múltiplos e variados, e que esta pode ser mais forte ou mais fraca ou estar mesmo em processo de extinção, como no caso do Sudão e da Etiópia (*idem*: 23). O autor sublinha ainda o carácter fragmentado que a Sociedade Civil pode tomar e de que não existem normas legítimas que governem o modo de constituição e relacionamento do Estado com a Sociedade Civil (*idem*: 25).

Estes debates em torno do conceito de Sociedade Civil regra geral primam por duas características: uma certa tendência normativa e uma visão excessivamente sincrónica das sociedades africanas. Crawford Young tenta ultrapassar estas duas barreiras procurando estabelecer o percurso histórico africano deste conceito. O autor parte do entendimento de que em África sempre existiu Sociedade Civil mas que o Estado colonial, devido ao seu projecto de dominação hegemónica, marginalizou e submergiu a Sociedade Civil africana. Esta haveria de emergir no final do período colonial, sobretudo como forma de protesto contra esse mesmo Estado. Por sua vez, os estados independentes haveriam de prosseguir em larga medida os projectos do Estado colonial, no que concerne às tentativas de dominação hegemónica das respectivas sociedades, quer tentando implementar o modelo que Christian Coulon e Jean Copans baptizaram como “Estado integral”, quer através do modelo patrimonial (Young, 1994: 37-42). Contudo, retomando a tese inicial de Jean-François Bayart, Crawford Young regressa ao argumento de que a característica mais pertinente da Sociedade Civil é a sua oposição ao projecto hegemónico do Estado.

Por sua vez, Michael Bratton defende que as construções teóricas sobre a Sociedade Civil ajudam bastante a descrever as acções políticas de cariz popular e as suas múltiplas dimensões (Bratton, 1994: 51). O autor adianta que apesar da Sociedade Civil ser geralmente pouco desenvolvida em África, os cidadãos africanos desenvolveram bases materiais, organizacionais e ideológicas, independentes dos estados, e que essas bases têm

servido de suporte a acções políticas de contestação ao autoritarismo estatal. Sobre a natureza da Sociedade Civil e das suas relações com o Estado, este autor avança que:

*“1) civil society is a public realm between the state and the family; 2) civil society is distinguishable from political society; 3) civil society is a theoretical rather than an empirical construct; 4) state and society, although conceptually distinct, are best considered together; and 5) civil society is the source of the legitimation of state power” (idem:56).*

Neste mesmo texto o autor defende que existem três dimensões observáveis que constituem a Sociedade Civil: material, organizacional, ideológica. A dimensão material manifesta-se quando *“the individuals and social groups develop an independent capacity to accumulate capital”*(idem: 64). A dimensão organizacional da Sociedade Civil *“refers to intermediate associations and the institutional linkages among them”*(idem: 66). Finalmente, a dimensão ideológica dependente das anteriores e prende-se com a produção de ideias que se expressam muitas vezes (nos exemplos apontados da Zâmbia e do Kénia) em discursos políticos de oposição ao Estado (idem: 68-71), concluindo o autor de que a Sociedade Civil,

*“is a public sphere of collective action between the family and the state that coexists in a complex relationship of creative tension with the state. Although political elites use the coercive apparatus of the state to dominate society, civil society manufactures the popular consent necessary to legitimate the state’s use of force”*(idem: 75).

Como se depreende do exposto, estes autores partilham em comum uma certa crença na operacionalidade do conceito de Sociedade Civil, isto apesar de todos eles referirem que sendo um conceito produzido no ocidente, num determinado contexto histórico, só deve ser transplantado para outros contextos regionais de modo muito cuidadoso. Ideia igualmente partilhada por Jane Guyer que, fazendo as mesmas ressalvas iniciais, sublinha os problemas metodológicos que caracterizam o conceito de Sociedade Civil, sobretudo quando tomado como sinónimo do conjunto de instituições que se encontram no interface entre o Estado e a Sociedade (Guyer, 1994: 216). Por isso a autora prefere uma definição de Sociedade Civil que tome em consideração as organizações dentro da Sociedade criadas ao abrigo de interesses não-estatais, mas que procuram alcançar um

relacionamento com o Estado, e as organizações criadas pelo próprio Estado mas que se enraízam na Sociedade.

Esta proposta tem a vantagem, segundo a autora, de tomar em consideração a relação dialéctica entre o Estado e a Sociedade, pois na verdade muitas das organizações da Sociedade Civil dependem de fundos estatais para sobreviverem e, por outro lado, o Estado também cria organizações que depois desenvolvem interesses e recursos próprios. Jane Guyer preocupa-se sobretudo em realçar a dimensão internacional que adquirem algumas das organizações da Sociedade Civil, como o caso das chefaturas tradicionais. Um dos pontos de interesse deste argumento é exactamente a consideração da chefatura tradicional, no caso nigeriano, enquanto constituinte da Sociedade Civil.

Pode-se então concluir que, apesar da diversidade de proposições teóricas, o conceito de Sociedade Civil apresenta em todos estes autores algumas características comuns, tais como: o carácter organizacional e unitário das suas partes constituintes; a função de produtora de hegemonia; a sua autonomia face ao Estado. No entanto, uma reacção à utilização do conceito é a de que ele no fundo se aplica ao espaço social que vai desde a Família ao Estado, espaço esse empiricamente bastante diversificado e socialmente fragmentado, dificultando uma utilização comparativa do conceito.

François Houtart sublinha precisamente a pluralidade empírica da Sociedade Civil, encarada pelo autor como um espaço de lutas sociais tendentes à hegemonização, e que se deve tomar em atenção que nela participam não somente as instituições de dominação económica e cultural, engendradas pelos grupos que detêm posições sociais de dominação (aqueles grupos que em conjunção com a Sociedade Política formam o denominado “bloco histórico de poder”), mas igualmente as instituições engendradas pelos grupos sociais dominados, que muitas vezes se caracterizam pelas suas acções de resistência, cultural e económica, a esse processo hegemónico (Houtart, 1998: 18).

Nesse sentido é importante realçar a postura de Patrick Chabal e Jean-Pierre Daloz, quando defendem que a dicotomia Estado-Sociedade Civil é redutora e não reflecte as



realidades das sociedades africanas ou ainda quando afirmam que:

*“There are, it is true, instances of embryonic societal movements opposing central power (thought as yet far removed from ideals of civil society). Because, however, there is little distinction between the private and public domains and because the organizational capacity of such movements is still limited, it would be misleading to argue that there is a politically salient cleavage between ‘state’ and society”* (Chabal & Daloz, 1999: 30).

As dificuldades com este conceito não se prendem apenas com a quase indistinção entre espaço público e espaço privado, como defendem os autores, nem com a pluralidade de casos empíricos que podem contribuir para esvaziar o conceito da sua base empírica e por conseguinte torná-lo metodologicamente inoperante, mas sobretudo com a pluralidade de formas sociais que não se revendo nas características apontadas não podem de todo ser analisadas à luz desse mesmo conceito.

A problemática das autoridades tradicionais em Moçambique encontra-se reflectida neste último caso, ao contrário do que foi exposto por exemplo por Jane Guyer para o caso nigeriano. No actual caso moçambicano, apesar de ser pertinente entender as autoridades tradicionais como uma instituição que se encontra no interface entre o Estado e as sociedades rurais, a sua constituição é muito fragmentada e heterogénea e certamente com um carácter pouco unitário, do ponto de vista dos interesses, expectativas e representações, dos indivíduos que a compõem, sendo enormes as clivagens identitárias baseadas no regionalismo, na pertença étnica, religiosa, política.

Este exemplo demonstra que lhes falta bastas vezes a característica organizacional que a possa identificar como “grupo de interesses constituídos”, pelo menos ao nível nacional, para com o Estado. O modo de relacionamento com o Estado é bastante plural tornando difícil a definição de um padrão de interesses e uma postura de acção comuns.

Por outro lado, e tomando ainda como exemplo o caso moçambicano, as autoridades tradicionais, como se demonstrará, ocupam um lugar de grande ambiguidade pois são simultaneamente elementos representantes da Sociedade e do Estado, na medida em que desde a época colonial que a instituição foi integrada formalmente no aparelho

administrativo estatal.

#### **2.4. – classes, grupos sociais e grupos de interesse**

Depois de definir as autoridades tradicionais numa dupla perspectiva: enquanto instituição de poder local tradicional e enquanto conjunto de indivíduos que desempenham cargos nessa instituição, importa agora discorrer sobre o tipo de composição social que esse conjunto de indivíduos apresenta no interior da Sociedade. Nesse âmbito surgem dois conceitos como passíveis de serem aplicáveis a esse conjunto de indivíduos: o de classe e o de grupo social.

Em relação ao conceito de classe social, diz Olin Wright que o conceito, apesar de central no trabalho de Karl Marx, nunca foi cabalmente definido por este autor e surge antes como um conceito abstracto, polarizado, de “lugares vazios” gerados pelas relações de classe, e um complexo mapa descritivo de actores sociais concretos dentro da luta de classes (Wright, 1987 {1985}: 7). Olin Wright avança que actualmente já não é aceite que a estrutura de classe, dentro do sistema capitalista, seja um conceito polarizado (proletariado *versus* burguesia). O problema teórico fundamental em Karl Marx, segundo o autor, é o da relação entre o conceito abstracto, polarizado, de relação de classe e o padrão complexo, e concreto, de formação de classe e de luta de classe (*idem*: 9).

Nesse sentido Olin Wright distingue entre estrutura de classe e formação de classe. A primeira refere-se à estrutura das relações sociais nas quais participam os indivíduos, ou famílias, o que determina os seus interesses de classe. A estrutura de classe define um conjunto de “lugares vazios”, ou posições, ocupadas por indivíduos ou famílias e existe independentemente das pessoas específicas que ocupam posições específicas. A formação de classe refere-se à constituição de colectividades organizadas dentro da estrutura de classe, na base dos interesses definidos por essa mesma estrutura. Uma dada estrutura de classe pode ser caracterizada por diferentes possíveis tipos de formação de classe. Essas colectividades podem organizar-se, reorganizarem-se ou mesmo desaparecerem, sem que

isso signifique alguma transformação fundamental da estrutura de classe. Se a estrutura de classe é definida pelas relações sociais entre classes, a formação de classe é definida pelas relações sociais dentro da classe.

Em torno do conceito de classe estruturam-se igualmente um conjunto de conexões entre a estrutura de classe, a formação de classe, a consciência de classe, e a luta de classe. A estrutura de classe impõe limites na formação, na consciência, e na luta de classe. Isto significa que as classes têm uma existência estrutural que é irredutível aos tipos de organização colectiva que se desenvolvem historicamente, ou seja à formação de classe; à ideologia de classe, suportada por indivíduos ou organizações, ou seja à consciência de classe; ou às formas de conflito engajadas pelos indivíduos como membros da classe, ou por organizações da classe, isto é a luta de classes (*idem*: 28).

Para muitos marxistas, a estrutura de classe é vista como o determinante básico dos outros três elementos igualmente constitutivos do conceito de classe. O argumento subjacente é o de que a estrutura de classe constitui o mecanismo básico para distribuir acesso aos recursos da Sociedade e assim distribuir capacidade de actuação. Nestes termos, a consciência de classe é basicamente a consciência da compreensão destes mecanismos. A formação de classe seria, então, o processo pelo qual as capacidades individuais estão organizadas em ordem a gerar uma capacidade colectiva para actuar. Dado que a estrutura de classe define o acesso desses indivíduos aos recursos que podem ser colectivamente mobilizados, assim impõe limites básicos na possibilidade para a formação de tais capacidades colectivas organizadas. O próprio autor sublinha, entretanto, que o dizer-se que a estrutura de classe limita a formação de classe e a consciência de classe não equivale a afirmar que só a estrutura de classe determina as outras duas. Existem outros factores de não-classe, tais como o sexo ou a etnicidade, para mencionar apenas estes, que podem ter um importante significado nas variações na formação e consciência de classe (*idem*: 29).

Sobre o debate em torno da pertinência, ou não, do conceito de classe no contexto africano é preciso não perder de vista o que afirmava Jean Copans, de que:

*“Local societies and indigenous cultures are extremely diverse, the complexity of*

*the forms of capitalist development is a contemporary demonstration of this variety. Any extrapolation based on a specific empirical case therefore encounters great theoretical difficulties” (Copans, 1985: 27).*

Não é difícil admitir de que existindo capitalismo em África, existam classes, o que se torna imprescindível é saber que ganhos heurísticos se conquista com a aplicação global deste conceito a realidades sociais, tais como as que se desenvolvem ao nível rural moçambicano.

Como adianta Jean Copans, apesar de ser evidente que o mundo rural africano tem sofrido desde os tempos coloniais processos vários de estratificação social, com categorias sociais, tais como as autoridades tradicionais, a participarem activamente em processos como a apropriação individual de terras, acumulação de riqueza e de mercadorias, nada disso, contudo, conduz à evidência do nascimento de novas classes rurais. Pelo contrário, parece que são sobretudo as categorias sociais que não se dedicam à agricultura, tais como comerciantes, homens de negócio, membros locais do aparelho de Estado, quem mais acumula riqueza e a quem se poderia vagamente apelidar de burguesia rural (*idem*: 34).

Em oposição a esta burguesia rural, restaria, segundo os ditames do modelo de classes, a enorme massa de produtores camponeses que, em termos da teoria de classes, deveria sofrer um duplo processo histórico de perda do controlo directo dos seus meios de produção (a terra), por um lado, e de crescente proletarização, por outro. Ora, as evidências empíricas, sobretudo aqui tomando como exemplo as populações rurais vaNdau de Moçambique (Florêncio, 1994: 159-171), obrigam a que não se possa generalizar este processo.

Não se afigura pois que o conceito de classe seja o mais pertinente para classificar socialmente as autoridades tradicionais, pelo menos no contexto moçambicano. Primeiro porque no caso das autoridades tradicionais não se pode afirmar que a estrutura de classe constitui o mecanismo básico para distribuir acesso aos recursos da Sociedade e assim distribuir capacidade de actuação política e económica a estes indivíduos, por contra, essa capacidade é antes conferida por outras estruturas de não-classe, como as estruturas de

descendência e a solidariedade linhageira.

Por outro lado, não existe de todo algo a que se possa chamar de consciência de classe, capaz de gerar uma capacidade colectiva para actuar politicamente, nem em termos regionais nem nacionais. Em terceiro, existe uma enorme fragmentação social, mesmo entre as autoridades tradicionais de um mesmo grupo étno-linguístico, o que impossibilita uma visão polarizada da luta política.

O outro conceito em discussão neste capítulo é o de grupo social. Thomas Bierschenk e Olivier de Sardan propõem como alternativa ao conceito de classe e mesmo ao conceito de grupo social a utilização do conceito de grupo estratégico, definido como “ (...) *des agrégats sociaux plus empiriques, à géométrie variable, qui dépendent des intérêts communs, en particulier par le biais de l’action sociale et politique*” (Bierschenk & Olivier de Sardan, 1998: 263). Estes grupos podem, inclusivamente, não ter uma existência real e serem antes um produto dos interesses da própria análise científica. De qualquer modo, quer sejam reais, ou virtuais, os grupos estratégicos “*ne sont pas pour nous constitués une foi pour toutes et pertinents quels que soient les problèmes: ils varient selon les problèmes considérés, c’est-à-dire selon les enjeux locaux*” (*idem*: 264).

Esta noção de grupo estratégico assemelha-se bastante com a noção de categoria social de Joseph Mcgrath, que a define como um agregado de indivíduos que têm alguma propriedade em comum mas que não estão em nenhuma relação específica e permanente uns com os outros, nem têm necessariamente consciência da existência de outros nas mesmas condições (Mcgrath, 1984: 6). Pelo contrário, um grupo social é, para este autor, um agregado relativamente estruturado e organizado, onde os seus membros têm consciência de uma pertença mútua e interação mutuamente (*idem*: 7).

Neste sentido, as autoridades tradicionais podem ser entendidas como um grupo social, ou mais especificamente como um “grupo de interesses”, isto é, um agregado de indivíduos que partilham e estão conscientes de interesses comuns, em certos assuntos, e que procuram interagirem uns com os outros, nesses mesmos assuntos (*idem: ibidem*),

sobretudo ao nível local. Um desses pontos em comum é, sem dúvida, a formalização e a legitimação do seu estatuto de autoridade, face ao Estado e a outros “grupos de interesse”, pela luta de lugares de poder na governação local.

## Da dominação colonial à actualidade

### 1.1. – os primeiros estudos sobre sistemas políticos africanos

O estudo comparativo e sistemático das estruturas de poder pré-colonial africanas só se iniciou efectivamente a partir de 1940 com a obra fundadora *African Political Systems*, de Meyer Fortes e Evans-Pritchard. Na introdução a esta obra os autores apresentam uma tipologia de análise das estruturas políticas africanas pré-coloniais, cujo critério base é a existência, ou não, de um governo. Os autores dividem então as oito sociedades estudadas em dois grupos: 1) grupo A, formado por sociedades com uma autoridade centralizada, um aparelho administrativo e instituições judiciais, ou seja, um governo; 2) grupo B, formado pelas sociedades onde não existe um governo, e onde não existem também diferenciações significativas de riqueza, estatuto e categoria social. Às sociedades do tipo A alguns autores denominariam mais tarde de estados, reinos, ou chefaturas, enquanto que as do tipo B denominam-se genericamente de sociedades acéfalas.

Dos oito exemplos adiantados na obra de Meyer Fortes e Evans-Pritchard podem destacar-se os casos Zulu e Nuer, para ilustrar cada um dos tipos retractados. Os Zulus, estudados por Max Gluckman, formavam uma federação constituída por múltiplos grupos políticos territoriais unidos em torno de um centro de poder formado pelo rei, pelas casas reais e chefes principais. Cada grupo, que o autor denomina de tribo, era liderado por um chefe, um príncipe membro da linhagem real, nomeado directamente pelo rei. Cada uma destas tribos por sua vez dividia-se em unidades mais pequenas, lideradas por elementos da família do chefe de tribo, ou membros de outros clãs que eram nomeados pelo chefe. Tratava-se pois de uma organização do tipo piramidal, que tinha no vértice superior o rei.

O rei centralizava em si toda a decisão política e era simultaneamente (sobretudo no

tempo de Shaka) o chefe máximo dos exércitos. Ele era também o juiz supremo da federação, sendo importantíssimo o seu papel na resolução de casos que envolvessem feitiçaria. Para tal eram-lhe atribuídas também enormes capacidades mágicas, sendo considerado o curandeiro mais poderoso e cabia-lhe presidir a todos os rituais de cariz nacional. Em variadas situações o rei era coadjuvado por um conselho, composto pelos príncipes que lhe eram mais chegados (irmãos e tios), por chefes tribais e homens importantes. Neste conselho destacavam-se duas personalidades: o chefe dos exércitos e o grande *induna*, espécie de primeiro ministro, que nunca era um elemento da família real. O rei delegava parcelas da sua autoridade política nos chefes de tribo, e estes nos responsáveis das unidades mais pequenas, no sistema que Max Gluckman denominou de “*autoridade delegada em grupos cada vez mais pequenos com poder executivo decrescente*”(Gluckman, 1981 {1940}: 87).

Por seu turno, os Nuer constituem o exemplo de uma sociedade sem governo e sem autoridade central. Segundo Evans-Pritchard, os Nuer organizavam-se em tribos, cada qual dominando um território e constituindo uma unidade económica autónoma. Cada tribo é dominada por um clã e é com base nesta estrutura de parentesco que se organiza a unidade política. Por sua vez os clãs são unidades bastante segmentadas e compostas por linhagens também segmentadas em linhagens maiores, menores e mínimas. A relação característica entre as várias tribos, assim como entre os segmentos que as compõem, é de oposição e cisão. Esta tendência é contrabalançada por um processo de fusão, o que leva a que cada segmento esteja constantemente em cisão com um outro segmento e, simultaneamente, a criar novas alianças com outros.

A principal diferenciação social da sociedade Nuer fundava-se na idade. Existia uma organização de classes de idade, mas estas classes de idade não tinham qualquer papel corporativo, nem desempenhavam nenhum papel político. No entanto o estatuto social de cada homem dependia da sua senioridade ou junioridade. No caso dos constantes conflitos que opunham os segmentos, estes eram resolvidos entre as partes interessadas, podendo ser mediados por um indivíduo, denominado de “chefe pele de leopardo”, que no entanto não detinha nenhum poder decisório. Na organização social Nuer não existia nenhuma instância



legislativa, executiva ou judicial. Evans-Pritchard apelidaria esta organização de “anarquia ordenada” (Evans-Pritchard, 1981 {1940}: 469-507).

Este modelo dualista de sociedades com e sem governo seria posteriormente criticado autores como Aidan Southal, que introduziu um novo conceito de “Estado segmentário”, como uma forma intermédia entre as sociedades do tipo A e B. O “Estado segmentário” define-se como “*as one in which the spheres of ritual suzerainty and political sovereignty do not coincide. The former extends widely towards a flexible, changing periphery. The latter is confined to the central, core domain*”(Southal, 1988: 52). Deste modo, o “Estado segmentário” caracteriza-se pela existência de uma certa centralização política, de um aparelho administrativo e do monopólio do uso legal da força física. Contudo, a diferença neste modelo é que esta forma de Estado contém uma distinção mais nítida entre o centro e a periferia, no sentido de que as características apontadas fazem-se sentir essencialmente no centro, enquanto que à medida que se caminha para a periferia elas vão desaparecendo e perdendo funcionalidade. No entanto, o que se pode dizer é que este conceito pouco acrescenta ao entendimento dos estados africanos pré-coloniais, uma vez que em boa verdade usando este critério todos eles são segmentários.

A contribuição de Aidan Southal não se reduziu à conceptualização deste conceito de “estado segmentário”. A propósito do seu estudo sobre a sociedade Alur, o autor introduziu uma outra distinção importante, concernente às formas de delegação da autoridade nas sociedades africanas, a distinção entre delegação da autoridade em pirâmide e em hierarquia. No primeiro caso a delegação de autoridade é total, o soberano delega totalmente as suas funções jurídicas, administrativas, militares, mágicas, etc., nos seus chefes subordinados, e assim sucessivamente para todos os escalões da estrutura política. Em cada escalão o chefe comporta-se como um pequeno rei, com uma certa autonomia, e chefes colocados no mesmo nível da estrutura detêm posições equivalentes entre si e face ao soberano. Nos sistemas hierárquicos o soberano apenas delega parcelas da sua autoridade. Cada chefe subordinado depende directamente do soberano, ao qual cabem as resoluções e funções mais importantes. Por seu lado, existe também uma relação hierárquica mais acentuada entre os vários escalões da organização política, assim como

entre aqueles que detêm posições equivalentes no mesmo escalão.

A partir da obra fundadora *African Political Systems*, surgiu uma enorme literatura antropológica sobre as estruturas políticas africanas. Esta pluralidade de estudos teve a vantagem de oferecer um vasto conjunto de conhecimentos empíricos sobre as mais diversas sociedades africanas. Alguns autores tiveram alguma preocupação de sistematização, tentando produzir modelos teóricos que aprofundassem o modelo inicial de Meyer Fortes e Evans-Pritchard, que continuou a ser uma referência obrigatória dos estudos políticos africanistas. Contudo, o que estes estudos acabaram por demonstrar é que as classificações dualistas existentes, tais como sociedades com Estado *versus* sem Estado, ou de autoridade central *versus* acéfalas, etc., são bastante redutoras. Na verdade a pluralidade empírica de formas de organização política, quer do ponto de vista histórico quer geográfico, levam-nos a concluir que é mais pertinente falar de um *continuum* de formas de organização política, que se situam algures entre esses dois pólos antagónicos das sociedades mais centralizadas e das de poder mais difuso.

## **1.2. – autoridades tradicionais e as administrações coloniais.**

Muitos destes estudos são bastante anacrónicos, na medida em que apesar de terem sido elaborados durante a época colonial, apresentam uma visão das estruturas políticas africanas sem tomarem em atenção as profundas alterações produzidas pela introdução da dominação colonial. Existem no entanto algumas excepções.

Uma das primeiras tentativas nesse sentido é a colectânea organizada por Audrey Richards, *East African Chiefs*, de 1960. Esta obra assume claramente que o seu principal objectivo é o de entender as estruturas políticas africanas, no Uganda e no Tanganika, de modo a que esse conhecimento possa contribuir para uma maior eficácia do sistema de *indirect rule* ou, como sublinha a autora, “rule through traditional authorities” (Richards, 1960: 14), implementado pelo sistema colonial britânico.

Audrey Richards divide as sociedades estudadas em três tipos: reinos com poder centralizado, governados por monarcas através de um sistema hereditário; reinos múltiplos, compostos por conjuntos de tribos, cada qual com o seu próprio sistema hereditário de governação; e sociedades segmentárias, ou acéfalas, divididas em vários clãs autónomos, que se relacionam uns com os outros em termos de senioridade, cada um dirigido por grupos de mais velhos (*idem: ibidem*).

A primeira formulação que Audrey Richards aponta na Introdução à obra é a de que, apesar de quase todas estas sociedades terem formas regimentais de sucessão, normalmente através do primogénito, este processo acaba na prática por constituir-se num imbricado sistema de acordos entre os chefes de diferentes linhagens, a parentela do rei, e outros membros influentes da corte (*idem: 15*).

Este facto provocava uma série de dificuldades à Administração colonial que, sobretudo no período entre guerras, no dizer da autora, para melhor manipular a eficiência do sistema de *indirect rule* intervinha no sistema local de sucessão de quatro formas diferentes. A) a Administração colonial podia escolher o sucessor que melhor se apresentasse como leal, entre a gama de possíveis sucessores. B) a Administração podia aceitar a nomeação do sucessor escolhido, mas apontava um irmão ou parente, educado no sistema europeu, que iria trabalhar junto do chefe em determinadas matérias do interesse da administração. Ou ainda, como variante, podia a Administração nomear um regente para o príncipe herdeiro, e seria esse regente o interlocutor da própria Administração. C) a Administração encarregava-se de treinar todos os possíveis herdeiros, em escolas especiais para chefes, ou em certas escolas e universidades públicas. D) a Administração aceitava o chefe escolhido mas exercia a sua intervenção manipulando o conselho tribal, ou nomeando directamente homens da sua confiança, em geral educados no sistema europeu, ou levando as populações a elegerem para conselheiros homens com esse mesmo perfil educacional (*idem: 15-17*).

A Administração colonial, sob pretexto de uma maior eficácia administrativa, também intervinha amiúde na manipulação dos territórios sob a alçada dos chefes, e isto de

duas maneiras: a)- partindo um território grande, de um chefe importante, em várias unidades mais pequenas; b)- unificando várias unidades pequenas, mas autónomas, numa maior. Num caso, como no outro, uma das consequências mais importantes deste processo foi o desaparecimento de unidades políticas antigas, e dos respectivos chefes, e o surgimento de novas unidades, e novos chefes, cuja legitimidade tribal era muito questionável (*idem*: 17-18).

A autora conclui então que, ao fim de 60 anos de Administração britânica no Uganda e de 30 no Tanganika, tinha-se produzido uma combinação extremamente confusa entre as características do que eram as autoridades tradicionais e as que seriam desejáveis do moderno chefe funcionário do Estado. Esta combinação expressava-se no modelo mais característico que era a existência de um rei, ou de um chefe, hereditário, rodeado de alguns chefes com uma educação burocrática e exercendo a sua autoridade sobre chefes inferiores tradicionais. Assim, algumas chefaturas ou reinos, pareciam ter uma administração local moderna, mas eram governados segundo moldes muito tradicionais. Ou, ao contrário, alguns chefes que pareciam seguir fielmente costumes e tradições locais, viam-se a desempenhar funções e papéis sociais novos (*idem*: 18).

Assim, o sistema colonial acabaria por acentuar a diferenciação social já existente nas sociedades locais, entre as autoridades de estatuto social mais elevado (reis, chefes, parentes reais, etc.), que ou eram impostos pela Administração ou com ela mantinham relações de proximidade, e os chefes de estatuto social mais baixo, aos quais o sistema colonial pouco influía, e que continuaram a governar as suas populações em moldes mais tradicionais. Esta diferenciação ainda era mais nítida nas sociedades sem autoridade centralizada, uma vez que foi nessas sociedades que a Administração colonial britânica mais exerceu a sua influência na invenção e sedimentação, de estruturas de poder inexistentes. A autora dá o exemplo dos Lugbara, em que os chefes superiores eram denominados de *mundu*, “europeus” ou com eles relacionados, enquanto que os de estatuto inferior denominavam-se de *chifu*.

O acentuar da diferenciação entre chefes superiores e inferiores, é também uma

consequência da introdução das produções comerciais, sobretudo do café e do algodão, e da cobrança de impostos. No primeiro caso, estas culturas fomentaram uma valorização crescente das terras, valorização essa de que beneficiaram sobretudo os chefes superiores, os quais seriam também os principais beneficiados com o sistema de cobrança de impostos. Contudo, a introdução das novas produções comerciais também provocou algumas alterações sociais, oferecendo aos camponeses algumas possibilidades de mobilidade social, até aí desconhecidas.

A relação entre a Administração colonial britânica e as sociedades locais provocou sempre bastantes fricções, quer pela obrigatoriedade do pagamento de impostos, quer pela obrigatoriedade das culturas comerciais, quer sobretudo pelas manipulações que a Administração exercia sobre o sistema de governação tradicional. As sociedades locais sempre mostraram grandes resistências no que diz respeito às alterações, ou modificações, do seu sistema tradicional de governação. Este factor colocaria os chefes numa posição de grande ambiguidade e conflituosidade de papeis, entre os seus deveres como líderes locais e, simultaneamente, representantes da autoridade colonial. A autora conclui então que este processo afectou sobretudo os chefes de estatuto social mais elevado. Alguns teriam adoptado os ideais e o modo de vida europeu, e por isso perdido legitimidade face às populações. Outros, ao contrário, para evitar essa perda de legitimidade, tentaram preservar as suas concepções tradicionais, e como consequência tornaram-se “desleais” para com a Administração. Por contra, os chefes de estatuto social mais baixo tiveram sempre mais facilidades em preservar a suas funções e modos de vida tradicional, e consequentemente a sua proximidade com as populações.

Em qualquer dos casos um dos factores mais salientes nesta relação entre a administração colonial britânica e os sistemas políticos tradicionais foi que estes “*have shown great vitality and they tend to become symbolic of a way of life, especially if that life is threatened*” (*idem*: 19).

Em 1967 Jacques Lombard dedicaria igualmente uma obra fundamental às relações entre as autoridades tradicionais africanas e as potências coloniais francesa e inglesa. Nesta

obra, o autor defende que, apesar das diferenças de modelo administrativo aplicado por franceses e ingleses (os primeiros mais interessados numa administração do tipo *direct rule* e os segundos mais do tipo *indirect rule*) existem muitos factores comuns aos dois sistemas no seu impacto sobre as estruturas políticas africanas. Em ambos os casos as autoridades tradicionais africanas foram duplamente atingidas pela dominação colonial. De uma forma directa, porque a dependência administrativa a que passaram a estar sujeitas acarretou a perda de soberania e os seus poderes militares, executivos, legislativos e judiciais foram largamente restringidos. Indirectamente, pelas transformações sócio-económicas que a colonização foi introduzindo nas sociedades locais.

A imposição da Administração europeia teve como consequência imediata o enfraquecimento dos sistemas legais costumeiros, sobre os quais assentavam todas as disposições políticas, económicas, sociais e religiosas, e dos modos de reprodução local. A aplicação da lei costumeira ficou restringida àqueles aspectos da vida das populações que não colidiam directamente com os interesses da Administração colonial, ou que esta não sabia muito bem como lidar, como no caso da feitiçaria. Esta subordinação do sistema legal costumeiro ao sistema legal europeu, implicou uma primeira perda de soberania política das autoridades tradicionais, neste caso despejadas já largamente das suas anteriores prerrogativas legislativas e judiciais. Em segundo lugar, a subordinação administrativa implicou igualmente a restrição dos direitos executivos das autoridades tradicionais, na medida em que ao serem integradas na Administração colonial deixaram de poder decidir autonomamente sobre a vida das suas populações.

Uma outra dimensão importante da imposição de uma nova administração, retractada por Jacques Lombard, também referida na obra de Audrey Richards, diz respeito aos arranjos territoriais que as administrações coloniais levaram a efeito sobre os antigos domínios tradicionais. As reformas territoriais das administrações coloniais conduziram, em muitos casos, a profundas alterações dos antigos domínios territoriais sobre os quais se exercia a autoridade tradicional. Nesse sentido, não só em certos casos algumas destas autoridades tradicionais perderam parcelas significativas das suas antigas jurisdições, e consequentemente perderam importância, como, noutros essas alterações conduziram ao

surgimento de novos territórios subordinados a novas lideranças, com as populações a estarem agora subordinadas a chefes aos quais não reconheciam legitimidade.

Existe ainda duas outras dimensões da ordenação territorial provocada pelas administrações coloniais, que não aparecem referidas nem na obra de Jacques Lombard nem na de Audrey Richards. Em primeiro lugar, de referir o crescente processo de urbanização provocado pelo colonialismo, que implicou uma alteração profunda no sistema de legitimidade política das autoridades tradicionais nas zonas urbanas. A urbanização, ou antes, a semi-urbanização das populações rurais tornou os espaços semi-urbanos multiculturais, por força dos movimentos migratórios campo-cidade, forçando as autoridades tradicionais a exercerem um controlo sobre conjuntos populacionais heterogéneos, do ponto de vista cultural, para os quais essas autoridades não tinham nenhuma legitimidade. Outro factor importante foram os constantes deslocamentos de mão-de - obra, por vezes sazonal, que o sistema colonial forçou à medida dos seus interesses económicos (deslocações de mão-de-obra para as plantações, minas, obras públicas, etc.), o que provocou em certas regiões o nascimento de zonas multiculturais, com as mesmas consequências para as autoridades tradicionais que as apontadas para as zonas semi-urbanas.

Sobre o impacto que tiveram os sistemas coloniais nestas estruturas políticas tradicionais, e o modo como estas responderam, Jacques Lombard adianta que os sistemas tradicionais de forte cariz estatal, de autoridade centralizada e do tipo hierárquica, tiveram mais facilidades em se adaptar ao sistema colonial, sobretudo quando em presença de uma Administração mais do estilo *indirect rule*, porque esta administração só se fazia sentir directamente ao nível mais elevado da hierarquia política tradicional.

Por contra, os sistemas tradicionais com formas de autoridade do tipo piramidal, sem poder central e fundados mais em relações de base, de parentesco, tiveram mais problemas e os impactos e transformações do sistema colonial foram aí mais directos e profundos. Sobretudo através da institucionalização de chefias em sociedades onde tradicionalmente estas não existiam.

No entanto, torna-se necessário relativizar estas preposições, pois a recolha etnográfica mostra que nem sempre os impactos foram negativos. Por exemplo Robert Tignor defende que, no caso dos Kikuyu do Quênia e dos Ibo da Nigéria, a institucionalização de chefias acabou por estabelecer uma relação de colaboracionismo entre estas e a administração colonial britânica. Pelo contrário, com os Kamba e os Masai esta mesma institucionalização não acarretou o mesmo tipo de relacionamento com o Estado colonial, quer porque a sociedade fosse bastante resiliente a reconhecer o estatuto dos novos chefes, caso dos Kamba, ou como no caso dos Masai em que seriam alguns grupos específicos, como a classe dos guerreiros, a minar as actividades dos novos chefes (Tignor, 1971: 339-359).

Kingsley Garbett refere outro exemplo importante na Rodésia sobre a integração das estruturas políticas Shona e Ndebele sob a administração colonial britânica. Adianta o autor que a integração dos grupos Shona foi mais pacífica do que a dos Ndebele, e isso prende-se com o facto dos primeiros não possuírem uma estrutura política centralizada, mas sim pequenas chefaturas, com uma grande densidade de fragmentação política. Ao contrário, a organização centralizada dos Ndebele apresentou maiores resistências ao domínio colonial, e por isso os impactos foram mais significativos (Garbett, 1966/67: 113-128).

Em ambos os casos, mas sobretudo entre os Shona, a administração colonial, a partir de 1936, forçou a uma redução enorme no número de chefias locais legalmente reconhecidas. Dos 323 chefes Shona reconhecidos em 1914 (de vários escalões), só foram reconhecidos 89 em 1951. Durante a década de 40, com a criação das Reservas (denominadas em 1961 de Tribal Trust Lands), várias unidades políticas tradicionais foram abolidas e criadas outras pela Administração colonial. Apesar de tudo, estas novas unidades passados alguns anos seriam tratadas como tradicionais.

Este autor divide os modos de relacionamento da administração colonial com as chefias locais em três períodos. O primeiro, que vai até aos meados da década de 20, caracteriza-se por uma enorme ambiguidade. Por um lado a Administração colonial tenta



esvaziar os poderes das autoridades tradicionais, ao mesmo tempo que implicitamente reconhece a necessidade de colaboração destas no esforço colonizador (*idem*: 121). A partir de meados dos anos vinte as autoridades tradicionais foram progressivamente enquadradas no aparelho administrativo, primeiro através da criação das “Native Boards”, em 1931, que deram origem em 1957 aos African Councils. No dizer do autor, este progressivo enquadramento fomentou o dilema das autoridades tradicionais face às populações, por um lado, e face à Administração colonial, por outro. Assim, a integração das autoridades tradicionais significava uma maior dificuldade de balancear o seu prestígio e legitimidade, pois desempenhavam papeis em dois sistemas sociais antagónicos.

O terceiro momento, que se consubstanciou com o relatório da comissão Patterson, em 1962, preconiza uma fase de maior abertura da Administração colonial para com as autoridades tradicionais, que deu origem à política de “desenvolvimento comunitário”. Às autoridades tradicionais eram reconhecidos os papeis de responsável judicial e espiritual, ao nível das comunidades locais, o que significava, para o primeiro caso, uma transferência de responsabilidades dos comissários distritais para as autoridades tradicionais. Este incremento nos poderes das autoridades tradicionais seguia de perto a criação das Assembleias Provinciais de Chefes e do Conselho de Chefes, criadas através do Land Husbandry Act, de 1951, que trouxeram uma maior representatividade regional e nacional. As autoridades, por exemplo através do Council of Chiefs, passaram a apresentarem reivindicações (salariais e outras) directamente ao governo central, e já não individualmente aos comissários distritais, como até então. Também se pode falar de uma maior tomada de posição e de participação política, enquanto grupo social, como parece demonstrar o apoio das autoridades tradicionais à Rhodesian Front e à declaração de independência de 1965 (*idem*: 124).

Num outro sentido, este novo panorama político concorreu para desequilibrar as relações entre autoridades tradicionais Shona e Ndebele e acentuar o predomínio dos segundos. As autoridades tradicionais Ndebele estavam representadas em maior número no Council of Chiefs e podiam manipular mais facilmente as tomadas de posição política. A sua maior relevância nota-se igualmente no facto de receberem em média salários mais

elevados. O autor avança a explicação de que este predomínio Ndebele deve-se ao facto destas autoridades tradicionais serem mais pró-governamentais do que as de origem Shona.

De grande relevância para esta dissertação é a obra de Rennie Keith, que se debruça sobre as populações vaNdau do distrito de Melsetter, na então Rodésia do Sul, numa região fronteira com a circunscrição de Mossurize, em Moçambique. Segundo Rennie Keith, a principal preocupação das autoridades administrativas rodesianas foi a de controlarem a independência política das chefaturas locais e colocarem os *mambo* sob o domínio da administração (Keith, 1987: 225). Desde 1899 que os *mambo* estavam subordinados aos *Native Commissioners* e o seu papel consistia sobretudo na recolha de imposto, controle da mão-de-obra para os fazendeiros e na manutenção da ordem social. Por estes serviços os *mambo* recebiam, desde 1910, um pequeno subsídio mensal (*idem*: 226).

No entanto, no que respeita às funções de manutenção da ordem social a administração retirou aos *mambo* todo o poder jurídico que detinham na época pré-colonial, poderes esses que passaram para a figura do *Native Commissioner*. Esta medida, segundo Rennie Keith por vezes era bem recebida pelas populações, pois assim podiam apresentar à administração, e ver resolvidas, disputas contra o próprio *mambo*; ou disputas que envolvessem mais do que uma chefatura e por conseguinte mais do que um *mambo*. Este facto contribuiu bastante para a diminuição do poder e prestígio das autoridades tradicionais, que já não estavam isentas de condenações jurídicas, tal como qualquer outro indivíduo (*idem*: 230).

Assim, mesmo no final da década de 1930 o trabalho dos *mambo* vaNdau consistia sobretudo na recolha dos impostos, o que, na opinião do Peter Nielsen, *Native Commissioner* de Melsetter dessa época, correspondia a muito pouco do que lhes era exigido, pois quer ao nível das funções de manutenção da ordem social quer como “policia locais”, a autoridade dos *mambo* estava bastante diminuída.

Outro factor que contribuiu para a diminuição da autoridade dos *mambo* foi a criação dos Boards of Traditional Elites, a partir da década de 1920. Cada distrito tinha o

seu Board, onde os *mambo* e outros chefes menores tinham assento, mas também outros elementos da população representantes de sectores “modernos”, como comerciantes, líderes de congregações religiosas e jovens educados. Estes Boards constituíam uma espécie de órgãos consultivos do *Native Commissioner* do distrito e ao mesmo tempo actuavam como canal de comunicação entre o Estado e as populações, pois era nessas reuniões que o *Native Commissioner* difundia as ordens do Governo central. A inclusão nestes Boards de elementos outros que as autoridades tradicionais contribuiu para enfraquecer a sua influência como intermediários entre o Estado e as populações.

### **1. 3. –autoridades tradicionais e os estados independentes**

As independências africanas provocaram alterações profundas no modelo de relacionamento entre as autoridades tradicionais e os novos estados. Jacques Lombard procurou encontrar uma relação entre as autoridades tradicionais e as novas elites, que ele denomina de “homens novos”, defendendo que na maioria dos casos as autoridades tradicionais eram encaradas pelos novos líderes como símbolos da dominação estrangeira, auxiliares do colonialismo, representantes de uma sociedade retrograda, antidemocrática e tribal, encarada como um entrave ao processo de desenvolvimento e de construção nacional (Lombard, 1967: 211).

A hostilidade dos novos líderes repercutiu-se sobre a legalidade das autoridades tradicionais, de modo mais ou menos incisivo consoante os interesses destes “homens novos”, num *continuum* de formas que vão desde a aceitação destas estruturas mas esvaziadas de poderes até à tentativa de supressão completa e à condução de campanhas públicas difamatórias, que visavam consciencializar as populações para a “influência nefasta” das autoridades tradicionais nas novas sociedades independentes.

Este *continuum* de formas expressa obviamente a pluralidade de situações

empíricas. Por exemplo o mesmo autor adianta que nos países africanos de língua francesa, em geral os novos dirigentes prestaram uma atitude mais condescendente para com os chefes nascidos nas famílias mais tradicionais e ao contrário mostraram total desdém pelos chefes administrativos mais implicados com a Administração colonial (*idem*: 215).

Estas variâncias não impedem, contudo, a validação da proposição geral de que as independências constituíram um segundo momento de ruptura no processo de “political accountability” das autoridades tradicionais face às suas populações, em certos aspectos mais profunda até do que a implantação das administrações coloniais.

Uma visita sobre alguns exemplos empíricos pode auxiliar, de molde comparativo, à compreensão dos novos modos de relacionamento entre as autoridades tradicionais e os estados, após as independências. No entanto, não é por demais salientar que o estudo do poder político local foi relativamente desprezado durante as décadas de 1960 e 1970, em favor de uma abordagem mais concentrada no Estado, e só voltou à primeira linha de interesse das investigações académicas em meados da década de 1980, com o surgimento de correntes teórico-metodológicas ligadas à *politique par le bas*, aos estudos sobre *grassroots*, e ao modelo Estado-Sociedade. Uma segunda crítica pertinente, que se certo modo se relaciona com o aspecto anterior, é de que a maior parte dos estudos mais recentes não privilegiam uma abordagem histórica profunda das relações das autoridades tradicionais com os estados para as primeiras décadas das independências, o que dificulta uma abordagem comparativa ao nível do continente.

Tomando o exemplo do Zaire, Dirk Beke argumenta que no período a seguir à independência, concretamente entre 1960 e 1967, o governo manteve a mesma estrutura administrativa característica da colonização belga, isto é, a convivência entre um aparelho administrativo moderno que supervisionava um modelo tradicional de poder político das *circonscriptions*, o escalão inferior da organização administrativa colonial, cuja responsabilidade administrativa recaía sobre as autoridades tradicionais zairenses (Beke, 1999: 75-95).

Com a ascensão ao poder de Mobuto Sesse Seko, em 1965, assistiu-se a uma maior centralização do poder estatal, que teve como principal consequência, no que respeita à relação Estado - autoridades tradicionais, um maior controle destas. A lei nº 69-012, de 1969, estipulava que as autoridades tradicionais continuariam a administrar os escalões administrativos inferiores, os *secteurs* e as *chefferies*, mas os chefes passavam a ser designados directamente pelo ministro do interior, e não pelo direito consuetudinário, como até então.

Este processo de contínuo esvaziamento dos poderes das autoridades tradicionais e sua submissão ao poder central, agravou-se ainda mais em 1973, com a introdução de legislação que alterava a divisão administrativa, com a abolição das *chefferies* e a criação das *collectivités locales*, o que acarretou a perda total de poderes das autoridades tradicionais. A sobrevivência das autoridades tradicionais, enquanto instâncias de poder local, ficava inteiramente nas mãos do partido no poder, o MPR (Mouvement Populaire Révolutionnaire), pois era através da integração neste partido que eram nomeadas, inclusivamente para postos que tradicionalmente não lhes competia, como o de *comissaire de zone* (*idem*: 79).

As *chefferies* seriam reinstauradas em 1982, período que marca uma nova viragem no relacionamento das autoridades tradicionais com o Estado, na medida em que a partir desta data as autoridades tradicionais eram novamente nomeadas segundo o direito consuetudinário e a usufruíam de alguns poderes, nomeadamente na designação dos membros do conselho de anciãos, dos chefes de aldeia e nas questões relacionadas com disputas de terras. O chefe local, depois da sua nomeação ser reconhecida pelo ministro da administração territorial, recebia um mandato vitalício.

Nos anos 90 surgiram novas alterações, com concepção de algumas experiências que tentavam combinar a tradicionalidade desta forma de autoridade com a modernidade. Exemplo disso é o caso da administração do reino de Kaziba, na região de Bushi, Província do Kivu Sul, no qual em 1995 estava em vigor um sistema em que o chefe local, o *mwami*, era assessorado por dois conselhos: um nomeado segundo regras tradicionais e que se

debruçava particularmente sobre casos de disputa de terras; e um outro, eleito pela população e que se ocupava de questões mais modernas, como a gestão de projectos de desenvolvimento local e questões administrativas.

Segundo Dirk Beke, um dos factores que mais contribuiu para a perda de poderes das autoridades tradicionais zaienses e consequente perda de legitimidade face às populações, foi a lei das terras de 1973, que nacionalizou todos os solos, incluindo as *chefferies*. A lei estipulava que o Estado podia atribuir concessões, que podiam ser perpétuas. Com o retorno das *chefferies*, em 1982, e o incremento dos poderes das autoridades tradicionais, a gestão das terras tornou-se uma questão problemática, com os chefes a reclamarem para si os direitos de alocação das terras comunais, no que eram apoiados pelas populações locais, mas sendo contrariados por grupos sociais locais que, conhecedores da lei, pediam concessões directamente ao Estado, retirando assim força e legitimidade às autoridades tradicionais locais. Segundo o autor, este facto foi comum nas províncias do Kivu, em que grupos de imigrantes ruandeses adquiriram extensões de terra comunal, aumentando as tensões sociais com as populações locais.

Gerti Hesseling e Christian Lund oferecem a propósito do Niger um outro exemplo do modelo das actuais relações entre autoridades tradicionais e o Estado, a partir da análise da gestão da propriedade da terra e a inerente resolução de conflitos. Os autores sublinham que também no caso do Niger as relações entre o Estado independente e as autoridades tradicionais sofreu variações significativas desde a independência, e que quer o regime de Diori, no poder de 1960 a 1974, quer o de Kountché, de 1974 a 1987, tomaram uma série de medidas legislativas que visavam enquadrar e controlar os limites do poder das autoridades tradicionais. Contudo, essas medidas legislativas teriam na prática pouca efectividade, porque simplesmente não eram obedecidas (Hesseling & Lund, 1999: 135-154).

Na questão da gestão das terras o Presidente Kountché estabeleceu, a partir de 1975, que a posse da terra seria de quem a cultivasse, contudo, simultaneamente a *Ordennance n° 75-7* atribuía aos chefes de aldeia e de cantão, bem como aos oficiais do Estado (*préfet* e

*sous-préfet*) o poder de conciliação em casos de disputas sobre a terra (*idem*: 143). Esta situação revelar-se-ia extremamente ambígua dados os constantes conflitos entre os que cultivavam a terra e os proprietários tradicionais, e entre os diversos escalões de poder, que tinham interpretações divergentes sobre a lei e o modo de resolução desses conflitos.

O *Code Rural*, instituído nos finais dos anos 80, pretendia resolver esta questão com a introdução de dois conceitos: o de “memória colectiva” e o de “tempo imemorial”. Este último significava na prática que um indivíduo que quisesse reclamar uma propriedade tinha que provar que esta estava na posse da sua família desde um “tempo imemorial”. O chefe local, antes de pronunciar o veredicto consultava então a população, que fazendo prova de tal “memória colectiva” dizia que o pretendente tinha ou não razão. Uma outra dimensão importante desta questão era a utilização do Corão, como termo de referência para as disputas, mesmo as que envolviam matérias outras que não as de propriedade. Quer a utilização do Corão quer a dos conceitos mencionados, são altamente manipuladas pelos chefes, que beneficiam ainda do pagamento de subornos (*idem*: 145).

Estas manipulações permitem que o litigantes apresentem as suas pretensões a mais do que uma instituição, ou seja, no caso de não serem resolvidas a seu contento pela autoridade tradicional local, levam o caso às instâncias estatais locais, e mesmo às nacionais, o que, segundo os autores, aumenta fortemente a competição entre as diversas instâncias de poder, do local ao nacional, e por conseguinte aumenta as tensões entre as autoridades tradicionais e o Estado, ao nível local, e entre os vários escalões de poder dentro da estrutura estatal.

Thomas Bierschenk e Olivier de Sardan, analisaram as estruturas de poder local, em aldeias da República Centro Africana onde a penetração do aparelho estatal é muito fraca. Segundo estes autores, existem três formas principais de poder: os chefes de aldeia, as organizações de camponeses, e as diversas igrejas. Os chefes de aldeia são eleitos pela população mas são geralmente os mesmos do tempo da colonização francesa, ou do mesmo clã, e reclamam uma dupla legitimidade: tradicional e democrática. A sua função está consignada oficialmente e actuam como intermediários entre o Estado e os aldeãos. O

Estado, neste contexto, é representado pelos *sous-préfect* e *préfects*, que são os níveis de poder estatal imediatamente superior às aldeias. Os chefes de aldeia, assessorados por um conselho de notáveis locais, são responsáveis pela implementação das directivas definidas, em primeira instância, pelo *préfect* (Bierschenk & Olivier de Sardan, 1997: 441- 468).

Não existindo nenhuma outra forma de administração estatal ao nível da aldeia, os chefes são assim os únicos representantes do Estado, que no entanto não lhes fornece nenhum tipo de meios económicos para cumprirem com as suas funções. Nesse sentido, em termos da execução prática do poder os chefes tradicionais têm que entrar em concorrência com os detentores do poder económico (os directores das associações de camponeses, que manipulam as verbas provenientes da ajuda internacional para os diversos projectos de desenvolvimento rural), e com os detentores do poder religioso (os responsáveis das várias congregações religiosas, cristãs e islâmicas). O poder real de cada chefe reside pois na sua capacidade em estabelecer alianças com indivíduos/notáveis, provenientes dos grupos acima descritos.

Os exemplos oriundos da África do Sul e do Zimbabwe são bastante pertinentes, devido às relações históricas destes dois contextos com Moçambique. No caso da África do Sul, Ineke van Kessel e Barbara Oomen estimam que em 1996 cerca de 17 milhões de pessoas viviam sob a governação directa de cerca de 800 chefes tradicionais (Kesse & Oomen, 1997: 561-585). Uma das principais conclusões a que os autores chegam é a de que estas autoridades tradicionais desenvolvem estratégias de aliança com os poderes que oferecem melhores possibilidades de manutenção do seu poder. Por outro lado, as autoridades tradicionais balancam a sua legitimidade entre a tradição e a modernidade, ou seja, entre o serem “guardiões dos costumes locais” e elementos de charneira nos processos de desenvolvimento rural (*idem*: 562).

As actuais relações entre as autoridades tradicionais e o Estado sul-africano, mormente com o ANC, têm sido bastante ambíguas ao longo dos tempos. Quando da formação do ANC, em 1912, vários chefes tradicionais encontravam-se na fila da frente do movimento. Esta aproximação seria contudo desfeita, na década de 1950, por dois motivos:



a) por uma maior radicalização do ANC, que tem a ver com a crescente importância dos grupos de base, ligados à classe trabalhadora; b) com a introdução do Bantu Authorities Act, de 1951, pelo Partido Nacional, que venceu as eleições de 1948, que conferia maior autonomia aos bantustões e tornava os chefes tradicionais, como líderes dos bantustões, mais dependentes da administração estatal do que da relação de representatividade para com as populações (*idem*: 562-564).

As chefias tradicionais, ao serem integradas no sistema de bantustões e responsabilizadas pelo controlo directo da mão-de-obra local, da recolha de impostos, da atribuição de cartas de trabalho e da manutenção da ordem, teriam perdido legitimidade aos olhos de largos segmentos da população, e do ANC. Contudo, o facto de algumas autoridades tradicionais terem organizado revoltas contra o poder branco, garantiu-lhes sempre um certo capital de prestígio, face ao ANC e às populações, como demonstra a eleição do chefe Albert Luthuli para presidente do ANC, em 1952 (*idem*: 564). Este facto atesta bem o papel ambivalente das estruturas tradicionais na sua dupla relação ao Estado e às populações. No entanto, é possível afirmar que a partir dessa época as autoridades tradicionais já não eram encaradas pelo ANC como aliados potenciais da luta de libertação (*idem*: 564-565).

Na década de 1980, a luta de libertação nos meios rurais envolvia sobretudo uma miríade de organizações de jovens, extremamente radicais face ao poder dos mais velhos. Este conflito de gerações, dentro e fora da luta de libertação, provocou, especialmente na província do Transvaal, um crescendo das acusações de feitiçaria que culminou com uma constante “caça às bruxas”. Os jovens entraram então num processo por conta própria de procura das “causas do mal”, relegando para segundo plano as autoridades tradicionais locais, tradicionalmente responsáveis pela procura de feiticeiros (*idem*: 566).

Em 1987 foi criada a Contralesa (Congress of Traditional Leaders), cujos principais pontos programáticos eram: a união de todos os chefes tradicionais; a luta contra o sistema de bantustões; instruir os chefes tradicionais dos propósitos da luta de libertação e do seu papel; lutar por uma África do Sul unitária, não racial e democrática (*idem*:

568-569). A formação da Contralesa foi aplaudida por alguns sectores do ANC, que tentavam alargar a base social do movimento, ao mesmo tempo que procuravam isolar politicamente o Inkatha Freedom Party, que tinha conseguido manipular com sucesso a bandeira da identidade Zulu e obtido a adesão das suas autoridades tradicionais. O ANC, ao procurar apoiar a Contralesa pretendia impedir o surgimento de uma aliança nacional entre o Inkatha e as autoridades tradicionais (*idem*: 571).

O papel das estruturas tradicionais na RAS no período pós-apartheid continua a suscitar um amplo debate, e o modo como estas estruturas têm sido integradas no sistema político não tem sido pacífico. A constituição confere às chefias tradicionais uma larga participação política. Ao nível de cada província existe uma “House of Traditional Leaders” que aconselha o governo provincial em matéria relacionadas com as leis e os costumes tradicionais. Ao nível nacional existe um “Council of Traditional Leaders”.

As autoridades tradicionais têm direito constitucional a um salário, o que tem motivado várias reacções e impasses no seu pagamento. A institucionalização das chefias tradicionais tem provocado a contestação por parte de sectores modernistas do ANC, assim como das organizações de mulheres e jovens, que criticam a coexistência de autoridades democraticamente eleitas, as autoridades comunitárias, com autoridades do tipo hereditário, bem como a legitimidade tradicional de muitas chefias, que seriam meros reflexos do poder branco. Segundo estes autores nos últimos anos as próprias autoridades tradicionais não funcionam já como um grupo de pressão e a Contralesa tem perdido unidade e parece em processo de desintegração (*idem*: 585).

Alastair McIntosh, argumentava a propósito do distrito de Mpumulanga na província do Kwazulu, que em 1990 as funções das autoridades tradicionais tendiam a ficar restringidas às questões de distribuição de terras e a tarefas jurídicas (McIntosh, 1990: 29). A sua influência junto das populações estava em declínio, devido ao aparecimento de outros indivíduos influentes ao nível local, padres, professores, comerciantes, enfermeiras, etc., e também ao baixo nível educacional e económico da maioria das autoridades tradicionais locais. Esta perda de influência convinha igualmente ao Inkatha, que assim pretendia

exercer um maior e melhor controlo sobre estas autoridades, no preciso momento em que alguns chefes locais se filiavam na Contralesa, e portanto mudavam de campo político a favor do ANC (*idem*: 41).

Os trabalhos de Carin Vijfhuizen são de uma forte relevância comparativa para o objecto desta dissertação, porque a autora estuda precisamente populações vaNdau do Zimbabwe. Num artigo sobre a chefatura de Mutema, no distrito de Chipinge, a autora salienta a existência de duas estruturas de poder: o *Rural District Council*, composto por conselheiros e comités eleitos pela população; e o governo local (*Local Government*), que é constituído pelos administradores e pelas autoridades tradicionais (Vijfhuizen, 1997: 36). Entre estas duas estruturas existe uma forte tendência conflituosa, assim como entre as próprias autoridades tradicionais.

As populações interpretam estes conflitos entre autoridades tradicionais como constituindo as causas principais para a seca e, por tal, potencialmente perigosos para a reprodução social. A forma de ultrapassar este problema é através da intermediação dos espíritos dos falecidos chefes, as únicas entidades que têm poder sobre a chuva. O acesso aos espíritos desenrola-se através da intermediação da figura do médium, e apenas os chefes legítimos podem demandar esse acesso, “*The present mutape could not worship the village ancestors because he was not descendent from the first mutape of the village*” (*idem*: 41).

A intermediação dos espíritos também é geralmente requisitada para resolver estes conflitos entre autoridades tradicionais, conflitos esse que normalmente ocorrem em torno de diferentes concepções sobre a legitimidade dos que ocupam lugares de poder, pois como sublinha a autora:

*“From the historical constructions about Mutema chieftaincy it becomes clear that war and conflicts about leadership of the chieftaincy coincide with droughts. When the rightful successors were chased away, there was drought. As soon as they were installed as chiefs, it started to rain. Accordingly, those who could let it rain successfully became chiefs. That indicates already a link between rain and political authority at chieftaincy level (...)”* (*idem*: 45).

Num artigo posterior Carin Vijfhuizen e Locadia Makora elucidam que os conflitos entre autoridades tradicionais nesta chefatura de Mutema derivam do facto de existirem dois chefes na mesma chefatura, um nomeado pelo governo e outro pelo processo costumeiro. Para as populações apenas os espíritos dos antepassados são capazes de mediar estes conflitos e designar os chefes legítimos, através da intermediação do médium, neste caso concreto de Mutema, uma mulher (Vijfhuizen & Makora, 1998b, 59-81).

Este exemplo é bastante importante pois elucidada algumas das principais questões com que se afrontam na actualidade as autoridades tradicionais vaNdau do Zimbabwe e que esta dissertação demonstrará que em grande medida correspondem, em natureza, ao mesmo tipo de questões para as autoridades tradicionais vaNdau de Moçambique. No entanto, importa desde logo realçar que no caso dos vaNdau de Moçambique os médium não são os únicos interlocutores com os espíritos dos ancestrais, uma vez que as autoridades tradicionais também detêm, em certas circunstâncias, essa capacidade, podem funcionar como intermediários directos com os espíritos dos seus antecessores.

## **As autoridades tradicionais moçambicanas entre 1975 e 1992**

### **2.1. – a construção do Estado-Frelimo no universo rural**

A independência de Moçambique, em 1975, e a ascensão da Frelimo ao controle do Estado constituiu um momento decisivo de ruptura política na relação entre as autoridades tradicionais moçambicanas e o Estado, e também de ruptura na relação daquelas para com as suas populações. Para se compreender cabalmente o impacto da ascensão da Frelimo ao poder e das transformações do modelo de relacionamento entre as autoridades tradicionais e o novo Estado independente é preciso tomar em consideração o perfil político-ideológico da Frelimo e o tipo de sociedade que pretendeu implantar, sobretudo no universo rural.

O projecto de sociedade que a Frelimo pretendeu implantar preconizava, em traços gerais, uma profunda ruptura com as estruturas sociais coloniais, sobretudo pela negação do regime de produção colonial e de acumulação capitalista. Uma das primeiras tarefas da Frelimo foi a implantação de uma estrutura nacional que, por um lado obstasse ao colapso do Estado colonial com a saída dos portugueses e, por outro, permitisse estruturar uma ampla base social de apoio. Este processo de estruturação nacional seria regido pelos princípios do “centralismo democrático” e do “poder popular”.

Assim, ainda durante o período do governo de transição, em 1994, foram criados os Grupos Dinamizadores (GDs), com a missão de mobilizarem as populações e de servirem de correias de transmissão vertical das orientações emanadas do comité central da Frelimo (Egero, 1987: 66). Além das funções de enquadramento ideológico, os GDs assumiram também um papel determinante na organização social local, nos bairros e nas aldeias, e no controle da produção. Na verdade pode afirmar-se que o controle sócio-político, ao nível nacional, passava mais pelo poder dos GDs que dos órgãos administrativos do Estado. O

facto da composição social dos GDs ser bastante heterogénea, em que os seus membros tanto podiam ser elementos oriundos da luta armada, como indivíduos com fraca ligação à Frelimo, ou mesmo comprometidos com a administração colonial, fazia com que esta estrutura fosse sujeita a manipulações, de ordem pessoal ou outras, sendo que nem sempre as orientações locais dos GDs eram consonantes com as orientações políticas nacionais do Estado-Frelimo.

A Frelimo criou ainda outras organizações, denominadas “Organizações Democráticas de Massas”, que desempenhavam também funções de enquadramento ideológico para sectores específicos da população, e que pretendiam consubstanciar o ideal do “poder popular”. O Partido pretendia exercer assim, por via dos GDs e das Organizações de Massa, um controle quase absoluto sobre todos os aspectos da vida económica, política e social do país, num processo de fusão entre o Partido e o Estado (Cahen, 1985: 49).

Neste novo ideário pode afirmar-se que o projecto do Estado-Frelimo consubstanciava igualmente a desarticulação das sociedades tradicionais cujo desaparecimento, acreditava-se, iria dar lugar ao surgimento de uma Nova Sociedade e de um “Homem Novo”. Este novo ideário encontra-se bem marcado nas palavras do Presidente Samora Machel, para quem “*A construção da Nova Sociedade em que estamos empenhados é indissociável da criação do Homem Novo*” (Machel, 1979: 25). Processo este que passava quer pela abolição da sociedade colonial quer da sociedade tradicional.

Sobre as sociedades tradicionais diz Samora Machel:

*“Na nossa sociedade tradicional duas forças agiram para asfixiar a capacidade de raciocínio e a iniciativa do Homem. A sociedade africana, quando da invasão colonial, ainda não tinha procedido à separação entre a ciência física e a metafísica. (...) A sociedade, que se encontrava no limiar do feudalismo, era pois uma sociedade fechada, apegada às suas tradições, receosa do contacto com o exterior e das transformações” (idem: 24-25).*

A Frelimo propunha-se então transformar as estruturas sociais quer da sociedade tradicional quer da sociedade colonial pois que “*para nós o racismo e os seus irmãos gémeos o tribalismo e o regionalismo, constituem autênticos crimes contra-*

*revolucionários” (idem: 10).*

Este “desprezo” da Frelimo pelas sociedades tradicionais moçambicanas derivava de uma dupla necessidade política. Por um lado, a construção do novo modelo de sociedade, segundo os ditames do marxismo científico, obrigava à abolição dos sistemas de relações sociais coloniais e pré-coloniais, para darem lugar a um modelo relacional baseado no ideário da “aliança operário-camponesa”. Por outro lado, a Frelimo sentia obviamente a necessidade de construir uma identidade nacional nova, refutando toda a diversidade social, política e cultural que compunha o tecido social moçambicano, pois como refere Christian Geffray:

*“ Il convenait de fonder en droit l’unité de cette communauté nouvelle, naissante e fragile, de treize millions de sujets, en s’efforçant d’aliéner la conception qu’ils se faisaient de leur principal appartenance sociale à l’invocation d’un signifiant unique, maître mot d’une identité nouvelle: ‘la citoyenneté mozambicaine’ ” (Geffray, 1988b: 77).*

A relação entre o Estado moçambicano e as “sociedades tradicionais”, ou sociedades rurais, pode ser melhor compreendida através da análise da evolução das diferentes estratégias de desenvolvimento rural adoptadas após a independência.

No período entre a independência e a realização do IIIº Congresso, em 1977, a estratégia adoptada centrava-se na noção de colectivização dos meios de produção e consumo, materializada através da criação de aldeias comunais. As aldeias comunais constituíam o princípio organizacional de enquadramento dos camponeses no modo de produção colectivo. Segundo a concepção do Estado-Frelimo o acantonamento dos camponeses em aldeias comunais permitia: a) introduzir nas sociedades camponesas princípios de organização social modernos, pois acreditava-se que a concepção urbanística das aldeias iria influir numa crescente urbanização das populações rurais; b) criar uma rede de serviços sociais (educação e saúde, nomeadamente) que afectasse a maioria da população; c) satisfazer as necessidades em bens de consumo, pela criação das cooperativas de consumo e pela autonomia produtiva das aldeias através da produção colectiva nas “machambas do povo”. Finalmente, as aldeias comunais permitiam claramente uma maior

mobilização e enquadramento político das populações rurais.

A partir do IIIº Congresso esta estratégia de desenvolvimento rural sofreu uma forte alteração. Este Congresso constitui um momento de mudança profundo nas estratégias de desenvolvimento nacional e pode afirmar-se que consubstancia a viragem da Frelimo ao marxismo-leninismo. O Partido reforça o ideal de construção de um Estado socialista, de influência estalinista, através da introdução da economia planificada e da centralização da decisão política; do privilegiar do sector estatal produtivo como motor do desenvolvimento, sobretudo do sector industrial pesado. Neste modelo, o sector rural estatal, sobretudo pelo desenvolvimento do sector agro-industrial e da produção de exportação, seria o veículo de acumulação de capitais para o desenvolvimento industrial.

As aldeias comunais continuam a desempenhar um papel de relevo no novo modelo de desenvolvimento rural. Já não pelo fomento da produção colectiva, mas porque constituíam reservas de mão-de-obra camponesa para trabalhar nas “machambas do Estado”. O modelo pretendia assim dar expressão ao processo de transição dos camponeses para proletários rurais. Contudo, é essencial verificar os efeitos que estas duas estratégias de desenvolvimento provocaram nos modelos tradicionais de reprodução social.

As estratégias de desenvolvimento rural provocaram um efeito desestruturante no modelo de produção tradicional, que assentava na produção familiar, e esse factor constituiu uma condicionante decisiva na mobilização e adesão dos camponeses ao projecto nacional. A concentração das populações camponesas em aldeias comunais, como demonstra Yáñez Casal, veio transformar radicalmente a relação entre a gestão do habitat e o sistema de produção, característico das sociedades tradicionais (Casal, 1988: 166). Nestas, o sistema de produção assentava na existência de pequenas unidades familiares, em que os níveis de produtividade dependiam da capacidade e das necessidades de consumo da família. O habitat disperso correspondia a uma lógica de gestão dos recursos naturais, nomeadamente a terra.

A imposição estatal das aldeias comunais, baseadas numa concepção urbanística do



habitat e na produção colectiva, não só se mostrou incapaz de substituir os níveis de produtividade da produção familiar, como acabou mesmo por provocar a sua derrocada. Para tal muito contribuíram dois factores: a gestão da mão-de-obra familiar e a localização das machambas familiares. Em relação ao primeiro aspecto sublinhe-se que a obrigatoriedade de cada unidade familiar em contribuir com um elemento/dia para a produção colectiva implicava uma perda significativa de mão-de-obra disponível nos períodos mais críticos do ciclo agrícola, períodos esses que exigem o pleno emprego familiar e mesmo o recurso à ajuda externa.

Em segundo lugar, nas aldeias comunais existiam fortes problemas de escassez de terra obrigando a que a maioria das machambas familiares se localizassem a distâncias muito consideráveis, implicando um enorme gasto de tempo no percurso, com custos evidentes na produtividade. A diminuição da produção familiar constituiu um factor determinante na desorganização do modelo de reprodução das sociedades rurais que continuavam dependentes da produção familiar, devido à incapacidade do modelo de produção colectiva em fornecer os rendimentos necessários e esperados. Deste modo as sociedades rurais mostraram-se bastante resistentes na defesa do seu modelo de produção familiar.

O projecto de socialização rural significou igualmente a desestruturação dos modelos de relações políticas e sociais existentes no universo rural. Ainda segundo Yáñez Casal uma das questões que se revelou mais desestruturante foram os conflitos que se geraram pela posse de terras ao redor das aldeias comunais. A alocação de machambas familiares processava-se segundo a ordem pela qual cada família ocupava o seu lugar na aldeia. Deste modo resultava que as famílias que viviam na zona de implantação de uma aldeia saíam em geral beneficiadas, podendo manter as suas antigas machambas. As últimas famílias a ocupar a aldeia acabavam por ficar com as que se encontravam mais distantes e em geral de pior qualidade (Casal, 1988: 176-177).

Apesar da pertinência destas críticas às estratégias de desenvolvimento rural do Estado-Frelimo e sobretudo ao projecto de aldeamento comunal, é preciso contudo

relativizar bastante a situação porque até 1980/1981 este factor não era decisivo, ao nível nacional. Até esta data em muitas regiões do país o processo de aldeamento comunal foi bastante incipiente ou mesmo inexistente e o Estado não exercia ainda grande pressão sobre as famílias no sentido de se deslocarem para as aldeias, o que permitia a estas adoptarem algumas estratégias de resistência. Estas estratégias eram bastante diferenciadas pois as famílias tanto podiam ocupar parcialmente o seu lugar na aldeia durante alguns dias e passar o resto do tempo nas suas terras ancestrais, ou enviarem para aldeia apenas uma parte da família, ou mesmo fugirem pura e simplesmente para zonas do interior.

Nesse sentido pode afirmar-se que até 1980/81 na generalidade do país o problema maior, enfrentado pelas famílias camponesas, foi a ruptura das redes de abastecimento de produtos de primeira necessidade, oriundos do universo urbano e das redes de escoamento e venda dos produtos agrícolas. Estas redes estavam quase exclusivamente nas mãos dos pequenos comerciantes portugueses e desagregaram-se quase inteiramente com a descolonização, não sendo o Estado capaz de as substituir, apesar de ser essa a ideia de fundo que presidiu à criação das cantinas rurais, ou “lojas do povo”.

A partir dos anos de 1980/81, com o aumento de intensidade da guerra com a Renamo, o Estado tornou-me progressivamente mais incisivo no processo de aldeamento compulsório, com o exército e os GDs a intervirem mais assiduamente, por vezes de modo extremamente violento. A partir desta fase foram criados numerosos Centros de Refixação de População, aos quais a população e os agentes locais do Estado e da Frelimo continuaram a denominar de aldeias comunais, mas que já não obedeciam a nenhum princípio de socialização rural ou de colectivização da produção.

## **2.2. – resistências camponesas, autoridades tradicionais e guerra civil.**

O projecto de socialização rural encontrou uma forte oposição por parte da generalidade das populações rurais e como consequência o Estado e a Frelimo foram perdendo gradualmente aceitação e legitimidade, para essas mesmas populações. Esta perda

resulta de uma nítida inflexão dos padrões de adesão e mobilização das populações rurais que, após os primeiros anos a seguir à independência, viram as suas expectativas iniciais serem progressivamente defraudadas. Para tal muito contribuíram as políticas estatais de desenvolvimento rural e as concepções ideológicas da Frelimo que, como foi sublinhado, via nas sociedades rurais tradicionais um modelo de sociedade contra-revolucionário que devia ser aniquilado.

Nesse âmbito, a reacção das populações rurais acabou por assumir contornos de resistência económica, política, cultural e religiosa. Isto é, para a maioria das populações rurais a resistência à implantação dos modelos estatais consubstanciava essencialmente a defesa de um modelo de reprodução social local, concebido como tradicional. Até ao início da década de 1980 estas resistências raramente atingiram uma expressão de contestação pública e as populações optavam essencialmente por estratégias de não-participação. Com o alastrar da guerra civil com a Renamo este cenário modificou-se, e em certas regiões do país as populações manifestavam-se contra o Estado-Frelimo.

Este aspecto foi em geral obscurecido nas análises académicas produzidas até meados da década de 1980. A maioria dos autores, sobretudo estrangeiros, optavam por sublinhar o impacto da guerra como mecanismo de desestruturação do tecido produtivo moçambicano. Autores como Joseph Hanlon e Jonh Saul (Hanlon, 1984; Saul, 1990), preferiram centrar o núcleo das suas análises na política de agressão levada a cabo pela África do Sul, enquanto fonte de ignição da Renamo e da consequente destruição das estruturas económicas levada a termo por este movimento. O falhanço das estratégias estatais e o subdesenvolvimento do país, na opinião destes autores, derivava assim directamente das acções terroristas da Renamo e da política de instabilidade regional promovida pela África do Sul.

Não obstante, é no quadro do próprio partido Frelimo e do Estado que se escutam as primeiras vozes críticas ao processo de socialização rural e às estratégias de desenvolvimento rural. A reunião do Conselho de Ministros, de Abril de 1981, e a 1ª Conferência Nacional da Frelimo, em Março de 1982, constituem dois momentos nos quais

as mais altas instâncias do Estado e do partido Frelimo reconhecem que o projecto de aldeias comunais não atingiu os objectivos pretendidos e que existia pouca mobilização por parte dos camponeses (Casal, 1991: 70).

Mas o momento propiciatório para o debate surge durante os encontros nacionais preparatórios do 4º Congresso da Frelimo, que teve lugar em 1984. Nos documentos preparatórios as críticas ao processo de socialização rural centram-se, sobretudo, em dois campos: o excesso de peso atribuído aos grandes empreendimentos agro-industriais estatais, que provocava o estrangulamento do sector cooperativo; e à pouca importância que se atribuía à produção familiar, desprezada pelas estratégias de desenvolvimento rural mas que continuava a formar a base da produção e subsistência das populações rurais.

Contudo, como sublinha Yáñez Casal, a formulação destas críticas não visa a inflexão das práticas nem das concepções ideológicas pois:

*“não se trata de questionar, nem a concepção política da economia, nem a estratégia do desenvolvimento. O objectivo é precisamente o contrário: Salvar o modelo e a ideologia, consolidando-os e purificando-os. O 4º Congresso tem funções de exorcismo. O discurso gera-se no interior do aparelho, formaliza-se e renova-se, sem, no entanto, se modificar”* (Casal, 1991: 73).

Um dos autores que colocou maior ênfase no estudo dos impactos e reacções das sociedades rurais ao projecto de socialização rural e das aldeias comunais foi o antropólogo francês Christian Geffray (Geffray, 1988<sup>a</sup>, 1990), com os seus estudos sobre o distrito de Éрати, na Província de Nampula.

Christian Geffray não nega a influência das agressões externas da Rodésia do Sul e da África do Sul na evolução negativa dos projectos de desenvolvimento rural moçambicanos, sobretudo pelo apoio que estes dois países deram à Renamo e à sua luta armada. O que o autor defende é que esta explicação só recobre parcialmente a realidade pois existiam um conjunto de factores endógenos, que se relacionavam com o impacto negativo do projecto de socialização rural do Estado-Frelimo e com as reacções das sociedades rurais, que influenciaram a participação dessas populações nos projectos estatais

e na sua adesão à Renamo.

Segundo este autor, um dos principais pontos de tensão entre a população do distrito de Érati e o Estado centrou-se na abolição do sistema de poder tradicional, pois como afirma:

*“tous les faits et témoignages relatés dans ce livre révéleront assez l'importance de leur position politique, les effets désastreux de leur marginalisation et de leur humiliation. Toutes les interprétations locales formulées à propos des origines et du sens de la guerre actuelle les évoquent. (...) la mise à l'index de ces notables et de leurs prérogatives politiques, sociales, religieuses, et à l'audition du discours véhément qui les ridiculisait, les menaçait et les insultait, les populations ont entendu distinctement que le Frelimo entreprenait de dénier leur existence sociale comme telle”* (Geffray, 1990: 31-32).

A reacção das populações contra o projecto ideológico do Estado-Frelimo preconizava, na sua opinião, a defesa de um modelo local de reprodução social.

Por outro lado, o projecto de socialização rural, nomeadamente o estabelecimento das aldeias comunais, alimentava conflitos internos que não se restringiam apenas a disputas pelo acesso às melhores terras mas também pelo controle das cooperativas de consumo. Estas disputas integravam-se num conflito mais lato entre grupos familiares por um acesso privilegiado junto da administração estatal, no sentido de influenciarem a localização da aldeia comunal nas suas terras ancestrais, mas igualmente para promoverem a mobilidade política e social de alguns membros das famílias, pois como adianta Christian Geffray:

*“les familles qui parvirent à faire édifier le village sur leurs terres virent certains de leurs membres promus à une position politique et administrative clé, tandis que le reste de la population était marginalisé politiquement et exclus de l'accès aux biens du marché”* (idem: 33).

Ainda segundo este autor, o conflito entre o Estado e as sociedades camponesas seria aproveitado pela Renamo, que orientou a sua estratégia para a mobilização de largos sectores da população rural descontentes com as políticas do Estado-Frelimo. No distrito de Érati:

*“des sociétés entières on fait bloc derrière leurs chefs locaux, et plusieurs de milliers de personnes se sont ainsi mises massivement hors de portée de l’État du Frelimo, à l’intérieur des espaces géographiques et sociaux dégagés militairement par la Renamo” (idem: 39).*

Para efeitos de mobilização e de criação de uma base social de apoio, a Renamo contou com o suporte local de três grupos sociais: as autoridades tradicionais locais, marginalizadas pelo Estado-Frelimo; as famílias mais prejudicadas com o processo de aldeamentos; e os jovens, que pretendiam fugir ao modo de vida rural mas que não se conseguiram integrar no universo urbano.

Contudo, como sublinha o autor, a adesão destes grupos sociais e da população em geral à Renamo não expressa apenas uma estratégia de evasão às políticas estatais de desenvolvimento rural, pois esta adesão não assumiu contornos universais para estes grupos sociais. Esta adesão manifestou-se através de uma linha de clivagem sócio-económica enraizada na história recente destas populações. Nesse sentido, segundo Christian Geffray a fractura política entre as populações e os elementos dos três grupos sociais mencionados que aderiram à Renamo e os que optaram pela protecção do Estado tinha como base uma clivagem histórica entre grupos que foram privilegiados durante a época colonial e grupos desfavorecidos, clivagem que foi mantida pelo Estado pós-colonial:

*“(…) les populations légitimistes du Frelimo furent aussi les privilégiées de la situation coloniale, tandis que les marginaux et rebelles de la situation coloniale sont demeurés les marginaux de l’État indépendant, avant de devenir les dissidents du Frelimo et de s’en remettre à l’autorité militaire de la Renamo” (idem: 41).*

Este modelo analítico de Christian Geffray contém algumas propostas de interesse inegável no que concerne à análise da relação entre o Estado e as sociedades rurais moçambicanas, pois possibilita um melhor conhecimento das dinâmicas sociais locais após a independência e durante a guerra civil. Uma das vantagens é mesmo a de desmitificar o conceito “oficial” de “guerra de agressão” e demonstrar que a Renamo conseguiu elaborar uma base social de apoio junto de alguns sectores da população rural e que, por conseguinte, a guerra também teve uma dimensão endógena, que não pode ser escamoteada. A segunda vantagem é a de demonstrar com bastante profundidade as

principais dinâmicas conflituosas entre grupos sociais locais em luta por uma melhor posição política no processo de transformação social em curso, identificando claramente esses grupos, tais como os jovens, as mulheres, os chefes, as famílias dos chefes, e os interesses relativos de cada um destes grupos.

Contudo, este modelo analítico contém alguns “excessos” que é necessário criticar. Em primeiro lugar, apesar do autor sublinhar por diversas ocasiões que as suas análises tomam em consideração apenas o caso do distrito de Éradi, acaba por não se livrar das tentações de generalizar à escala nacional, ou seja, de transformar um modelo local num modelo nacional, para cuja base não possui fundamentos empíricos.

Em segundo lugar, apesar do autor pretender valorizar uma perspectiva dinâmica da realidade social, acaba por se encerrar numa perspectiva de certo modo estática e modelar, tomando o Estado como uma unidade política monolítica e não discernindo sobre os diversos níveis de formação e constituição (distrital, provincial e central).

Também é necessário sublinhar que a formação de desigualdades sociais provocadas pelo processo de aldeamento comunal e pelos Centros de Refixação de Populações é bastante elementar. O processo de aldeamento foi bastante incipiente e mesmo embrionário, as cooperativas pouco ou nada produziam, e os grupos domésticos mais privilegiados poucas hipóteses tinham de acumular excedentes. Com a ciclicidade dos períodos de seca, mesmo esses grupos domésticos mais favorecidos rapidamente se encontram em situação de escassez alimentar.

A marginalização das autoridades tradicionais talvez tenha constituído a principal fonte de “agressão cultural”, no entender das populações, sobretudo pelo carácter mágico-religioso destes personagens sociais e pelo seu “desaparecimento” significar uma enorme ruptura na ordem cosmológica. As autoridades tradicionais desempenharam um forte papel de resistência ao aldeamento comunal, constituindo um exemplo para uma parte da população, nomeadamente para aqueles para quem esta estrutura de poder local não perdeu legitimidade política. Contudo, é impossível analisar o processo sem tomar em atenção que

nem todas as autoridades tradicionais detinham o mesmo tipo de legitimidade para as populações. Em certos casos as populações foram genuína e maioritariamente a favor da sua destituição, sobretudo quando essas autoridades tradicionais dependiam claramente do poder colonial e/ou tinham desenvolvido uma acção demasiado repressiva durante a época colonial.

Esta tese de Christian Geffray desencadeou uma série de reacções críticas, sobretudo entre os intelectuais estrangeiros defensores da Frelimo, provocando um intenso debate que ainda encontra eco nos escritos mais actuais. No entanto, a obra de Christian Geffray teve o condão de provocar uma mudança paradigmática nos estudos sobre o conflito armado moçambicano, originando o aparecimento de uma série de estudos locais sobre as relações entre as populações rurais, o Estado e a Renamo.

Otto Roesch realizou em 1992 um estudo importante nas províncias de Manica e Sofala. Nesse trabalho o autor defende que no centro do país a guerra e a consequente crise económica provocaram uma retracção ideológica da maioria da população rural para a defesa de um modelo tradicionalista de reprodução social. Segundo Otto Roesch, a população rural do centro do país começou progressivamente a “desencantar-se” com a Frelimo a partir de 1977, à medida que o partido-Estado foi acentuando a pressão sobre as populações, forçando-as a viverem nas aldeias comunais.

Para este “desencantamento” também muito contribuíram as autoridades tradicionais, que aproveitaram para restabelecer a sua autoridade e legitimidade, mesmo junto das populações que tinham apoiado a Frelimo quando esta aboliu os sistemas políticos tradicionais. A resistência ideológica das autoridades tradicionais às estratégias de desenvolvimento rural da Frelimo, baseada no discurso popular de que “*the abandonment of ancestral lands and traditional socio-political arrangements would displease the ancestral spirits, causing them to withdraw their protection, leading to increased human suffering*” (Roesch, 1992, 5) constituiu, segundo o autor, um forte incentivo para as populações. O estabelecimento da Renamo nesta região possibilitou às autoridades tradicionais a passagem da resistência ideológica à resistência militar e o movimento



capitalizou a seu favor o discurso religioso legitimando as suas acções militares como se se trata-se de uma “guerra dos espíritos”.

Esta capacidade de mobilização das autoridades tradicionais prende-se, segundo Otto Roesch, com o facto destas nunca terem perdido verdadeiramente a sua legitimidade e autoridade religiosa, enquanto guardiões da fertilidade, da ordem e da prosperidade. Nesse sentido, a concordância das populações em relação à abolição das autoridades tradicionais a seguir à independência deveu-se essencialmente a razões de natureza política, como o papel repressivo e opressor que desempenhavam para a administração colonial e os privilégios materiais que usufruíam, e não a razões de natureza ideológica.

No entanto, o autor não deixa de sublinhar que uma parte da população rural não se revia nesta mobilização das autoridades tradicionais, nomeadamente os mais escolarizados e os que durante a época colonial foram impedidos de desenvolver as suas iniciativas empresariais devidos aos constrangimentos impostos pela administração colonial e pelas autoridades tradicionais.

Numa obra recente sobre o distrito de Mecúfi, na província de Cabo Delgado, Graham Harrison apresenta uma visão diferente do processo de formação do Estado-Frelimo ao nível local. O autor critica as visões que defendem que a Frelimo constituiria um movimento exógeno às populações rurais. Ao contrário, segundo Graham Harrison, no processo de formação do Estado, ao nível do distrito de Mecúfi, as “estruturas” do Estado e do partido Frelimo eram maioritariamente constituídas por indivíduos originários do distrito e as lutas pela ocupação de lugares de poder no aparelho estatal ou partidário expressavam lutas entre grupos linhageiros locais. À semelhança do Estado colonial, a Frelimo apoiou-se em clivagens linhageiras já existentes para consolidar a sua presença ao nível distrital. Nesse sentido, segundo o autor, as “estruturas” da Frelimo eram camponeses e, por conseguinte, “(...) *Frelimo's project was, at local level, a peasant project*” (Harrison, 2000: 107).

Segundo este autor, a Frelimo não pretendeu liquidar as estruturas linhageiras ou o

padrão de relações sociais com base na linhagem, nem abolir os chefes linhageiros, demonstrando mesmo um certo respeito pelas tradições locais, nomeadamente os ritos de iniciação. Segundo Graham Harrison, o Estado-Frelimo tentou antes um processo de reconfiguração do poder e das relações sociais linhageiras mas não a sua desestruturação. O poder linhageiro confinou-se à esfera “privada”, das relações entre grupos familiares, tendo sido destituído do seu carácter “público”. Igual reconfiguração foi imposta às manifestações cerimoniais locais, com a Frelimo a apropriar-se dos aspectos públicos dos rituais de iniciação, através da OMM.

Não obstante esta endogeneidade das “estruturas” locais, a relação entre o Estado-Frelimo e as populações rurais deteriorou-se progressivamente devido a dois factores principais: ao processo de aldeamento e ao excesso de autoritarismo das “estruturas”. Neste último capítulo é bem elucidativo que o autoritarismo da Frelimo esteja por vezes associado a práticas de grande violência física e psicológica, como a introdução do *chamboco*, enquanto mecanismo punitivo.

Segundo Graham Harrison também em Mecúfi o processo de aldeamentos comunais criou um conjunto de tensões entre as populações, devido às dificuldades de integração num estilo de vida “urbanizado”, em que a proximidade excessiva entre famílias anteriormente habituadas a viverem em habitat disperso resultou num aumento de conflitos em torno da propriedade e na degeneração das relações de vizinhança. O aldeamento também iria provocar mudanças acentuadas no padrão de relacionamento geracional, uma vez que o processo de socialização das gerações mais novas deixou de estar sob a responsabilidade dos mais velhos da família e da linhagem, para passar a estar sob o controle do Estado, nomeadamente através da OMM e da OJM. Por outro lado, os jovens, especialmente do sexo masculino, deixaram de participar, ou participavam com menor intensidade, no processo produtivo familiar.

Este conjunto de tensões sociais entre grupos familiares dentro do espaço da aldeia comunal agravar-se-ia com o início da guerra em 1984. Segundo este autor, no distrito de Mecúfi não se verificou nenhum movimento de dissidência das populações das aldeias

comunais para as zonas controladas pela Renamo, como relata Christian Geffray para o caso de Éradi. Pelo contrário, a constante pressão da Renamo levou à criação de um amplo movimento de deslocados que se acantonaram nas aldeias, aumentando os problemas já existentes: escassez de terras, escassez de bens de consumo, aumento dos conflitos internos, quer entre as famílias já estabelecidas na aldeia quer sobretudo entre estas e os deslocados (*idem*: 57-59).

Por outro lado, a guerra contribuiu ainda mais para a desafecção das relações entre a população e o Estado porque, segundo Graham Harrison “*the war militarised Frelimo’s relations with the populations of the communal villages*” (*idem*: 60), nomeadamente através da criação de grupos de milícias populares que não só agiam como auxiliares do exército regular como constituíam “*the method by which the Frelimo authorities extracted resources from residents*” (*idem*: 61).

Merle Bowen oferece uma análise bastante distinta destas dinâmicas no seu estudo sobre a ilha Josina Machel, distrito de Manhiça, na Província de Maputo. A autora defende que nesta região, no final do período colonial, os camponeses moçambicanos estavam já integrados na economia monetária, por influência do modo de produção colonial e que, por conseguinte, não se pode entender estes como produtores tradicionais. Esta integração conduziu a um processo de diferenciação nas sociedades rurais que provocou diferentes reacções às políticas agrárias do Estado-Frelimo, sendo por isso falacioso, no entender da autora, considerar os camponeses como um objecto único, vítima das políticas repressivas do Estado-Frelimo.

Esta visão errónea das sociedades rurais encontra-se, para esta autora, inscrita quer nas teses dos autores que criticam as políticas rurais da Frelimo, como Christian Geffray, quer nas próprias concepções da Frelimo, pois segundo ela “*the new leaders recognized that there were different social classes, but they underestimated the extent of peasant differentiation and the diversity of rural livelihoods*” (Bowen, 2000: 6). Deste modo a Frelimo teria concebido as suas estratégias de desenvolvimento rural baseadas no pressuposto dualista que contrastava o modelo tradicional de produção para a auto-

subsistência, universalmente dominante para todas as sociedades camponesas, contra o modelo da produção comercial extensiva.

Merle Bowen crítica ainda o modelo proposto por Christian Geffray salientando que os erros da Frelimo não se centram na imposição do processo de aldeamentos comunais, nem na destituição das autoridades tradicionais. Em primeiro lugar porque o processo de aldeamento foi muito incipiente. Em segundo lugar, e com base nos exemplos da Ilha Josina Machel, porque a eliminação do sistema de regulados significou, para os camponeses mais pobres, o fim dos trabalhos forçados nas machambas dos régulos, e para os camponeses médios o fim do pagamento de tributos aos régulos e restantes autoridades tradicionais locais.

Segundo a autora, nesta região a sul do rio Save as autoridades tradicionais não detinham na época colonial o mesmo tipo de legitimidade e importância para as populações, devido à forte emigração para as minas da África do Sul, que contribuiu para uma maior inserção das famílias na economia capitalista, através do assalariamento de uma parte substantiva da mão-de-obra local e, por conseguinte, uma menor dependência dessas famílias face aos poderes locais, nomeadamente na questão da distribuição de terras, que era uma das prerrogativas das autoridades tradicionais.

Assim, a abolição do sistema de regulados também foi bem recebida pelos trabalhadores emigrantes uma vez que não eram mais obrigados a pagar tributos no seu regresso. Em conclusão, a autora adianta que o fim do sistema de regulados foi muito bem recebido pelas camadas sociais mais desfavorecidas e marginalizadas pelo sistema colonial, uma vez que na sua opinião os regulados constituem uma instituição colonial, que não têm significado em termos pré-coloniais ou tradicionais.

Em 1978 a Frelimo realizou na ilha uma série de reuniões para as eleições à Assembleia do Povo. Nessa altura as principais discussões centraram-se em torno da candidatura do ex-régulo Eduardo Timana. Este era apoiado pela maioria da população, e a sua legitimidade como candidato provinha do facto da população não o considerar um

colaborador da administração colonial. Contudo, o facto da Frelimo estabelecer claramente que os régulos e outras autoridades tradicionais não podiam participar nas eleições, nem se candidatarem, fez com que Eduardo Timana não fosse eleito, o que, segundo a autora, não provocou nenhuma reacção especial da população, uma vez que a maioria estava de acordo com a abolição do sistema de regulados, à excepção de uma franja de “homens velhos”, que viam na abolição do sistema o fim de uma série de privilégios sócio-culturais, fundados no sexo e na idade (*idem*: 101).

No entender de Merle Bowen, a reacção negativa dos camponeses ao projecto social rural deveu-se ao facto da Frelimo ter substituído estas autoridades por elementos do partido que não eram originários das próprias comunidades, significando com isso que o Estado continuava a exercer um controle político sobre as populações, à semelhança do que acontecia com o Estado colonial (*idem*: 48). Por outro lado, os fracos investimentos estatais no sector cooperativo desmobilizaram os camponeses, que rapidamente compreenderam que o sector cooperativo oferecia menores possibilidades produtivas e reprodutivas do que o sector da produção familiar.

Nesse âmbito, a autora defende que as populações rurais da Ilha Josina Machel, e em geral as populações da região a sul do rio Save, sempre manifestaram um forte apoio à Frelimo, apesar de expressarem um certo descontentamento. A Renamo não conseguiu capitalizar esse descontentamento, por variadas razões. Primeiro, porque a Renamo exerceu na região sul uma enorme violência sobre as populações rurais. Em segundo lugar, porque a maioria da população, mesmo a mais descontente com a Frelimo, “*saw Renamo as a Ndaу project, with the predominantly Ndaу speakers of central Mozambique composing its military leadership*” (*idem*: 99).

Por outro lado, quando a partir de 1983 a Renamo intensificou as suas acções na região sul, a Frelimo já não exercia grande pressão sobre a colectivização da produção nem sobre a criação de aldeias comunais, o que esbatia o descontentamento das populações. Por último, tal como foi sublinhado, na região sul as autoridades tradicionais não detinham uma legitimidade que as capacitasse para mobilizarem as populações. Para mais, a autora

defende que na Ilha Josina Machel a Frelimo foi bastante tolerante, e mesmo conivente, com a manutenção das cerimónias tradicionais e a actividade dos curandeiros, obstando assim a que as populações sentissem que havia uma intenção de desestruturar o seu modo de vida e as suas concepções ideológicas tradicionais.

O recente trabalho de Alice Dinerman na província de Nampula demonstra que a relação entre o Estado-Frelimo e as autoridades tradicionais apresentava variâncias locais significativas, mesmo ao nível distrital, e que essas variâncias eram fruto de diferentes entendimentos das “estruturas” distritais sobre a relação com as autoridades tradicionais. Deste modo, em certas regiões do antigo distrito de Éradi as autoridades tradicionais foram capazes de manter o estatuto de liderança das suas famílias, conseguindo eleger os sobrinhos para os lugares de secretários do GD da região, com a conivência ou a anuência, conforme os casos, do presidente do GD distrital e das restantes “estruturas” do partido Frelimo. Por isso a autora defende que:

*“em Namapa, os antigos régulos tiveram grandes oportunidades de continuar a reinar por outros meios. Em primeiro lugar, o governo da Frelimo decidira manter as divisões administrativas herdadas dos portugueses, simplesmente mudando o nome de regedorias para ‘círculos’. Em segundo lugar, a emergente administração estatal local trabalhara com, e através das velhas estruturas para estabelecer as novas”* (Dinerman, 1998: 54).

A Frelimo também mostrou alguma flexibilidade local quanto à manutenção de algumas cerimónias tradicionais, permitindo a realização dos ritos de iniciação, que no entanto se efectuavam de forma clandestina porque *“se as representantes da OMM ou os chefes do partido a nível mais alto soubessem da realização destas actividades ilícitas, confiscavam o dinheiro pago pelos pais dos iniciados para a realização dos ritos (...)”* (*idem*: 64).

Esta afirmação comprova que esta política mais tolerante não correspondia a uma atitude ideológica deliberada por parte da Frelimo, mas apenas de algumas das “estruturas” e era muitas vezes prosseguida mesmo à revelia do partido. Nesse sentido é sintomático que a autora coloque na figura do administrador de distrito de Namapa, no período de 1984 a

1987, a responsabilidade pela condução desta intermediação e aproximação às autoridades tradicionais locais, “*Foi sob a sua administração que se levantaram as proibições contra os ritos de iniciação. Foi da sua iniciativa a inovadora nomeação de antigos régulos e cabos como ‘chefes de produção’ da administração estatal*” (*idem*: 74).

Nesta fase a administração estatal distrital utilizou as autoridades tradicionais para mobilizar e controlar a produção, nomeadamente do algodão, reabilitar os cajueiros e limpar as picadas, ou seja, conferiu a estas um papel muito semelhante ao desempenhado durante o período colonial (*idem*: 105). No entanto, as autoridades tradicionais executavam estas tarefas sob um forte secretismo, pois não eram do conhecimento das “estruturas” provinciais e nacionais do Estado-Frelimo (*idem*: 106).

Em suma, a análise destes estudos de caso demonstra cabalmente que o modelo da relação entre o Estado-Frelimo e as sociedades rurais, no período após a independência, continha fortes variâncias locais e regionais que resultaram das próprias dinâmicas de formação do Estado-Frelimo ao nível local. Estas variâncias em regra espelham o enorme hiato entre as concepções do Estado central, ou dos órgãos centrais da Frelimo, e os diferentes actores estatais locais, nomeadamente as “estruturas” dirigentes ao nível provincial e sobretudo distrital. Se é certo que na generalidade as estratégias rurais intentadas e a tentativa de aniquilamento dos diversos edifícios político-ideológicos tradicionais provocou descontentamentos entre as populações rurais por todo o país, não é menos verdade que a forma como a Frelimo intentou estas estratégias variou bastante de região para região, consoante as capacidades e os interesses, por vezes contraditórios, dos diferentes actores estatais locais. Os impactos na vida das populações tinham que ser igualmente diferenciados.

No entanto, mesmo tomando em atenção as variâncias empíricas que ressaltam destes estudos, é possível concluir-se que em geral as estratégias de desenvolvimento adoptadas pelo Estado-Frelimo encontraram uma forte resistência por parte das populações rurais, influenciando decisivamente na forma como decorreu o processo de formação do Estado, ao nível local. Não significa isto que seja de desprezar a influência da política de “agressão

externa” conduzida pela África do Sul, mas apenas que é impossível negar que existiram dinâmicas internas conflituosas que tiveram um papel determinante na relação centrífuga que uma parte das populações rurais manifestou face ao Estado e à Frelimo.

### **2.3. – a Renamo e as autoridades tradicionais**

Numa pluralidade de situações empíricas as autoridades tradicionais assumiram um papel indutor na condução destes processos de ruptura com o Estado-Frelimo. Christian Geffray, na obra *La Cause des Armes au Mozambique*, descreve como alguns chefes linhageiros organizaram a dissidência das suas populações e a sua entrada na guerra ao lado da Renamo. Nesse processo, o autor confere um lugar de destaque aos chefes Mahia, Rocha, Morria, Rihia, Cobre e Penhavate, do distrito de Érati, e aos chefes Tamela e Mezope, do distrito de Monapo (Geffray, 1990, 54). De entre estes, o chefe Mahia viria a assumir um papel de liderança na medida em que “*c’est sou l’autorité de Mahia que s’ordonne la fédération des chefferies rebelles de toute la région*” (*idem*: 55).

Christian Geffray contesta a ideia segunda a qual estes chefes teriam optado pela dissidência porque estariam desiludidos com o Estado-Frelimo por lhes ter retirado as prerrogativas e privilégios que detinham na época da administração colonial portuguesa. Para o autor a dissidência dos chefes e das suas populações é acima de tudo a consequência da “*mise à l’écart et de l’humiliation des chefs par la Frelimo, de la dévastation des lieux de culte et de la destruction des objets rituels*” (*idem*: 77), ou então:

*“Lorsque Mahia, M’pakala et les autres s’engagent dans la guerre en 1984, il s’agit pour eux de reconquérir une dignité perdue et le libre exercice d’une autorité bafouée. Pour les dépendants de leur chefferie, il s’agit de préserver l’intégrité de leur vie sociale et matérielle, gravement mise en cause par l’édification des villages”* (*idem*: 81).

As autoridades tradicionais que se aliaram à Renamo vão jogar um papel relevante enquanto intermediários entre o movimento armado e as populações que habitam nas zonas controladas. A este propósito Christian Geffray fala da existência de uma espécie de



contracto social entre a Renamo, por um lado, e os chefes e respectivas populações, por outro, contracto esse que está na base da criação de um novo tipo de formação social (*idem*: 94).

Nessa nova formação os chefes desempenham algumas tarefas que se assemelham bastante às que desempenhavam durante o período da administração colonial portuguesa. São eles que: a) garantem a ordem e resolvem os *milandos* entre as populações; b) transmitem as disposições de natureza política e militar emanadas da Renamo para as populações; c) organizam a redistribuição de terras e de espaços de produção; d) garantem e são responsáveis pela criação e manutenção de uma rede de postos de vigilância e da rede de comunicações com a base; e) responsabilizam-se pela criação da força de auxiliares, os *mujeebas*, e pela criação de uma força de polícia local, os *capeceiros*; f) finalmente, são os responsáveis pela colecta na população do imposto em comida, que depois será entregue na base militar da região.

Christian Geffray não deixa contudo de sublinhar que este contracto social entre as populações e a Renamo, mediado pelos chefes dissidentes, estava longe de constituir uma relação pacífica. O autor relata como nos últimos anos, antes do final da guerra, uma parte da população iniciou um processo de dissidência para com a Renamo. Na verdade, e segundo este autor, o problema residia num “mal-entendido” fundamental que estava subjacente ao dito contracto social. Enquanto que para as populações, incluindo os próprios chefes, a adesão à Renamo consubstanciava a adesão a um projecto social, ou pelo menos a manutenção de um modelo social que a Frelimo lhes tinha negado, para a Renamo não existia outro projecto social senão a sua própria reprodução enquanto força guerreira (*idem*: 169).

A estratégia da Renamo também não foi uniforme, no tempo e no modo de relacionamento com as populações das zonas que ocupava, ou que apenas pretendia destabilizar, dando origem a diferentes concepções locais e regionais sobre o movimento. Tomando como exemplo o número de vítimas civis em acções da Renamo, Alex Vines demonstra que a estratégia da Renamo mudou substancialmente a partir de 1984, e que a

partir dessa data a região litoral a sul do rio Save foi bastante mais sacrificada do que o resto do país. Na zona centro, a partir de 1984, praticamente não existem registos de massacres envolvendo mais do que 10 vítimas civis e na província de Nampula as maiores atrocidades foram cometidas a partir de 1988 (Vines, 1996 {1991}: 98).

Esta mesma variância regional surge bem explícita no relatório de William Minter. Segundo os depoimentos obtidos por este autor junto de ex-combatentes da Renamo, era nas províncias de Manica e Zambézia que os soldados deste movimento tinham melhores relações com as populações, o que se comprova pelo facto das populações contribuírem voluntariamente com comida para as bases do movimento (Minter, 1989: 6). Neste relatório o autor sublinha que vários ex-combatentes referiam o papel dos chefes locais como importante no apoio à Renamo e na organização das populações (*idem: ibidem*).

O trabalho de Otto Roesch também defende que existiu uma grande afinidade de interesses entre a Renamo e as autoridades tradicionais, na zona centro do país, e que nas áreas ocupadas por este movimento as autoridades tradicionais desempenharam um importante papel no controle das populações, manutenção da ordem, recolha de impostos (normalmente em géneros alimentares), recolha de informações sobre as actividades do exército estatal e controle das dissidências das populações. As autoridades tradicionais eram auxiliadas nestas tarefas pelos *mujebas*, representantes locais da Renamo, que estabeleciam a ponte entre as bases do movimento e as populações.

Neste trabalho Otto Roesch salienta ainda a identificação entre as populações vaNdau e a Renamo, consolidada, segundo este autor, por vários factores tais como: uma parte da liderança do movimento, incluindo o presidente Afonso Dhlakama, ser de origem Ndau; um número significativo dos primeiros guerrilheiros recrutados na província de Manica serem de origem Ndau; as primeiras bases militares do movimento, em solo moçambicano, terem sido estabelecidas em região Ndau; o Chindau ser a língua “oficial” do movimento. Por essa razão, segundo o autor, a Renamo não usou de grande violência no relacionamento com estas populações vaNdau, ao contrário do que sucedeu noutras regiões do país, com populações de outros grupos etno-linguísticos, nomeadamente na região a sul

do rio Save.

Esta relação violenta, sobretudo para com as populações da região central do país que não eram de origem vaNdau, e a ausência de um projecto político concreto por parte da Renamo, contribuíram para que algumas populações e autoridades tradicionais tenham tentado progressivamente distanciarem-se deste movimento, pois como sublinha Otto Roesch:

*“As the war dragged on, however, and as the undisciplined, brutal and politically visionless character of Renamo became increasingly evident, the appeal of this traditionalist discourse began to carry increasingly less weight with the peasantry. (...) the central Mozambican peasantry, like that of other parts of the country, has begun to make increasing use of this same traditionalist discourse against Renamo. (...) – including many chiefs who initially supported Renamo – are now communicating with their ancestral spirits to let them know how tired they are of the war and how badly they are being treated by Renamo”* (Roesch, 1992: 14).

Para Otto Roesch, esta resistência ideológica das populações rurais à Renamo preconiza o ressurgimento de um certo tradicionalismo religioso que se pretendia constituir como uma espécie de sistema de significação de uma nova ordem social, diferente de todas as anteriores: colonial, sob a liderança da Frelimo e da Renamo. Este novo sistema assentava na preposição segundo a qual a guerra e as dificuldades materiais enfrentadas pelas populações rurais, fossem elas provocadas pelas políticas agrárias estatais ou pela administração da Renamo, eram no fundo a consequência do falhanço das populações em manterem as suas práticas religiosas tradicionais e, por conseguinte, expressavam a “insatisfação” dos espíritos. A nova ordem, que visava aplacar este descontentamento dos espíritos (*vadzimu*, em Chindau), consubstanciava-se na reposição do sistema tradicional de reprodução social, ou na representação do que seria este sistema, nomeadamente através da reinstauração das autoridades tradicionais como dirigentes políticos e religiosos locais (*idem*: 16).

Em conclusão, pode adiantar-se que a relação entre a Renamo e as autoridades tradicionais, nas “áreas libertadas”, deriva de uma dupla necessidade por parte deste movimento: a) controlar a população civil, utilizando um sistema estilo *indirect rule*, à

semelhança do Estado colonial; b) ganhar legitimidade e apoio da população civil. No primeiro caso é bem patente que a utilização das autoridades tradicionais espelha também a incapacidade, por parte da Renamo, de instaurar um aparelho administrativo autónomo, confinando-se o movimento apenas à sua estrutura militar. Por outro lado, do ponto de vista ideológico a “aproximação” da Renamo às autoridades tradicionais, aos curandeiros e médiuns, e a reposição do modelo colonial, constituía uma tentativa de mostrar às populações uma ruptura com o modelo ideológico marxista-leninista da Frelimo, apesar desse mesmo modelo estatal já pouco ter de marxista-leninista, sobretudo a partir de 1985 com a adesão ao FMI e da implantação dos programas de ajustamento estrutural.

Em certas regiões, a Renamo enfrentou alguns problemas para implantar este modelo administrativo, devido à ausência das autoridades tradicionais dessa região, quer porque estas tivessem preferido ficar a viver nas zonas controladas pela Frelimo ou porque tenham preferido refugiarem-se em zonas onde não havia guerra (nas cidades, ou mesmo no estrangeiro). Nestes casos, a Renamo instituiu outros indivíduos no lugar das verdadeiras autoridades tradicionais. Estes tanto podiam pertencer às famílias ou linhagens reais, na generalidade dos casos, ou não terem mesmo qualquer ligação com estas. As novas “autoridades tradicionais” instituídas pela Renamo não só não usufruíam de qualquer legitimidade para as populações como, após 1994, iriam contribuir para aumentar a complexidade do futuro relacionamento entre o Estado e as autoridades tradicionais.

## **As autoridades tradicionais e o Estado moçambicano, a partir de 1992**

### **3.1. – institucionalização das autoridades tradicionais**

O final da guerra e a assinatura do Acordo de Paz, em Outubro de 1992, marca o início de um novo regime político em Moçambique. Este processo no entanto já vinha em marcha, pelo menos informalmente, desde 1985 com a adesão ao FMI e a adopção de estratégias de desenvolvimento baseadas nas políticas liberais do ajustamento estrutural. Nesse contexto, a Frelimo vinha mantendo uma duplicidade política bastante contraditória: um discurso político ainda muito influenciado pelo “socialismo científico” e uma prática económica de cariz liberal. Mas no final da década de 1980 o discurso foi-se progressivamente diluindo nas práticas e o Estado moçambicano, à semelhança de outros estados africanos, viu-se na contingência de aliar as práticas económicas com as políticas e colocar um ponto final no regime de partido único.

Nesse âmbito o modelo político moçambicano alterou-se significativamente a partir de 1989, com a realização do 5º Congresso, e sobretudo em 1990, com a realização do 6º Congresso. Estes dois congressos preconizam a transição de um modelo de regime único para um modelo liberal, transição essa consubstanciada com a elaboração da Constituição de 1990, que consagra os princípios da democracia multi-partidária e da economia de mercado. O modelo socialista é formalmente abandonado e o país deixa de se chamar República Popular de Moçambique para passar a chamar-se República de Moçambique. O fim do regime de partido único teve também como consequência, formal, a extinção da identificação entre o Estado e o partido Frelimo.

A assinatura do Acordo de Paz e o conseqüente final da guerra, que culminou o processo negocial entre os dois beligerantes, marca a entrada numa nova fase do processo

de formação do Estado moçambicano, ao nível nacional e local. Pode afirmar-se que nesse domínio o Estado moçambicano defrontava-se com uma dupla tarefa: consolidar do ponto de vista estrutural e político a sua implantação nas zonas que já dominava e alargar a administração estatal às zonas controladas pela Renamo.

No período final da guerra, o quadro territorial controlado pelo Estado-Frelimo incluía basicamente as cidades, as vilas sedes de distrito, as localidades e algumas zonas rurais fortemente protegidas, que se situavam sobretudo ao longo das principais estradas do país. A partir de 1992 o Estado devia montar uma estrutura administrativa, autónoma do partido Frelimo, que cobrisse a totalidade do país, englobando as regiões controladas pela Renamo e, simultaneamente, consolidar as que já controlava, que no meio rural estavam praticamente inoperantes devido à escassez de quadros locais e de recursos disponíveis.

O Acordo Geral de Paz, assinado entre a Frelimo e a Renamo estabelece as premissas básicas do novo modelo de administração, para o período de transição entre a assinatura do Acordo e a eleição do novo governo, a sair das primeiras eleições gerais de 1994. No Protocolo V do Acordo, a Renamo reconhece às instituições estatais vigentes a implementação da administração pública nas zonas que controlava mas impõe duas condições básicas: assim, no *General Peace Agreement for Mozambique*, (versão em língua inglesa) na secção II, ponto (d), pode ler-se que:

*“(...) the institutions provided for by law for the conduct of the public administration in the areas controlled by Renamo shall employ only citizens resident in those areas, who may be members of Renamo. (...)”*,

e no ponto (e):

*“The Government undertakes to respect and not antagonise the traditional structures and authorities where they are currently de facto exercising such authority, and to allow them to be replaced only in those cases where that is called for by the procedures of local tradition themselves”*.

Este último ponto reveste-se de uma enorme relevância política, com consequências futuras no relacionamento entre as autoridades tradicionais, o Estado e os dois partidos políticos. Em primeiro lugar, porque a sua inclusão num texto com esta importância

acabaria por certificar uma ideia que de há muito se vinha falando em surdina nas populações rurais que viviam nas zonas sob controle do Estado-Frelimo: de que a Renamo tinha reinstaurado a instituição das autoridades tradicionais nas suas zonas, demonstrando com isso o devido respeito pelas tradições e costumes locais. Em segundo lugar, atribuir-se à Renamo o ónus de “obrigar” a Frelimo a reconhecer e aceitar a autoridade desta instituição acarretaria uma espécie de “dívida de gratidão” por parte das autoridades tradicionais, mesmo aquelas que tinham optado por viver nas zonas controladas pelo Estado ou tomado refúgio nos países vizinhos. Em terceiro lugar, ao reconhecer e aceitar as autoridades tradicionais o Estado-Frelimo mais não estava do que a reconhecer e a admitir os seus “erros” perante esta instituição e seus personagens e, simultaneamente, a reconhecer a necessidade da sua integração no novo modelo administrativo.

Em boa verdade esta última asserção não é completamente correcta uma vez que a Frelimo, pelo menos alguns dos seus dirigentes mais destacados, desde o 5º Congresso que vinha reconhecendo que tinha cometido um “erro” estratégico ao abolir as autoridades tradicionais. A comprovar esta postura interna do partido adiante-se que, em 1991, ainda antes de terminar a guerra, o Ministério da Administração Estatal participou na realização de um projecto de estudo desta problemática, financiado pela Fundação Ford (West & Kloeck-Jenson, 1999: 458). No entanto, foi sobretudo a partir de 1994 que o governo iniciou uma campanha clara de aproximação e de reconhecimento das autoridades tradicionais. Os encontros que o Presidente Joaquim Chissano manteve com autoridades tradicionais, em várias províncias do país, ao longo do ano de 1994, marcam o ponto chave desta campanha do governo (*idem: ibidem*).

Os discursos do governo central sobre a importância das autoridades tradicionais no processo de formação do Estado, sobretudo ao nível distrital, espelhavam em certa medida algumas práticas locais já em vigor em vários distritos do país, onde os administradores, de modo informal, já tinham estabelecido um *modus vivendi* com as respectivas autoridades tradicionais distritais, em torno de certas matérias, como a manutenção da ordem ou a mobilização das populações para campanhas estatais nas áreas da saúde e vulgarização agrícola. Contudo, nesta fase o problema central residia nas questões da institucionalização,

ao nível nacional, das autoridades tradicionais e no seu enquadramento legal. Este ponto constituía a principal exigência e aspiração das autoridades tradicionais, de certo modo ansiosas por verem institucionalizadas as mesmas prerrogativas e funções que detinham no aparelho administrativo do Estado colonial.

Um passo importante dado pelo governo nesse sentido surge no quadro do processo de reorganização administrativa dos órgãos de poder estatal, com o estabelecimento da lei que define a criação das autarquias e dos municípios, a Lei nº 3/94, aprovada pela Assembleia da República, em 13 de Setembro de 1994. No que concerne às autoridades tradicionais, a lei estabelece no Art. 8, § 1 que:

*“ O ministério que superintende na função pública e na administração local do Estado coordenará as políticas de enquadramento das autoridades tradicionais e de outras formas de organização comunitária pelos distritos municipais, de modo a estabelecer os mecanismos da sua participação na escolha e realização das políticas que visem a satisfação de interesses específicos das populações abrangidas”.*

No § 2 estabelece-se que:

*“ os órgãos dos distritos municipais auscultam as opiniões e sugestões das autoridades tradicionais reconhecidas pelas comunidades como tais, de modo a coordenar com elas a realização de actividades que visem a satisfação das necessidades específicas das referidas comunidades”.*

As áreas em que as autoridades tradicionais devem colaborar com os órgãos distritais são: na gestão das terras, cobrança de impostos, manutenção da ordem, divulgação e implementação das decisões dos órgãos do Estado, abertura e manutenção de vias de acesso, recenseamento da população, recolha e fornecimento de informação relevante à resolução dos problemas das comunidades, manutenção da saúde e prevenção de epidemias e doenças contagiosas, prevenção de incêndios, de caça e pesca ilegais, protecção do meio ambiente, preservação da floresta e fauna bravia, promoção da actividade produtiva, preservação do património físico e cultural (Art. 9). Nota-se bem que esta nova área de colaboração entre o Estado e as autoridades tradicionais traduz-se numa reposição quase integral das funções exercidas por estas para a Administração colonial.



Na continuação da análise da legislação produzida pelo governo central, demonstra-se perfeitamente que a questão do enquadramento legal das autoridades tradicionais constituiu um assunto de grande importância, sobretudo durante os anos de 1994 a 1996. O próprio Programa do Governo, de 1995 a 1999, aprovado pela Assembleia da República, em 9 de Maio de 1995, com a resolução nº 4/95, no capítulo da Organização do Estado, defende:

*“o estabelecimento de mecanismos institucionais de enquadramento das autoridades e outras formas de organização social das comunidades locais que, embora não fazendo parte do sistema administrativo estatal e municipal, exercem influência relevante na sociedade civil”.*

Neste período, um dos principais temas da agenda do governo, no que diz respeito ao enquadramento legal das autoridades tradicionais, foram as questões ligadas à gestão das terras. Na Política Nacional de Terras, aprovada em Conselho de Ministros com a resolução nº 10/95, de 17 de Outubro de 1995, na qual se reforça o princípio *“da manutenção da terra como propriedade do estado”*, reconhecem-se aos *“líderes locais”* os direitos consuetudinários no acesso e gestão de certo tipo de terras, nomeadamente o papel de participarem na prevenção e resolução de conflitos e na legalização da ocupação de determinadas áreas (nº 20).

A noção de líderes locais aparece novamente na Lei das Terras, Lei nº 19/97, de 1 de Outubro de 1997. A lei refere-se vagamente aos líderes locais no capítulo das competências das comunidades locais, para adiantar que estes intervêm na gestão dos recursos naturais, na resolução de conflitos, no processo de titulação, e na identificação e delimitação das terras ocupadas e a ocupar. Esta noção de líderes locais aparece mais clara no *Manual Para Melhor Compreender a Nova Lei das Terras*, que serviu de modelo de divulgação da lei na Campanha Terra, em 1998. Nesse manual pode ler-se que líderes locais são os régulos, os padres, outros chefes religiosos, professores, enfermeiros, o administrador do distrito, etc., *“aqueles que são respeitados por todos”*. Como se constata, o conceito de autoridade tradicional, como representante das comunidades locais, foi subtilmente substituído por um outro mais vago e difuso de líderes locais, o que, como se verá mais adiante, pode indiciar

uma incapacidade do Estado na definição do próprio conteúdo do conceito, ou mesmo uma estratégia de esvaziamento do poder das autoridades tradicionais.

Um olhar mais cuidado sobre este esforço de enquadramento legal das autoridades tradicionais, comprova que o Estado até ao final da década de 1990 pouco mais avançou do que estabelecer algumas noções extremamente vagas, pois não conseguiu definir com clareza os limites e as funções desta estrutura de poder, contribuindo até para uma maior confusão ao nível local, com os diversos actores sociais, sobretudo as autoridades tradicionais, a reclamarem poderes que a legislação não lhes conferia. Uma das razões explicativas para esta incapacidade de regulamentação encontra-se nas clivagens que a questão provocava, e ainda provoca, na sociedade moçambicana, com o aparecimento de diferentes posições veiculadas por intelectuais, jornalistas, escritores, etc., e que para efeitos de análise se podem agrupar em duas correntes distintas: os “modernistas” e os “tradicionalistas”. Debate esse mais político do que académico, uma vez que os estudos realizados sobre esta matéria são ainda bastante escassos.

Talvez por sentir a falta de estudos académicos que fundamentassem e legitimassem esta nova postura face às autoridades tradicionais, o Ministério da Administração Estatal organizou entre 1993 e 1994 uma série de estudos e *workshops* sobre a questão, que culminaram com a realização de um seminário sobre autoridade tradicional, cujos trabalhos foram reunidos numa brochura (Lundin & Machava, 1995). Os objectivos e as conclusões deste grupo de trabalho, liderado pela antropóloga Irãe Lundin, apontam para a necessidade de encarar as autoridades tradicionais como uma “*afirmação sócio-cultural de africanidade*” das comunidades locais (Lundin, 1995b: 10). Além de sublinhar a importância das autoridades tradicionais enquanto expressão de uma cultura local, que as populações tentam preservar, a autora faz referência ainda à importância das funções simbólicas e de manutenção da ordem social.

Um dos pontos mais controversos da análise da autora é a afirmação da existência de uma forte democraticidade ao nível do exercício do poder na instituição da autoridade tradicional, sobretudo ao nível da escolha dos seus representantes. O problema reside na

noção bastante restrita que a autora apresenta do conceito de democracia, pois afirma que “*a definição de democracia estará aqui ligada à constituição de um colégio eleitoral assente na genoncracia [erro de escrita pois deve querer dizer gerontocracia] os membros mais velhos da comunidade(...)*” (*idem*: 27, nota 11). Como é fácil de constatar, a forma em que se expressa o exercício do poder político nesta instituição tem pouco de democrático. Denominar os conselhos de anciãos de “*conselhos eleitorais*” é distorcer amplamente a realidade, assim como entender que os processos sucessórios são “eleições” entre vários candidatos ao trono é, no mínimo, abusivo. Por outro lado, a autora parece não se importar com o facto de que a grande maioria da população, por exemplo os que não fazem parte nem da família reinante nem do conselho de anciãos, não participa directamente neste processo de sucessão.

Importa igualmente verificar quais as conclusões e recomendações deste seminário, pois elas espelham bem as posições deste grupo “tradicionalista”. Assim, salienta-se:

*”1- O Seminário constatou a existência das ‘autoridades tradicionais’, com virtualidades sócio-culturais e de representação das populações que o Estado deve reconhecer.(...) 4 – Assim, considera-se que o Estado deve reconhecer as ‘autoridades tradicionais’. Mas não só, porque deve ainda com elas desenvolver um relacionamento que vise a harmonia social e o desenvolvimento comunitário. 5 – (...) o Seminário recomenda que a lei dos municípios, em preparação, estabeleça também o papel e inserção institucional das ‘autoridades tradicionais’, em simbiose com os municípios. (...) recomenda também que, no imediato, O MAE prepare uma directiva orientadora e programática a propor ao Governo, dirigida aos Governadores Provinciais, sobre a necessidade e modo de articulação com as autoridades tradicionais, tornando esta articulação um mecanismo normal de actuação das estruturas estatais nos níveis locais.(...)” (Lundin & Machava, 1995a: 151-152).*

Este estudo parece ter influenciado positivamente o governo que a partir de 1995 desenvolveu toda uma campanha de aproximação às autoridades tradicionais, ao nível nacional. O próprio Presidente Joaquim Chissano, numa reunião com régulos de todo o país, em Junho de 1995, na província do Niassa, apontou as conclusões do citado estudo para afirmar que o governo iria colocar em prática um sistema de administração local conjunta, pois como afirmou na altura:

*“ têm que existirem dois poderes porque, por exemplo, o governador não conhece a tradição local e, muitas vezes, os régulos e outros membros do poder tradicional não sabem da política e não estão inteirados da legislação vigente”.*

Do lado da visão “modernista” pode destacar-se as posições de Albino Magaia, (escritor e jornalista), Sérgio Vieira (deputo e dirigente destacado da Frelimo) e Carlos Serra (sociólogo e docente da UEM). Para Albino Magaia, a marginalização dos régulos após a independência era uma necessidade de Frelimo em criar um projecto novo de sociedade, e por conseguinte *“de escangalhar o aparelho de estado colonial”*. Para este autor os régulos eram parte integrante desse Estado colonial e é *“bem conhecido o papel colaboracionista que eles desempenharam na opressão do seu próprio povo”*. Albino Magaia condena a aproximação do Estado às autoridades tradicionais, pois segundo ele:

*“ o namoro aos régulos, quer feito pelo poder, quer feito pelos políticos da oposição, quer mesmo o que é feito pelas igrejas, não é um namoro pacífico. A noiva já traz a mancha do rancor e não esconde a sensação de vingança por ter sido rejeitada durante tanto tempo”.*

Para Sérgio Vieira esta aproximação do Estado aos régulos, e sobretudo o facto deste ceder às suas exigências, é incompreensível, até pela nova reforma da administração, pois que:

*“quando se quer reduzir o funcionalismo, é inaceitável incorporar milhares de régulos e fumos e cabos e etc. (...) O terem recusado subvencionar quadros médios e superiores indispensáveis à estabilização do estado, já é indicativo da tendência. Reis não são pagos como auxiliares da administração” (Vieira, 1995).*

O autor adianta ainda no mesmo artigo que os régulos não suscitam consensos entre as populações e que ao invés de os integrar na administração, o Estado devia antes criar uma espécie de senado, com a participação de notáveis da comunidade. Num outro artigo, Sérgio Vieira salienta a falta de democraticidade desta instituição de poder, que não se submete ao sufrágio universal, como todas as outras instituições do Estado moderno, e que:

*“o querer que o regulado recupere poderes judiciais e administrativos, possa gerir terras, cobrar impostos incluindo para seu benefício pessoal, regular sucessões, sobrepõe-se ao direito civil, penal e sucessório, constitui uma violência contra a modernidade, a democracia e o progresso, independentemente de pôr em causa*

*todo o edifício do Estado de direito” (Vieira, 1998).*

Esta posição apresenta uma enorme similitude com a que defende Carlos Serra, para quem:

*“romantizar, rousseaucizar os ‘chefes tradicionais’ ou as ‘autoridades tradicionais’, fazer a apologia do agenciamento cultural e da monotorização da ‘ordem social’ que eles podem jogar hoje na modernidade em curso neste País, nada disso é, certamente, estrangeiro a uma defesa consciente do conservadorismo naif e a uma estranha reverência por um certo tipo de passado, o colonial, que o frelimismo, pelo menos ao nível do seu bloco revolucionário, tentou subverter” (Serra, 1997: 52).*

A posição dos “modernistas” fundamenta-se bastante numa espécie de reacção às exigências que as autoridades tradicionais foram apresentando à administração estatal central, um pouco por todo o país, e que representa essencialmente a reposição das funções e do estatuto social do período colonial, tais como um salário e fardamento; a criação de uma força de *cipaios*; a ostentação da bandeira nacional nas suas casas; e a integração na administração pública.

Pode então concluir-se que as indefinições que o Estado demonstrou em regulamentar a questão das autoridades tradicionais e o seu enquadramento institucional, ao longo da década de 1990, podem resultar de sisões ao nível dos dirigentes políticos, entre “tradicionalistas” e “modernistas”, com a aprovação das diversas leis a demonstrarem um maior peso de uma ou outra corrente. Nesse sentido, a introdução do conceito de líderes locais, ou líderes comunitários, na supracitada lei das terras de 1997, parece consubstanciar um predomínio da corrente modernista.

Finalmente, em 20 de Junho de 2000 o governo promulgou o já famoso Decreto nº 15/2000, que constituiu o último e mais importante acto legislativo no processo de institucionalização das autoridades tradicionais. Contudo, este decreto, que em boa parte constitui-se como uma espécie de RAU em versão resumida, não esclarece a confusão conceptual e política a que se fez alusão nos parágrafos precedentes. Nesse sentido, os anteriores conceitos de autoridades tradicionais (Lei nº 3/94, ou Lei dos Municípios) e de líderes locais (Lei nº 19/97, ou Lei das Terras) são substituídos pelo de autoridades

comunitárias, que são “(...) *os chefes tradicionais, os secretários de bairro ou aldeia e outros líderes legitimados como tais pelas respectivas comunidades locais*” (Art 1, § 1).

Esta definição conceptual apresenta desde logo dois problemas maiores: a definição dos conceitos de comunidade e de autoridade comunitária e a equiparação entre autoridades tradicionais e secretários de bairro sob o mesmo conceito de autoridades comunitárias. No primeiro caso, a definição conceptual de comunidade quer pelo Estado quer pelas ONGs nacionais e estrangeiras tem-se revelado ela própria uma fonte de problemas. Apesar das divergências, o padrão conceptual comum para identificar uma comunidade é a anterior definição de regulado, ou seja, em regra o que se entende actualmente por comunidade corresponde à antiga categoria de regulado. Como as autoridades maiores nos regulados são as autoridades tradicionais é fácil perceber que para estes personagens sociais são eles, actualmente, as únicas autoridades comunitárias legítimas, e não os secretários de bairro, que são encarados, quer pelas autoridades tradicionais quer pela maioria da população, como uma organização do partido Frelimo.

O segundo aspecto constitui igualmente uma fonte de conflitos locais pois a Lei integra de modo indistinto sob a mesma designação grupos sociais tão diferentes tais como autoridades tradicionais, secretários de bairro e de célula, ou essa outra categoria tão vaga como a de “outros líderes legitimados pela comunidade” que tanto podem ser líderes das diferentes confissões religiosas ou de outro tipo, sem se saber muito bem qual. Ao atribuir formas idênticas de legitimidade institucional a grupos sociais tão distintos e que na prática possuem graus diferentes de legitimidade para as populações, a Lei acaba por gerar confusão e conflitos. Este aspecto é ainda mais pertinente no que respeita à equiparação entre as autoridades tradicionais e os secretários de bairro e de célula. A conflitualidade entre estes dois grupos sociais é enorme e remonta aos tempos da implantação da Frelimo no mundo rural.

A Lei nº15/2000 também não esclarece qual o nível de participação que as ditas autoridades comunitárias devem ter no processo de formação do Estado local, afirmando apenas que:

*“ no desempenho das suas funções administrativas, os órgãos locais do Estado deverão articular com as autoridades comunitárias, auscultando opiniões sobre a melhor maneira de mobilizar e organizar a participação das comunidades, na concepção e implementação de programas e planos económicos, sociais e culturais, em prol do desenvolvimento local” (Art. 1, §2).*

Deste modo, as autoridades comunitárias ficam confinadas ao papel de consultores do Estado local, o que para as autoridades tradicionais constitui uma dupla insuficiência institucional. Primeiro porque na generalidade não se querem circunscrever ao papel de consultores locais e querem ser participantes activos nos processos de tomada de decisões. Em segundo, porque a Lei acaba por não lhes conferir um lugar institucional no aparelho de Estado, ao contrário do que sucedia com a RAU.

Por outro lado, na Lei não se estabelece convenientemente o que se entende por “articulação”, o que provoca conflitos ao nível local devido às interpretações divergentes dos diferentes actores. A Lei também não esclarece nem o modo nem com quem o Estado deve articular, pois afirma-se apenas que *“a articulação referida no número precedente pode ser feita com uma ou mais autoridades da mesma comunidade ou de diferentes comunidades locais, conforme as necessidades de serviço”* (Art. 3, § 2). Nesse âmbito, esta “articulação” é passível de amplas manipulações, sobretudo por parte do Estado local, que pode “articular” ora com as autoridades tradicionais ora com os secretários, consoante os interesses específicos do Estado, de certos indivíduos dentro do aparelho estatal local e mesmo do partido Frelimo.

Em termos das áreas funcionais de “articulação” atribuídas pelo Estado para actuação das autoridades comunitárias, a Lei estabelece no seu Art. 4, as seguintes áreas: a) paz, justiça e harmonia social; b) recenseamento e registo da população; c) educação cívica e elevação do espírito patriótico; d) uso e aproveitamento da terra; e) emprego; f) segurança alimentar; g) habitação própria; h) saúde pública; i) educação e cultura; j) meio ambiente; k) abertura e manutenção de vias de acesso. Como se constata, uma parte significativa destas áreas de actuação repõe no essencial as atribuições que as autoridades tradicionais já desempenhavam sob a égide do Estado colonial. O ponto (c) constitui uma atribuição “moderna” que se entende pelas necessidades actuais de formação e implantação do Estado,

ao nível local.

Por fim, importa sublinhar que esta Lei, apesar de tudo, acaba por satisfazer no essencial o conjunto de pretensões e exigências que as autoridades tradicionais vinham reclamando desde 1994 e que se prendem com a reposição do seu estatuto social, do seu prestígio e das regalias que detinham durante o período colonial. Nesse sentido o Art. 5 é bem esclarecedor, pois é nele que se definem os direitos e regalias das autoridades comunitárias, e que são:

*“a) ser reconhecidas e respeitadas como representantes das respectivas comunidades locais; b) usar os símbolos da República; c) participar nas cerimónias oficiais organizadas localmente pelas autoridades administrativas do Estado; d) usar fardamento ou distintivo próprio; e) receber um subsídio resultante da sua participação na cobrança de impostos”.*

De salientar que a Lei é completamente omissa no que respeita às tarefas de colecta de impostos, sobretudo do IRN (Imposto de Reconstrução Nacional), mesmo tendo em conta que nos distritos onde já se colecta este imposto serem as autoridades tradicionais e os secretários de bairro os responsáveis por essa actividade.

### **3.2. – práticas locais na formação do Estado**

Apesar deste jogo de aproximação e captação das autoridades tradicionais para o processo de formação do Estado, ao nível local, é inegável que tem existido um grande jogo de tensões, desconfianças e manipulações mútuas entre o Estado e as autoridades tradicionais. Esse jogo deriva das representações sociais que as autoridades tradicionais fazem da transformações ocorridas nas sociedades rurais moçambicanas após a independência, e da sua humilhação por parte do Estado-Frelimo e do papel que a Renamo jogou a favor do seu reconhecimento. Do lado do Estado é notório que existe ainda uma enorme desconfiança em relação às autoridades tradicionais, sobretudo porque uma parte significativa dos membros da Frelimo (ao nível nacional e local) encara as autoridades tradicionais como estando politicamente identificadas com a oposição.



As indefinições do Estado central durante a década de 1990 em definir um modelo concreto de integração e de relacionamento das autoridades tradicionais com as administrações distritais provocou uma enorme variância ao nível das práticas locais, uma vez que é no campo da administração distrital que a relação entre o Estado e as autoridades tradicionais encontra mais zonas de confluência. Esta variância e diversidade local assenta predominantemente nas concepções dos diferentes actores locais (agentes estatais, autoridades tradicionais, membros dos dois partidos políticos, etc.), das suas relações de força mútuas, e das bases de legitimidade face às populações. Deste modo criou-se, a partir de 1994, um mosaico nacional de modos de relacionamento extremamente diversificado e fragmentado.

Por exemplo, enquanto no distrito de Mutarara, na Província de Tete, o administrador tentava em 1995 integrar as autoridades tradicionais no aparelho administrativo, idealizando para estas um papel em tudo semelhante ao dos extintos GDs, ao mesmo tempo, no distrito de Machaze, na Província de Manica, o administrador já tinha recrutado as autoridades tradicionais locais para colectarem o IRN (Imposto de Reconstrução Nacional), pensando inclusivamente em redistribuir por essas autoridades tradicionais uma parte desses impostos, como forma de estímulo.

Ainda no que respeita à Província de Manica, Jocelyn Alexander, num trabalho realizado nos distritos de Sussundenga e Macossa, demonstra que após a assinatura do Acordo de Paz, em 1992, as autoridades tradicionais passaram a evidenciar um grande protagonismo político, facto que provocou alguns ressentimentos, quer por parte das autoridades locais do Estado, quer da Renamo, que controlava vastas áreas destes distritos. As autoridades do Estado opunham-se à emergência das autoridades tradicionais sublinhando que esta estrutura estava bastante fragmentada, com grandes conflitos sobre o controle dos territórios, a hierarquia e a atribuição de títulos, e que as autoridades tradicionais tentavam acima de tudo perseguir interesses pessoais, que muitas vezes não eram compatíveis com os da comunidade. Por seu turno, as autoridades tradicionais, quer nas áreas de influência da Renamo quer do Estado, invocavam o modelo de administração

colonial como base de reimplantação das suas novas funções (Alexander, 1997: 1-25).

Contrariando algumas ideias correntes de que as autoridades tradicionais eram aliadas da Renamo, a autora adianta que existiam nesta fase do pós-guerra tentativas de distanciamento destas, no sentido de amortecerem a ideia de que sob o controle da Renamo tinham praticado uma administração abusiva das populações, sobretudo devido à colecta forçada de impostos em trabalho e comida. Por outro lado, a própria Renamo começava em 1993/94 a olhar para as autoridades tradicionais com grande desconfiança, em virtude da aproximação que o Estado estava a exercer sobre estas. Esta aproximação consubstanciava-se ao mais alto nível político, com o próprio Presidente Joaquim Chissano a estabelecer reuniões com autoridades tradicionais em Manica e Sofala (*idem*: 23).

Um estudo realizado pelo ARPAC/Manica, em 1995, sublinha o papel das autoridades tradicionais na gestão das terras. Neste relatório de trabalho avança-se a ideia de que no período do pós-guerra os *mambo* foram fundamentais no retorno e assentamento das populações deslocadas às suas terras de origem, uma vez que “*as terras tinham que ser lavadas dos maus espíritos da guerra*” (Rosário Artur, 1995: 35), tarefa que só podia ser realizada pelos *mambo*. O autores deste trabalho salientam igualmente a importância das autoridades tradicionais na mobilização das populações rurais da província de Manica para o voto na Renamo, nas eleições de 1994 (*idem*: 41).

Esta importância das autoridades tradicionais, e a estratégia de reconhecimento e de aproximação do Estado, aparece bem expressa neste relatório através da intervenção do administrador do distrito de Guro, que defende a necessidade de integração dos régulos na administração distrital porque o Estado não é capaz de estender a administração à totalidade do país, dado que ao nível distrital a acção do governo só se faz sentir ao redor das sedes de distrito e dos postos administrativos (*idem*: 44). Neste sentido, a captação das autoridades tradicionais significa, antes do mais, a própria incapacidade do Estado em gerir integralmente o território moçambicano.

Esta pluralidade local e ausência de política central contribuiu igualmente para que

as autoridades tradicionais manipulassem as suas áreas e modos de actuação, sobretudo nos locais onde o Estado distrital detinha menos capacidade de controlo das suas actividades, impondo em certos casos um modelo de autoridade extremamente violento, que não se coadunava com a actual realidade social moçambicana e que se escudava na pretensa reposição de modos de acção característicos do período colonial. No texto Herry West e Scott Kloeck-Jenson encontra-se um bom exemplo destas práticas, , “ *Inhambane provincial Governor Francisco João Pateguana even told reporters ‘I have met with some regulos who asked me to deport people accused of not paying taxes to São Tomé’*” (West & Kloeck-Jenson, 1999: 460), ou ainda:

*“taking the DTA’s [projecto descentralização/Autoridades Tradicionais do MAE] final workshop in Inhambane as a licence to resume his colonial-era role, the ex-regulo Machavela, in Homoine district, began to administer corporal punishment to ‘re-establish order’ among his people; one man nearly died after reportedly being ‘tortured’ at Machavela instructions” (idem: ibidem).*

Outro exemplo bastante elucidativo das tentativas de manipulação e de imposição de poder por parte das autoridades tradicionais, em regiões onde o administração estatal detinha uma presença fraca, aconteceu no posto administrativo de Dombe, no distrito de Sussundenga, onde em 1995 as autoridades tradicionais locais lideraram um grupo de populares que obrigou à retirada do corpo policial local. Dizia o jornal *Notícias* a esse propósito que:

*“chefes tradicionais, com régulos à cabeça, estão em ‘pé de guerra’ em Dombe com as autoridades governamentais, reclamando o reconhecimento do papel que possuem na sociedade e que alegadamente lhes foi retirado com o triunfo da revolução, em 1975”.*

Este caso de Dombe demonstra igualmente a ambiguidade e as divergências que a integração das autoridades tradicionais no sistema administrativo provocavam no seio das cúpulas do governo central. Assim, enquanto o ministro do Interior, Manuel António, afirmava taxativamente que o governo ia enviar uma força policial para repor a ordem, o Presidente Joaquim Chissano afirmava que o governo não iria usar a força policial para repor a ordem e de que era necessária “*paciência e compreensão*” para resolver o problema.

Estes diferentes estudos permitem constatar que a actual realidade sociológica das autoridades tradicionais é bastante complexa e fragmentada. E isso é um reflexo directo do processo histórico pelo qual passaram as sociedades rurais em Moçambique. Se o colonialismo provocou então uma fragmentação social desta estrutura de poder local tradicional, fruto da própria dinâmica da administração colonial, com a existência de autoridades tradicionais com tipos diferentes de legitimidade, podendo distinguirem-se basicamente dois grupos: o dos indivíduos e grupos familiares que perpetuaram a sua liderança vinda do período pré-colonial, e as que são um produto da administração colonial. Não é menos verdadeiro que esta instituição já tinha sofrido profundas alterações mesmo antes da imposição do colonialismo. Um exemplo bem elucidativo destas dinâmicas pré-coloniais é o período de dominação Nguni no centro e sul do país, como se verá na parte III deste trabalho.

Por outro lado, o período após a independência veio fragmentar ainda mais esta realidade sociológica, sobretudo com o estalar da guerra civil e a administração dupla do território. O período pós-guerra trouxe uma nova fragmentação com o aparecimento de indivíduos que foram instituídos como autoridades tradicionais pela Renamo, e os que aproveitando a ausência das verdadeiras autoridades tradicionais durante a guerra civil, se intitularam detentores desses títulos. Neste contexto, após a assinatura do Acordo de Paz surgiram um pouco por todo o país uma série de conflitos entre estes novos actores locais e as antigas autoridades tradicionais, como testemunha o exemplo do distrito de Guro, na província de Manica, obrigando a administração distrital a intervir nas regiões de Bamba e Kaburimunde para restituir os cargos aos verdadeiros *mambo* (Rosário Artur, 1995: 45-46).

As dificuldades do Estado central em definir uma política nacional de enquadramento das autoridades tradicionais possibilitou, não apenas a emergência de diferentes dinâmicas de âmbito local, como tem constituído uma fonte de conflitos sociais em torno da conquista de lugares de poder e de influência política. Neste sentido, a emergência das autoridades tradicionais, enquanto actores formais do poder local, provocou conflitos com outros actores políticos, ligados ao Estado, como no caso dos

administradores, chefes de posto administrativo e de localidade, mas também com outros actores locais ligados ao partido Frelimo, tais como os secretários dos extintos GDs e os secretários de bairro e de célula. Estes conflitos em regra centram-se em torno de dois eixos: a) porque as áreas de acção destes actores sobrepõem-se em muitos casos, sobretudo no que diz respeito às autoridades tradicionais e aos secretários de bairro e presidentes de localidade; b) porque, na maior parte das vezes, os grupos em conflito representam localmente as clivagens político-partidárias entre a Renamo e a Frelimo.

Uma das principais fontes de conflito gira em torno da legitimidade reclamada por cada um destes grupos, uma vez que quer os secretários de bairro e presidentes de localidade quer as autoridades tradicionais representam veículos de enquadramento e mobilização das populações e assumem-se como intermediários entre estas e o Estado. Os secretários reclamam a sua legitimidade pelo facto de serem uma instituição do Estado-Frelimo, que desempenhou um papel fundamental no período a seguir à independência, no qual os seus secretários locais e os secretários de bairro, assumiram uma elevada influência política.

Apesar de formalmente extintos, os secretários dos GDs continuaram a representar um papel importante junto dos agentes do Estado local, como representantes e dirigentes das células do partido Frelimo. Nesse sentido, a sua legitimidade actual funda-se nas alianças que estabeleceram com os agentes do Estado e com o seu papel de dirigentes partidário locais. Como afirmava Alfredo Gamito, em 1996, na época ministro da Administração Estatal, “*os GDs posicionam-se como uma instituição do Estado, e para o Estado*”, afirmação essa que não toma em conta o facto dos GDs já estarem nessa época formalmente extintos, ao mesmo tempo que denota que para os quadros dirigentes do Estado também não existe uma clara distinção entre o Estado e o partido Frelimo. Por outro lado, as autoridades tradicionais não “esquecem” o papel que os GDs, e outros agentes do Estado-Frelimo, desempenharam no “ataque” que lhes foi movido depois da independência.

Em segundo lugar, estes conflitos agravam-se porque os grupos posicionam-se em campos antagónicos da luta político-partidária nacional. Nesse âmbito, as autoridades

tradicionais jogam bastas vezes o duplo papel de representantes das populações e, simultaneamente, de representantes locais da Renamo.

Contudo, a Renamo adoptou desde 1994 uma posição de grande ambiguidade para com as autoridades tradicionais e sua institucionalização. Por um lado não podia deixar de apoiar as pretensões das autoridades tradicionais, mas, por outro lado, uma excessiva aproximação destas ao Estado, e ao partido Frelimo, poderia minar a sua base social de apoio no mundo rural. Assim, ao mesmo tempo que pressionava o Estado no sentido de criar uma legislação nacional que possibilitasse a reintegração “imediate e incondicional” das autoridades tradicionais na administração estatal, a Renamo criticava constantemente as relações entre as autoridades tradicionais e o Estado. É neste contexto que a Renamo acabaria em 1998 por inviabilizar a revisão constitucional invocando, entre outras razões, que a Frelimo não estava interessada em incluir no novo texto constitucional a institucionalização das autoridades tradicionais.

Por sua vez, as autoridades tradicionais representam também, e uma vez mais, um papel de enorme complexidade e ambiguidade em todo este processo, dado que as suas actuais fontes de legitimidade política situam-se na encruzilhada de três vias: a) a legitimidade que lhes é conferida pelas próprias populações; b) a que advém da sua relação com a Renamo, no fundo a grande responsável pela restituição do lugar político que detêm actualmente; c) a legitimidade oriunda do novo poder e do reconhecimento que o Estado lhes confere de intermediários e representantes das populações, que é uma fonte de legitimidade muito semelhante à que detinham para o Estado colonial.

A relação entre as autoridades tradicionais e a Renamo pode caracterizar-se como um processo conjuntural de confluência de interesses: o movimento rebelde precisava do apoio das autoridades tradicionais para administrar, controlar e mobilizar as populações, nas áreas que controlava e por conseguinte também para se legitimar face a essas populações; enquanto que as autoridades tradicionais necessitaram do movimento para restaurar os seus privilégios e estatuto político local.

Após a assinatura do Acordo de Paz, e sobretudo depois da realização das primeiras eleições de 1994, essa relação começou gradualmente a transladar-se para uma relação mais directa com o Estado, no que se pode caracterizar igualmente como uma confluência conjuntural de interesses. O Estado procurava capturar as autoridades tradicionais, pelas mesmas razões que a Renamo e o Estado colonial, ou seja, enquadrar, mobilizar, administrar, e adquirir legitimidade face às populações rurais.

Por outro lado, as autoridades tradicionais tentam retirar das suas relações com a Renamo, e com o Estado, fontes diferentes de legitimidade, que lhes permita consolidar a sua posição política e o seu estatuto sócio-simbólico, face a outros actores locais, que partilham e lutam no mesmo espaço político rural. Rouveroy van Nieuwaal classificou a relação entre as autoridades tradicionais e os estados africanos, como uma espécie de “*zero-sum game*”, no qual “*expansion of the power of the one actor will always reduce the power of the other*” (Rouveroy van Nieuwaal, 1999: 25).

No entanto, o caso moçambicano parece invalidar completamente esta proposta. Acima de tudo porque ela aponta para uma espécie de “equilíbrio em última instância” entre as duas forças oponentes, o que não corresponde de todo à realidade empírica moçambicana. Por um lado, porque existem mais actores locais para além das autoridades tradicionais e o Estado, o que torna o processo de luta política bastante mais complexo e fragmentado. Em segundo lugar porque nem as autoridades tradicionais nem o Estado se podem considerar como actores sociais homogéneos, nem portadores quer de uma acção política quer de um sistema de representações sociais uniforme. Em terceiro lugar, não são de desprezar estratégias, mesmo que ocasionais e contextuais, em que o Estado e as autoridades tradicionais se encontrem aliados contra outros actores políticos locais.

Neste sentido, pode concluir-se que no actual processo de formação do Estado local moçambicano as autoridades tradicionais, mesmo depois da sua institucionalização, continuam a deter um lugar fundamental, mas bastante complexo e ambíguo. Complexidade e ambiguidade essas que, sendo já características da sua posição face ao processo de formação do Estado colonial, surgem na actualidade ainda mais consolidadas

dada a entrada de novos actores políticos nas arenas políticas locais.



## Os vaNdau: das origens à dominação Nguni

### 1.1. – os reinos de origem Shona

Os vaNdau pertencem à grande família linguística Shona-Caranga, com origem no actual Zimbabwe. Em Moçambique, ocupam uma faixa geográfica horizontal que cobre toda a zona central do país, sendo grosso modo o rio Save o limite sul, e o rio Búzi o limite norte.

As origens e a história do povo Ndau não são fáceis de traçar, devido à escassez de fontes e às contradições existentes. Contudo parece seguro afirmar que as origens do grupo vaNdau encontram-se ligadas à fragmentação do reino de Mwenemutapa e do reino de Mbire, e aos ciclos expansionistas de grupos linhageiros Shona-Caranga, os Rozvi, dos planaltos centrais do Zimbabwe na direcção da costa litoral do Índico. Estes movimentos esteviram na origem da criação de vários reinos, dos quais se destacam pela sua importância, os reinos de QuiTeve, Danda e Sanga.

É comum os vaNdau traçarem a sua origem na região de Mbire. Segundo algumas informações, existia nesta região no século XV/XVI, um pequeno reino, chamado Mbire, que esteve ligado ao grande reino de Mwenemutapa, mas que se teria tornado independente (Keith, 1987: 62).

A independência do reino de Mbire está provavelmente relacionada com uma cisão no reino dos Mutapa, que ocorreu provavelmente em 1490, provocada por Changamire, alto dignatário do reino e que pertencia ao *mutupu* Moio. Segundo Rennie Keith, no século XVII já o reino Mbire estava ocupado por soberanos Rozvi, também eles pertencentes ao *mutupu* Moio.

O reino de QuiTeve surge igualmente nos finais do século XV, e representa mais uma cisão no reino de Mwenemutapa (*idem*: 67). Os novos soberanos passaram a ostentar o título de Sachiteve, nome do soberano fundador. Este reino veio a assumir uma certa importância, sobretudo durante o Séc. XVII, em virtude do interesse dos mercadores árabes e portugueses no comércio de marfim e nas minas de ouro. Devido à sua posição de charneira com o hinterland, o reino de Quiteve chegou a controlar toda uma vasta região, desde o planalto central da zona de Chimoio até às terras baixas do Búzi, perto de Sofala.

Os soberanos Sachiteve estabeleceram uma série de relações comerciais com mercadores, e outros aventureiros, que por vezes se consubstanciavam com outro tipo de alianças, por exemplo matrimoniais. No prosseguimento dessas alianças os soberanos Sachiteve entregavam terras e títulos dinásticos a portugueses, ou aportuguesados, como o caso de Raimundo Pereira de Barros, que por volta de 1820 casou com uma filha do rei de QuiTeve e recebeu terras e o título de Matire, e todas as regalias do poder local. Ainda hoje a sua linha de descendência perpetua o título de régulo de Matire.

O reino de QuiTeve viria a perder esta importância a partir do Séc. XVIII, em parte devido às constantes lutas internas entre os membros da família real, mas também em virtude do desinteresse dos árabes e portugueses, quando se aperceberam que a exploração mineira não era atractiva. De acordo com Rita-Ferreira, o declínio de Sofala está intimamente relacionado do reino de QuiTeve.

Por volta de 1515, um dos filhos do primeiro soberano Sachiteve, de nome Nyamunda, rebelou-se e deslocou-se para as terras baixas entre os rios Búzi e Save, dominando as populações Tsonga que habitavam nessa região. Nyamunda fundou aí o reino de Danda, tomando o título dinástico de Sedanda.

O núcleo central deste reino encontrava-se algures na região que faz parte do actual distrito de Machaze. Inhamunda manteve com os portugueses uma relação de enorme ambiguidade, ora permitindo a livre circulação de caravanas e estabelecendo relações de cordialidade, ora impedindo toda a circulação, exigindo tributos, e mesmo massacrando

populações, negociantes e mensageiros portugueses, bloqueando assim quase todo o comércio de Sofala com o interior, entre 1528 e 1529 (Rita-Ferreira, 1982: 76).

Segundo Rita-Ferreira, após a morte de Inhamunda os territórios do reino teriam sido anexados pelo reino de QuiTeve e os Sedanda:

*“devem, então, ter seguido uma política de expansão territorial, em direcção meridional, possivelmente com vista a monopolizarem as rotas comerciais entre o interior e a foz do Save, as ilhas Bazaruto e até mesmo a baía de Inhambane. João dos Santos, reportando-se ao final do Séc. XVI, afirma que o reino de Danda, a que chama Madanda, se estendia do Save a Inhambane” (idem: 77).*

Esta incorporação é bastante improvável e o próprio Rita-Ferreira adianta que segundo Philippe Junod era a linhagem Mecupe Inhamunda a que dirigia o reino, e que esta fazia parte do grande clã Necomo (*idem*: 113).

A tradição oral apresenta actualmente uma visão diferente desta evolução histórica pois diferencia o Inhamunda original, fundador do reino, de Mecupe, que teria reinado após a morte de Inhamunda e que manteve o reino autónomo e independente dos Teve. O próprio Mecupe pertencia à mesma linhagem, *bvumbu*, de Inhamunda. Esta tradição manteve-se e perpetua ainda hoje o título de Mecupe, a quem chamam o *mambo* dos *mambo*, isto é o “rei dos reis”, e o nome de Inhamunda, antepassado fundador, que actualmente designa simultaneamente o *mutupu* e o *bvumbu* donde são escolhidos os principais *mambo* da região. Os Inhamundas são então considerados os “donos das terras” e os descendentes principais de Inhamunda são os Mecupe.

É provável que os Mecupe provenham de um chefe, Mkupe, que teria acompanhado Nyamunda, conjuntamente com outros chefes (Keith, 1987: 67). Contudo, não é possível traçar com clareza histórica a relação entre Mkupe e Nyamunda, nem como este passou a dominar os outros chefes. Ainda segundo Rennie Keith, existe uma forte contradição nas fontes, pois algumas adiantam que o chefe dominante, depois de Nyamunda, era Chituvi (*idem*: 67).

O reino de Sanga, que os portugueses designavam por Quissanga, foi fundado a

partir de um processo de ocupação sucessiva da zona montanhosa do maciço de Espungabera, no actual distrito de Mossurize, por populações Rozvi pertencentes a três linhagens diferentes: os *bvumbu* Nhacuímba-Musicanho, Garágua e Mapunguana, todos eles pertencentes a diferentes *mitupu*, mas que se crê serem originários da área do monte Mbire (Rita-Ferreira, 1982: 113, 114, 147, 148). Contudo, de acordo com Rennie Keith, as chefaturas que ocuparam esta região foram fundadas a partir da chefatura de Mutema. Estão nesta situação as chefaturas de Musikavantu, Mafussi, Mapunguana e Gogoi, que seriam as principais, e outras mais pequenas, caso de Macuiana e Garágua. Seria à região do *nyika* de Mutema, que tradicionalmente se designaria por Sanga, que derivou o nome do reino. Mutema usufruía de um poder político sobre as outras chefaturas, enquanto que Musikavantu constituía o principal líder mágico-religioso, pois era o mais poderoso fazedor-de-chuva de toda a região (Keith, 1987: 67-74).

Também para Malyn Newitt a formação destes pequenos reinos é uma consequência directa do processo de expansão dos *mitupu* Shona-Caranga, na sua ânsia de dominarem os territórios até ao oceano Índico (Newitt, 1997 {1995}: 53). Neste movimento expansionista iriam defrontar-se e dominar populações locais, de origem Tonga (*idem*: 51). Este facto continua bem inscrito na memória oral Ndau e pode entender-se neste relato de **MSM**:

*“há muito tempo, antigamente aqui [Machaze] não existia isso de régulos. Só havia pessoas chamada vatonga, que era outro tipo de pessoas. (...) Esses matonga só viviam nas casas, mas era antes de existirem os régulos. Cada um tomava conta da casa dele”*.

Nesse sentido, é perfeitamente notório que os actuais vaNdau não rejeitam as suas origens alienígenas e a sua dominação sobre populações Tonga, que para eles também não são originárias desta região, mas sim de Gaza. Remeter a sua origem para o hinterland do Zimbabwe constitui mesmo um dos traços mais profundos da sua actual identidade social.

Ainda segundo Malyn Newitt, as dinastias Caranga apesar de serem dominantes, do ponto de vista político, acabaram por adoptar muitos dos costumes Tongas. Foi dessa maneira que os Caranga acabaram por adoptar os cultos dos espíritos dos antepassados, tal como faziam os Tongas. Teria sido a adopção dessa prática, que levou a que os médiuns

Caranga ganhassem maior importância política, dado o papel que passaram a desempenhar como intermediários entre os vivos e os espíritos dos falecidos reis (Newitt, 1997 {1995}: 58).

Frei João dos Santos oferece, no primeiro volume da sua obra *Ethiopia Oriental*, publicada em 1609, as primeiras descrições sobre os “usos e costumes” das populações desta região, e nomeadamente do reino de QuiTeve. Sobre o seu rei escrevia Frei João dos Santos:

*“(...) A este rei chamam Quiteve, nome commum a todos os reis d’este reino e assim perdem o nome próprio que tinham antes que fossem reis, nem são mais nomeados por elle. Este Quiteve tem mais de cem mulheres, todas de portas a dentro, entre as quaes ha uma ou duas, que são mulheres grandes, como rainhas (...)”* (citado in Junod, 1939: 61).

Na descrição das regras de sucessão do rei de Quiteve, o autor adianta que a sucessão era para o filho primogénito, mas podia seguir também de irmão para irmão.

Os Teve organizavam cerimónias anuais aos seus antepassados, lideradas pelo rei, descritas por João dos Santos, do seguinte modo:

*“Este Quiteve todos os annos em o mez de stembro, quando apparece a lua nova, sobe a uma serra muito alta situada perto da cidade em que mora, chamada Zimbaohe, e em cima d’ella faz grandes exequias pelos reis antepassados, que todos estão ali sepultados, e para este effeito leva muita gente comsigo, assim da sua cidade, como d’outras muitas partes do seu reino, que manda chamar.”* (*idem*: 63).

No capítulo da organização política do reino é interessante a descrição que Frei João dos Santos faz da existência de uma espécie de guarda pretoriana do rei, o que atesta o grau de centralização e institucionalização do poder do Sachiteve, pois como diz o autor:

*“Tem o Quiteve duzentos ou trezentos homens de guarda, a que chama inficis, que é o mesmo que algozes carniceiros. Estes andam cingidos com uma corda grossa pelo pescoço e pela cintura, e trazem nas mãos uma machadinha de ferro mui luzente, e uma maça de pau (...) que são os instrumentos com que matam a quem el-rei manda matar (...)”* (*idem*: 65-66).

Sobre outros aspectos da organização social, nomeadamente no que se refere à feitiçaria e aos rituais de adivinhação diz João dos Santos que:

*“todos estes cafres primeiro que façam alguma cousa, ou seja caminho, ou mercancia, ou sementeira, lançam sortes para saberem se lhe succederá bem ou mal, e se a sorte lhe sae diferente do que elles querem, não fazem aquelle dia o que determinavam fazer. Por estas sortes adivinham também muitas cousas perdidas, ou furtadas, e estes cuidam eu que são feiticeiros, posto que elles se não manifestam por taes. (...) Alguns cafres ha que são grandes feiticeiros e falam com o diabo a quem chamam mestre das feitiçarias. E porque os mais d’elles são inclinados a este vicio, por tanto é prohibido pelo rei da terra que ninguem seja feiticeiro sem sua licença, porque sómente elle e seus amigos quer que usem d’esta sciencia.” (idem: 72).*

Frei João dos Santos descreve ainda outras questões relacionadas com os casamentos, mormente sobre o *lobolo*, adultério, funerais, etc. As descrições deste autor são, inegavelmente, de uma extrema finura e muitas das práticas descritas ainda têm alguma actualidade.

Em João Julião da Silva, encontram-se igualmente algumas das mais preciosas descrições destes reinos, para o período de 1790 a 1884. Este autor afirma que os três reinos resultaram de doações que o Monomotapa fez a filhos seus (Feliciano & Nicolau, 1998: 69), o que é manifestamente impreciso, como se demonstrou em parágrafos precedentes. O rei de Quissanda tinha como título dinástico o de Sá-Dombogi, ou seja o de “senhor das montanhas”, e as populações eram denominadas de Vatombozis. Ao reino de Danda os portugueses chamavam Madanda, e o título dinástico era o de Sá-Danda, que significa “senhor dos matos”. Estas denominações têm a ver com a morfologia das terras onde estes reinos se implantaram. Segundo João Julião da Silva:

*“o Reino denominado Quissanga, ou Xissanga, limita-se pelo N. Com as Terras de Xangamire; pelo Sul com as da Madanda Leste com as de Xuómo, e de Inhamuquati, que fica entre Quiteve e a ditto Quissanga: pelo Oeste com as Terras chamas Duma pello Rio Save” (idem: 81).*

A coroação dos reis de QuiTeve e de Quissanga era, no princípio, segundo João Julião da Silva, confirmada pelo Changamire, o que denota uma certa dependência destes reinos do reino dos Rozvi. Mais tarde, em data que o autor não indica, os príncipes de

QuiTeve teriam deixado de pedir ao Changamire para confirmarem a coroação dos seus reis, o que demonstra um processo de autonomização deste reino.

No que concerne à estrutura de poder nestes reinos, as melhores descrições concentram-se no reino de QuiTeve. Neste, o rei era assessorado por um Conselho composto pelos príncipes, chefes principais, os *mambo*, e as rainhas. As figuras principais deste Conselho eram as rainhas Ingomane e Nemaunga e o *tatte*, espécie de auxiliar que, com as rainhas governava o reino na ausência do rei. A sucessão ao rei decorria normalmente de pai para o filho primogénito. O novo rei, após a cerimónia de coroação devia matar o anterior *tatte* e nomear um novo, assim como cometer incesto com as duas rainhas. O reino era dividido em várias províncias, governadas por príncipes ou por *mambo*. Por sua vez estas províncias eram subdivididas em unidades menores, governadas por um *inhamaçango*.

Nestes textos o autor demora-se mais a descrever o papel jurídico desempenhado por estas autoridades locais. Nesse aspecto, a saliência recai sobretudo na resolução de *milandos* relacionados com a propriedade, com questões em torno do casamento, e com os casos de feitiçaria. Nestes últimos casos, os régulos e os *inhamaçangos* desempenham um papel fundamental na condução do processo de procura de feiticeiros, ou na determinação da veracidade das acusações. Em todo este processo não actuam sozinhos, pois outros personagens intervêm e detêm também uma enorme importância. É o caso do *mutume*, espécie de escrivão nomeado pela autoridade local, que acompanha todo o processo, e sem a presença do qual qualquer resolução de *milando* é considerada inválida.

Sobre os reinos de Danda e Sanga, ou no dizer dos portugueses, de Madanda e Quissanga, João Julião da Silva possui poucos dados. Mesmo assim, é possível saber-se que o reino de Madanda era bastante fragmentado, do ponto de vista político, com constantes divisões entre os senhores Sadanda e os chefes provinciais (Feliciano & Nicolau, 1998: 85). No entanto esta visão é contrariada pela tradição oral local, captada junto de vários *madoda* em Machaze, segundo a qual este reino, a que se chamou neste texto reino Inhamunda, possuía alguma centralização e unidade política, em torno do núcleo central liderado pelo

Mecupe. Segundo essa tradição, o *mutupu* Inhamunda teria sido fundado por Chitui, que em data indeterminada se instalou na zona de Briotairi, no actual distrito de Machaze, e fundou a dinastia Mecupe, como narra **MM**, “ *O sr. Chitui saiu numa zona chamada Briotairi, então nasceu o régulo Mecupe, então o régulo Mecupe por sua vez fez expansão, expandiu toda essa família Inhamunda*”.

O Mecupe foi depois distribuindo terras a membros do seu *bvumbu* e a aliados que, por via das alianças matrimoniais, eram incorporados na sua parentela e a quem o Mecupe atribuía a chefia de uma região, como diz **MSM**:

*“fala-se que o régulo Mecupe é rei dos reis porque é ele que foi de princípio. Então como foi ele o primeiro rei andou a espalhar a família dele. Levou o outro Manace a ser régulo. Meteu a família Guezanhe a ser régulo. Por isso é que o régulo Mecupe é o rei dos reis porque ele foi o primeiro rei dos vaNdau”*.

O reino subdividia-se em pequenas unidades territoriais, liderados por membros do *mutupu* real Inhamunda, a quem o Mecupe atribuía parcelas do seu território e que lhe prestavam diversos tipos de vassalagem, política, económica e mágico-simbólica. Algumas dessas unidades políticas ainda existem, caso de Tuco-Tuco, Manace, Tebere, Mapombo, e Butiro, e ainda hoje se consideram dependentes do núcleo central, liderado pelos Mecupe, como se pode depreender das palavras de **MM**:

*“foi o Mecupe que deu estas terras aos Tuco-Tuco. E devo respeito ao Mecupe. Por exemplo quando quero ir lá para o visitar posso levar uma garrafa de nipa, um pouco de dinheiro (...) recebo ordens do Mecupe sim. Um exemplo, o Mecupe orienta que é bom ficar bem na zona junto à população. Quando alguém praticar um problema não convém bater, mesmo que bata não deve ser exagerado. Foi ele [Mecupe] quem me investiu(...)”*.

Numa adaptação do conceito de “estado segmentário”, de Aidan Southal, parece mais apropriado utilizar a noção de “reino segmentário”, como forma de caracterizar este reino, uma vez que a sua unificação política e a sua centralização em torno do régulo Mecupe perdia consistência e eficácia à medida que se afastava do núcleo central.



## **1.2. – a dominação Nguni.**

Na época das invasões Nguni já os reinos de QuiTeve, Danda e Sanga tinham perdido a sua importância. A organização política destas populações vaNdau, então bastante mais fragmentada, estruturava-se em pequenas chefaturas, isto é, em unidades políticas que não sendo reinos, ou estados, apresentavam contudo alguma centralização política em torno de um chefe designado hereditariamente. A excepção, continua a ser a do reino segmentário Inhamunda, na região de central de Machaze, que mantinha quase intactas as características da época pré-Nguni.

No que respeita ao reino Sanga, diz João Julião da Silva que o rei Mutema foi morto por Sochangane (Feliciano & Nicolau, 1998: 82, 89). Este senhor Nguni depois de conquistar o reino de Sanga, instalou a sua capital na região montanhosa de Espungabera, onde permaneceu durante dois anos, até se retirar para sul, deixando os filhos Muzila e Mawewe a dominarem a região.

A tradição oral local, recolhida no actual distrito de Mossurize, não faz alusão ao reino de Sanga, apesar de manter ainda bem presente na memória a época da dominação Nguni. A explicação mais plausível para este facto é a de que esse reino já se teria fragmentado em pequenas chefaturas, muito antes da chegada de Sochangane, e já não restarem vestígios na memória oral. Ainda segundo os relatos da tradição oral, no tempo das invasões Nguni as principais chefaturas da região de Espungabera eram as de Mapungwana, Chaiva, Gogoi e Macuo.

As invasões Nguni (angunes ou vátuas) constituíram o primeiro momento de grande ruptura política na história da organização social Ndau. Em 1827 N'qaba atravessou o rio Save, ocupando primeiro o reino de Danda e depois as terras Sanga, onde se instalou depois de derrotar o rei Mutema. Em 1830 atacou pela primeira vez o reino de Quiteve. João Julião da Silva narra que em 1837 N'qaba interferiu directamente na sucessão ao trono de QuiTeve ao matar todos os pretendentes, menos um tal de Murivane, que viria a ser

coroado rei. Em 1837 este senhor Nguni atacaria a vila de Nova Sofala. Além de interferir directamente na estrutura de poder local, a ocupação Nguni provocou uma forte desestruturação nas condições de vida das populações, uma vez que os Nguni praticavam razias constantes de gado e pessoas, que levavam como escravos.

Em 1833 Sochangane, um outro chefe Nguni, deslocou-se da região de Chiduachine, na zona de limite entre os actuais distritos de Chokwe e Chibuto (Liesang, 1986a: 9), para a região centro, estabelecendo a sua capital em Mossurize. Durante quatro anos Sochangane atacou os exércitos de N'qaba, que dominava nesta região central, e que foi finalmente derrotado em 1837.

Sochangane, que entretanto tinha adoptado o nome de Manicusse, permaneceu apenas dois ou três anos na região centro, regressando ao vale do Limpopo, onde estabeleceu a sua capital em Chaimite. Deixou a região centro sob o comando do seu filho Muzila, ou Umzila, que transferiu a sua capital para a região de Chibabava. Muzila controlava politicamente toda a região entre os rios Save e Zambeze, e dominava o comércio do marfim nesta área. Conseguiu impor um sistema de cobrança de tributos na região, incluindo os prazos a sul de Sena e a vila de Nova Sofala. Com a morte de Manicusse, em 1858, Muzila entrou em guerra pelo direito de sucessão com o seu irmão Maueva, derrotando-o em 1864. A partir dessa altura Muzila transferiu a sua capital para Maçapa, no actual distrito do Búzi. Este soberano faleceu em 1884, seguindo-se nova luta pela sucessão entre três dos seus cinco filhos: Mafumane, Mudungaz, Como-Como. Dessa luta saiu vencedor Mundugaz, que posteriormente tomou o nome de Ngungunyane.

Ngungunyane prosseguiu a mesma política de subordinação, incorporação e de tributação das populações e das chefias Shona-Caranga. Originalmente os tributos podiam ser pagos em género, gado vacuum ou galináceas, ou em mão-de-obra. As chefias eram obrigadas a demonstrar simbolicamente a sua subordinação aos senhores Nguni, fazendo constantes ofertas de peles e partes de animais abatidos na sua região. Nesse âmbito tinha especial relevo a oferta ao próprio Ngungunyane de peles de leões e leopardos, "*animais com manchas*", como símbolo do seu domínio sobre a região e sobre os chefes locais.

A oferta de peles e partes de animais caçados constitui uma das prerrogativas dos soberanos, quer fossem Ngunis quer vaNdau, e simboliza o relacionamento hierárquico de subordinação-obediência entre os diferentes escalões de poder, e entre os chefes e os seus súbditos. Esta prática perpetua-se ainda, como refere **MM**, a propósito das relações de subordinação dos régulos de Machaze ao Mecupe:

*“os régulos quando matavam um búfalo, kudo, elefante, secavam a carne e depois davam uma parte ao régulo Mecupe. No tempo dos portugueses acontecia também, porque era admissível matar qualquer animal, agora é proibido, por exemplo elefante, não se pode matar de qualquer maneira, só quando faz estrago numa povoação. [Actualmente] pode acontecer que ele [Mecupe] peça aos régulos inferiores alguma ajuda. Então se matar algum animal, depois de secar a carne então entrega-se. Quando se mata elefante (...) primeiro dá-se a pata, porque tem boa carne, depois a tromba e mais um bocado de carne doutra parte qualquer”.*

É também na época do domínio Nguni que começam a ganhar relevo as migrações sazonais para as minas do Transval. Com estas migrações Ngungunyane começou a exigir o pagamento dos tributos em libras esterlinas. Este processo de monetarização atingiu outras facetas da vida local, como o pagamento do *lobolo* (Cruz, 1982: 45), e os tributos pagos aos chefes, como o caso da *boca*, ou *mulomo* (como se diz na região de Machaze e Mossurize), que consistia na obrigatoriedade de presentear um chefe sempre que um súbdito se lhe queria dirigir-se, ou quando desejava instalar-se nas suas terras. Antes da dominação Nguni, a *boca* ou *mulomo*, eram pagos em géneros, como uma galinha ou *nipa* (bebida alcoólica tradicional).

Apesar destas transformações económicas, pode afirmar-se que os principais impactos da dominação Nguni sobre as populações vaNdau manifestaram-se sobretudo ao nível político e ao nível demográfico. No primeiro caso pode afirmar-se que o império Nguni impôs uma espécie de sistema de *indirect rule*, em que a principal consequência foi a incorporação das chefaturas, pequenas unidades políticas locais, mais ou menos autónomas, numa estrutura centralizada. O poder Nguni impôs um reordenamento político-administrativo, no qual as regiões dominadas estavam divididas em distritos que eram governados no topo por *indunas*, nobres Nguni ligados por parentesco ao rei e que podiam

residir permanentemente na corte real, visitando com regularidade as suas regiões.

Subordinados a estes *indunas* ficavam os *mambo* locais, que governavam quotidianamente as suas populações. Por vezes o *induna* podia mesmo ser um *mambo* Ndaou, a quem era confiada essa tarefa, o que significava uma espécie de promoção dentro da hierarquia Nguni, como no caso do *mambo* Guezanhe (Keith, 1987: 145). Outra prática era a de investir como *induna* um dos chefes das populações trazidas do sul, caso dos Tsongas, ou de outros grupos da região, facto esse que concorreu bastante para cimentar a ideia, actualmente muito em voga, de que os vaNdau foram simultaneamente colonizados pelos Nguni e por povos do sul do Save, que eram aliados dos primeiros. O que não constitui uma verdade histórica pois estas populações Tsonga eram igualmente subordinadas e mesmo escravizadas, pelos senhores Nguni.

Como exemplo desta reconfiguração geo-política imposta pelo domínio Nguni, pode adiantar-se que no tempo de Ngungunyane toda a região que compreende os actuais distritos de Búzi, Chibabava e parte de Mossurize, era conhecida pela designação de Mussapa e estava agrupada numa única unidade político-administrativa, sob o comando do *mambo* Mulivhane, de quem dependiam todos os outros chefes (ARPAC, 1993: 26-27).

No segundo caso, uma das principais características das invasões Nguni era a de arrastarem, no seus movimentos de conquista, largos sectores das populações anteriormente conquistadas. Assim aconteceu quando Sochangane transferiu a sua capital para Mossurize, levando à força numerosas famílias Tsongas, a quem os vaNdau passaram a chamar Shanganas. Os descendentes destas populações habitam ainda hoje numa faixa de terra a norte do rio Save, como relata MSM, “(...) *esses mashanganas vieram com o Gungunhana lá do sul, do Maputo. Vieram ficar no limite. Como viram que aqui estavam os vaNdau então ficaram lá* [junto ao rio Save], *a fazer limite, para haver diferença*”. Estas populações denominadas de mashanganas mantêm ainda hoje relações económicas e de matrimónio com as populações vizinhas vaNdau.

O inverso sucedeu em 1889 quando Ngungunyane decidiu mudar-se para o sul e

levar consigo entre 80 a 100.000 vaNdau (Rita-Ferreira, 1982: 192). Uma parte significativa dos homens foi obrigada a incorporar os exército do soberano Nguni, enquanto que a restante população servia para sustentar estes guerreiros.

Este processo provocou um conjunto de transformações na estrutura política Ndaui. Deste modo, por exemplo no reino Inhamunda, segundo **FRM**, “antes da chegada dos portugueses haviam quatro mambos importantes, o Mecupe, o Machaze, o Butiro e o Espíríta”. Quando Ngungunyane se retirou para sul levou consigo, ou raptou na opinião de certos *matombo*, muita população da região de Machaze, incluindo o próprio rei Mecupe. Nessa fase Ngungunyane teria deixado a liderança dessa região nas mãos de Chitobe, um chefe local subordinado do Mecupe, conhecido pelo nome de Ndoidoi. Ainda segundo a explicação de **FRM**:

“[Ngungunyane] *empossou um chefe aqui, chamado Chitobe. Tem uma zona aqui no mato chamada Chitobe, que também já foi uma zona de cemitério dos régulos e sua família. Então deixou este Chitobe para responder aqui em Machaze, então a partir dali alargou a Mecupe e a toda a zona de Machaze. (...) O Chitobe era chefe de todos os mambo, era Ndoidoi, então em português ficou Chitobe.(...)O Chitobe é o que chamam hoje Machaze*”.

O Mecupe só retornou à região de Machaze após a derrota de Ngungunyane perante os portugueses, ou seja no fim do império de Gaza, e teve que disputar a liderança da região ao Ndoidoi.

Porém esta informação de **FRM** não está correcta e apresenta alguma confusão pois identifica o Chitobe como sendo o mesmo que o chefe Machaze, o que não é verdadeiro. Chitube (ou Chitobe) é um *mambo*, ou régulo, tal como referencia o relatório de José Melo Branquinho, de 1966, e o Relatório Anual de 1971, de Henriques de Oliveira, Governador do Distrito de Vila Pery. Ao contrário, Machaze é um chefe, chefe de grupo de povoações como se designava no período colonial, subordinado ao régulo Mecupe, o que está correcto, tal como referem os citados relatórios e as comprovações efectuadas no terreno.

A permanência dos senhores Nguni na região Ndaui constitui ainda hoje um dos

factos históricos mais marcantes para estas populações. A colonização Nguni, como ainda hoje se diz, provocou um enorme impacto, pode dizer-se que provocou mesmo uma enorme desestruturação, na organização social destas populações, e deixou bastantes influências, ao nível da organização política, e outras, como por exemplo a de natureza linguística. Dos diferentes tipos de impactos podem destacar-se quatro: 1) a subordinação e incorporação dos diferentes tipos de organização política e social Ndau numa estrutura única, que possivelmente actuou como unificadora para todos os grupos autónomos; 2) a militarização de uma parte da população masculina e a subordinação das chefias locais aos senhores Nguni; 3) uma enorme pobreza das populações, obrigadas a pagar constantes e elevados tributos aos senhores Nguni; 4) a ruptura demográfica na região centro, provocada pelo movimento migratório compulsivo de milhares de vaNdau para sul. Por todos estes aspectos, é possível adiantar que a dominação Nguni constitui um dos momentos históricos mais nefasto na memória colectiva destas populações.

## **A organização da reprodução social Ndau**

### **2.1. – características principais da organização social**

Este capítulo constitui uma tentativa de apresentar o modelo da organização da reprodução social tradicional vaNdau, sobretudo nas suas dimensões social, política e simbólica. A ideia-base é a de evidenciar os aspectos característicos desse modelo, tomando como referente o modo como estas populações organizavam a sua reprodução social no período anterior à dominação colonial, para depois se compreender os impactos e as transformações sofridas, desde o período colonial à actualidade. Nesse sentido presta-se igualmente uma especial atenção quer às práticas, e suas variâncias históricas, dos actores sociais envolvidos como às representações e aos significados do que é esse modelo de organização da reprodução social tradicional, para as populações rurais vaNdau.

Este tipo de construção teórica contém bastantes riscos, aos quais importa desde logo prestar a devida atenção pois, por um lado, nestas construções opta-se as mais das vezes por uma apresentação excessivamente holista e generalista, perdendo-se a noção das variâncias regionais e locais com que as populações organizam a sua reprodução material e simbólica; por outro lado, estas construções acabam por revelar uma análise demasiado sincrónica, apresentando um produto final que não reflecte os desenvolvimentos históricos sofridos ao longo dos tempos. Finalmente, a construção de um modelo que representa um modo específico de organização social acaba por escamotear a enorme complexidade e fragmentação social, política, económica e religiosa, característica de qualquer grupo social, em detrimento de um realçar, por vezes excessivo, das regularidades da estrutura em análise.

Sobre as variâncias, ambiguidades e mesmo contradições, internas a cada grupo,

Jack Goody afirma que “*widespread cognitive aspects of the human situation give rise to ambiguities, ambivalences and hence to doubts, leading to variations in the way individuals and societies deal with that problem*” (Goody, 1997: 16), ou ainda que a “*(...) ambivalence and cognitive contradictions about representations would be found across the range of human societies, though not necessarily in all, but the responses would be differentiated according to the nature of the mode of communication*” (*idem*: 18).

Nesse sentido, pode adiantar-se que as sociedades cujo modo de comunicação principal assenta na oralidade produzem maiores variâncias e contradições, do que as sociedades com escrita, onde os grupos dominantes podem usar este meio de comunicação como forma de fixação de um modelo de organização social, da sua expressão linguística e do conjunto das suas representações, mais hegemónico para o resto da sociedade.

Neste exercício, contudo, pretende-se alcançar o primeiro objectivo, sem escamotear a enorme complexidade e fragmentação social, quer ao nível local quer regional, da organização social das populações vaNdau, organização que, na sua estrutura básica se manteve bastante constante, desde a época pré-colonial até à actualidade. Finalmente, importa referir que este exercício não pretende abranger todos os aspectos característicos da reprodução social destas populações, mas apenas aqueles considerados pertinentes para este trabalho, tais como as formas de organização política, social e simbólico-religiosa.

Os primeiros estudos aprofundados e de carácter sistemático sobre estas populações, conhecidas pelo etnónimo Ndau, só seriam efectuados na primeira metade do século XX. São vários os autores que postulam que o nome Ndau foi atribuído a estas populações pelos invasores Nguni, e deriva da observação da forma de saudação costumeira perante um rei, chefe, ou mesmo um estrangeiro, destas populações vaNdau, que é a de se sentarem no chão, ou ajoelharem, e baterem as palmas gritando “*ndau ui ui, ndau ui ui*” (Junod, 1934: 17-18; Rita-Ferreira, 1982: 46-49; Earthy, 1930: 95).

Esta forma tradicional de saudação foi descrita pela primeira vez por Frei João dos



Santos, na sua obra *Ethiopia Oriental*, de 1609 (citado em Junod, 1939). Não é claro a partir de que fonte estes autores retiraram esta informação ou se ela não passa de especulação, contudo é certo que esta concepção sobre a origem do etnónimo Ndau está na actualidade amplamente enraizada e aceite por estas populações.

Carin Vijfhuizen apresenta uma versão um pouco diferente, para o caso das populações vaNdau do Zimbabwe. Segundo esta autora os vaNdau do Zimbabwe denominam-se a eles próprios de “o povo da *gova*”, ou seja “o povo do vale do rio seco”. O termo Ndau significaria literalmente “lugar” e a sua origem estaria igualmente associada com uma forma tradicional de saudação (Vijfhuizen, 1998: 17). No entanto, segundo esta autora, o termo Ndau já seria utilizado muito antes da chegada dos europeus, informação essa que a autora retira da obra de Rennie Keith (Keith, 1987).

Os diferentes estudos elaborados sobre os vaNdau apresentam uma estrutura social bastante homogénea para o conjunto das populações, desde a fronteira com o Zimbabwe ao litoral do Índico. Se bem que exista uma significativa uniformização regional nesta estrutura, comum aos vários grupos vaNdau de Mossurize ao Búzi, não é menos verdade que existem variações locais importantes (linguísticas; na estrutura da organização política e económica; e no sistema de crenças e representações), que se prendem com a própria história destas populações.

Segundo Henry Philipe Junod, as populações vaNdau subdividem-se em cinco grandes grupos, divisão essa que reflecte a influência dos reinos descritos no capítulo anterior. Os Shanga, que habitam principalmente na faixa costeira entre os rios Save e Búzi, e cujo clã totémico principal, *mutupu*, é o Simango. O autor adianta que nessa época o *mambo* mais poderoso dessa região era o Cikhugu Simango, que vivia em Chiloane. Os Gova, que habitam as terras baixas situadas entre os rios Búzi e Save, cujo *mutupu* mais importante é o Nkomu. Os Danda, que habitam na região fronteira ao Zimbabwe, e cujo *mutupu* principal é igualmente o Nkomu. Os Tombodji, que habitam as terras altas do maciço central, junto da fronteira, entre o rio Save e o maciço de Chimanimani. De acordo com Henri Junod o *mambo* mais importante entre os Tombodji era o Mutema Nkomu, que

vivia numa região do actual Zimbabwe. E os Teve, ligados ao reino de QuiTeve (Junod, 1934: 19-21). No entanto, é incorrecto considerar os Teve como um subgrupo Ndau. Apesar de terem origens comuns, são grupos diferentes, com aspectos da sua organização social que são distintos, com diferenças linguísticas significativas, e, talvez mais importante ainda, consideram-se mutuamente como grupos distintos.

Os vaNdaus estão organizados em grandes unidades sociais, com base no sistema de descendência patrilinear. As unidades mais vastas são os grupos familiares extensos, clãs totémicos, designados por *bvumbu* ou *dzinza*, em que o totem é designado por *mutupu*. Segundo **JM**, o *mutupu*:

*“é um tabu, uma coisa que uma pessoa não come. (...) as pessoas de uma zona são conhecidas pelo nome dessa coisa, por exemplo sithole [macaco], ou muwiambo [lontra]. O bvumbu é um clã, e é o mesmo que dzinza. As pessoas que fazem parte do bvumbu são da mesma família, só que às vezes não se conhecem porque outro vive lá, outro vive cá.”*

Para **FM**:

*“ mutupu é nosso dialecto daqui, é apelido. Tem qualquer animal que não pode comer, que significa também mutupu. (...) bvumbu é numa zona onde começou o nosso apelido. Exemplo, Mafumisse tem própria terra deles, onde saiu os pais, bisavós”*.

Segundo **FRM**:

*“bvumbu significa divisão de mutupu. Por exemplo os Inhamunda, dentro do grupo de gente de uma zona divide-se em bvumbu. Então este é bvumbu de Inhamunda, este é bvumbu de Simango, este é bvumbu de Macone, dentro de uma comunidade. Então pode dizer-se que um mutupu divide-se em vários bvumbu. (...)Por exemplo aqui em Machaze o principal bvumbu é o Inhamunda porque é esse que é daqui da região (...) são os donos das terras. (...)”*

Na região de Mossurize e de Machaze o termo *dzinza* é mais utilizado do que *bvumbu*, dado que é o termo mais comum entre os grupos Shona do Zimbabwe (Land, 1987 [1985]: 23; Vijfhuizen, 1998: 18).

Numa mesma região coexistem grupos de pessoas com diferentes *bvumbu*, ou

*dzinza*, contudo, entre eles sobressai sempre um, o mais importante e que é aquele ao qual pertencem os “donos da terra”, aqueles que são considerados os primeiros habitantes daquela zona, e de cuja linhagem saem as autoridades tradicionais, pois como afirma **FJ**, “*numa região pode haver mais bvumbu, 2,3,4, só que nós consideramos mais importante aquele que manda naquela região*”.

Existe uma grande dificuldade em definir com clareza a noção de *bvumbu*, nas palavras dos informantes tanto aparece conotada com a noção de clã, como de raça, como adianta **S**, “*bvumbu é raça, é o mesmo que raça*”, ou ainda **NJD**, “*bvumbu quer dizer, o senhor é branco, um português, eu sou moçambicano, outro é de Chimoio, outro é mandau, então essa diferença toda chama-se bvumbu*”. Mas a noção também surge como equivalente de tribo, como diz **AB**, “*bvumbu é tribo. Mutupu representa a sua família toda. Trabalham juntos, primeiro é bvumbu, depois o mutupu é baseado nesse bvumbu*”.

Os vaNdau praticavam o casamento exogâmico entre *bvumbu*, pois “*as pessoas não pode casar dentro do mesmo mutupu*”, no entanto actualmente esta regra é frequentemente desrespeitada, sobretudo entre a população mais urbanizada das vilas-sede de distrito, e o casamento entre indivíduos com o mesmo *mutupu*, ou pertencendo ao mesmo *bvumbu*, é quase uma constante, “*(...) agora como aqui [vila do Búzi] já está tudo misturado, casa sem saber que são do mesmo mutupu. Só depois de casarem é que vai saber. Muita gente faz isso, mas a regra não manda casar*”.

No que respeita ao casamento Ndau, este é oficializado quando envolve o pagamento do *lobolo*, denominado *kulola* em Cindau, e que actualmente consiste numa quantia monetária, que pode variar entre 1 e 1,5 milhões de MTs, enquanto que na época pré-colonial consistia maioritariamente em capulanas (panos). No período pré-colonial os vaNdau praticavam também uma forma de casamento directo, que não implicava o uso do *lobolo*, como informa **MB**:

“*quando alguém pretende-se uma mulher levava a sua filha para fazer tipo troca. Deixava a sua filha e levava a filha do outro como esposa.(...) Isto por falta de dinheiro. Depois os portugueses quando chegaram alteraram este sistema*”.

No casamento a forma predominante de residência ainda é a virilocal, contudo, ocasionalmente era possível optar por uma forma de residência uxorilocal temporária, ou seja quando um homem não podia *lobolar* uma mulher prestava serviço durante uns tempos em casa do seu sogro, antes de constituir o seu próprio agregado familiar, nas terras de seu pai, costume que ainda hoje é praticado.

Os vaNdau praticam ainda hoje o levirato, ou seja, um homem pode tomar a(s) esposa(s), e filhos, do seu falecido irmão, conforme informa **MB**, “*existem casos em que quando morre o marido a esposa pode passar a ficar como esposa de um dos irmãos do falecido marido*”.

O *bvumbu* por sua vez divide-se em várias unidades menores, as *ucama*. A *ucama*, ou *bajare*, é uma unidade mais pequena que se reporta ao grupo de parentes agnáticos que têm um antepassado fundador comum, facilmente identificável por todos os membros, e que em regra pertence à terceira geração ascendente do ego, ou seja, derivado do pai do seu pai, *tshekulo*. A *ucama* é então formada por um grupo que engloba o avô de ego (*tshekulo*) (avô); o pai (*baba*), e tios (designados por *baba mudoco*, se forem mais novos que o pai de ego, ou por *baba mukulo*, se mais velhos); os filhos destes tios, a quem o ego chama de irmãos (*hama*), e os seus próprios irmãos; e ainda dos seus próprios filhos (*vana*), e dos filhos dos irmãos. Como adianta **MSM**:

*“Numa família chamamos que uma pessoa é da ucama como pai, porque pai é o próprio que é meu ucama. A mãe é meu ucama, mas mais tarde se houver problemas com o meu pai pode ser casada com outro homem. Por isso chama que ucama é o meu pai. Os irmãos do meu pai também são minha ucama, e os filhos também são minha ucama. O avô também é minha ucama, porque ele é que fez o fundo de todos nós”.*

Por sua vez a *ucama* subdivide-se em várias unidades mais pequenas, o *musi* (plural *misi*) ou casa. Como salienta **NJD**, “*Musi é a minha casa. Refere à família, aos filhos*”, ou nas palavras de **MSM**, “*Musi é a casa. Quem fica em casa é o homem e a mulher dele e os filhos. [os filhos] quando casar sai também a fazer o seu musi. Se um homem tem três mulheres chamam então que tem três musi.(...) musi e musiwango é a mesma coisa*”. Nesse

sentido pode dizer-se que um *musi* ou *musiwango*, como também pode ser designado, é um grupo doméstico composto essencialmente por um homem, sua esposa e filhos solteiros. Um homem que possua várias esposas constitui então vários *musi*. O conceito de grupo doméstico aparece aqui no sentido atribuído por Jack Goody a uma unidade social que é simultaneamente uma unidade de produção, residência, reprodução e consumo (Goody, 1972: 5).

Contudo esta noção não é partilhada por todas as populações vaNdau e na região do Búzi assume algumas particularidades. Se atendermos bem à definição anterior, característica das regiões de Machaze e Mossurize, um *musi* é na realidade um grupo doméstico, mas no Búzi a noção é mais lata uma vez que o conceito não se aplica apenas a cada uma das unidades familiares formadas por um único homem, mas sim ao conjunto dessas unidades sociais, ou seja, um homem só tem verdadeiramente um *musi*, mesmo tendo várias mulheres, e por conseguinte várias unidades residenciais, “*se um homem tiver várias mulheres é tudo o mesmo musi, é musi de fulano, ou nyumba*”. No entanto existe uma distinção sócio-hierárquica entre as casas, que tem a ver com a distinção hierárquica entre as várias mulheres de um homem, “*é tudo o mesmo, é o meu musi, mas tem casa grande [da primeira esposa], casa segunda, casa terceira, mas é tudo o mesmo musi*”.

Destas formas de organização social com base no parentesco, a *ucama* é a mais importante porque, como se verá adiante, é a unidade social familiar que desempenha um papel político mais relevante, dado que as grandes decisões políticas, assim como as disputas pela sucessão, desenrolam-se no seu seio.

## **2.2. – organização da estrutura política tradicional**

No período pré-colonial a principal forma de organização política das populações vaNdau eram as pequenas chefaturas. Sobre o conceito de chefatura existe uma vasta literatura e um intenso debate antropológico, que pouco importa realçar aqui. Neste texto o conceito aparece no sentido de uma forma de organização política pré-colonial, em que a unidade político-territorial é composta por grupos familiares, de origem diversa, e

ocupando, em geral, um território pequeno. A liderança desta unidade política pertence, normalmente, ao grupo familiar mais antigo, os primeiros a ocupar o território que são considerados os “donos das terras”. Os chefes, oriundos desse grupo familiar, detêm um poder político hereditário..

Nesta forma de organização o poder político reside sobretudo no seio de um grupo alargado de indivíduos e não se concentra apenas no soberano (rei, monarca, ou outro título), nomeadamente nos indivíduos pertencentes ao grupo familiar dominante e a um conjunto de outros indivíduos considerados influentes, anciãos, chefes de aldeia, etc. De certa forma pode-se dizer que o poder político do grupo familiar dominante não é contestado pela restante sociedade, mesmo se individualmente os chefes podem sê-lo. Nesse sentido, a autoridade dos chefes não se legitima apenas pela tradição, ou pelo vínculo hereditário, mas também através de qualidades pessoais, carisma, pois como sublinha Jacques Lombard, nesta forma de organização *“le chef doit s’appuyer et sur son groupe familial et sur les autres groupements du village. (...) son autorité n’a donc aucun caractère de contrainte, mais résulte d’une sorte de contrat entre le chef et ses sujets.”* (Lombard, 1967: 52).

No que diz respeito à organização política tradicional Ndaou, uma chefatura é uma unidade política autónoma, governada por um *mambo*, que controlava um território, o *nyika*. Este território era por sua vez subdividido em unidades mais pequenas, em certas zonas denominadas *mitundu*, como no caso do Búzi, ou simplesmente *nyika*, lideradas por um “chefe pequeno” denominado de *zahambo* (ARPAC, 1993, 27), em certas zonas do Búzi, de *mambo mudoco*, literalmente “chefe pequeno” em Cindau, na região de Mossurize e certas zonas de Machaze, ou apenas de *mambo*. Por sua vez, cada uma destas sub-unidades dividia-se em unidades menores, lideradas por um *saguta*, que em Cindau significa *“uma vista que pus na ponta do meu país”*.

Esta forma de organização político-territorial podia assumir formas mais simplificadas, nomeadamente quando a unidade territorial era bastante reduzida. Assim, por exemplo na região de Manace (distrito de Machaze), e de Chaiva (distrito de

Mossurize), o *nyika* do *mambo* subdividia-se apenas num nível inferior, liderado por um *saguta*.

As chefaturas eram unidades políticas autónomas umas das outras. A excepção encontra-se, como se demonstrou no capítulo precedente, para o caso do reino de Inhamunda, da zona de Machaze, em que as unidades mantinham uma dependência com o núcleo central, liderado pelo *mambo* Mecupe.

Os *mambo mudoco*, ou *zahambo*, e os *saguta*, eram, e ainda são, nomeados, ou reconfirmados no cargo, pelo *mambo* principal, que era o chefe do *bvumbu* mais importante da região, pela sua antiguidade, real ou simbólica, enquanto descendente dos primeiros habitantes da região, sendo por isso considerados os “donos das terras”. Os outros chefes pequenos pertenciam igualmente ao *bvumbu* do *mambo* principal ou eram nele incorporados por via de alianças matrimoniais. Neste particular podem sublinhar-se dois exemplos de incorporação de estrangeiros na estrutura política Nda. Num primeiro pode adiantar-se o caso do actual regulado Matire, na região do Búzi. Como foi descrito no capítulo precedente, as terras e o título de Matire foram atribuídas a Raimundo Pereira de Barros, pelo soberano de Sachiteve, em 1820.

O segundo exemplo que se pode adiantar é o do grupo denominado Chicumba, de onde provêm toda a linha de *mambo mudoco*, ou chefes de povoação, de Inhabira, na zona da actual vila Búzi, subordinados ao *mambo* Johvo. O primeiro elemento deste grupo a ocupar esta região foi Macamba, um Teve que vivia na região de Chimoio. Macamba era um reputado caçador de elefantes e recebeu as terras onde se situa actualmente a vila do Búzi das mãos do próprio Ngungunyane. Macamba acabaria por se integrar no *bvumbu* Simango, de origem Nda, por via do casamento. Actualmente a liderança da região pertence ao régulo Jovho, que na época do domínio Nguni era apenas um *inhamaçango*, enquanto os descendentes de Macama são actualmente apenas chefes de povoação.

A estrutura tradicional de poder político Nda é do tipo piramidal, com os *mambo* a ocuparem o topo da hierarquia e os *saguta* no escalão inferior. Numa posição intermediária

situam-se os *mambo mudoco*. Quer no escalão dos *mambo* quer no dos *mambo mudoco*, existem outros personagens sociais, individuais ou em grupo, que partilham o poder e coadjuvam na tomada de decisões, pois o poder político não se exerce de forma autocrática, e é partilhado por esses indivíduos, ou grupos. Essas personagens são: o conselho de anciãos, o conselho de *ucama*, o *nduna*, o *muvia* e os *maporissas* ou *cipaios*.

O conselho de anciãos, *madoda* ou *matombo*, representa uma peça fundamental na estrutura de poder político Ndaue e consubstancia a componente gerontocrática desta forma de poder político. Os *matombo* são o grupo mais importante de conselheiros dos *mambo* e dos *mambo mudoco*, em todos os domínios da vida material e simbólica das populações vanaNdaue. A sua importância não se confina apenas no carácter consultivo desta instituição, dado que os *matombo* detêm um verdadeiro poder decisório. O conselho de *matombo* assume em muitas circunstâncias um poder quase similar ao do *mambo*, e por vezes maior, sobretudo quando estes últimos são jovens e desconhecem as tradições. Actualmente, uma vez que a instituição atravessa uma fase de reformulação e mudança, os *matombo* são considerados por muitos sectores da população como os “verdadeiros guardiões das tradições”.

Na maior parte dos casos este grupo não recebe um nome específico, no entanto, em certas zonas do distrito do Búzi é conhecido pela designação de *chicungu a mambo*, em Chitobe (distrito de Machaze), recebe a designação de *gogua*, e em Chaiva (distrito de Mossurize) designa-se por *mutape*.

Dentro deste grupo de notáveis do *nyika* existe em geral uma distribuição igualitária de poderes. No entanto, em certas chefaturas, como por exemplo no caso Manace (distrito de Machaze) emerge deste grupo um *tombo* mais importante que os outros, denominado por *nuanje*, que é o elemento mais velho da *ucama* do *mambo*. Uma das suas funções é a de aconselhar o *mambo* na condução das suas tarefas simbólicas, “*por exemplo, quando quer realizar uma cerimónia de chuva é o nuanje que vem explicar ao régulo ‘olha régulo já é o tempo que nós podemos realizar a cerimónia de chuva’*. *Quem avisa o régulo é o nuanje*”. Este conselho de *matombo* engloba geralmente os *mambo mudoco*, os *saguta*, e mesmo os



*maporissa* do *nyika*.

O conselho da *ucama* engloba os elementos masculinos, tais como os tios, irmãos, sobrinhos e filhos do *mambo*, ou do *mambo mudoco*. Em certos casos este conselho pode também englobar as mulheres da *ucama*, como a mãe, tias, irmãs e esposas do *mambo*. Entre os *vaNdau* não existe a instituição das rainhas, como por exemplo entre os *Teve* e, em geral, das mulheres que pertencem à *ucama* só as irmãs do *mambo*, as *tete*, é que podem jogar algum tipo de papel político. De acordo com **AJ**:

“ *as mães* [englobando a mãe biológica, e as irmãs do pai, a quem um indivíduo chama igualmente de mãe] *não têm papel*. *Só as irmãs é que podem ter um papel, pode designar uma para tomar conta de uma região, como a zona de Matingane, que é dirigida por Tete. Nós designamos por tete às irmãs*”.

Este conselho da *ucama* desempenha um papel político de enorme relevância, quer pelas suas funções quotidianas de aconselhamento do *mambo*, quer sobretudo pelo poder que detêm aquando da sucessão de um novo *mambo*. No processo de sucessão é sobre este conselho que recai a primazia da primeira escolha, pois o futuro *mambo* é escolhido por este conselho, de entre um grupo de potenciais candidatos, que são eles próprios elementos da *ucama* e por conseguinte do próprio conselho. Torna-se assim fácil perceber a ambiguidade política em que funciona este grupo, pois se por um lado ele é o primeiro responsável para que a sucessão se processe dentro de um ambiente de tranquilidade e ordem, imprescindível para a própria ordem da sociedade em geral, por outro, é no seu seio que se desenrolam as maiores lutas pela conquista do poder, entre os diversos candidatos, lutas essas que, no tempo pré-colonial, assumiam bastas vezes um carácter extremamente violento e provocavam *sisões* dentro da própria sociedade.

O *nduna* é uma espécie de secretário do *mambo* ou do *mambo mudoco*. Segundo **S**, “*é a pessoa perto do mambo, o seu secretário*”, ou adjunto do *mambo*, “*qualquer coisa que alguém precisar leva primeiro ao nduna, que depois leva ao régulo*”, ou ainda “*é a pessoa que resolve os problemas juntamente com o régulo*”. Em certos casos pode ser um membro da sua *ucama*, um irmão, ou um filho do irmão mais velho, mas em geral não tem qualquer relação de parentesco com o *mambo*. Pode igualmente ser um *matombo* bastante respeitado

a quem é confiada a tarefa de conselheiro principal do *mambo*, “(...) chamamos *madoda consciente, porque tem voz activa, é nduna*”.

Nos casos em que o *mambo* é um jovem, o *nduna*, sobretudo se for um *tombo*, pode assumir algumas das funções mais importantes do *mambo*, como por exemplo a condução de cerimónias tradicionais, como no caso do chefe Dubuia (distrito de Mossurize), em que o chefe de povoação, sr. Stenford Dubuia, de 38 anos, subordinado ao régulo Mapungwana, tem que delegar no seu *nduna* a condução das questões relacionadas com a tradição, nomeadamente as cerimónias, como afirma o próprio SWD, “*não sou eu que faço, eu ajudo na preparação, quem realiza é o nduna. (...) Já é pessoa de idade. Conhece muito bem a tradição. Eu ajudo nas contribuições para as cerimónias, mas é o nduna quem as realiza*”.

O cargo de *nduna* pode suceder de pai para filho, segundo as regras costumeiras de sucessão, contudo, o *nduna* depende essencialmente do *mambo* e quando este morre cabe ao seu sucessor, e ao seu conselho de *matombo*, decidir se continuam com o mesmo *nduna*, ou se este é substituído. Entre os vaNdau não é conhecida a imposição, relatada por João Julião da Silva para o caso do reino de QuiTeve, do auxiliar do rei, o *tatte*, ser morto depois da entronização do novo rei.

O termo *nduna* encontra-se mais enraizado na região de Mossurize e Machaze, precisamente as regiões onde a dominação Nguni mais se fez sentir. Por seu turno, nas regiões mais costeiras e mais afastadas do centro de poder Nguni, como no Búzi, o termo não existe, apesar de existir o cargo, ao qual, em geral, se designa apenas de secretário do *mambo*, o que reflecte uma maior influência da presença portuguesa, “*nduna não, aqui é só secretário*”, ou ainda que “*o nome que se conhece, mesmo tradicional é nduna mesmo, mas agora está a seguir essa coisa dos portugueses [secretário]*”.

O *muvia* é uma personagem social que não se encontra na totalidade das estruturas políticas das chefaturas vaNdau. Existe nas chefaturas da região de Machaze, mas não se encontra em Mossurize. Em geral é um sobrinho do *mambo*, normalmente o filho mais

velho da irmã mais velha, e desempenha sobretudo funções rituais e simbólicas, “*serve o meu copo quando se bebe essa bebida tradicional [ denominada de doró], é ele que recebe a bebida para dar ao régulo. E também ajuda na resolução dos problemas familiares*”, e pode, em certos casos, substituir temporariamente o *mambo*, mas não lhe sucede no lugar, “*esse é que recebe o copo do chefe para o servir. (...) Por uma necessidade pode entrar. Pode assegurar, mas não definitivamente. Não pode substituir*”, ou, nas palavras de outro informante, “*pode estar a assegurar enquanto está a preparar a cerimónia de empossar o novo chefe, que é da família directa*” .

O *muvia* também pode actuar como auxiliar do *mambo*. Como diz **JB**, “*por exemplo pode ser mandatado pelo régulo, quando vê que alguma coisa que algumas pessoas fazem, vem informar o régulo para tomar medidas*”, ou ainda segundo este mesmo informante:

*“pode ser mandatado pelo chefe da povoação, ou o régulo, para responder a certas questões, mesmo lá na administração, caso de reuniões, ou outros trabalhos. (...) Pode substituir o mambo, por exemplo em caso de deslocação do mambo, por um certo período”*.

Segundo **FM**, o *muvia*:

*“é como o guarda da casa. Exemplo, quando tiver qualquer problema na minha casa então vou mandar chamar o muvia. Então se é um crime o muvia é que vai pôr notificação na polícia. É assim que nós temos feito. E na falta de também daquele outro filho que prepara as cerimónias em casa, o muvia também pode contar os espíritos”*.

Em certas regiões, como no do chefe de povoação de Machaze, o *muvia* é considerado uma personagem com mais poder e influência do que o *nduna*, “*porque pode substituir o mambo*”, facto que no entanto não sucede nas outras chefaturas do mesmo distrito, onde o *muvia* não tem esse poder de substituir ou representar, o *mambo*, tarefa que cabe exclusivamente ao *nduna*, ou a algum *tombo*, expressamente nomeado para tal, “*no caso de, por exemplo, ausência do régulo quem o substitui é o nduna*”. Tal como o cargo de *nduna*, o de *muvia* também depende directamente do *mambo*, que pode destituí-lo e nomear outro, em consonância com o conselho de *matombo* e da *ucama*. Aquando da entronização

de um novo *mambo*, este pode, ou não, manter em actividade o *muvia* do anterior *mambo*, se assim o desejar.

Na região do Búzi não se utiliza o termo *muvia* mas sim o de *tetaje*. Este termo em geral designa os tios de um indivíduo, irmãos do pai, os filhos desses tios, ou mesmo os filhos das irmãs. Este termo utiliza-se igualmente para designar o personagem que desempenha um cargo semelhante ao do *muvia*, porque este é, em geral, o filho de uma das irmãs do *mambo*, por norma o filho mais velho da irmã mais velha. Por conseguinte, um *tetaje*, “*é filho da irmã do régulo, mas não são todos, é o fulano que é aspirado a fazer cerimónias. Mesmo essa coisa de chuva ele é que tem que estar ao lado*”. Um aspecto importante a salientar é o de que o *muvia* ou o *tetaje*, por ser um filho de uma irmã do *mambo* não pertence à *ucama* do próprio *mambo*, apesar de desempenhar funções cerimoniais importantes.

Em certos casos o *tetaje* não se limita a desempenhar funções rituais mas pode assumir igualmente funções de conselheiro do *mambo*, “*é advogado, quando chega alguma coisa ajuda a resolver*”, sobretudo no caso de ser já uma pessoa de certa idade, um *tombo*.

No caso do regulado de Johvo, no Búzi, a utilização deste termo *tetaje* desvia-se de tudo o que foi dito anteriormente e constitui uma excepção pois o termo aplica-se sobretudo ao secretário do régulo, ou seja ao *nduna*, e não ao cargo de *muvia*. Como sublinha **FJ**, “*esse tetaje em português podemos dizer que é um secretário particular do régulo. Pode não ter nenhum parentesco com o régulo. Qualquer sítio onde for o régulo este secretário tem que estar presente*”. Este informante realça ainda o que se adiantou no parágrafo precedente ao afirmar que “*este secretário deve ser um sobrinho, filho de uma irmã do régulo, não tem parentesco com o próprio régulo, porque é filho da irmã, é filho de um genro*”, o que não é correcto porque na verdade é filho de um cunhado do régulo, marido da irmã, e não do genro, mas que de qualquer modo não pertence à *ucama* do próprio régulo.

No regulado de Inhangoro, em Nova Sofala (distrito do Búzi), os termos *muvia*, *nduna*, e mesmo *tetaje*, não são conhecidos. Existe uma outra personagem social que

congrega em si as mesmas funções mas que, por ser um membro da *ucama* do *mambo*, pode vir a suceder-lhe nesse cargo, sobretudo no caso de ser um seu filho, como informa **VG**, “o régulo pode ter um adjunto ou auxiliar, pode ser um filho, senão tiver filhos vai buscar um sobrinho, filho da irmã ou do irmão, é ele que tem os segredos todos do régulo”, ou como diz **JMa**, “(...) Quando chega na casa do régulo quem está a atender é a mulher, mas quando o régulo saiu já não é a mulher; mas essa pessoa de confiança do régulo”. Esse personagem é conhecido pelo título de *munholi*, “o secretário do régulo é *munholi*, é *escrivão dele*”.

Finalmente os *maporissa*, como se chamam na região de Mossurize e Machaze, ou *cipaios*, na região do Búzi, são uma espécie de polícias do *mambo*, *mambo mudoco*, e mesmo dos *saguta*, ou auxiliares para pequenas tarefas, tais como acompanhamento das partes queixosas durante o processo de julgamento de *milandos*, e outras. Os *maporissa* ou *cipaios* podem ainda desempenhar tarefas como emissários e mensageiros. Na região do Búzi, durante a época da administração colonial portuguesa, existia ainda a personagem do cabo de terra, ou *sathanda*, que era igualmente uma espécie de *cipaio* do régulo, ou do chefe de grupo de povoações, o *mambo mudoco*, e que podia ser também uma espécie de guarda-costas.

Na época do domínio Nguni ainda existiam outros cargos ligados à liderança dos exércitos, como os de *phepa e ngonde*, e o de *shiperana*, chefe máximo dos exércitos, cargos estes que foram abolidos pela Administração portuguesa (ARPAC, 1993: 27).

Um dos pilares deste sistema político, responsável pela manutenção do poder dentro da *ucama*, é a forma de sucessão aos lugares de *mambo* e *mambo mudoco*. A sucessão processa-se pelo sistema de descendência patrilinear, e a regra consuetudinária mais comum é aquela em que os direitos de sucessão recaem sobre o filho mais velho da primeira esposa *lobolada* porque, como afirma **FM**, “se fica com uma mulher que não é casada [lobolada] se nascer os filhos não pertence ao próprio homem, porque não pagou *lobolo* por eles (...) os filhos ficam a pertencer à família da mulher”. **NJD** sublinha o mesmo ao afirmar que, “(...) Nós aqui em África temos duas, três, mulheres, então não

*podemos carregar o filho da última mulher; tem que ser o filho da primeira mulher que foi lobolada”.*

Esta regra de sucessão, vertical, pode ser complementada com uma outra, de características horizontais, que permite corrigir e prevenir algumas distorções do sistema, tais como no caso em que o falecido não tenha filhos ou sejam considerados inaptos para o cargo, ou sejam menores e não possa desempenhar lugares de chefia. Nestes casos o sucessor pode ser um irmão do falecido *mambo*. Nesta última situação, o cargo deve regressar depois ao legítimo *musi*, isto é, ao filho, ou ao herdeiro do filho do falecido *mambo*.

A sucessão marca sempre um momento de enorme tensão dentro da *ucama*, principalmente por dois motivos diferentes, um de natureza sincrónica e outro diacrónica. No primeiro caso, a tensão resulta do facto de se perfilhar sempre uma grande pluralidade de candidatos à sucessão do falecido *mambo*, oriundos dos vários *misi* reais, e com pretensões à conquista do lugar de poder máximo dentro da *ucama*, para si e para os elementos do seu próprio *musi*, formando-se assim espécie de cliques políticas em luta pela conquista do poder político. No segundo caso, do ponto de vista histórico é fácil de concluir que as sucessivas derivações horizontais e colaterais no processo de sucessão, e as manipulações que foi sofrendo ao longo dos tempos, conduziram a que na maior parte dos casos seja quase impossível traçar com clareza qual o *musi* com legitimidade histórica para ocupar o cargo, ou seja, aquele que pela regra da descendência patrilinear se relaciona directamente com o antepassado fundador. Por isso as discussões e pretensões, em termos de legitimidade sucessória, não vão para além da terceira geração ascendente.

Nos regulados do distrito do Búzi pratica-se também um terceiro método de sucessão, a que se pode chamar de “alternância entre *misi* reais”, no qual o poder político deve recair sucessivamente entre os vários *misi* reais. Como explica **FJ**:

*“Nós aqui, como régulos, temos um tempo determinado, eu, na minha família há irmãos de meu pai, que têm seus filhos, e eu sou filho de meu pai. O meu pai era régulo, então morre, aqui temos que ficar a dividir o tempo, quanto tempo ficou meu pai a governar, se ficou muito tempo então será lógica deles transferir o poder*

*para a famílias de meus pais, então pode-se transferir também. Isto é um consenso entre familiares 'até aqui esta casa já chega de governar', então temos que passar para outra casa, mas dentro da família”.*

O mesmo informante adianta que “ *o poder tem que completar um ciclo, isto é, tem que ir para todas as casas dos irmãos do seu pai, antes de voltar à casa original”.*

No regulado Guara-Guara (distrito do Búzi), não se verifica esta regra e a predominância recai na regra costumeira, que concentra o poder num só *musi* real, pois como sublinha **MMa**:

*“quando eu morrer é um dos filhos que vai ocupar. (...) mas quando a minha família acabar, morrer, então é que os filhos dos irmãos podem ser régulos, enquanto a minha família existir não há esta lei dos filhos dos irmãos a entrar neste lugar”.*

o que denota uma certa autocracia da parte do régulo de Guara-Guara.

Este método da sucessão alternada de *misi* reais, no fundo contradiz a regra consuetudinária base, que tem como finalidade perpetuar o poder político dentro de uma linha única de filiação. Este método obriga à redistribuição do poder político entre os vários *misi* reais porque, como defende **AB**:

*“porque até hoje acontece assim, aquele ali é régulo, eu aqui não tenho essa possibilidade, mas quando este sai tem que meter meu filho. (...) filho dele não pode entrar, tem que entrar meu filho, porque eu também foi filho do mesmo pai, somos dois irmãos. (...) Muda para gozarmos os mesmos direitos. A família do régulo deve governar até acabar”.*

Esta forma de sucessão aplica-se também no caso dos chefes de povoação, como adianta **FAJM**, “*o meu pai, ou morre, ou não, pode-se arranjar um sobrinho, ou um irmão para ser chefe, um qualquer que não é nascido no mesmo lugar”*, ou seja, o sucessor não de ser do mesmo *musi* que o anterior chefe.

Estes três modelos não obstam a que exista todo um conjunto de manipulações na transmissão dos direitos sucessórios, porque os modelos são geralmente instrumentos mais indicativos do que vinculativos e o acto de sucessão envolve todo um processo de escolha e

selecção, no qual participam quase todos os elementos mais importantes da estrutura de poder local, tais como os membros da *ucama*, o conselho de *madoda*, o *nduna*, o *muvia*, os *mambo mudoco*, e os *saguta*. Segundo **LP**, “*Para escolher um régulo são os madodas, residentes e alguns chefes de povoação [mambo mudoco]. O nduna, o muvia e alguns membros da família*”. Ou ainda, de acordo com este mesmo informante:

*“Na morte primeiro sentam com as mulheres, os netos, os irmãos, os pais se estiverem vivos, depois analisa quem pode estar no lugar de régulo, então, eu tenho duas mulheres, não pode ser da segunda mulher, tem que ser o filho da primeira mulher, é que fica no lugar. Quem dá a decisão é a família”*.

Para **JM**, “*(...) Quando eu morrer há-de-se escolher a pessoa para ficar no trono. (...) A pessoa é escolhida pelos sagutas, e pelos familiares, chefes de povoação e velhos [madoda ou matombo]*”. E para **FRM**:

*“O mambo quando morre de surpresa fica a substituir o muvia, alguns meses ou dias, enquanto está-se à espera de eleger o substituto do mambo. Então quem tem direito de substituir em caso da morte do mambo é o filho, ou o irmão”*.

Depois da *ucama* efectuar a primeira escolha, o eleito é apresentado ao conselho de *matombo*, que tem igualmente uma palavra a dizer sobre essa escolha, como salienta **FJ**, “*tem que ser apresentado ao conselho de anciãos, ‘nós, da nossa família, achamos que quem pode substituir o falecido é este’, então aqueles tomam conhecimento*”. Segundo este informante, os *matombo* “*têm que analisar o comportamento da própria pessoa, além disso eles é que sabem há quanto tempo uma família está no poder*”. Neste processo sucessório, na reunião com o conselho dos *matombo* participam também todos aqueles que desempenham cargos de poder político, tais como os *nduna*, os *muvia*, os chefes de povoação, os *saguta* e mesmo os *maporissa*.

Depois desta reunião o eleito deve então ser apresentado à comunidade. Esta apresentação constitui no fundo uma consulta à população, feita em assembleia, *banja*, e pode mesmo assumir um carácter vinculativo, pelo menos actualmente, pois se a população não aceitar o eleito, como diz **ACZ**, “*não gosta, não gosta, então vão arranjar outro*”, ou, segundo **JC**, “*quando não tem bom comportamento a população diz que não*”.



Esta consulta no fundo reflecte o encerrar de um processo sucessivo de diferentes formas de legitimação pelas quais o candidato a um cargo de poder político tem que passar até alcançar a plenitude do poder, sobretudo na actualidade, porque não existem relatos seguros de que o processo fosse idêntico no tempo pré-colonial.

Na actualidade, no regulado Machanga (distrito de Machanga) verifica-se uma situação anómala, uma vez que o cargo de régulo é ocupado por uma mulher, como informa **VG**:

*“(...) no caso Machanga quem é agora o régulo é a mulher do regedor, ela está no lugar até ser nomeado. O filho morreu e aquele que é major no Maputo ainda não aceitou, então está a mãe a assumir. (...) Quem decide é sempre a família, e tem que fazer cerimónia para saber se os antepassados aceitam”.*

Esta situação reflecte, por si, uma profunda alteração nesta instituição e mesmo tratando-se de um caso isolado, ele só é compreensível na actual conjuntura de profundas transformações que a instituição está a atravessar, pois trata-se de uma situação perfeitamente inconcebível no sistema de representações sociais concernentes a esta instituição, em que as mulheres podem participar nas reuniões da *ucama* “ (...) *mas não têm direito de falar, [e] nunca aconteceu [serem nomeadas como régulos, ou outros lugares de chefia]*”. Como diz **JM**:

*“Mesmo no tempo colonial eram os madodas, os baba mudoco [irmãos do pai], os sobrinhos, era os que iam escolher a pessoa que ia ficar no trono. As mulheres não tinham papel. Só estes, escolhiam e depois iam duas pessoas ao Chefe de Posto fazer a apresentação”.*

### **2.3. – o lugar social dos espíritos**

Um dos aspectos mais relevantes no processo de sucessão é a enunciação da consulta aos espíritos dos falecidos *mambo*, como de resto acontece na maioria dos grupos de origem Shona (Land, 1987 {1985}: 136-156). Nesse sentido, torna-se necessário, num primeiro momento, compreender as representações que as populações vaNdau concebem

sobre os aspectos da vida e da morte.

Franz Boas, o famoso antropólogo, que usou como informante K'amba Simango, escrevia, em 1920, que a vida para os vaNdau designa-se por *vgomi*. Sobre o conceito de pessoa ele é constituído por duas partes: o corpo, *muveli*, e o espírito, *bvuli*. O *bvuli* é uma espécie de sombra, ou o reflexo/imagem de um ser. Após a morte só o *bvuli* é que se mantém vivo e transforma-se num espírito, *murungu* (plural *varungu*). O *murungu* tem o carácter e a forma do falecido. O *murungu* não fica no túmulo, como o corpo, mas fica a viver com a família, é imortal e os vaNdau não acreditam na reencarnação. Se o *murungu* já não tem família, ou esta não lhe propicia um acolhimento favorável, passa a vaguear livremente e tornar-se um *zirombo* ou um *dzoka* (Boas, 1920: 1-5).

O termo *murungu* é vulgarmente utilizado para designar um qualquer espírito, os vaNdau utilizam o termo *mudzimu* para designar o espírito de um familiar. O *mudzimu* é, segundo S, “*um pai, por exemplo, morre, então quando morrer fica um mudzimu, passa a ser o mudzimu daquela família*”. Os *vadzimu* (plural de *mudzimu*) são então os espíritos do *musi* e ficam a habitar junto dos restantes membros, pois como elucida LC, que é *nhamussoro*:

*“quando morrer a pessoa vai-se a enterrar, depois aquele espírito, se a pessoa tiver filho vão para o filho, ou para a filha, caso não tiver nenhum filho vão para outras famílias daquele falecido, ou daquela falecida. (...) Quando morrer então uma pessoa qualquer assim, sai o espírito, aquele mudzimu da família. Depois fala o que precisa. (...) O mudzimu quando sai, sai e fala aquilo que precisa. Depois de falar aquilo que deseja então desaparece, vai viver aí nos familiares”*.

**AI**, que também é *nhamussoro* e *ny'anga*, adianta que, “*Naturalmente quando alguém morre numa casa deixa mudzimu naquela casa, a mãe morre, já é mudzimu, o pai também morre, já é mudzimu*”.

Mesmo no caso de uma pessoa morrer longe do seu *musi*, ou dos seus *misi*, se tiver mais do que uma esposa, o seu *murungu* vai procurar os seus familiares, para passar a viver com eles, e tornar-se assim um *mudzimu* da casa, como esclarece **LC**:

*“se, por exemplo, morre uma pessoa aqui, o espírito daquela pessoa que morreu*

*não fica aqui, sobrevoa até ao encontro dos seus familiares”, ou “quando alguém por exemplo morre numa guerra, ou morre longe, leva-se a roupa dele, depois prepara-se a cova [perto do seu musí], enterra-se a roupa dele, fala-se o nome dele, tem que ser onde ele está, e passa a vir viver na casa dele”.*

Os *vadzimu* são assim os *varungu* dos falecidos de um determinado grupo familiar, e a sua função é a de protegerem os membros desse agregado, contra todo e qualquer infortúnio que seja provocado por outros espíritos, uma vez que entre os *vaNdau* não existe a noção de acaso e todos os acontecimentos da vida individual e colectiva são interpretados como manifestações dos *varungu*. Esta função protectora dos *vadzimu* é sublinhada por **S**, para quem “Os *vadzimu* são bons porque ajudam a cuidar da vida os que ainda não morreram. Como se fossem Deus, os *vadzimu* andam junto de Deus”, ou também por **AI**, segundo o qual os *vadzimu* “é para protecção da própria família. São eles que podem, por exemplo, protegerem a família de outros espíritos maus. Os *vadzimu* da casa fazem luta com aqueles espíritos maus que estiver a sair de outra casa, para não entrarem naquela casa”.

Os *varungu* têm um papel social de enorme ambivalência. Eles são simultaneamente protectores do seu *musi*, e nessa instância constituem-se como *vadzimu* para os seus parentes, enquanto que para todos os outros indivíduos podem significar uma enorme ameaça. Quando os *vadzimu* actuam no exterior do seu *musi* são conhecidos como *bvuri*, segundo **INS**, *ny’anga*:

*“quando a pessoa morre, se tinha problemas com alguém, então o mudzimu dele sai e diz ‘aquele senhor tinha problemas comigo, então ele deve fazer um pagamento de uma multa’, ou então os espíritos vão lá naquela família. Por exemplo, alguém vai-me emboscar no caminho, vai-me matar, então eu morro. Então quando eu morro, na minha família eles vão fazer as cerimónias tradicionais. Fazer bebida tradicional para depois me chamar para por dentro da casa. Então eu na minha família sou um mudzimu, porque não faço mal, só proteger a minha família. Enquanto que para aquela pessoa que me matou eu vou sair, o meu espírito vai na casa daquela pessoa que me matou. Lá vou lutar com aquela família. Estou a lutar lá. Estou a pedir lá naquela casa que me paguem multa, ‘porque é que me mataram?’. Então ali eles consideram-me como *bvuri*, porque estou a fazer mal lá. Enquanto que na minha família sou mudzimu, porque não faço mal”.*

Neste sentido, um espírito pode ser simultaneamente um *mudzimu*, para os seus

parentes, e um *bvuri*, para a restante sociedade. Por outro lado, os *varungu* actuam por imperativos da sua própria vontade, como nos exemplos citados, ou por vontade de um mortal, um feiticeiro, que os utiliza para alcançar os seus objectivos, ou seja, provocar infortúnios a alguém ou alguma família. A este personagem social os vaNdau designam por *muroi*.

De entre os *varungu* que habitam num determinado *nyika* de um *mambo* destacam-se pelo seu poder e importância, os espíritos dos falecidos *mambo*, que são conhecidos em termos genéricos por *murungu a mambo*, e por *mudzimu a mambo* quando designados pelos seus familiares.

Entre os vaNdau de Moçambique não existe a crença, comum entre outros povos Shona do Zimbabwe, sobre o espírito do *mhomdhoru*, espírito do falecido *mambo*, que encarna num médium (Land, 1987 {1985}: 32). Para os vaNdau o espírito *mhomdhoru* é um espírito que “sai” num leão e está ligado aos trabalhos dos médiuns, *nhamussoro*, “[*mhomdhoru*] é um *mudzimu* que pode sair a imitar um leão, mas não é para fazer trabalho, ou curar a pessoa”.

Ao contrário, os *varungu a mambo* são os espíritos mais poderosos e o seu poder está directamente relacionados com as representações que a população constrói sobre a figura do falecido *mambo*. Assim, quanto maior era o prestígio, poder e carisma do *mambo*, tanto maior é o poder e o temor sentido em relação ao seu *murungu*, como refere FM, “o espírito do *mambo* é mais superior do que todos os espíritos porque, exemplo, um régulo morre a governar uma zona, então o espírito dele também fica assim”.

Os *varungu a mambo*, no fundo à semelhança dos outros *varungu*, mas de maneira muito mais poderosa, pois “eles são os mais temidos. As pessoas naturalmente têm medo e respeito pelo *mambo* (...)”, desempenham um papel social de grande ambivalência. Eles são simultaneamente poderosos fazedores de ordem e de desordem, com uma capacidade de actuação e influência sobre a vida social colectiva e individual, da totalidade do *nyika*.

No primeiro caso destaca-se o poder sobre a chuva que têm os *varungu a mambo*, e

que é obviamente ambivalente, uma vez que pode ser utilizado no duplo sentido de regulação da ciclicidade do regime anual das chuvas, ou de desregulação, provocando a seca, com profundas consequências sobre as condições de produção e reprodução social. Isso mesmo afirma **AI**:

*“Os mambos é que sabem quais os mudzimu que podem fazer chuva. O ny’anga [o adivinho] pode é descobrir que quando não chove numa zona os espíritos maus do mambo estão a pegar a chuva ou a travar a chuva. É preciso fazer cerimónia. (...) Os mudzimu a quem o mambo pede para fazer a chuva são os mudzimu da sua família”.*

Em certas regiões de Mossurize, o poder sobre a chuva não pertence a estes espíritos dos falecidos *mambo*, mas sim a outro tipo de espíritos, denominados de *machikiro*, espíritos esses que encarnam numa outra personagem social fundamental, o fazedor-de-chuva.

Os *varungu a mambo* também podem ter uma acção maléfica, sobre a vida individual e colectiva, tal como qualquer outro *varungu*, no entanto a diferença reside uma vez mais no extremo poder maléfico destas entidades. Quando um *murungu a mambo* abandona a sua residência familiar, onde é um *mudzimu*, torna-se então num *mvuri a mambo*. O processo é idêntico ao dos outros *mvuri*, ou seja, o *mvuri a mambo* desenvolve os seus actos maléficos ou por sua vontade própria, ou pela interposição de um intermediário terreno, um *muroi* (feiticeiro), que o utiliza em seu próprio benefício. Como afirma **AI**:

*“Aqui conhece-se um espírito que é o espírito do mambo. Chama-se mvuri a mambo, porque quando um mambo morre esse espírito do mambo quando vai a casa de um fulano X, ou há certas pessoas que pode ir naquela família do mambo comprar aquele espírito do mambo para fazer mal a certas pessoas”.*

O *mvuri a mambo* pode ser instrumentalizado por um *muroi*, que o pode utilizar directamente, ou “vender” a uma outra pessoa, por vezes até sem o conhecimento desta última, contudo, como diz **AI**:

*“neste caso normalmente ninguém vai a comprar a saber que está a comprar mvuri a mambo. Pode ser que vai arranjar uma droga a alguém, porque as pessoas que conhecem essas drogas têm que pôr mvuri dum mambo para ser respeitado. A pessoa vai arranjar essa droga sem saber que tem mvuri, mais tarde esse mvuri vai arranjar problema”.*

Ao invés do que sucede com os vulgares *varungu*, a utilização de um *murungu a mambo* para fins maléficis, ou seja para actuar como *mvuri a mambo*, é objecto de uma sanção social mais grave, no caso da pessoa ser descoberta, uma vez que denota um enorme desrespeito pela família do *mambo* reinante. Assim, a pessoa, seja ou não considerada um feiticeiro, é obrigada a pagar uma dupla indemnização: à pessoa, ou à família, visada pelos actos persecutórios do malfazejo espírito; e à família do *mambo* reinante, por ter utilizado, ou “comprado”, indevidamente um espírito da sua família. O que em boa verdade consolida ainda mais a posição hierárquica e o estatuto social das autoridades tradicionais.

Os *vaNdau* acreditam que os *varungu a mambo* desempenham também um papel preponderante no processo de escolha do sucessor de um falecido *mambo*. Quando morre um *mambo* os familiares da *ucama* e os *matombo*, antes de realizarem a reunião na qual é nomeado o sucessor, realizam uma consulta aos espíritos dos falecidos *mambo*, os *varungu a mambo*, para saber qual o candidato em que recai a sua preferência. Segundo **FM** esta consulta é fundamental porque:

*“(...) uma pessoa que pode entrar em termos de régulo sem avisar os espíritos só pode ser a pessoa que foi deixado como régulo pelo régulo que morreu a dizer ‘deixei o meu lugar com o tal fulano’. Por exemplo se se quer eleger um novo régulo é preciso avisar aqueles espíritos”.*

Em certas zonas esta consulta tem um carácter vinculativo bastante acentuado, por exemplo, segundo **ASS**:

*“nessa consulta o ny’anga aponta que os espíritos querem falar. Os espíritos podem apontar. É o espírito dos antepassados é que pode indicar, se isso acontecer então arranja-se um nhamussoro que é para tirar aquele espírito para dizer ‘eu quero que aquele fulano fique naquele lugar’”.*

Para **FAJM**, *“(...) o espírito vai dizer que o mambo vai ser tal fulano. Se o espírito disse tem que aceitar, se recusar o que esse espírito disse é capaz de você ter alguma coisa*

à frente”. Por seu turno, para **MMz**, “[na escolha do sucessor] *junta a família dele e depois o espírito vai dizer quem deve ser régulo no lugar do que morreu*”.

Noutras regiões esta consulta aos *varungu a mambo* não assume este carácter vinculativo, mas apenas consultivo, como afirma **JC**, “ *o espírito é consultado para reconhecer, para saber que já entrou outro régulo*”, ou não tem mesmo nenhum papel, segundo **ACZ**, “ (...) *vai chamar família para escolher quem fica no lugar e pronto começa a trabalhar. Quem determina quem vai ser régulo é aquela família que está vivo ainda, os mais velhos. [o espírito] não diz nada, não fala*”, e a escolha do novo *mambo* é sobretudo determinada pelo conselho da *ucama*, pelos *matombo* e outros notáveis políticos, como os *saguta*, *mambo mudoco*, *muvia* e *nduna*.

Contudo, na maioria dos regulados a consulta tem um carácter vinculativo, e nestas declarações é bastante nítido que os *vaNdau* atribuem uma importância fundamental aos *vadzimu*, em geral, e principalmente aos *vadzimu a mambo* que, em termos do sistema de representações *Ndau* são os verdadeiros responsáveis pela ordem terrena e pela reprodução da organização social. Existe um enorme paralelismo entre o universo terreno e o universo espiritual, e as autoridades tradicionais, em conjunto com as personagens mágico-religiosas, são o elo de comunicação entre os dois universos.

#### **2.4. – o papel social dos mágico-religiosos**

A relação com os espíritos é bastante complexa e praticamente inacessível aos mortais, por vezes até mesmo no caso das autoridades tradicionais. Os *varungu* não se manifestam directamente ao comum dos mortais, mas sim por intermédio de certas personagens sociais que são especialista nesta relação entre o universo dos vivos e o dos espíritos, entre o sagrado e o profano. Esses personagens são o adivinho ou adivinho-curandeiro, o médium, e o feiticeiro, ou em *Cindau*, o *ny'anga*, o *nhamussoro* e o *muroi*.

É extremamente difícil definir com estes conceitos eurocêtricos este tipo de

personagens sociais e a complexidade das suas funções sociais. Por outro lado estas personagens sociais não são as únicas que, na composição social Ndau, desempenham funções mágico-religiosas. Contudo são as mais importantes e detêm um lugar de destaque no que concerne à regulação da vida sócio-política, justificando-se assim o relevo que lhes é atribuído nesta dissertação.

O *ny'anga* é um personagem social que é simultaneamente um adivinho e um curandeiro. Segundo Luís Polanah o *ny'anga* é um termo recorrente em muitas línguas bantu e é comum desempenhar simultaneamente as funções de adivinho e de curandeiro, como sucede entre os vaNdau (Polanah, 1987: 47).

Entre os vaNdau esta personagem do *ny'anga* pode ser também denominada de *chiremba* ou *beze*. Nos distritos de Mossurize e Machaze o termo *chiremba* surge esporadicamente e sobretudo para designar as mulheres que desempenham esta actividade, que é predominantemente masculina, como refere S, “*ny'anga e chiremba é o mesmo, ny'anga quando for homem e chiremba quando for mulher*”. No entanto, segundo a informação de MMWS, o termo *ny'anga* designa em geral um curandeiro-adivinho que é mais poderoso do que o *chiremba* e o *beze*, “*ny'anga é grande. É mais poderoso, faz serviço grande. Ele procura ajuda do muloi, ele é que descobre o feiticeiro principal, o feiticeiro que foi buscar outros feiticeiros para matar pessoa*”, ou, como adianta AB, “*um beze ainda não é ny'anga, pode fazer concorrência, mas ainda não consegue ser ny'anga. Um ny'anga é mais adivinhador*”.

Em certas regiões costeiras, como no caso do distrito do Búzi, o *ny'anga* também pode ser designado por *cuxe-cuxe* ou *cuscuchero*, onomatopeias introduzidas pelos portugueses e que derivam do som produzido pelo tilintar dos ossículos, os *xoros* ou *akata*, e das conchas, *mambas*, que o *ny'anga* utiliza no processo de adivinhação.

Henry A. Junod na sua maravilhosa obra sobre os Tonga faz referência aos *ny'anga* (*n'anga*) como sendo médicos indígenas, cujos atributos são hereditários, de pai para filho, ou através do tio uterino (Junod, 1974: 415). Curam em geral por meio de drogas e muitos



deles são especializados em determinadas doenças. Dentre as várias categorias mágico-religiosas, os *ny'anga* são, segundo Henry Junod, “*aqueles cuja actividade reveste o mínimo de carácter mágico*” (*idem*: 475). Para este autor as outras personagens com características de curandeiros são: os *gobela*, que são exorcistas; os *mungoma*, curandeiros com poderes divinatórios e capazes de descobrir feiticeiros; os *chinussa*, que são os “farejadores” ; e os *bá bula*, deitadores de ossículos.

Entre os vaNdau, o *ny'anga* desempenha simultaneamente as funções de curandeiro e de adivinho. Para os vaNdau, ao contrário do descrito por Henry Junod, o médico-curandeiro é vulgarmente denominado apenas por *beze*, e em geral só utiliza drogas para curar. O *ny'anga* desempenha a dupla função de adivinho - prediz o futuro, interpreta a vontade dos espíritos e detecta feiticeiros -, e de curandeiro. O método de adivinhação mais utilizado pelo *ny'anga* Ndau é o lançamento de ossículos, designados por *akata*, principalmente na região de Mossurize, ou por *xoros*, termo mais difundido.

Um indivíduo pode tornar-se um *ny'anga* por intermédio de dois processos distintos, ou através da escolha de espíritos de antigos *ny'anga*, ou por simples decisão pessoal, seguida de aprendizagem junto de um outro *ny'anga*. No primeiro caso, o indivíduo escolhido tem pouca margem de recusar a vontade dos espíritos, pois como salienta INS, ele próprio *ny'anga* e *nhamussoro*:

*“eu não gostava de ser ny'anga. Então como andei doente então tinha que procurar saber aos outros que conhecem, e disseram-me que eu tinha uns espíritos que queriam sair comigo. Agora se eu não tratasse desses espíritos a minha vida sempre passaria mal. Então tive que seguir aquilo que foi dito e então os espíritos estão comigo”.*

Estes espíritos em geral pertencem a falecidos *ny'anga* da família do escolhido, mas não é obrigatório que assim seja, pois como afirma LC, também *nhamussoro*:

*“quando morrer a pessoa que tem espírito [de ny'anga ou de nhamussoro] vai-se a enterrar, depois aquele espírito, se a pessoa tiver filho vão para o filho, ou para a filha, caso não tiver nenhum filho vão para outras famílias daquele falecido, ou daquela falecida”.*

**INS** também reforça esta ideia, pois no seu caso:

*“os espíritos não são da família. São os espíritos que gostaram de viver comigo. Então vieram e ficaram a viver comigo. E durante a vida então ajudam nos serviços que eu faço. Se não fossem estes espíritos não conseguia fazer os tratamentos. (...) Outros espíritos podem ser da família, sim, mas isso é espírito da família, provêm dos antepassados. Então esses antepassados é que conduzem os espíritos a dizer ‘vão ficar com este fulano aí’. (...) Esse espíritos eram de pessoas que eram ny’anga naqueles tempos [das invasões Nguni], depois morreram”.*

A vontade desses espíritos manifesta-se na pessoa escolhida geralmente ainda na puberdade, ou mesmo na infância, através de uma doença que acomete subitamente o escolhido. No caso de **AI**, também ele *ny’anga* e *nhamussoro*, por exemplo:

*“comecei a adoecer, tive borbulha por todo o corpo, incluindo a cara, ficou toda inchada (...) então a mãe foi ao ny’anga para fazer kuringuidja para saber o que era aquilo. Então quando foi se descobrir que tinha alguns espíritos dos antepassados. (...) Então posteriormente fique como ny’anga e nhamussoro”.*

É pela consulta, *kuringuidja*, a um outro *ny’anga* que se conhece a vontade desses espíritos. O escolhido é então submetido a um processo de aprendizagem junto de um outro *ny’anga*, que o vai instruir nessa arte, como explica ainda este informante:

*“há uma formação entre ny’angas. Pode-se descobrir que alguém tem vadzimu, então vai ao ny’anga, que já conhece um pouco de tudo, para ser formado como deve trabalhar. Depois é entregue o próprio material para começar a trabalhar. (...) Esses vadzimu são os antepassados dessa pessoa, pode ser do avô, da avó, tios, pais, quando fossem curandeiros. Então quando morresse alguém pode saltar aqueles espíritos sobre alguém da família”.*

No segundo caso, menos vulgar, um indivíduo decide que quer ser *ny’anga* e inicia um processo de aprendizagem junto de outro *ny’anga*. Segundo **ASS**, *“mesmo aquele que não tem espíritos pode ser formado. Ny’anga é para fazer adivinhação por ossos. Qualquer pessoa pode aprender a ser ny’anga”.* Contudo este tipo de *ny’anga* é pouco valorizado socialmente, pelo facto de não estar em contacto com os espíritos.

Do ponto de vista da sua importância social, o *ny’anga* ( e muito em especial o *ny’anga* que está possuído por espíritos) é uma personagem crucial na condução da vida

terrena e na interpretação da confluência entre os desígnios dos vivos e o dos espíritos. Ele é o conhecedor da verdade e da vontade dos espíritos. É aquele que possui o dom da cura, o revelador do que é secreto e inacessível aos mortais, incluindo mesmo as autoridades tradicionais. Aquele que é capaz de adivinhar o futuro e, por isso mesmo, capaz de condicionar e influir nas escolhas e opções sociais, quer colectivas quer individuais. Finalmente, é ele que é capaz de determinar quem são os principais fazedores de desordem terrena, individual e colectiva, ou seja, os feiticeiros, os *varoi*, e neste papel o *ny'anga* acaba por assumir-se como uma peça fundamental do sistema de justiça tradicional, uma espécie de procurador ou mesmo de inquisidor.

Frequentemente, o *ny'anga* que está em conexão com os espíritos assume também o papel de médium, de *nhamussoro*. O *nhamussoro* é um personagem social cujas funções correspondem às que Henry Junod classificou de *gobela* e *chinussa*, ou seja, é um especialista na arte do exorcismo e da possessão. O *nhamussoro* é um especialista mais forte na arte de curar, esconjurando os espíritos possessos que atormentam a vida dos mortais. Ele é o verdadeiro intermediário com os espíritos, uma vez que o seu corpo, quando em transe, transforma-se num duplo receptáculo: para os seus espíritos curadores, que por intermédio do corpo do *nhamussoro* se materializam e realizam as artes de procura e esconjuração dos espíritos que demonizam a vida do paciente; e para estes últimos, que utilizam o corpo do *nhamussoro* como veículo para se identificarem e expressarem os seus desígnios. Pelas artes da *kufemba*, acto de cheirar e varrer os espíritos do corpo do paciente, o *nhamussoro* absorve em si os espíritos malfazejos, que depois de vencidos e convencidos, pelos espíritos curadores do *nhamussoro*, são expulsos do seu próprio corpo através de espirros.

Em termos semânticos, os conceitos de *ny'anga* e *nhamussoro* remetem, numa análise superficial, para entidades sociais completamente distintas, em que *ny'anga* significa adivinho, e *nhamussoro* o médium, o que exorciza através da possessão. No entanto, na prática *nhamussoro* e *ny'anga* são personagens sociais extremamente similares, e não raro estes personagens encarnam simultaneamente as duas categorias de *ny'anga* e

*nhamussoro*.

As representações sociais em torno destes personagens também reflectem esta ambivalência, e mesmo confusão, acabando por introduzirem distinções que têm a ver com as funções e cada um, e sobretudo o género. Assim, segundo **S**, “*ny’anga é quando for um homem (...) e nhamussoro é quando for mulher*”. Para **LC**:

*“não há diferença entre ny’anga, chirembe e nhamussoro. É o mesmo. Há diferença nos trabalhos, só. Há aquele que bate os ossos só, depois pega uma vassoura, varrer assim as pessoas para tirar os maus espíritos. Varrer as pessoas para apanhar o mudzimu de uma pessoa que morreu”*.

Por sua vez, para **INS**:

*“Nhamussoro é a pessoa que utiliza vassoura para varrer pessoas, tirar os espíritos. Nhamussoro é a mesma coisa que dizer a pessoa que caça medicamento tradicional. Ny’anga é o mesmo que nhamussoro, é o mesmo que chirembe. (...) É a mesma coisa nhamussoro ou ny’anga, mas há uma pequena diferença, por exemplo eu saio com um espírito, esse espírito é do tipo feminino, então diz-se que eu sou nhamussoro, mas eu sou homem, ou então pode dizer-se que saio com um espírito masculino, então sou ny’anga, porque tem espírito masculino”*.

Finalmente, para **AI**, “[ny’anga] a maior parte são homens. Pode ser mulher, uma ou outra, mas a maioria são homens. Nhamussoro não existe grande diferença em relação aos homens, muitos também são nhamussoros, tanto como mulheres”.

Em certos casos, e por vezes com alguma variância regional, existe ao nível das representações sociais uma distinção entre estes dois personagens que introduz uma categorização valorativa em relação à importância social, segundo a qual o *ny’anga* é mais importante e poderoso que o *nhamussoro*. Assim, segundo **AI**, “*Entre o nhamussoro e o ny’anga o mais importante é o ny’anga, porque consegue descobrir um muroi, ao passo que o nhamussoro não*”. **ASS** reforça esta ideia, adiantando que “*O mais temido é o ny’anga, porque o ny’anga é que consegue descobrir tudo, depois o nhamussoro faz o último tratamento, depois do ny’anga descobrir todos os problemas que alguém tiver*”.

Como se disse, um dos papéis de maior destaque social do *ny’anga* é a sua

capacidade para descobrir, ou adivinhar, quem é um feiticeiro. O conceito de *muroi*, feiticeiro, designa uma categoria de indivíduos aos quais são definidos uma série de atributos negativos, de enorme importância social, devido à sua capacidade de influir negativamente na vida individual e colectiva.

Pode dizer-se que um *muroi* é um não-personagem, no sentido em que é uma figura social que não é pública, visível, e que não pode ser reconhecido *a priori* como tal, mas sim rodeada de um enorme secretismo, mistério e atemorizante, “*um feiticeiro é um segredo, só o curandeiro é que pode saber o que é um muroi*”.

Qualquer indivíduo pode ser um *muroi*, como diz **MMWS**, “*qualquer pessoa pode ser muloi. Muloi não tem raça dele. Eu posso ser feiticeiro, assim como o sr, qualquer um pode ser*”, no entanto, o conceito adquire a sua máxima plenitude quando aplicado a indivíduos que, acredita-se, são intrinsecamente feiticeiros, ou seja são portadores de espíritos malfazejos, que podem ser adquiridos por via familiar, por exemplo por herança de um parente, ou por outra via. Por exemplo, segundo **AI**, “*há pessoas que pela sua natureza são muloi. Automaticamente, naquela casa quando morre um muloi aqueles espíritos maus podem saltar para alguém e depois essa família fica como feiticeiros*”. Para **CC**, “*feiticeiro já tem espírito de matar desde que nasce. Um bebé quando nasce por vezes vêm aquelas mulheres que já são feiticeiras e sem ninguém ver põe pedaços de carne podre na mão do bebé, se ele agarrar vai ficar feiticeiro, senão não fica*”. E **INS** defende que:

“*os varoi têm também os seus espíritos próprios, porque podemos encontrar ele sentado assim, enquanto nas noites ele anda. Quem anda não é a própria carne, é o espírito dele. Esse espírito é que anda a fazer serviço lá fora, a enfeitiçar nas casas das outras pessoas*”.

Em qualquer dos casos, um indivíduo só é considerado um *muroi* depois de ser “descoberto” por um *ny’anga*, isto é, depois de formalmente acusado e do *ny’anga* pronunciar o seu veredicto. Nesse sentido, a acusação funciona como uma espécie de reconhecimento e categorização social *a posteriori*.

A feitiçaria detêm um lugar de extrema importância na regulação da vida social

entre as populações vaNdau, à semelhança das restantes sociedades africanas. Não entrando aqui num debate sobre o papel da feitiçaria, importa contudo reter uma conhecida preposição de Peter Geschiere, de que a feitiçaria joga “*un équilibre précaire et toujours remis en question entre tendances ‘égalisatrices’ et ‘accumulatrices’*” (Geschiere, 1995: 25). A feitiçaria desempenha o papel de moderador entre tendências contraditórias e antagónicas, de acumulação individual e de igualização do grupo, ou ainda entre o excesso de individualismo e a necessidade de uma unidade e homogeneização colectiva.

A feitiçaria detém pois um lugar social ambivalente e ambíguo. Ela possibilita, por um lado, a acumulação individual (económica, política, de estatuto, etc.), ao mesmo tempo que previne que essa mesma acumulação atinja foros excessivos. Por outras palavras, a feitiçaria funciona como um mecanismo de regulação da diferenciação social e, nesse sentido, a feitiçaria e, por conseguinte, os *varoi*, são também um mecanismo de regulação da reprodução social (*idem*: 283).

O processo de “caça de feiticeiros”, ou seja, o controle social da feitiçaria, constitui uma das principais tarefas de manutenção e preservação da ordem social, e está nas mãos das autoridades tradicionais e dos *ny’anga*. É nos tribunais das autoridades tradicionais que se resolvem os *milandos* relacionados com acusações de actos de feitiçaria que, quer no passado quer na actualidade, representam uma parte substancial da totalidade de *milandos* apresentados pelas populações às autoridades tradicionais. Em boa verdade é raro o *milando*, seja por disputa de propriedade, por divórcio ou adultério, agressões, roubos, etc., que não comporte uma acusação de feitiçaria.

No processo de “caça ao feiticeiro” o *ny’anga* representa uma peça-chave no processo de inquirição e de descoberta. Uma vez apresentado o caso à respectiva autoridade tradicional, ao *mambo* ou ao *mambo mudoco*, este envia as partes em conflito, em conjunto com um *maporissa* ou *cipaio* (que vai servir de delegado da autoridade tradicional), ao *ny’anga*. Este, através do mecanismo de consulta, denominado de *kuringuidja*, estabelece: 1) a validade, ou não, da acusação, no caso de já existir uma acusação formal, por uma das partes em litígio; 2) adivinha/descobre quem é o responsável, o *muroi*, nos casos em que

não existe uma queixa consubstanciada num determinado indivíduo.

Existiam dois tipos diferentes de metodologias de adivinhação, utilizados pelos *ny'anga*: a) as provas do *mwavi* e da *bata-badza*; b) o método de auscultação dos *xoros* ou *akata*. O *mwavi* é um produto venenoso, conhecido apenas dos *ny'anga*, que era dado ao acusado para ingerir. No caso deste vomitar era sinal de que tinha rejeitado o *mwavi*, e por conseguinte não era um *muroi*. Na prova da *bata-badza* o acusado tinha que pegar na *badza* incandescente, depois do *ny'anga* besuntar-lhe a mão com um produto desconhecido. Se, depois de alguns instantes, a mão não apresentasse sinais de queimadura era então sinal de que o acusado não era um *muroi*. As provas do *mwavi* e da *bata-badza* foram condenadas e proibidas pela Administração colonial e também pela Igreja Católica, e só eram utilizadas, tal como ainda hoje, em certas zonas mais recônditas, onde o Estado e a Igreja, tinham dificuldades de penetrar e exercer o seu controle. Conforme esclarece **AJ**, em certas zonas de Mossurize existe mesmo a árvore de cuja casca se faz o *mwavi*, “(...) *aqui existe a própria árvore, mas aqui não se utiliza. Em Manica sim. Aqui não. Mas lá dentro, na zona de Mutoi existe o mwavi e a bata-badza*”.

Finalmente, no método de adivinhação por intermédio dos *xoros*, que é o mais utilizado, a validação da acusação efectuada pelo *ny'anga* depende do tipo e disposição dos ossículos lançados, por exemplo, de acordo com **AI**, “*quando for osso de macaco indica que este é feiticeiro. Quando for osso de leão indica que este é feiticeiro, mas por mvuri de mambo [utilizou mvuri a mambo]*”.

Importa referir um aspecto fundamental deste processo de acusação de feitiçaria, que é o facto do acusado não ser obrigado a aceitar a acusação e pode recorrer a vários *ny'anga*, como salienta **SWD**, “*depois do ny'anga dizer, se recusa sai de novo a outro ny'anga, recusa de novo, sai a outro ny'anga, até aceitar. Então volta para apresentar o caso*. Este factor prende-se com a importância social atribuída ao *ny'anga* envolvido no processo, pois quanto maior for a sua importância, o seu prestígio, maior será a aceitação dos seus veredictos. Também maior será o temor dos indivíduos que não aceitarem o seu julgamento.

Uma vez que o *ny'anga* tenha deslindado o caso, as partes em *milando* retornam ao tribunal da autoridade tradicional, onde o caso é depois resolvido em juízo. No tribunal tradicional intervêm toda a estrutura de poder do *mambo*, como os *matombo*, “os *madoda* então trabalham com aquele feiticeiro e dizem-lhe para pôr o que tirou em casa deste, para ele ficar bem”; as testemunhas de ambas as partes; o *nduna* e o *muvia*. Finalmente cabe ao *mambo* pronunciar a sentença final.

No passado, sobretudo no período anterior à dominação colonial, as penas aplicadas eram bastante gravosas e podiam consistir em castigos físicos, no pagamento de indenizações, na expulsão do acusado daquele *nyika*, e mesmo na sua execução. Depois do estabelecimento da Administração colonial as penas consistem essencialmente no pagamento de uma indenização, em dinheiro ou em géneros, distribuída pela parte vitimada, pelo *mambo*, pelo *maporissa* que acompanhou o caso, e pelo tribunal. As ordens de expulsão são desde então muito raras e, actualmente, inconstitucionais.

A enorme importância social dos *ny'anga* e dos *nhamussoro*, enquanto elementos preponderantes na manutenção da ordem social e cosmológica, é por outro lado completada pela igual ambiguidade com que a sua posição social é representada, quer pelos indivíduos em geral, quer pelas autoridades tradicionais.

Se, por um lado, são elementos portadores de um conhecimento imprescindível na regulação da relação entre os vivos e os espíritos, regulação essa fundamental quer para o indivíduo comum, quer para as autoridades tradicionais, em contrapartida a sua excessiva proximidade com esse universo misterioso e poderoso, confere-lhes a capacidade de manusearem ou manipularem, os espíritos malfazejos em seu benefício próprio, e contra a própria sociedade.

Nesse sentido, os *ny'anga* e os *nhamussoro* acabam por ser tão, ou mais, temidos que o seu antípoda social, o feiticeiro, porque têm as mesmas potencialidades e características sociais, o conhecimento do universo dos espíritos. Como afirma MMWS, “o *ny'anga* descobre [um *muroi*] porque ele é também *muloi*, tem espírito dele. *Cuscuchero*



*também tem muloi, senão tem muloi não pode ser cuscucheiro*”, ou seja, a ideia subjacente é a de que um espírito maligno só pode ser vencido por outro, ainda mais forte, daí que os mágicos, nomeadamente os *ny'anga* e os *nhamussoro*, sejam personagens de enorme ambiguidade social.

Os *ny'anga* e os *nhamussoro* usufruem assim de um grande poder e de uma enorme capacidade de influenciarem as decisões da vida social colectiva, mas não são, no sentido formal, actores políticos, nem fazem parte da estrutura de poder tradicional, e por conseguinte não podem ser considerados na categoria de autoridades tradicionais, no sentido em que o conceito é utilizado nesta dissertação.

## **A Administração colonial portuguesa**

### **3.1. – o período de 1891 a 1933**

A dominação colonial portuguesa constituiu um segundo momento histórico fundamental na transformação da estrutura de poder tradicional Ndau. Na organização interna da instituição, no modo de relacionamento interno entre os diferentes actores, e nos modos de relacionamento com as populações, por um lado, e com o próprio Estado colonial, por outro.

Como se salientou anteriormente, a dominação Nguni já tinha produzido alterações profundas na estrutura da organização. No plano político-administrativo, a dominação Nguni introduziu o enclaustramento das estruturas locais da organização política Ndau, as chefaturas, numa relação de subordinação a uma estrutura político-administrativa exógena, mais abrangente e dominadora. A dominação colonial portuguesa, como se demonstrará, aprofundou este modelo de enclaustramento político-administrativo das autoridades tradicionais vaNdau, no e pelo, aparelho administrativo colonial.

O processo colonial português consagrou-se a partir da Conferência de Berlim, em 1885, consubstanciado com o estabelecimento do princípio da “ocupação efectiva” e das disputas com a Inglaterra, sanadas com a assinatura do tratado luso-britânico de 1891, no qual se estabeleceu o traçado definitivo das fronteiras moçambicanas. Estes dois momentos constituem marcas do início de uma nova etapa da presença colonial portuguesa nos territórios da África oriental.

Nesse final do século XIX era evidente a incapacidade do Estado português em implementar o princípio da ocupação efectiva do território moçambicano. Não só a

presença portuguesa era escassa, como os recursos do Estado eram fracos. Nesse âmbito, a solução protagonizada foi a de desenvolver um esforço de colonização diferenciado, que conjugava a participação do Estado português com a intervenção de capitais estrangeiros privados.

Neste sentido, nesta primeira fase do novo processo colonial, que pode ser delimitada entre 1891 e 1932, o território de Moçambique encontrava-se subdividido em diferentes regiões, segundo três modelos diferentes de Administração colonial. O modelo de administração directa do Estado, que compreendia sobretudo a região a sul do paralelo 22° e a região de Nampula entre os rios Lúrio, a norte, e o Ligonha, a sul. O modelo de administração baseado nas companhias concessionárias: a Companhia de Moçambique, que administrava os territórios a sul do rio Zambeze até ao paralelo 22°; a Companhia do Niassa, que administrava a região do Niassa e Cabo Delgado. A região da Zambézia e alto Zambeze estava submetida ao regime dos prazos.

No âmbito deste trabalho interessa sobretudo a Companhia de Moçambique, por ter administrado a região centro de Moçambique. Fundada por Paiva de Andrada, em 1888, a Companhia só iniciaria a sua actividade nos actuais territórios de Manica e Sofala a partir de 1892. A concessão majestática que recebeu estabelecia, inicialmente por um período de vinte e cinco anos, os deveres de administração e defesa desses territórios, a construção de infra-estruturas, assim como os direitos à exploração mineira, agrícola, comercial e industrial, de pesca e caça, à cobrança de impostos, à possibilidade de emissão de obrigações financeiras e de estabelecer sociedades bancárias. No acordo de concessão ficava igualmente definido que a Companhia devia participar 7,5% dos seus lucros ao governo português. Em 1897 o prazo de concessão foi alargado para cinquenta anos, portanto até 1942.

Um dos primeiros problemas que se colocou à Administração da Companhia foi o de subordinar e pacificar o conjunto de populações que viviam nos seus territórios. Neste processo foi sobretudo o reino do Barué que mais dificuldades apresentou. Esta necessidade de pacificação levou a Companhia a assinar vários acordos com Ngungunyane, do qual se

destaca o *modus vivendi* de 1893, no qual o soberano de Gaza se comprometia a assistir a Companhia com soldados (Newitt, 1997 {1995}: 331), e concedia a esta a liberdade de contratar mão-de-obra local e a cobrar impostos. No entanto, e a comprovar que por esta altura o soberano de Gaza já não conseguia controlar, política e militarmente, os diversos *mambo* locais, a Companhia foi obrigada a realizar um conjunto de expedições militares, com vista a subordinar o conjunto de chefaturas autónomas e suas autoridades tradicionais.

Das regiões dominadas por populações vaNdau, nesta primeira fase da implantação da Companhia de Moçambique, era a região do Búzi a que mais importava pacificar e controlar, pela necessidade de assegurar o funcionamento da fábrica açucareira. Com esse propósito foi organizada uma expedição, em 1896, que visou submeter os principais régulos da região, Matire, Regaje, Jovho, Ngwarangwara (ou Guara-Guara), Mexameje, Inhamita, Boca, Gerome e Mandire.

Na região do Búzi existia, desde 1893, uma concessão da Companhia de Moçambique a Manuel de Arriaga para a exploração de cana-de-açúcar, mandioca, café e borracha. Com vista à exploração da cana-de-açúcar, Manuel de Arriaga fundou, em 1897, a firma Arriaga & Companhia, que depois deu origem à Companhia Colonial do Búzi, a 13 de Setembro de 1898. A Companhia Colonial do Búzi detinha nos seus territórios direitos e privilégios, até 1942, o que coincidia com o *terminus* do prazo de concessão da própria Companhia de Moçambique. Dos direitos e privilégios da Companhia Colonial do Búzi destaca-se: a) o direito de demarcar todas as terras que desejasse, dentro da circunscrição do Búzi; b) o direito de cobrar o imposto de palhota, arrecadando 60% do seu total; c) o direito de exercer livremente toda a actividade agrícola, industrial e comercial; d) o direito de exploração florestal; e) a exclusividade da caça.

No que respeita aos restantes territórios de predomínio Ndau, como Mossurize, Machaze, Chibabava e Machanga, pode adiantar-se que nesta fase constituíam ainda territórios relativamente “abandonados”, e até mesmo inacessíveis. As regiões de Chibabava e Machanga, dada a sua proximidade dos terrenos da Companhia do Búzi, serviam de reserva de mão-de-obra sazonal. Uma maior ocupação e exploração destes

territórios deu-se já a partir da década de 1920, com a instalação de colonos brancos, sobretudo portugueses, na região do Búzi e nas partes ribeirinhas de Chibabava, e de colonos europeus e rodesianos, na zona de Mossurize. Os primeiros dedicando-se principalmente à produção de cana-de-açúcar e denominados localmente de canavieiros, os segundos dedicando-se à cultura do cáju, café, chá, e algodão.

Não é de todo abusivo afirmar que, nesta fase, as principais formas de relacionamento entre a Companhia de Moçambique, ou as companhias concessionárias como a Companhia Colonial do Búzi, e as populações locais baseavam-se em dois factores: a cobrança de impostos (de palhota a sul do rio Pungué e do *mussoco*, na região do Zambeze); e o recrutamento de mão-de-obra local. O imposto constituía mesmo uma das principais fonte de rendimentos da Companhia de Moçambique. Assim, segundo **MMWS**, as principais tarefas das autoridades tradicionais, nessa época, consistiam em:

*“cobrar imposto, e prender gente que não tem emprego para ir entregar na Companhia [Colonial] do Búzi. Ia mesmo entregar [as pessoas] na Companhia do Búzi. A Companhia de Moçambique só ficava a olhar, Companhia do Búzi é que recolhia imposto”* .

Na região do Búzi o nome que as populações atribuíam ao imposto de palhota era a *décima*.

A comprovar a desigual capacidade de exploração dos territórios vaNdau pela Companhia, refira-se o facto de que nos anos de 1896 a 1899 a circunscrição do Búzi era uma das que mais contribuía em imposto de palhota, enquanto que em Mossurize não se tinha ainda recolhido imposto algum (Cruz, 1978: 8; Newitt, 1997 {1995}: 360). De salientar que o imposto de palhota cobrado nesta fase de administração da Companhia de Moçambique era diferente do tipo de imposto que viria a ser cobrado mais tarde pela Administração colonial, uma vez que na época da Companhia de Moçambique o imposto era pago por todos os indivíduos, homens e mulheres, maiores de 17 anos, enquanto que mais tarde só os homens pagavam imposto.

A colecta do imposto de palhota constituía uma forma de exploração das sociedades

africanas, as quais reagiam de formas diversas, desde a resistência aberta, bastante rara, até formas mais evasivas, como a fuga de aldeias inteiras para regiões mais inacessíveis aos colectores da Companhia (Neil-Tomlinson, s/d: 171). Nesta fase, muitas vezes as autoridades tradicionais desempenhavam um papel activo na condução da resistência das suas populações (*idem*: 172).

Contudo, à medida que a Companhia conseguia debelar pela força estas formas de resistência, uma das primeiras medidas que tomava, no sentido de “segurar” as populações às suas terras, era a de investir nas autoridades tradicionais a responsabilidade pela manutenção da ordem e pela organização da recolha do imposto de palhota e do recrutamento da mão-de-obra local (*idem*: 175), obrigando estas a manterem sempre um equilíbrio bastante precário entre os interesses das populações, os da Companhia, e os seus próprios interesses pessoais. Parece claro que, cada vez mais, o poder das autoridades tradicionais derivava mais da sua relação com a Companhia do que propriamente com as suas populações.

Nesse sentido não é abusivo afirmar que as autoridades tradicionais constituíam, já no tempo da administração da Companhia de Moçambique, o elo administrativo que permitia à Companhia controlar e enquadrar as populações rurais. Esse papel viria a ser mais tarde formalizado e institucionalizado, em forma de lei. Deste papel as autoridades tradicionais retiravam benefícios económicos substanciais, em forma de subsídio anual, que correspondia a uma quantia monetária pelo imposto recolhido.

Além da recolha do imposto e da organização da mão-de-obra para o trabalho obrigatório, outra tarefa importante desempenhada pelas autoridades tradicionais era a regulação dos *milandos* locais, nomeadamente os que eram relacionados com a feitiçaria, pequenos roubos e relações familiares. Segundo **MMa**, “*os régulos é que resolviam os milandos. Havia muitos, de feitiço, roubos, de catanar*”.

A utilização intensiva da mão-de-obra africana, além de constituir uma necessidade do modelo de produção das companhias concessionárias, encontrava-se legitimada e

regulamentada por todo um conjunto de legislação do Estado português que, a partir de 1899, instaura o regime de trabalho obrigatório, o *chibalo* (denominado em Chindau de *thangata*) para os “indígenas” das colónias, acabando com o regime de trabalho livre, instaurado em 1875, que por sua vez tinha substituído a noção de “libertos”, que vigorava na legislação portuguesa desde a abolição da condição de escravo, em 1869.

O Regulamento do trabalho dos Indígenas, de 9 de Novembro de 1899, da autoria de uma comissão liderada por António Enes, introduz logo no art. 1º a obrigatoriedade do trabalho a todos os “*indígenas das províncias ultramarinas*” (Cunha, 1949: 151). A filosofia colonial dos dirigentes políticos portugueses assentava no princípio de que o trabalho africano constituía o meio de assegurar o progresso das potências coloniais e das suas províncias ultramarinas, assim como garantia aos “indígenas” as qualidades morais necessárias a esse mesmo progresso, qualidades essas que os “indígenas” não possuíam. Como se adianta de forma sublime no relatório da Comissão:

*“Precisamos do trabalho dos indígenas, até para melhorar a condição desses trabalhadores; precisamos dele para a economia da Europa e para o progresso da África. A nossa África tropical não se cultiva senão com africanos. O capital que se prestar a explorá-la, e que tão preciso lhes é, há-de pedir trabalho para as explorações, trabalho abundante, barato, resistente; e esse trabalho, em tais condições, nunca lograrão fornecer-lho as emigrações europeias, que o impaludismo dizima”* (*idem*: 158).

Dos vários artigos deste Regulamento sobre as formas e obrigações de trabalho “indígena” destaca-se o Artigo 3º, que isenta da obrigação de trabalho as mulheres, os homens de idade inferior a 14 anos e superior a 60 anos, os *cipaios*, os indivíduos dos corpos de polícias, os chefes e os indivíduos importantes, desde que reconhecidos como tal pelas autoridades administrativas coloniais (*idem*: 153). Igualmente importante é o Artigo 4º, que determina que as autoridades administrativas coloniais devem utilizar as “autoridades indígenas” - régulos, sobas, cabos - para controlarem os “indígenas” e os compelirem ao trabalho.

O estabelecimento deste Regulamento permite entender que, com a institucionalização do trabalho obrigatório, o Estado português estava interessado em

produzir legalmente um dos principais mecanismos de criação de uma vasta reserva de mão-de-obra africana, que era impossível de conseguir e controlar com o anterior regime de trabalho livre, e que constituía um primeiro modo de controlo, submissão e enquadramento sistemático das populações na lógica de produção do capitalismo colonial, nomeadamente para as grande plantações e para as companhias concessionárias. Em segundo lugar, é notório que o Estado português detinha já a convicção de que o recrutamento e enquadramento dessa mão-de-obra seria muito difícil sem a utilização das autoridades tradicionais locais.

Este regime de trabalho obrigatório seria abolido, pelo menos para fins particulares, em 1928 com a publicação do Código do Trabalho Indígena, em decreto lei nº 16.199. No Artigo 3º do Código define-se que “*O Govêrno da República não impõe nem permite que se exija aos indígenas das suas colónias qualquer espécie de trabalho obrigatório ou compelido para fins particulares*”. Uma outra disposição importante deste Código, no que concerne ao tema deste trabalho, diz respeito à proibição, no Artigo 38º, de se oferecerem dádivas às “autoridades indígenas” pelo recrutamento de trabalhadores para fins particulares, o que consubstancia a ideia de que as autoridades tradicionais beneficiavam materialmente do seu papel de angariadores de mão-de-obra local. Finalmente importa referir que o Código não aboliu o trabalho obrigatório, ou forçado, para fins públicos, sobretudo na impossibilidade do recrutamento voluntário, Artigo 296º.

Esta política de enquadramento da população “indígena” prosseguiu e consolidou-se com a criação da Secretaria dos Negócios Indígenas, em 1904, cujas principais atribuições eram as de “*organizar um sistema de judicial indígena, regulamentar as obrigações dos chefes, codificar as leis africanas, organizar um registo civil dos indígenas, delinear reservas, controlar a emigração e assumir a responsabilidade pela assistência*” (Newitt, 1997 {1995}: 345). Como se depreende, a Administração colonial tinha, nesta primeira fase, uma preocupação fundamental em controlar a mão-de-obra africana e prevenir, dentro do possível, as emigrações de populações.

No sentido de exercer um melhor e mais eficaz controle sobre o território, e sobre as



populações, a Administração colonial levou a efeito uma reforma administrativa, em 1907, cujos principais fundamentos eram os de criar uma administração civil regular, em todo o território. Nesse âmbito o território moçambicano foi dividido em cinco distritos (Lourenço Marques, Inhambane, Quelimane, Tete e Moçambique). Em cada distrito o topo da hierarquia administrativa era representado por um Governador. Por sua vez os distritos subdividiam-se em circunscrições (zonas rurais com pouca população de estatuto “não-indígena”) e os conselhos. As circunscrições eram administradas por um administrador e estavam ainda subdivididas em postos administrativos, liderados por um chefe de posto.

Esta reforma visava sobretudo os territórios administrados directamente pelo Estado, ficando excluídos os territórios administrados pelas companhias concessionárias. No entanto, nos territórios da Companhia de Moçambique foi introduzida também uma divisão administrativa e foram criadas treze circunscrições: Beira, Maceque, Sena, Neves Ferreira, Chimoio, Cheringoma, Búzi, Sofala, Chiloane, Govuro, Barué, Moribane e Mossurize. No topo da hierarquia administrativa encontrava-se o governador geral da Companhia. Em cada circunscrição existia um chefe europeu, coadjuvado pelos régulos locais e seus *cipaios* (Cruz, 1978: 7).

Esta forma de colonização, imposta pela Companhia de Moçambique nos seus territórios, constituiu indelevelmente um momento chave de ruptura de legitimidade, e de “*political accountability*”, na relação entre as autoridades tradicionais e as populações subordinadas, agravada ainda mais com o estabelecimento de colonos brancos. No fundo tratou-se da inclusão de um modelo administrativo misto que integrava influências do modelo britânico de *indirect rule*, com formas mais rígidas ou repressivas, do tipo *direct rule*, e que procurava utilizar as estruturas políticas locais como mecanismos de controle e de dominação das populações.

Referindo-se aos Thonga, da região sul de Moçambique, José Feliciano sublinha bem esta ideia, adiantando que “*desde a prisão de Gungunyana que no distrito de Gaza foi dada toda a atenção às autoridades indígenas tradicionais, especialmente aos régulos, tentando integrá-los no sistema geral de administração do território (...)*” (Feliciano, 1998:

91).

Nesse sentido, o Estado ou as Companhias não exerciam uma autoridade e um controle directo sobre as populações, mas utilizavam os sistemas políticos locais para esse efeito, pelo interesse das próprias administrações que, nesta fase, eram manifestamente incapazes de controlar as vastas extensões de território e de população, sob o seu domínio. Sob este tipo de administração, as autoridades tradicionais locais viram os seus direitos e prerrogativas de poder diminuírem de modo mais acentuado do que durante o domínio Nguni. Por outro lado, eram elas que carregavam com o ónus da extracção do imposto de palhota e da imposição do *chibalo*.

Além de perderem parte substancial dos seus direitos e prerrogativas políticas, como o de fazerem a guerra ou estabelecerem alianças, de julgarem sobre *milandos* importantes (por vezes puníveis com a pena de morte, como os homicídios, e mesmo certos casos de feitiçaria), os régulos locais perderam ainda os seus direitos sobre a posse e gestão da terra, agora sobre a responsabilidade directa da Companhia, ou dos colonos brancos (Neves, 1998: 131-132), tendo que recorrer muitas vezes às suas funções mágico-religiosas para protegerem as suas prerrogativas de poder. Exemplo disso é o caso do régulo de Mahate, no actual distrito de Sussundenga que, por ser um conhecido médium local, invocava o poder dos seus *varungu a mambo* como forma de tentar controlar o acesso dos europeus aos seus territórios (*idem: ibidem*).

Por outro lado, e no que respeita aos territórios da Companhia de Moçambique, importa realçar ainda os efeitos perniciosos da reforma administrativa de 1907 nas estruturas de poder tradicional Ndau. Mesmo durante o período de dominação Nguni, na generalidade as bases territoriais das chefaturas Ndau tinham-se mantido relativamente estáveis, por comparação com o período pré-Nguni. Com a introdução das circunscrições, a Companhia de Moçambique começou progressivamente a enquadrar as bases territoriais das autoridades tradicionais vaNdau na lógica da sua divisão administrativa. Assim, alguns dos *mambo* vaNdau mais importantes viram os seus *nyika* bastante reduzidos e circunscritos a uma só divisão administrativa. Por outro lado, as populações que

anteriormente lhes estavam subordinadas, foram política e administrativamente integradas noutros régulos, com os quais não tinham anteriormente relações de subordinação.

Tratava-se, efectivamente, de uma política deliberada da Administração que, apesar de necessitar das estruturas tradicionais de poder político, visava deliberadamente reduzir-lhes os espaço de poder e influência. Esta “domesticação” das autoridades tradicionais compreendia não somente a partição dos grandes regulados, em unidades mais pequenas, e por conseguinte menos poderosas, mas igualmente a substituição dos régulos que denotavam uma maior influência e prestígio, junto das suas populações. Nisto a administração portuguesa não apresentava, na realidade, nenhuma inovação, pois os senhores Nguni já tinham feito o mesmo, substituindo as autoridades tradicionais mais resistentes, como se viu no caso Mecupe, ou impondo-lhes um *induna* da sua confiança, que era quem muitas vezes exercia verdadeiramente o poder político.

Esta perda de direitos e de prestígio, e de certo modo de legitimidade, dos régulos sob a administração da Companhia de Moçambique, foi sublinhada por Pinto Lopes, em 1928. Este autor refere que os régulos ( os *mambo*) tinham a sua autoridade muito reduzida “*limitando-se na maior parte dos casos a transmitir as ordens das autoridades brancas*” (Lopes, 1928: 23). Os serviços prestados pelos régulos às autoridades administrativas eram os de “*auxiliarem recrutamentos [de mão-de-obra local], activar o pagamento do imposto, mandar conservar limpos os caminhos, ajudar os cipais no desempenho de serviços vários*” (*idem: ibidem*). Nesta época, segundo este autor, os régulos não eram ainda os responsáveis directos pela cobrança dos impostos, dado que eram pagos directamente à Administração, contudo recebiam \$04 escudos por cabeça, no caso do imposto de palhota (*idem: 27*).

O autor não deixa contudo de referir que os régulos eram fundamentais na aplicação do direito costumeiro e na resolução de *milandos*. É certo que, como sublinha Pinto Lopes, desde o período da dominação Nguni os *mambo* tinham perdido a faculdade de julgar crimes graves, aos quais era por tradição aplicada a pena de morte, faculdade essa que residia apenas na mão dos soberanos Nguni (*idem: 85*), e que depois ficaria sob a

responsabilidade directa do administrador de circunscrição. No entanto, os régulos continuavam fundamentais na resolução dos *milandos* menos gravosos, sobretudo os que envolviam acusações de feitiçaria, o que constituía a grande maioria dos casos, uma vez que as populações não aceitavam a intromissão das autoridades coloniais nestes casos, nem estas sabiam como resolvê-los, pois como sublinha o autor:

*“Citarei o Mossurize e o Alto Save, por exemplo, onde era ainda o Gungunhana quem dominava há 30 anos. Nêsses pontos, mais do que em Sena ou Sofala, a aplicação duma pena à europeia a delitos que eles estão habituados desde tempos imemoriais a considerar de simples dano, causaria estranheza e desconfiança. Também ali são mais vulgares os milandos de feitiço, pois não compreendem que se morra, excepto em casos de extrema velhice, senão por malefício de pessoa que o adivinho terá de descobrir”*(idem: XIX).

Deste modo, pode afirmar-se que se agudizou a contradição e ambiguidade da posição social das autoridades tradicionais, sobretudo dos régulos que, por um lado estavam sujeitos às pressões da Administração colonial ou da Administração das Companhias, e, por outro, para manterem a sua legitimidade e a sua posição social, eram obrigados a protegerem os interesses das suas populações. Interesses esses a maior parte das vezes contraditórios com os da Administração.

Nesse sentido, pode dizer-se que as autoridades tradicionais encontravam-se “encravadas” entre dois modelos diferentes e antagónicos de reprodução social, sendo obrigadas a adaptarem estratégias de sobrevivência política no seio de cada um dos modelos. Esta posição de intermediação atribuía às autoridades tradicionais um conjunto de benefícios e regalias económicas, que cimentavam ainda mais a diferenciação social entre estas e as populações. No entanto estes privilégios e regalias não afectavam todas as autoridades tradicionais de igual modo, sendo os régulos, os *mambo*, mais beneficiados do que os outros detentores de cargos políticos (os chefes de povoação, ou *mambo mudoco*, os *saguta*, os *nduna*, os *matombo*), aumentando assim a distância social entre os régulos e os outros e fomentando conflitos entre os vários escalões de poder, nomeadamente entre os régulos e os chefes de povoação.

### 3.2. – a Reforma Administrativa Ultramarina, de 1933

Com a implantação do Estado Novo assiste-se ao verdadeiro arranque de uma política colonial estruturada e definida na íntegra pelo Estado central, para a totalidade dos seus territórios ultramarinos. O Estado Novo marca, pelo menos para o caso moçambicano, o arranque de um verdadeiro colonialismo de Estado. O Estado português põe termo à anterior política dos prazos e das Companhias concessionárias, e adopta uma postura fortemente centralizadora e unificadora, em que as colónias e a metrópole constituíam um todo, do ponto de vista administrativo, legislativo, e de direitos de cidadania, sobretudo para os “não-indígenas”.

Dessa nova postura política resulta toda uma actividade legisladora, de grande importância para a regulação da vida “indígena”, que varre a década de 1930, com especial incidência para o Estatuto Político, Civil e Criminal dos Indígenas da Guiné, Angola e Moçambique, publicado em 1929, a Constituição da República, de 1933, o Acto Colonial, de 1933; a Carta Orgânica e a Lei da Reforma Administrativa Ultramarina, ambas publicadas também em 1933.

O Estatuto Político, Civil e Criminal dos Indígenas da Guiné, Angola e Moçambique apresenta alguns pontos de fulcral importância, nomeadamente para a compreensão de todo o enquadramento político-administrativo a que ficaram sujeitas as sociedades africanas e as suas instituições de poder político. Este documento consubstancia, e aprofunda, o princípio da divisão entre “indígenas” e “não indígenas”, e remete para a primeira categoria as sociedades africanas. Este processo acarreta uma dupla subordinação, política e jurídica, das populações ou das sociedades “indígenas”, facto bem elucidado nas palavras de Adriano Moreira:

*“ No fenómeno colonial verifica-se precisamente a circunstância de as sociedades indígenas terem perdido a sua independência e ficarem politicamente subordinadas a um Estado de que passam a fazer parte integrante” (Moreira, 1955: 70).*

Segundo Adriano Moreira é sobretudo na administração da justiça aos “indígenas” que se efectiva essa subordinação, pois como adianta este autor:

*“Estabelecida esta situação de facto [a dominação colonial] é desde logo aparente que o sentido do Estado colonizador será o de chamar a si a administração da justiça, porque se trata do critério mais evidente da soberania e do mais importante dos fins do Estado” (idem: ibidem).*

A perda de direitos para os “indígenas” fica bem patente no Art. 7º do Estatuto Político, Civil e Criminal dos Indígenas, que adianta *“não serão concedidos aos indígenas direitos políticos em relação a instituições de carácter europeu”*. A subordinação jurídica dos “indígenas” fica expressa na criação do Tribunais Privativos dos Indígenas. Estes tribunais regulavam as relações jurídicas entre “indígenas” e são independentes da organização judiciária portuguesa (Art. 14º), têm sede em cada circunscção e são presididos pelo administrador, que é coadjuvado por dois vogais, por si nomeados, e por dois assessores para “assuntos costumeiros”, que podem ser dois chefes *“ou outros indígenas de reconhecido prestígio e conhecimento das tradições jurídicas locais”* (Art. 15º, § 2º). Esta medida legislativa pretende alterar o *status quo* vigente até então, que consistia em delegar nas mãos de privados, nomeadamente dos missionários, a resolução dos *milandos* entre “indígenas” (Moreira, 1955: 95).

A colonização portuguesa adopta assim uma espécie de sistema de *indirect rule* no qual as sociedades africanas ficam encarceradas, do ponto de vista político e jurídico, no que se entendia como o seu modelo tradicional de vida, encarceramento esse que era mascarado, pelo menos no texto do Estatuto, pelo respeito dos modelos costumeiros, pois aí se diz que *“um tal sistema, justo, prático eficaz, envolve o respeito desses mesmos usos e costumes, em tudo o que não colida com (...) os princípios da humanidade e com a soberania de Portugal”*.

Neste modelo é claramente assumida a duplicidade política e jurídica da sociedade colonial, sendo vedada a uma parte significativa dessa mesma sociedade, às populações

“indígenas”, a integração plena, devendo estar continuar a reproduzirem-se segundo os seus modelos tradicionais de organização social. É neste sentido que assumem especial relevo as instituições políticas tradicionais, nomeadamente as autoridades tradicionais. Elas são, por um lado, a garantia da continuidade desse modelo de organização e, por outro lado, constituem a “ponte” institucional entre esses dois universos, colonizados e colonizadores, bem assim como a subordinação dos colonizados ao Estado português.

Este duplo papel das autoridades tradicionais foi formalmente institucionalizado em 1933, com estabelecimento da Reforma Administrativa Ultramarina, decreto lei n.º 23:229, de 15 de Novembro, que, entre outros assuntos, define a integração das autoridades tradicionais no aparelho administrativo colonial. A RAU, como ficou conhecida, define a divisão administrativa das colónias portuguesas e as funções de cada categoria de funcionários administrativos, e assume igualmente uma importância fulcral uma vez que define e institucionaliza o modelo de relacionamento entre o Estado colonial e as autoridades tradicionais.

A sua importância advém sobretudo de dois factores: a) provocou uma nova reorganização dos espaços, com forte impacto nas estruturas de poder local; b) institucionalizou a integração das autoridades tradicionais (ditas “autoridades gentílicas”) no aparelho administrativo colonial, consolidando a transformação destas estruturas de poder no que Trutz von Trotha denominou de “administrative chieftaincy”.

No que concerne à vida “indígena”, a RAU estabelece, no Art. 91º, que a população indígena deve ser, do ponto de vista administrativo, agrupada em regedorias (ou regulados), nas circunscrições e zonas não urbanas dos concelhos..

As circunscrições, definidas como “(...) *regiões predominantemente habitadas por povos ainda não integralmente adaptados à civilização ou cultura portuguesas (...)*” (Art. 8º), são dirigidas por administradores cujas competências gerais são as de representar a soberania do Estado (Art. 46º), e constituir a autoridade máxima, do ponto de vista civil, judiciário, administrativo, de política indígena, fiscalização, defesa económica e de

informação (Art. 47º).

Das diversas atribuições que a RAU confere aos administradores de circunscrição, destacam-se: a) - as responsabilidades de regulação jurídica e judicial (Art. 49º, § 1º, 2º, 3º, 4º, 5º); b) - a vigilância e instrução dos “chefes gentílicos”, exercendo:

*“sôbre as autoridades gentílicas uma activa embora discreta vigilância, procurando conhecer as suas relações com os povos,(...), contribuindo para lhes aumentar ou deminuir o prestígio diante dos outros indígenas, conforme as indicações superiores e o seu comportamento em relação às leis e autoridades portuguesas”* (Art. 51º, § 3º);

c) – de investir esses mesmos chefes na sua autoridade legal (Art. 51º, § 12º); d) - controlar e fiscalizar a emigração e *“vigiar atentamente as relações das autoridades administrativas suas subordinadas e dos chefes indígenas com os engajadores ou contratadores de mão-de-obra”* (Art. 52º, § 4º); e) - determinar os limites territoriais das regedorias, esforçando-se para que a área de cada regedoria fique integralmente contida dentro de um único posto administrativo (Art. 93º, § 1º e 2º); f) - destituir e substituir os chefes considerados não idóneos (Art. 97º).

As circunscrições dividem-se em postos administrativos, dirigidos por um chefe de posto, directamente subordinado ao administrador de circunscrição (Art. 67º). O chefe de posto exerce funções de natureza policial e de representação do administrador (Art. 68º). Entre as várias atribuições que lhe são conferidas, no que concerne às relações com as “autoridades gentílicas”, a RAU estabelece que os chefes de posto devem: 1) - exercer o policiamento em *“estrito contacto com os chefes gentílicos”* (Art. 69º, § 1º); 2) - propor ao administrador de circunscrição os *“castigos a aplicar às autoridades gentílicas”* (Art. 69º, § 3º); 3) - participar ao administrador o falecimento de *“ de qualquer autoridade gentílica, investindo o sucessor nas funções do falecido (...)”* (Art. 70º, § 2º); 4) - transmitir às *“autoridades gentílicas todas as ordens que elas devem cumprir (...) e vigiando activamente o modo por que são executadas”* (Art. 70º, § 2º, 1º); 5) – utilizar *“os chefes indígenas como auxiliares da administração, observando, nas relações que com êles mantiverem, as directrizes fixadas ou as instruções transmitidas pelo administrador”* (Art.



70º, § 2º).

A RAU preconiza a institucionalização das autoridades tradicionais como auxiliares nos escalões inferiores do aparelho administrativo colonial. Neste sentido a RAU estabelece os seguintes cargos, ocupados por africanos: os *cipais* (ou *cipaios*), os intérpretes e as “autoridades gentílicas” (Art. 76º). Os primeiros constituem uma espécie de força policial e de mensageiros e dependem directamente do administrador de circunscrição ou do chefe de posto administrativo. Aos intérpretes estão consignadas as tarefas de coadjuvar o pessoal administrativo.

Um dos pontos mais salientes da RAU é o enquadramento dos *nyika*, ou territórios das autoridades tradicionais. O *nyika* passa a denominar-se regedoria (ou regulado), e devia ficar contido dentro do espaço limitativo de um posto administrativo. Por outro lado, a RAU também uniformizou a divisão interna da estrutura política dos regulados, instituindo os cargos de chefe de grupo de povoações, que no caso Ndau correspondia aos *mambo mudoco* e o chefe de povoação, ou *saguta*.

A RAU estabeleceu todo um conjunto normativo de regulação e enquadramento das autoridades tradicionais, - as “autoridades gentílicas”, que para a administração colonial são sobretudo os regedores (régulos), os chefes de grupo de povoações e o chefe de povoação -, que consubstanciam o processo de “encapsulamento” desta instituição no sistema de administração colonial. Nesse sentido, segundo a RAU, os régulos constituem a autoridade máxima em cada regulado, ou regedoria, o mesmo sucedendo com os chefes de grupo de povoações e chefes de povoação, nos seus respectivos limites territoriais, e as funções de cada uma destas categorias são remuneradas (Art. 94º). Estas funções são “*as que o uso local lhes atribuir*” salvaguardando conquanto não colidam com os interesses da soberania portuguesa (Art. 94º, § único).

Os régulos exercem a sua autoridade sobre os chefes de grupo de povoações e chefes de povoação, e dependem directamente do administrador de circunscrição. Os régulos, os chefes de grupo de povoações e os chefes de povoação, desempenham os cargos

enquanto servirem os interesses da Administração portuguesa e recebem ordens directamente dos administradores ou dos chefes de posto da sua área de residência (Art. 95°).

A RAU, apesar de enunciar o respeito pelas normas de sucessão da estrutura de autoridade tradicional segundo o direito costumeiro, não deixa de legislar que a Administração reserva para si o direito de intervir e escolher um sucessor, “*entre os parentes mais próximos, quando o herdeiro não convenha à administração*” (Art. 96°). Por seu turno, no caso do régulo ou dos chefes de grupo e de povoação, não ser idóneo para o exercício do cargo, a Administração advoga o direito de demiti-lo e mandar eleger outra pessoa, “*mas o que fôr eleito só será investido na sua autoridade depois de nomeado pelo administrador*” (Art. 97°).

A legitimidade política das autoridades tradicionais, ou o sistema de *political accountability* destas para com as suas populações, sofre uma ruptura importantíssima, uma vez que a legitimidade das autoridades tradicionais deixa de depender directamente das suas populações, para passar a depender directamente da Administração colonial, pois como se estabelece “*o chefe gentílico deposto por autoridade legítima nunca poderá ser obedecido pelas populações ou por elas reintegrado no exercício das atribuições que antes lhe pertenciam*” (Art. 97°, § 1°), e “*As populações não podem depor os chefes gentílicos investidos por autoridade portuguesa no exercício das suas funções*” (Art. 97°, § 2°).

No capítulo dos deveres e das funções dos régulos, destacam-se os seguintes pontos: 1) a obrigação de obedecer fielmente às autoridades administrativas portuguesas (Art. 99°, § 1°); 2) publicitar as ordens da Administração (Art. 99°, § 2°); 3) manter a ordem na sua regedoria (Art. 99°, § 3°); 4) fornecer homens para a polícia e o exército, sempre que solicitado (Art. 99°, § 4°); 5) participar à Administração sobre qualquer ocorrência extraordinária na regedoria, como crimes, falecimentos, doenças endémicas, comércio ilegal e demarcações de terrenos (Art. 99°, § 5°); 6) participar e registar casamentos, nascimentos e óbitos (Art. 99°, § 6°); 7) impedir o comércio e fabrico de bebidas alcoólicas, e venenos (Art. 99°, § 7°); 8) impedir a prática de feitiçaria e adivinhações (Art. 99°, § 9°);

9) prender criminosos ou suspeitos e entregá-los às autoridades administrativas, (Art. 99º, § 14º); 9) incitar as populações a praticarem o tipo de agricultura que a Administração aconselhar (Art. 99º, § 16º).

No capítulo das suas funções de manutenção da ordem, é proibido aos régulos a competência de julgarem qualquer tipo de crimes mas apenas as de prender os suspeitos, e relatar os factos à administração (Art. 99º, § único). Os régulos podem ainda, neste capítulo, pedir à Administração a expulsão do seu *nyika* dos indivíduos perturbadores da ordem pública (Art. 100º).

Finalmente, os régulos são responsáveis pela mobilização das populações para trabalhos de interesse público, como a limpeza e abertura de caminhos, de poços, valas de irrigação, reconstrução de povoações, e outros trabalhos considerados pela Administração como de interesse comum, (Art. 102º).

Os régulos podem ainda nomear, ou manter, um conselho de notáveis e auxiliares, como assessores, a quem podem inclusivamente atribuir a execução de determinadas tarefas (Arts. 104º e 105º). Compete também aos régulos nomear os chefes de grupo de povoações, que ficam sob a sua alçada hierárquica (Arts. 109º a 111º), e cujo cargo na prática obedece aos mesmos deveres que os do régulo, conquanto seja a este que devam apresentar directamente todas as ocorrências e dos quais recebem todas as instruções. Quanto ao cargo de chefe de povoação, cabe ao administrador de circunscrição a responsabilidade da escolha do indivíduo titular do cargo (Art. 112º), apesar deste depender depois do régulo ou do chefe de grupo de povoações.

A RAU estabelece igualmente um conjunto de proibições aos régulos e demais autoridades tradicionais, assim como um conjunto de penas e medidas correctivas para punir casos de insubordinação ou desempenho inadequado do cargo. No que respeita ao primeiro aspecto, é expressamente proibido: a) cobrar impostos privados; b) aplicar multas; c) sair da circunscrição sem licença do administrador; d) receber gratificações privadas, derivadas do recrutamento de mão-de-obra; e) incitar ou oporem-se ao cumprimento das

ordens das autoridades administrativas (Art. 108º).

No que respeita às penas, estabelece-se que “ *a falta de cumprimento ou manifesto desleixo no exercício dos seus deveres e qualquer abuso de autoridade cometido por chefe gentílico serão punidos pelo administrador de circunscrição com prisão até sessenta dias (...)*” (Art. 106º). Em caso de reincidência, a pena pode conduzir à substituição da autoridade tradicional (Art. 106º, § único).

A RAU não foi o único instrumento legislativo relevante para o enquadramento das sociedades africanas, e das autoridades tradicionais, apesar de ser o mais importante, sobretudo no que respeita às autoridades tradicionais. Assim, a Lei Orgânica do Ultramar, de 27 de Junho de 1953, provocou uma alteração na estrutura do edifício jurídico, com a abolição dos Tribunais Privativos dos Indígenas e a sua substituição pelos Tribunais Municipais, nas circunscrições, e pelos Tribunais de Julgados de Paz, nos postos administrativos (Moreira, 1955: 229).

Um pouco antes disso, em 1946, a publicação do decreto nº 35461, de 22 de Janeiro de 1946, veio acabar com a duplicidade jurídica, (para “indígenas” e “não-indígenas”) com a criação de estatutos jurídicos mistos para os “indígenas”, e que se encontra relacionado com a noção de assimilado: Estes estatutos jurídicos mistos aplicavam-se sobretudo às questões relacionadas com o casamento e os direitos sucessórios. Segundo Adriano Moreira, “*deste modo o indígena ficava sujeito a um estatuto misto, os usos e costumes em tudo o que não respeitasse às relações de família e sucessões, a lei comum nestes capítulos do direito privado*” (*idem*: 119). O novo quadro jurídico indica um progressivo abandono do direito costumeiro na regulação dos *milandos* entre “indígenas”, que viria a consumir-se mais tarde com o fim do estatuto do indigenato.

Em 1954 publica-se o decreto nº 39.666, de 20 de Maio, que reforça o enquadramento institucional das autoridades tradicionais no aparelho administrativo, mas que, no entanto, não altera significativamente o que já estava instituído pela RAU.

No que respeita aos impactos da RAU para o caso das autoridades tradicionais

vaNdau é importante salientar que a Reforma apenas se tornou efectiva nestes territórios a partir de 1942, data em que expirou a concessão da Companhia de Moçambique e iniciou-se a administração directa do estado português. É pois a partir desta data que se pode falar verdadeiramente da influência da RAU na relação entre as autoridades tradicionais vaNdau e a Administração colonial.

## **As autoridades tradicionais vaNdau e a Administração colonial**

### **4.1. – impactos na organização da estrutura política tradicional Ndau**

Como se salientou no final do capítulo anterior, a administração directa pelo Estado português dos territórios sob a alçada da Companhia de Moçambique só se inicia a partir de 1942, sendo por isso necessário considerar esta data como o momento a partir do qual se faz sentir com maior acuidade o enquadramento institucional das autoridades tradicionais vaNdau e o impacto da RAU sobre esta instituição política.

Uma das consequências mais importantes da introdução da RAU foi o efectivo enquadramento das unidades territoriais locais, as chefaturas, na lógica da divisão administrativa territorial colonial. As reorganizações territoriais dos novos regulados (regedorias) vieram alterar substancialmente as áreas de jurisdição de alguns *mambo* vaNdau, sobretudo dos mais importantes e que, por isso mesmo tinham um *nyika* maior. É o caso do régulo de Tica, um dos *mambo* mais importantes de toda a região entre o rio Pungué e o Save, cujo *nyika* chegou a espalhar-se por uma área desde o Dondo até perto de Chimoio, englobando ainda zonas do Búzi e de Gorongosa. Com a administração da Companhia de Moçambique, e depois com a administração estatal colonial, a partir de 1943, o seu território foi sendo progressivamente reduzido e a sua jurisdição acabou por ficar confinada à área do posto administrativo de Vila Machado, no então concelho do Dondo.

Outro exemplo é o do régulo Gogoi, no distrito de Mossurize. No tempo da dominação Nguni o *nyika* do régulo Gogoi era muito vasto, contudo, em 1943 a Administração colonial decidiu conter o seu regulado dentro de um único posto administrativo, precisamente o posto de Gogoi, e nesse sentido foram-lhe retiradas duas

parcelas de terras, sendo uma integrada no regulado de Mepombo, no então posto administrativo de Machaze, e a outra no regulado de Metove (ou Mutoi).

Estas reorganizações alteraram igualmente o tipo de relacionamento hierárquico entre os *mambo* de uma dada região, pois a extensão do seu *nyika* era o reflexo da sua importância política. Por exemplo, no distrito de Mossurize, antes da imposição da dominação colonial, o régulo Gogoi e o de Mutoi estavam subordinados ao régulo de Mafusse. No período anterior à dominação Nguni era o *mambo* Mafusse quem dominava toda essa região e quem atribuiu terras às famílias Gogoi e Mutoi, como afirma **JM**, “*nós estávamos subordinados ao mambo Mafusse. Éramos mais pequenos*”.

Esta relação de dependência política e simbólica, pois o *mambo* Mafusse era o responsável pelas cerimónias tradicionais que abrangiam os *nyika* de Gogoi e Mutoi, foi profundamente alterada durante o período colonial e nos anos de 1960 o régulo de Gogoi seria guindado a uma posição de grande relevância, em conjunto com o régulo de Chaiva, junto da administração do distrito de Vila Pery, fazendo parte da Junta Distrital. Contudo, o régulo de Gogoi continua ainda hoje a considerar-se como um *mambo mudoco*, ou seja, subordinado do régulo Mefusse.

Ainda neste capítulo da alteração do modelo de relacionamento entre autoridades tradicionais, a Administração colonial chegou mesmo a introduzir nas circunscrições novos padrões de hierarquização, ao impor, pelo menos de modo informal, que o régulo cujo *nyika* se encontrasse na zona da sede, por conseguinte mais perto da Administração, fosse considerado como uma espécie de “régulo dos régulos”, ou como interlocutor privilegiado dos restantes régulos junto do administrador.

A administração colonial, através dos administradores de circunscrição e dos chefes de posto, procedia anualmente a uma classificação dos régulos e demais autoridades tradicionais, que ficava registada em livro, segundo critérios que se prendiam sobretudo com a eficácia e o espírito colaboracionista dos régulos e chefes de povoação, no desempenho das tarefas impostas pela administração, segundo **FRM**, “*no tempo colonial*

*havia régulos mais importantes do que os outros, porque eram classificados anualmente. Há um livro de registo dos régulos, eram classificados anualmente ali*". Esta classificação influenciava o modo como a administração lidava com as autoridades tradicionais, privilegiando os mais colaboracionistas, e menosprezando, ou mesmo castigando, os que não se mostravam tão "capturados".

A análise destes relatórios torna-se bastante reveladora do tipo de apreciações individuais, dos critérios e das manipulações levadas a cabo, ou pelo menos desejadas, pela Administração colonial sobre as autoridades tradicionais. Por exemplo no *Livro de Registos Biográfico das Autoridades Gentílicas do Posto Administrativo de Machaze*, de 1944, podem encontrar-se variados exemplos de tentativas de reorganização territorial dos *nyika*, ou dos denominados regulados. Assim, escreve-se em 1955, que no caso do regulado Ambassa, "*tem-se esperado, em vão, que o regedor morra para anexar a regedoria a outra*". O régulo, sr. Gaveniente Fundice veio a falecer em 9/11/1958 mas a regedoria não seria desactivada. Também no caso de Butiro, a Administração propôs a extinção da regedoria, em 1951, o que não chegou a acontecer.

Este relatório refere também uma série de manipulações, mais concretamente de substituições ou tentativas, de autoridades tradicionais, nomeadamente chefes de grupo de povoações, levadas a cabo pela Administração colonial. Nesse ponto, pode ler-se no relatório sobre o chefe Chirapa, sr. Niguice Maite, subordinado do régulo Chitube, que "*não cumpre o suficiente, já pedi ao regedor que procurasse indicar substituto e já aconselhei o chefe a pedir a substituição*", escrito em 31/2/1949. Em 31 de Dezembro de 1953 já o chefe tinha sido substituído e castigado pelo administrador de distrito, "*foi-lhe apreendida uma espingarda raiada e castigado com três meses de trabalho*". No caso do chefe Chiungo, sr. Dumbane Semente, também subordinado do régulo Chitube, foi o próprio chefado que foi extinto e anexado ao *nyika* do régulo, em 1953. O mesmo sucedendo com o chefe Chove, igualmente subordinado do régulo Chitube, em 1950. Em 1956 aconteceu o mesmo ao chefado Dôndué, no regulado de Butiro, depois do falecimento do chefe, sr. Mutepeia Faduco, em 1955. Igual tratamento teve o chefe Gunta, sr. Joaque



Macuana, subordinado do régulo Mutani, em data indeterminada.

O relatório anual de 1971, do Governador do Distrito de Vila Pery, António Lopes Henriques de Oliveira (Oliveira, 1971), contém igualmente um enorme manancial de informações, que importa prestar atenção. Assim, no que respeita aos regulados da circunscrição de Mossurize, sobre o régulo de Chaiva, sr. Nicolau João de Deus, a apreciação era a de que tinha “*grande prestígio junto da administração e das populações*”.

Sobre o régulo Chinzine, sr. Cufamune Sexene, diz o relatório:

*“(...) está à frente de um pequeno núcleo de população que não justifica a existência desta regedoria. É bêbado, indolente e destituído de qualquer prestígio (...). Esta população tem vivido mais voltada para a Rodésia por cujas autoridades é influenciada”*.

No caso da apreciação sobre o régulo de Chiomo, sr. Bope Mechisso, é realçada, novamente, a relação de subordinação deste regulado em relação a regulados do lado da Rodésia, “*Grandemente influenciado pelo seu irmão mais velho também regedor da Rodésia. (...) cumpre mal as funções do cargo. Carece de prestígio, o que o priva da faculdade de ser o líder da população*”; o mesmo se passando com o régulo Guenje, sr. Murijo Ofisso, “*(...) muito influenciado por um seu tio, regedor na Rodésia e por outro residente na área Zione, de nome Filipe Muzuzane, já velhos mas activos, podemos afirmar que estes é que possuem a liderança da população*”, ou ainda com o régulo Muzite, sr. Feniassa Mussongueia, em que se afirma no relatório que é “*(...) muito influenciado pelo regedor Muzite da Rodésia, podemos afirmar que este é o verdadeiro líder da gente da sua área*”.

Estes comentários demonstram bem que o estabelecimento do actual traçado das fronteiras moçambicanas não foi suficiente para implicar a ruptura de um conjunto de relações de subordinação política, com uma enorme componente mágico-religiosa, entre as chefaturas vaNdau moçambicanas e as suas congéneres rodesianas, com especial ênfase para as chefaturas moçambicanas do distrito de Mossurize. Apesar dos esforços das autoridades portuguesas, estas relações perpetuaram-se e, mesmo na actualidade, estes

*mambo* vaNdau moçambicanos sentem-se dependentes, ou subordinados, dos *mambo* zimbabeanos, pelo menos do ponto de vista mágico-religioso.

Por exemplo no caso do regulado de Mapunguana, em Mossurize, a subordinação, tal como no tempo colonial, ainda hoje é fortemente sentida, como sublinha o actual chefe Dubuia, seu subordinado, “ *esse régulo Mapunguana do Zimbabwe é que é o dono deste território deste Mapunguana. O território parte do Zimbabwe e apanha esta zona entre o rio Búzi e o rio Mossurize, até se juntarem*”. O próprio régulo Mapunguana confirma esta relação de dependência:

*“ele [o Mapunguana do Zimbabwe] é que é o baba [pai], todos os serviços que fazemos vamos informar a ele, se houver um problema sério aqui que não possamos resolver vamos a ele, um problema de muito tempo, que nós não conhecemos a profundidade então consultamos o Mapunguana do Zimbabwe”.*

No entanto, no relatório de 1971 pode ler-se que o régulo de Mapunguana, à época o sr. Alberto Muchoio Mapunguana, pai do actual régulo, “*(..) impõe-se pelo seu prestígio de que goza (...) dotado da faculdade de liderança das suas gentes que procura afastar da influência das autoridades rodesianas com as quais tem fortes laços de sangue e outros nexos (...)*”.

Este relatório ilustra igualmente bem as manipulações que a Administração colonial exercia sobre as autoridades tradicionais, no sentido da sua domesticação, ou encapsulamento. Assim, pode ler-se, a propósito do regulado de Macuiana, que o “ *titular da regedoria, Paulo Penhe, foi afastado da chefia da mesma por demonstrações práticas de pouca lealdade*”, o mesmo sucedendo ao então régulo Mecupe, sr. Mahoana Julai, no então posto administrativo de Machaze, que em 1949 foi “*(..) destituído do cargo em processo administrativo e desterrado para a Circunscrição de Sena (...)*”.

Neste relatório encontra-se igualmente ilustrado as tentativas de reorganização territorial que a Administração exercia sobre os *nyika* dos régulos, e este relatório retoma a questão do regulado de Ambassa, no posto administrativo de Machaze, descrito em anteriores parágrafos, adiantando que:

*“a regedoria encontra-se entregue a um encarregado porquanto o antigo regedor faleceu em fins do ano de 1958 em ocasião em que se tentava a anexação desta regedoria à do Maringa ou à do Chimbico que lhe ficam mais próximas pelas suas afinidades geográficas, hábitos e tradições das populações, mas nem um nem outro dos regedores mencionados o desejou, pelo que na altura achou-se conveniente aguardar-se tempo para se propor ao Chimbico e às gentes do falecido Ambassa por anexação sem perturbações, situação que se mantém. (...)”*

No caso do posto administrativo do Dombe, no então Conselho de Manica, também habitado por populações vaNdau, o relatório apresenta um facto curioso, que não foi possível aprofundar nem esclarecer nesta investigação, os régulos mencionados foram investidos simultaneamente, em apenas duas datas diferentes, em 2/9/1964, nos casos dos régulos de Dombe, sr. Matiquido Machache; de Gudza, sr. Munhame Jemusse Gudza; de Côa, sr. Guiraze Coa; de Sambanhe, sr. Ussiwana Vache; de Zomba, sr. Macupsua Zomba; e em 20/9/1971, para o caso dos régulos de Muôco, sr Daniel Zurui; de Muchamba, sr. Samuel Macuire; de Chibué, sr. Johane Chimoio. No famoso relatório de José de Melo Branquinho pode ler-se que à excepção do régulo Côa, que é subordinado político do *mambo* Chicucua, da Rodésia, todos os outros estão subordinados ao régulo Moribane (Branquinho, 1966: 12).

Este relatório de José de Melo Branquinho é precioso no reconhecimento e reconstrução das linhas de subordinação política e religiosa, dos *mambo* vaNdau da zona de Mossurize, e do então posto administrativo de Machaze, aos *mambo* do lado rodesiano, nomeadamente a Mutema e a Bonheia. Assim, os *mambo* Mafusse, Gogoi, Metove, Chicacueta, Chiomo, Macuo e Mamusse estão todos subordinados ao *mambo* Bonheia. Por sua vez os *mambo* Chitube, Mecupe, Garágua, Chinguno, Inhacufera, Jече, Zinhumbo, Mapanda, Chaiva, Tuco-Tuco, Manasse, Mepombo, Guezanhe, Mutanda, Macone, Usa Mutani, Ambassa, Tebere, Macuiana, Guenje, Muzite e Cita, dependem do *mambo* Mutema. O régulo Mapunguana depende directamente do *mambo* Mapunguana da então Rodésia, que por sua vez depende do *mambo* Moribane.

Esta subordinação tem essencialmente três componentes: política, jurídica e religiosa. No primeiro caso destaca-se a influência dos *mambo* rodesianos na sucessão a

*mambo* nas chefaturas subordinadas do lado moçambicano, em que a escolha do novo régulo é muitas vezes sancionada pelos primeiros, que por vezes até lideram as cerimónias de entronização. No segundo caso sublinha-se o papel dos *mambo* rodesianos na resolução de diversos tipos de *milandos*, que os *mambo* moçambicanos não são capazes de resolver e que são obrigados a recorrer aos seus superiores rodesianos. Por último aparecem a realização de cerimónias colectivas, fundamentais para a reprodução social de grupos mais vastos, como por exemplo as cerimónias da chuva, que em certos casos são realizadas pelos *mambo* rodesianos dominantes. Apesar das autoridades administrativas portuguesas terem sempre tentado eliminar estas relações de subordinação, o certo é que tal nunca foi devidamente conseguido. Na grande maioria dos casos estas relações ainda se perpetuam na actualidade.

O caso do chefe de povoação Zianga, no então posto administrativo de Machaze, constitui outro bom exemplo das manipulações efectuadas pela Administração colonial na instituição, que em 1952 destituiu o régulo do cargo e “rebaixou-o” ao lugar de chefe de grupo de povoações. MM descreve o caso deste modo:

*“Zianga era régulo, agora passou para chefe de povoação [chefe de grupo de povoações]. Houve um problema em que o régulo Zianga, no tempo colonial havia problema de elefante, então os régulos foram na administração apresentar este caso. O chefe de posto atribuiu armas aos régulos e chefes de povoação, para garantir a tranquilidade na zona, por causa do elefante. Então assim foi. Outros devolveram aquelas armas, ele escondeu a arma. Durante muito tempo andou a ser cobrado e não quis devolver a arma. Então houve um certo momento em que ele matou um leão, agora a obrigatoriedade, quem matasse um leão devia encaminhar a pele lá na administração, então ele vai entregar a pele. Foram a ver aquele furo lá por onde entrou a bala na pele, e exigiram saber ‘que tipo de arma você matou este leão?’, tentou justificar mas não conseguiu. Então é detido. Ficou um tempo aqui [em Machaze], depois encaminharam-no para Espungabera. Quando chegou lá ficou mais um tempo, então é quando dizem que devia deixar Espungabera e ir para Chimoio [na época Vila Pery], então é quando ele diz ‘eu é que tenho a arma comigo’. Então o administrador lá disse ‘você vai ser desmontado. Agora escolha uma das zonas onde possa ficar, mas como chefe, não já como régulo’. Escolheu então Tuco-Tuco”.*

No entanto, a história do régulo Zianga é bem mais complexa e exemplifica bem o elevado grau de manipulações, internas e externas, que a instituição sofreu durante o

período colonial. Quando em 1952 o sr. Meque Zangado, então régulo de Zianga, foi castigado pela Administração colonial e a regedoria foi extinta e integrada na de Tuco-Tuco, quem ficou com o cargo de chefe de grupo de povoações de Zianga não foi o sr. Meque Zangado, nem mesmo um seu legítimo herdeiro, mas sim um filho de um outro chefe de grupo de povoações, subordinado do sr. Meque Zangado.

Ainda no que concerne aos arranjos territoriais provocados pela Administração colonial é paradigmático o caso do antigo concelho do Búzi. No período pré-colonial existiam na região do Búzi um conjunto de chefaturas. A Administração da Companhia de Moçambique manteve esse mesmo conjunto de chefaturas em forma de regulados, sem alterações significativas. Contudo, em 1942, quando começou a administração directa pelo Estado português, deu-se uma profunda modificação e houve um arranjo no número de regulados. Muitos desapareceram e foram integrados noutros e os respectivos *mambo* foram “desclassificados” para a categoria de chefes de grupo de povoações. Estão nesta situação os casos dos antigos *mambo* de Chissinguana, Inhangujo, Bagaza, Chironda, Mazimba, Fumo, Ussingué, Chicoio, Inhangoro, Guenje, Beia, Grudja, e Gerome.

Por exemplo, no caso de Chissinguana, o regulado foi integrado no de Boca e o régulo passou a chefe de grupo de povoações. Contudo, segundo algumas informações, no final da época colonial o *nyika* do chefe Chissinguana voltou a sofrer uma alteração, pois teria sido integrado no regulado de Marombe. Os regulados de Inhangujo, Bagaza, Chironda e Mazimba, foram igualmente integrados no regulado Boca.

O regulado de Beia também foi igualmente integrado no regulado Johvo, e o régulo foi “baixado” a chefe de grupo de povoações. Nos casos de Fumo, Ussingué, Chicoio e Inhangoro, estes regulados foram integrados no regulado Matire que, como já se sublinhou, foi uma chefatura criada por um português, a quem o soberano de QuiTeve deu as terras e o título de Matire. Por sua vez o caso de Grudja é bastante contraditório, porque existem algumas informações que defendem que Grudja nunca foi um regulado mas sim um *mambo mudoco* do régulo Mamudje.

Outro exemplo bem elucidativo é o de Gerome. Gerome e Tica eram os dois *mambo* mais poderosos dos actuais distritos de Dondo e Búzi, ao tempo das invasões Ngunis. Gerome teve uma disputa com o seu irmão Nhacuesse, que não era chefe mas venceu a disputa e ficou com a alcunha de Mexemeje. O *nyika* de Gerome foi então dividido entre ele e o irmão. Na década de 1940 Gerome teve uma disputa com a Administração colonial e foi destituído de régulo, passando a chefe de grupo de povoações subordinado ao seu irmão Mexemeje. Este facto provocou o descontentamento das populações de Gerome e mesmo da sua família. Em 1964, pela morte do seu irmão, Gerome voltou a exigir à Administração a devolução do título de régulo e de todas as terras de Mexemeje, no que não foi atendido, tendo sido nomeado sucessor o filho de Mexemeje. Gerome sempre foi considerado pelas populações e pela família o verdadeiro “dono das terras” e ainda hoje os seus sucessores usufruem de um maior respeito do que o régulo de Mexemeje. Sobre Gerome diz José de Melo Branquinho que este era um regedor de grande prestígio, e que era chefe de grupo de povoações “*devido a um infeliz arranjo da Administração (...)*” (Branquinho, 1966: 6).

Por sua vez, o *mambo* Guenje, actualmente subordinado ao régulo Ngwarangwara, era régulo no tempo de Ngungunyane, subordinado ao régulo Tica. O *nyika* de Guenje foi dividido e integrado, pela Administração colonial, nos actuais regulados de Ngwarangwara e Mamunge. Este último, por seu turno, era apenas *inhamaçango* do régulo Tica, no tempo de Ngungunyane, tendo sido alcandorado ao lugar de régulo pela Administração colonial, enquanto que, no período anterior à dominação Nguni, Ngwarangwara não era ainda uma chefatura. Esta foi formada já no tempo de Ngungunyane, a partir de um conjunto de terras que o soberano Nguni atribuiu a um tal Chabarezo e que pertenciam ao régulo Guenje (*idem*: 22).

A comprovar que estas divisões não quebravam as solidariedades ou as redes de dependência política tradicionais, o mesmo José de Melo Branquinho refere nesse relatório que “*existe uma declarada subordinação política do chefe Guenje ao seu antigo chefe ‘grande’ Tica*” (*idem*: 7). Além do chefe Guenje, também os régulos Ngwarangwara e Johvo dependem, do ponto de vista político e mágico-religioso, do régulo Tica.

Do que ficou exposto nos parágrafos precedentes torna-se bem patente que o concelho do Búzi constituiu um caso paradigmático dos impactos nefastos da Administração colonial na estrutura de poder tradicional, ao ponto de ser quase impossível, no final do colonialismo, traçar com clareza as “verdadeiras” linhas sucessórias. As *ucama* que detinham o poder no final do período colonial só esporadicamente coincidem com as que estavam antes da administração da Companhia de Moçambique, o que levanta bastantes problemas sobre a tradicionalidade dos actuais regulados e dos seus *mambo*. O próprio José de Melo Branquinho sublinha este facto, adiantando que “*o concelho do Búzi apresenta um vasto campo de contradições (...) na sua maior parte provocadas por arranjos feitos pela Administração nas regedorias.*” (*idem*: 25). Ao contrário, na circunscrição de Mossurize, incluindo os postos administrativos de Gogoi e Machaze, e mesmo na zona do posto administrativo de Chibabava, no concelho do Búzi, não existiu esta “ânsia reformista” e a estrutura de poder tradicional manteve-se praticamente inalterada ao longo de todo o período da Administração colonial.

Na circunscrição de Sofala, nomeadamente na zona de Ampara, também a Administração colonial procedeu a uma reestruturação das antigas chefaturas. Nesta zona existiam originalmente três chefaturas: Ampara, Garágua e Chivi. Por volta do ano de 1965 existiu uma grande seca na região, que inviabilizou a produção agrícola, principalmente no regulado de Chivi. A população abandonou em massa a região e o régulo Chivi ficou praticamente sem população. A Administração decidiu então abolir o regulado Chivi e integrá-lo no de Ampara, com a passagem do régulo Chivi a chefe de grupo de povoações. Um ano depois, em 1966, aconteceu um fenómeno semelhante na área do régulo Garágua e o regulado foi igualmente extinto e integrado no de Ampara.

Os casos apresentados sugerem que um dos critérios usado pela Administração para a extinção dos regulados era a fraca densidade populacional dos respectivos *nyika*, não se justificando, segundo a Administração, a existência de unidades pequenas e de tantos régulos sem população que o justificasse. Argumento esse que não se pode generalizar a todos os casos, como no exemplo da destituição do régulo Gerome, uma vez que se tratava

de um poderoso e prestigiado *mambo*.

Noutros casos a Administração optava por intervir directamente na sucessão aos cargos de régulo ou de chefe de grupo de povoações, como no caso de **AJ**, actual régulo Mapunguana, na região de Espungabera, no distrito de Mossurize. Já no final do período colonial, em data que o próprio não sabe determinar, **AJ** foi impedido pela administração distrital de suceder a seu pai, “*aqui eu disseram que não podia entrar no trono do pai porque não estudou, tinha que entrar uma pessoa que estudou*”, e foi então substituído, “*entrou uma pessoa que não era da família e isso trouxe problemas para a família e para a população em geral*”.

A legalidade só seria corrigida já depois da assinatura do Acordo de Paz, em 1992, quando **AJ** foi finalmente entronizado como *mambo* de Mapunguana. Este caso demonstra bem que a Administração colonial nem sempre utilizava membros da família real para substituir os *mambo* depostos ou falecidos, e que tentava influenciar e manipular a sucessão ao trono.

Exemplos vários deste tipo de manipulações, e outros “enquadramentos”, ressaltam liminarmente das histórias de vida de alguns régulos e chefes de grupo de povoações. Um exemplo, um pouco diferente, aconteceu com o chefe de grupo de povoações de Machaze, subordinado do régulo Mecupe. Em 1969 o sr. Joaquim Massocha, chefe de grupo de povoações, e irmão mais velho do pai do actual chefe de povoação de Machaze, foi destituído do cargo por ter assassinado uma das esposas. Foi condenado a seis meses de prisão, em Vila Pery. O cargo foi indevidamente ocupado pelo irmão, Bento Chimolapa, pai do actual chefe, que se apropriou do cargo sem consentimento do régulo de Mecupe.

O caso do régulo Chaiva, o sr. Nicolau João de Deus, constitui igualmente um exemplo paradigmático das manipulações da Administração colonial e das interferências directas no processo de sucessão. O sr Nicolau não é o legítimo herdeiro, nem pertencia a nenhum dos *musi* do anterior régulo da Chaiva, pois era filho de um irmão do régulo. O sr. Nicolau desempenhava as funções de carpinteiro na administração de Mossurize e possuía



alguma escolarização (tinha a 3ª Classe) quando em 1967, aos 44 anos, o régulo de Chaiva, que era seu tio régulo, foi deposto. O sr. Nicolau foi então escolhido para o cargo de régulo de Chaiva, por influência da Administração junto da *dzinza* do falecido régulo e dos *matombo*, aparentemente com o pretexto de que o sr. Nicolau era mais escolarizado e familiarizado com a Administração. O sr. Nicolau atingiu rapidamente um elevado estatuto junto da Administração da circunscrição de Mossurize, e tornou-se num dos régulos de maior prestígio no Distrito de Vila Pery, sendo nomeado para integrar a Junta Distrital, primeiro como suplente e depois como efectivo.

Na actualidade o discurso das autoridades tradicionais renega em absoluto estas manipulações levadas a cabo pela Administração colonial, facto bem patente nas afirmações de **NJD**, de que :

*“nunca aconteceu [a substituição de régulos pela Administração colonial] e nunca podia acontecer. O mambo ninguém o pode tirar, essa é uma herança. Eu posso morrer mas nunca deixa de ser mambo a família de Chaiva. Mudar da família para outra nunca há-de acontecer”.*

Também **JM** produz o mesmo tipo de discurso, afirmando, *“só faziam substituição [a Administração colonial] quando já era velho. Quando isso acontecia quem escolhia eram os madoda, os tios, os sobrinhos, eram os que iam escolher a pessoa que ia ficar no trono”.*

Apesar destas manipulações, a verdade é que em muitos casos a Administração colonial perpetuou ou mesmo aprofundou, as relações de dominação preexistentes. Exemplo disso é o caso do *mambo* Mecupe, na região de Machaze, que sedimentou, com o auxílio da Administração colonial, o seu domínio, político e simbólico, sobre as restantes chefaturas da região, ao mesmo tempo que era privilegiado, do ponto de vista económico, pois por ser considerado “o rei dos reis” recebia mais salário da Administração colonial do que os restantes régulos do então posto administrativo de Machaze.

## 4.2. – funções administrativas das autoridades tradicionais

Com a introdução da RAU as autoridades tradicionais tornaram-se parte integrante da Administração colonial e, pelo menos ao nível dos régulos, acabaram por ser autênticos funcionários assalariados da Administração, usando um uniforme colonial, insígnias, tais como divisas e um bastão (os régulos tinham três divisas, os chefes de grupo de povoações duas divisas, o cabo de terra - nas regiões onde existia esta categoria - uma divisa). Os chefes de povoação ou *sagutas*, não possuíam nenhuma identificação distintiva da restante população.

Esta transformação da autoridade tradicional em autoridade local administrativa, ou no que Trutz von Trotha denominou de *administrative chieftaincy*, constituiu mais um momento de perda de prerrogativas dos *mambo*, de legitimação e de “political accountability” face às populações. A RAU acaba por instituir um tipo de administração piramidal, por *indirect rule*, com as estruturas políticas locais encrostadas entre a Administração colonial portuguesa, no topo, e as populações na base.

O “encapsulamento” administrativo e político das autoridades tradicionais, ou a sua integração enquanto membros dos escalões inferiores da Administração civil colonial, preconizava uma enorme subordinação desta estrutura de poder local ao poder da Administração colonial, representado nas figuras do administrador de circunscrição e do chefe de posto.

O relacionamento entre as autoridades tradicionais e o poder colonial centrava-se essencialmente numa relação de distanciamento e disciplina, na qual as autoridades tradicionais raramente se relacionavam directamente com a Administração colonial.

Em geral quem era o responsável pela intermediação entre as autoridades tradicionais e o administrador de circunscrição era o cabo de administração, lugar reservado a africanos, que serviam simultaneamente de tradutores e de “ordenança” do administrador.

Como esclarece **VG**:

*“o régulo quando chegava [na Administração] vinha hospedar directamente aqui na casa dos régulos. Mas comunicava ao cabo que tinha chegado. (...) O cabo contactava o administrador a informar o que eles vinham fazer. (...) O régulo não ia à administração sem ser chamado”.*

O cabo de administração também podia ser o responsável pela força de *cipaios* que estavam ao serviço da Administração. O lugar de cabo de administração não existia nos postos administrativos.

O cabo de administração também podia resolver, ou ajudar a resolver, pequenos *milandos* ou outro tipo de problemas, que não chegavam ao conhecimento da administração, como afirma **JC**, *“ quando tinha problemas era a ele [cabo de administração] que se dirigiam primeiro os régulos. Ele podia resolver os problemas logo ali, acabava, não levava ao administrador”.* Pode assim afirmar-se que, neste âmbito, é um pouco abusivo dizer-se que a Administração exercia um total controlo sobre os seus subordinados africanos, pois muitas vezes quer as autoridades tradicionais quer os cabos de administração, ou as duas forças em conjunto, manipulavam informações e assuntos sem o conhecimento da própria Administração.

Existia normalmente um dia para o administrador receber os régulos da circunscrição, numa *banja* (reunião), na qual os régulos faziam um relatório verbal dos principais problemas da sua regedoria e recebiam ordens do administrador. No caso da circunscrição de Mossurize, tomando como exemplo o ano de 1971, as *banjas* com as autoridades tradicionais, denominadas de *conselhos de regedores*, procediam do seguinte modo: na sede, em Espungabera, no dia 25 de cada mês; no posto de Machaze na terceira quinta-feira de cada mês; no posto de Gogoi na primeira quinta-feira de cada mês.

Nestas *banjas* também participavam os chefes de grupo de povoação, que muitas vezes:

*“recebia ordens directamente da Administração. Às vezes realizava-se uma reunião lá, junto aos régulos e chefes de povoação, onde era traçado algumas orientações para os régulos e chefes de povoação. Então vinha na povoação e mandava as*

*peessoas para fazer o trabalho”.*

O facto da Administração colonial comunicar e envolver directamente os chefes de grupo de povoações, acabava por desvirtuar a própria hierarquia da instituição, e fomentar animosidades e mesmo conflitos entre os diversos escalões de autoridades tradicionais, nomeadamente entre régulos e chefes de grupo de povoações.

No capítulo das funções que as autoridades tradicionais executavam para a Administração, assumem especial relevância: o controlo da mão-de-obra, o recrutamento para o trabalho forçado e a recolha do imposto. O trabalho forçado pode dizer-se que estava intimamente relacionado com o pagamento do imposto de palhota, como salienta **AJM**:

*“o régulo conhece na sua zona quem são as pessoas que não pagam imposto. Até podia pegar num determinado número e dizer ‘agora vamos para a sede do distrito ouvir do administrador o que ele vai decidir sobre isso’. Então traz aqui as pessoas. Outras fugiam porque já sabiam. Outras vinham. Então o administrador decidia se era para ir a Manica. Dependia de onde havia trabalho do estado colonial a ser feito”.*

Ainda hoje, as representações que se fazem das tarefas executadas pelas autoridades tradicionais durante a Administração colonial estão bastante cingidas ao recrutamento forçado e à recolha do imposto. Como adianta **NJD**, *“o serviço era dito pela Administração. Levávamos aqueles homens do chibalo, vinham trabalhar, e eles tiravam algum dinheiro, davam ao mambo. O mambo levava para a Administração”.* Também **FRM** salienta que *“não havia assim um trabalho [executado pelas autoridades tradicionais], só implementava as decisões do chefe de posto, muito mais para pagamento de imposto e ir buscar gente para cumprir pena, para o trabalho obrigatório”.*

O trabalho obrigatório era vulgarmente denominado em Moçambique por *chibalo*, no entanto este conceito sofre variações de significado de região para região. Assim, enquanto que na zona de Chaiva o termo *chibalo* designa o trabalho obrigatório, por exemplo em Gogoi, também no distrito de Mossurize, o termo já se aplicava-se ao imposto de palhota, como diz **JM**, *“aqui chibalo é imposto. O trabalho obrigatório aqui era tangana. Tangana era o trabalho sem receber”.* Por sua vez, na região de Chitube, em

Machaze, o imposto de palhota era igualmente conhecido por *chibalo*, enquanto que o trabalho obrigatório era designado por *ujete*, ao contrário da região de Butiro, também no distrito de Machaze, em que o trabalho obrigatório era conhecido por *chibalo* e o imposto de palhota por *mutelo*. Na região do Búzi o trabalho obrigatório era denominado de *chibalo* ou *thangáta*, enquanto que ao imposto designavam-no por *décima*.

A obrigatoriedade do trabalho, ou o trabalho forçado, constituiu um dos principais factores de ruptura entre as populações e as autoridades tradicionais, durante o período colonial. Num primeiro momento, principalmente até aos anos de 1930, a ruptura era pouco acentuada, e muito diferente de região para região. Por exemplo nas regiões de Mossurize e Machaze, como já se adiantou, a administração da Companhia de Moçambique era quase inexistente e existiam grandes parcelas de território praticamente *uncaptured*, nesse sentido a fuga para a Rodésia do Sul, ou para regiões do interior, constituía uma estratégia eficaz dos indivíduos que queriam fugir ao *chibalo*, e mesmo ao imposto de palhota. Por contra, no Búzi, devido à maior necessidade de mão-de-obra, o controlo da população masculina era muito mais apertado e incisivo, dificultando as fugas e as resistências mais activas.

A partir dos anos de 1930, com a introdução de uma Administração mais omnipresente e eficaz, devido sobretudo ao enquadramento das autoridades tradicionais, o controle sobre a população tornou-se bem mais efectivo, como diz **P**, “*as pessoas fugiam, mas no regresso sempre estava o régulo na sua casa para recolher o imposto*”. O medo de represálias sobrepunha-se muitas vezes à vontade de resistir, como salienta igualmente **P**:

“[as pessoas] *reagiam mal, mas não podia fazer nada, tinham que aceitar aquilo que o governo dissesse. O régulo tinha também medo da administração. Então as pessoas tinham medo do régulo e da administração. Não podia fazer reivindicação, porque senão onde ia viver mais?*”.

De acordo com **AJM**, em geral as represálias da Administração por estas fugas resultavam em castigo, “*quem não tivesse dinheiro [para pagar o imposto de palhota]..., era obrigado a ter. Então essa falta provocava problemas de ser batido. Muitos até fugiam para a África do Sul porque não tinha maneira de arranjar dinheiro*”. **FRM** sublinha

também este aspecto, afirmando, “*essas pessoas que não queriam pagar [o imposto] depois apanhavam palmatória*”.

A administração colonial, devido às dificuldades de controlo sobre a população, delegava nas autoridades tradicionais - régulos, chefes de grupo de povoações e *sagutas* -, a responsabilidade pelo recrutamento da mão-de-obra local, quer para os contractos de trabalho livre quer para o regime de trabalho forçado. Este último caso era o que provocava maiores resistências entre a população e o que mais contribuía para denegrir a imagem das autoridades tradicionais, em particular dos chefes de povoação, ou *saguta*, que eram os que estavam mais intimamente relacionados com as populações e, por conseguinte, com o recrutamento compulsório.

O régulo recebia a ordem da administração mas quem a executava eram os chefes de grupo de povoações que ordenavam aos seus *saguta* ou chefes de povoação que executassem as ordens recebidas porque, como diz **MB**:

*“eles é que sabiam mais porque eles é que viviam lá e conheciam as pessoas, porque o régulo para fazer isso chama o chefe e pergunta ‘agora eu fui dito com o sr. Administrador que precisa de cinco, seis, sete, ou dez pessoas para serviço, quem pode ir?’ e o chefe então diz ‘olha tem fulano, tem fulano, tem fulano’, então o régulo manda buscar e o chefe traz essas pessoas e o régulo acompanha [na Administração]”.*

Em geral as autoridades tradicionais eram apenas intermediários no processo de recrutamento e, por vezes, nem sabiam a finalidade a que se destinava, como defende **AJM**:

*“Os régulos que recrutavam as pessoas muitas vezes nem sabiam que tipo de trabalhos essas pessoas iam fazer. Se iam fazer no Estado, se iam fazer em casa dos portugueses, nas farmas, eles não sabiam. O papel do régulo era só trazer a pessoa para a administração colonial. Então aqui o administrador já tinha sido contactado por um fazendeiro, ou outro, a pedir mão-de-obra. Já cabia a ele onde são necessárias as pessoas. O régulo fazia um trabalho que não sabia qual o objectivo do administrador colonial”.*

No entanto, por vezes eram capazes de manipular o sistema a seu favor e obter rendimentos ilegais deste recrutamento, sobretudo quando conseguiam uma relação directa

com os recrutadores privados, como salientam **MFG** e **MFVM**, antigos administradores:

*“os contractos de trabalho com os colonos e com as Companhias eram feitos através da administração. Havia contudo recrutadores locais que recrutavam mão-de-obra local através das autoridades tradicionais, e pagavam a elas, o que era ilegal. Também havia colonos que faziam isso”* .

Estas práticas eram ilegais, pois estavam proibidas na RAU, mas contribuíam para um maior distanciamento sócio-económico dos régulos face às outras autoridades tradicionais, nomeadamente aos chefes de grupo de povoações, e às populações em geral.

A colecta do imposto de palhota constituía outra função de relevo das autoridades tradicionais. O imposto era pago por todos os indivíduos do sexo masculino, de idade compreendida entre os 18 e os 60 anos. Regra geral, o imposto era recolhido pelos subordinados do régulo, *“os chefes ngruen [mambo mudoco, ou chefe de grupo de povoações], os maporissas e o nduna. Esses iam e depois vinham deixar com o mambo. Por sua vez o mambo levava o dinheiro para a administração”*. No entanto a situação variava bastante de circunscrição para circunscrição e podia *“ser entregue pelos chefes e mesmo pelos próprios indivíduos”*.

A colecta do imposto de palhota constituía um factor de diferenciação social entre as autoridades tradicionais, quer do ponto de vista económico quer do prestígio que detinham junto da administração colonial. Como sublinha **VG**, a diferenciação dependia da quantidade de imposto recolhido anualmente, *“Havia posições, havia os mais pesados e os menos pesados. Também dependia da densidade populacional. O imposto é que faziam que fossem fortes”*. A quantidade monetária recolhida estava dependente do número de pessoas que viviam na área do regulado. Por seu turno, as autoridades tradicionais ficavam com uma percentagem sobre o montante recolhido:

*“quanto mais população tivessem e mais imposto cobrassem mais ricos ficavam e mais prestígio adquiriam na Administração. Havia uma banja com os régulos e a administração em que era anunciado quanto imposto cada régulo tinha colectado, quem não tivesse feito bem o seu trabalho podia ser castigado mesmo ali à frente dos outros”*.

Desta quantidade de imposto recolhida anualmente, cerca de 1,5% ficava para o administrador e igual percentagem para o chefe de posto. O régulo ficava com 2 a 3%, devendo distribuir uma parte pelos chefes de grupo de povoações. Nesse sentido, quanto mais imposto recolhesse mais prestígio o régulo detinha junto da Administração.

O processo originava bastantes conflitos entre as próprias autoridades tradicionais, mormente entre os régulos e os seus chefes de grupo de povoações. Estes conflitos tinham normalmente origem em três factores: a) aqueles que recolhiam o imposto na base não entregavam a totalidade recolhida ao régulo, como afirma CC:

*“os conflitos entre os régulos, chefes de grupo e de povoação aconteciam muitas vezes por causa do imposto. O responsável de um escalão, por exemplo, recebia dinheiro do imposto mas não dava todo ao responsável superior”.*

b) os chefes de grupo de povoações quando entregavam directamente na Administração a parte colectada no seu *nyika*, e nos casos de terem uma maior quantidade de população do que o *nyika* do régulo, acabavam por usufruir de uma maior quantidade de receitas que o próprio régulo; c) o régulo por vezes não redistribuía pelos seus chefes de grupo de povoações nenhuma parte da percentagem recebida da Administração.

Do ponto de vista formal, a Administração colonial normalmente respeitava a relação hierárquica previamente estabelecida entre os diferentes escalões de poder, dentro de um mesmo regulado, ou entre os próprios régulos, *“a administração normalmente respeitava a hierarquia tradicional e não ia directamente aos chefes de grupo de povoações, ou aos chefes de povoação”*, contudo, na prática o processo flutuava muito mais ao sabor das estratégias e conveniências individuais de administradores e chefes de posto. Deste modo, era vulgar que a Administração beneficiasse sobretudo as autoridades tradicionais mais colaborantes e eficazes, do ponto de vista da Administração, fossem régulos ou chefes de grupo de povoações, contribuindo para aumentar ou acentuar, estes conflitos entre os diferentes escalões de autoridade tradicional.

Mesmo nos casos em que a administração colonial respeitava a hierarquia e atribuía directamente aos régulos a responsabilidade pela condução do processo de recolha do



imposto de palhota - ou seja, o régulo recebia a totalidade de imposto recolhida no seu *nyika* pelos chefes de grupo de povoações, e em contrapartida era ele que recebia depois da Administração a totalidade das gratificações respeitantes ao imposto, cabendo-lhe em seguida efectuar a redistribuição pelos chefes de grupo de povoações -, mesmo assim isso não evitava os conflitos, porque por vezes os régulos não faziam a respectiva redistribuição e retinham o dinheiro recebido da Administração, como salienta **AJM**:

*“esse problema não deixou de existir. Existiu uma e outra vez, porque quando se cobrava imposto, nos chefes de povoação, ou nos sagutas, depois estes não trazia imposto na administração, quem devia trazer era o régulo. Então o régulo é que ficava com aquele valor do imposto [a percentagem paga pela administração], o chefe de povoação não ganha, é o régulo que ganha”.*

Normalmente estes conflitos não atingiam uma expressão pública. Por um lado porque os chefes de grupo de povoações, e mesmo o chefes de povoação, tinham um enorme respeito pela figura do régulo, que tradicionalmente usufruía de privilégios económicos que eram aceites pela sociedade. Por outro porque os chefes de grupo de povoações eram subordinados do régulo, e *“o régulo tem competência quando existem problemas para destituir os seus chefes, em coordenação com os madoda”*. Mas também porque sabiam que os régulos eram mais protegidos pela Administração colonial, e tinham medo de sofrerem represálias, quer por parte do régulo quer da própria Administração.

Estes conflitos expressam bem o acentuar dos processos de desigualdade social que o sistema colonial aprofundou no mundo rural moçambicano. A introdução de um rendimento fixo, resultante da colecta do imposto de palhota, bem assim como todo um conjunto de possibilidades de obter rendimentos extras (como no caso da angariação de mão-de-obra para fins privados, nas pequenas oferendas que recebiam dos emigrantes, ou em oferendas várias que recebiam das populações), possibilitou sobretudo aos régulos (e a alguns chefes de grupo de povoações, com mais prestígio e mais população) algumas capacidades de acumulação que, mesmo incipiente, lhes permitia um certo distanciamento económico face à restante população africana. Este facto era bem saliente no caso, por exemplo, do régulo Mecupe, pois este não só recebia mais salário da administração distrital, como recebeu uma casa de alvenaria e pequenas oferendas da Administração, tais com

receber anualmente uma bicicleta.

De facto as autoridades tradicionais, régulos e chefes de grupo de povoações, recebiam uma série de regalias pelo seu trabalho com a Administração colonial. Além da percentagem retirada da totalidade do imposto recolhido, os régulos ainda recebiam um pequeno subsídio mensal e em certos casos recebiam casas de alvenaria, caso de alguns régulos de maior prestígio como Chaiva e Mapungwana (Mossurize), Chitube (Machaze). Os régulos de Gogoi (Mossurize) e de Butiro (Machaze), também estavam para ser contemplados, o que acabou por não se concretizar.

As autoridades tradicionais também estavam sujeitas a todo um conjunto de punições, e até mesmo de castigos físicos, infligidos regra geral pelo chefe de posto ou mesmo pelo administrador, sempre que estes entendiam que as autoridades tradicionais se mostravam menos zelosas no cumprimento dos seus deveres, sobretudo no capítulo da colecta do imposto de palhota, como adianta **FRM**, “*o régulo que não pudesse cobrar a sua população era punido pela Administração, levava réguada do chefe de posto. Não era um problema frequente, um e outro eram batido*”. Uma forma de punição bastante usada pela Administração colonial eram a palmatória, ou réguadas. Segundo **MMz**, “*os régulos levavam réguadas quando não trabalhava bem*”. **MMa** foi vítima de um destes castigos, infligido pelo próprio administrador, “*eu apanho 50, 50 palmatória. Por causa do imposto. O administrador disse ‘você aí anda a passear e não cobra imposto, e apanhou 50’*”.

Estes castigos estavam enraizados e legitimados pela Administração colonial, apesar de rodeados de grande secretismo, como sublinham **MFG** e **MFVM**:

*“as autoridades tradicionais eram castigadas fisicamente, por vezes mesmo em público. No caso dos régulos isso era raro. Havia uma circular, secreta, que permitia o uso da palmatória até 25 palmadas. Os castigos físicos, quando aplicados, deviam ser registados em livro próprio”*.

Estas punições físicas constituíam uma forte humilhação e contribuía severamente para a perda de prestígio das autoridades tradicionais face às populações subordinadas, sobretudo quando eram executadas em público, ou, então, quando não eram efectuadas pelo

próprio administrador ou pelo chefe de posto, mas sim por um “vulgar” *cipaio*, como por vezes sucedia, “ *quem batia era o cipaio, o administrador dava ordem e o cipaio é que batia*”, o que exponenciava ainda mais a humilhação infligida ao régulo ou ao chefe de grupo de povoações. Por outro lado, atestando as tensões e conflitos entre as próprias autoridades tradicionais, “*por vezes os castigos eram aplicados por sugestão dos próprios cabos de administração, ou dos próprios régulos, no caso das sanções aos chefes ou a outros indivíduos*”.

Ainda no capítulo dos deveres, ou funções executadas pelas autoridades tradicionais, destaca-se, pela sua importância, o controlo e registo de nascimentos e óbitos, “*o chefe da povoação é que ia comunicar que nasceu uma criança. Obrigava a registar. Tinha um caderno de registo, quando nascia e quando morria*”, e as tarefas relacionada com a manutenção da ordem. Estão neste último caso o papel de policiamento e o de juiz nos casos de resolução de *milandos* entre “indígenas”.

Apesar das autoridades tradicionais terem sido legalmente cerceadas deste papel de juizes, conforme sublinhado no capítulo anterior, na verdade cada régulo e chefe de grupo de povoações manteve, informalmente mas com conhecimento tácito da administração local, o seu tribunal de *milandos*, sobretudo os que se relacionavam com questões de menor importância como pequenos roubos, pequenas desavenças e desacatos na ordem pública, e as questões ditas dos “costumes e tradições”, tais como as relacionadas com a sucessão, adultério, divórcio, disputa de terras entre “indígenas” e principalmente de *uloi*, feitiçaria.

O tribunal das autoridades tradicionais existia em todos os *nyika* dos chefes de grupo de povoações e dos régulos. Por tradição, desde a época pré-colonial, o tribunal reunia-se uma vez por semana na casa da primeira esposa lobolada do régulo ou do chefe. Nos *nyika* dos chefes de povoação, ou *saguta*, não existiam este tipo de tribunal.

No tribunal participavam, além da respectiva autoridade tradicional, que fazia o papel de juiz presidente, todos os outros elementos da estrutura de poder, tal como o *nduna* (que geralmente preenchia o lugar de secretário do tribunal); o *muvia*, o conselho de

*matombo*, elementos da *ucama* da autoridade tradicional, indivíduos de prestígio da zona e os *cipaios* (todos estes elementos desempenhavam o papel de conselheiros, e de advogados de acusação e de defesa). Existia uma relação hierárquica entre os tribunais, mormente entre o dos chefes de grupo de povoações e os do régulo. Assim, os chefes de grupo de povoações participavam regularmente ao régulo os *milandos* que resolviam e enviavam para o seu tribunal os que não conseguiam resolver.

Por sua vez a população podia manipular este sistema à medida dos seus interesses, uma vez que as decisões destes tribunais não eram vinculativas, ao contrário do que sucedia no tempo pré-colonial. Assim, um indivíduo ou um grupo, que ficasse insatisfeito com a decisão tomada no tribunal do seu chefe de grupo de povoações, podia recorrer ao tribunal de outro chefe, ou ao do régulo, ou mesmo à Administração, como elucida **FRM**:

*“quando a resolução não correu conforme pode recorrer lá para outro tribunal onde acha que é melhor...acontece numa povoação, vai ao chefe, por exemplo não se contenta vai noutro chefe de povoação, também não se contenta vai então ao régulo, então o régulo quando vê que o problema não foi resolvido satisfatoriamente pode mandar no tribunal [Administração]”*.

O régulo, por sua vez, enviava para a Administração, os *milandos* que o seu tribunal não conseguia resolver ou que não estava mesmo autorizado a resolver. Neste último caso inscreviam-se os *milandos* de sangue, que envolviam ofensas corporais graves ou os homicídios, os crimes contra o Estado (fuga ao trabalho obrigatório e ao imposto de palhota, fuga ao recrutamento para o serviço militar), roubos de maior importância, etc. Para estes casos existia na Administração um tribunal de “indígenas”, liderado pelo administrador, que era coadjuvados por dois régulos, nomeados semestralmente. A partir de 1961 foram abolidos estes tribunais dos “indígenas”, com o fim da lei do Indigenato, e instituídos os tribunais de Julgados de Paz (postos administrativos) e os tribunais de Julgados Municipais, estes presididos pelo administrador.

Contudo, e a comprovar que o “encapsulamento” desta instituição de poder local não era completo, devido à incapacidade da Administração colonial em controlar todo o território (e daí a importância da instituição para a própria Administração), estão as várias

manipulações que as autoridades tradicionais faziam deste sistema hierárquico de justiça, sonhando a informação de *milandos* graves, como por exemplo homicídios, que eram julgados nos tribunais dos régulos ou dos chefes de grupo de povoações sem serem levados ao conhecimento da Administração. Estes casos aconteciam sobretudo nas zonas mais interiores dos postos administrativos, nas quais a Administração tinha muitas dificuldade de penetração e controlo, e onde praticamente não se fazia sentir a sua presença.

No que respeita aos tipos de *milandos* apresentados nestes tribunais, as questões relacionadas com a feitiçaria são fulcrais e constituíam a grande maioria dos casos, pois do ponto de vista das concepções ideológicas vanda as acções dos *varoi* constituem a explicação para a esmagadora maioria dos infortúnios (doenças, mortes, insucesso económico, etc.). O sistema jurídico colonial era perfeitamente incapaz de lidar com estas questões e para as populações não tinha legitimidade para resolver estes casos. As autoridades tradicionais intervinham então no processo, sancionando todos os passos processuais.

Na época colonial o método de resolução de um *milando* de *uloi* seguia de perto o tipo de procedimentos utilizados na época pré-colonial, e que já foi descrito no capítulo anterior. No entanto, como também se salientou nesse capítulo, a dominação colonial acarretou uma diminuição real do poder jurídico das autoridades tradicionais e de algumas práticas. Destas, como se referiu, salienta-se as provas do *mwavi* e da *bata-badza*, que foram objecto de forte perseguição pela administração colonial.

Comtudo, foi o capítulo das penas e sanções aplicadas que mais transformações sofreu com a imposição da Administração colonial. No tempo pré-colonial os *mambo* exerciam um poder jurídico quase ilimitado e as sanções aplicadas iam desde a compensação material às vítimas até às penas de expulsão do *nyika*, ou mesmo de morte. Estas duas últimas categorias eram vulgarmente aplicadas a indivíduos acusados de homicídios ou aos *varoi*. Com a introdução da Administração colonial os régulos, e os tribunais tradicionais, perderam essas prerrogativas e as penas consistiam sobretudo na reparação/compensação pecuniária aos indivíduos, ou famílias, ofendidas.

Por outro lado, a introdução da Administração colonial, e a criação dos tribunais de “indígenas”, possibilitou às populações um conjunto de mecanismos de manipulação das decisões dos tribunais tradicionais, que não estavam ao seu alcance durante o período pré-colonial. Deste modo, pode afirmar-se que com a introdução do regime colonial as autoridades tradicionais não só ficaram com os seus poderes jurídicos diminuídos, como perderam igualmente alguma legitimidade para as populações, pois estes poderes já não eram tão coercivos como no período histórico anterior.

Estas funções jurídicas, exercidas informalmente, constituíam uma fonte de rendimentos privados para as autoridades tradicionais. Tal como no período pré-colonial, durante o colonialismo as populações tinham que pagar para apresentar os seus *milandos* nos tribunais tradicionais, a principal diferença consiste em que durante este último período os pagamentos eram efectuados principalmente em dinheiro. As formas de pagamento variavam de região para região e de regulado, por exemplo na zona de Machaze, segundo

**FRM:**

*“aqui se acusam-se entre duas pessoas vão ao régulo, ou ao chefe da povoação [chefe de grupo de povoações]. Então cada um tira um valor aí, para dizer que se for apanhado num curandeiro a dizer que foi ele o feiticeiro terá que pagar tanto à outra parte. Caso não é o outro que tem que pagar a sua parte. Então são encaminhados a um certo curandeiro. Então chega lá, aquele que for apanhado tem que voltar de novo ao régulo para fazer o seu pagamento”.*

Esse pagamento era depois dividido em duas partes: uma, a mais substancial, era entregue à parte ofendida; o restante era ficava para o tribunal. Desta última parte o *mambo* entregava uma certa quantia ao *maporissa*, ou *cipaio*, que acompanhava o caso; uma outra quantia redistribuía pelos *matombo* e finalmente guardava para si o remanescente. Estes pagamentos constituíam mais uma fonte de acumulação e de diferenciação económica das autoridades tradicionais ao mesmo tempo que provocavam algumas reacções negativas por parte de população, ou de certos indivíduos, que preferiam apresentar os seus *milandos* directamente na Administração, uma vez que aí não tinham que pagar nada.

Uma outra função desempenhadas pelas autoridades tradicionais de extrema

relevância para a Administração colonial foi o seu papel durante o período do regime de cultivo forçado do algodão. A cultura do algodão, bem como a da cana-de-açúcar, constituiu uma das principais produções comerciais nos territórios da Companhia de Moçambique, desde o início do século XX, mas com maior incidência a partir dos anos de 1920. Nesta zona Ndau a cultura do algodão só influiu directamente na economia das famílias camponesas a partir de 1946, com a entrada em vigor do decreto lei n.º 35.844 de 31 de Agosto de 1946, que instaurou o regime do cultivo obrigatório do algodão, estabelecendo que a produção ficaria entregue principalmente aos grupos domésticos camponeses.

O regime de cultivo forçado do algodão contribuiu para acentuar, as contradições entre as autoridades tradicionais e as populações camponesas. Confrontada com os mais diversos tipos de resistência ao cultivo do algodão, a Administração colonial socorreu-se dos régulos para controlar a produção, oferecendo em troca certos privilégios, tais como a possibilidade dos régulos utilizarem mão-de-obra local nas suas produções de algodão ou receberem preços mais favoráveis ou ainda receberem bónus pela produção de algodão (Isaacman, 1987: 50-55).

Segundo Allen Isaacman estes incentivos dados aos régulos pela Administração colonial, e até directamente pela Junta Algodoeira, contribuíram para aumentar as diferenciações sociais no meio rural, sobretudo na região sul (*idem*: 72). Contudo esta afirmação deve ser relativizada, pois existem bastantes variações de região para região e em certos casos os ganhos provenientes desta actividade não eram muito significativos ou eram mesmo inexistentes, porque nem todas as zonas eram de forte produção algodoeira, e mesmo nestas as autoridades tradicionais não usufruíam todas das mesmas regalias.

Por exemplo, na região de Mossurize, que não era uma zona de forte implantação da cultura do algodão, segundo S, “*os régulos não tinham nada a ver com a cultura do algodão. Era a administração colonial com a sua gente. Os régulos podiam fiscalizar mas não tinham muita força porque não recebiam*”. **AJ** sublinha igualmente este aspecto, “*o régulo não tinha papel nenhum, quem controlava a produção do algodão era o*

*administrador*”. No entanto, é preciso salientar que estas informações não correspondem inteiramente à realidade, pois os régulos e os chefes de grupo de povoações, mesmo que não obtivessem rendimentos, tinham um papel importante no processo pois eram obrigados a fiscalizar a produção, como relata **NJD**, *“a Administração tinha o seu pessoal que controlava o algodão, os régulos é que diziam às populações para cultivar o algodão e depois davam relatório à administração”*. Na região do Búzi o processo era idêntico, e o *“o régulo devia saber quais as pessoas que cultivavam o algodão, quando vêm buscar o algodão as pessoas vinham aqui na casa do régulo para poder receber qualquer coisa”*.

No entanto, o cultivo forçado do algodão encontrou um pouco por todo o lado uma forte resistência por parte das populações. Na região de Mossurize as razões apresentadas para justificar esta resistência eram de dois tipos: uma de natureza económica e outra de natureza simbólico-ideológica. Sobre esta última diz **NJD**:

*“naquela altura era obrigado a fazer algodão, só que a tradição proibía porque o algodão era branca, a chuva também é branca, então se fizesse o algodão não havia de chover. Então para resolver isso levávamos as velhas, aquelas já muito velhas e elas iam fazer uma cerimónia debaixo de uma árvore, levavam coisas e faziam uma cerimónia nuas, que é para a chuva cair”*.

Do ponto de vista económico as razões prendiam-se com o fraco rendimento que os grupos domésticos obtinham desta produção cujo investimento em tempo de trabalho não compensava a diminuição da produtividade das culturas de subsistência, tais como o milho.

Este papel de fiscais da produção forçada do algodão constituiu mais um momento de perda de legitimidade das autoridades tradicionais, uma vez que *“as pessoas ficavam nervosas por isso, porque recebiam muito pouco, então o mambo ficava mal visto pelas pessoas”*.

O tipo de resistência dos camponeses ao cultivo forçado do algodão variava bastante. Em certos casos os camponesas optavam por fugirem para outras áreas, mais remotas. Noutros os homens optavam por emigrarem para a RAS ou para a Rodésia do Sul. Noutros existia contestação mas não existia uma acção de reacção. Noutros ainda os camponeses adoptaram mesmo estratégias mais reactivas, *“havia um ou outro que punha*



*semente na frigideira, queimava semente, depois não cresce*". Este tipo de estratégias foram reportadas na zona de Ampara, no distrito do Búzi, e Mecupe, no então posto administrativo de Machaze. Este último caso atingiu grande notoriedade porque foi o próprio régulo Mecupe a liderar a resistência.

Em 1947, ou 1948, o então régulo Mecupe, sr. Mahoana Julai, decidiu anuir às pressões da população local e depois de se aconselhar com os principais *matombo* mandou a população torrar as sementes antes de serem plantadas. Esta estratégia foi descoberta algum tempo depois, provavelmente por denúncia, e o sr. Mahoana Julai foi destituído do cargo, processado pela Administração e desterrado para a circunscrição de Sena, a 22 de Janeiro de 1949, de onde não mais regressou. Ficou a substituí-lo o filho, sr. Paulo Saringo.

Este acto demonstra bem a ambiguidade e ambivalência, do lugar das autoridades tradicionais na encruzilhada de dois mundos antagónicos. A legitimidade social e política das autoridades tradicionais derivava simultaneamente do modo de inserção e das relações de *political accountability* que eram capazes de estabelecer em cada um destes universos e do modo como eram capazes de equilibrar essa relação. Este facto demonstra igualmente que a Administração colonial nem sempre conseguia instrumentalizar as autoridades tradicionais e que estas, para satisfazerem as exigências das populações, desenvolviam estratégias pessoais de manipulação de molde a conseguirem equilibrar a sua posição social face às populações e às autoridades administrativas coloniais.

Este é um ponto fundamental na relação que as autoridades tradicionais mantinham com a Administração colonial. Dizer que as autoridades tradicionais eram apenas instrumentos da Administração colonial ou que as instituições de poder tradicional se transformaram em "*administrative chieftaincy*" e que a sua legitimidade provêm do facto de serem mais um dos poderes da Administração colonial é escamotear toda uma série de estratégias que as autoridades tradicionais utilizavam, no sentido de manipularem a relação quer com a Administração quer com as populações, estratégias essas que visavam sobretudo a manutenção do seu estatuto e da sua legitimidade.

### 4.3. - funções cerimoniais das autoridades tradicionais

As profundas transformações que sofreram as estruturas de poder tradicional Ndau, com as invasões Nguni e sobretudo com a Administração colonial portuguesa, acarretou uma perda considerável de autonomia política, uma maior dependência face ao aparelho administrativo local e de perda de legitimidade face às populações. Ao mesmo tempo cimentou a ambiguidade da sua posição social de charneira entre a Administração colonial e as populações. Mas este processo social, por muito profundo, não foi suficiente para conduzir a uma total perda de legitimidade e as autoridades tradicionais continuaram a gozar de um enorme prestígio e obediência local, com as populações a obedecerem não apenas aos legítimos régulos e demais estruturas de poder, mas também aos que eram “impostos” pelo aparelho administrativo colonial.

Uma das razões que explicam a continuidade desta legitimidade, prende-se com a pluralidade e complexidade de papeis sociais desempenhados pelas autoridades tradicionais. Aos papeis de natureza político-administrativa no seio do sistema administrativo colonial, que foram aqueles que mais sofreram com a implantação do colonialismo, juntam-se os de natureza mágico-religiosos, que são fundamentais no sistema ideológico e de reprodução social tradicional Ndau. Estes últimos continuaram praticamente intocáveis mesmo com a integração na Administração colonial e constituem provavelmente a base mais poderosa da legitimidade social das autoridades tradicionais.

Na sociedade Ndau existem essencialmente dois mecanismos de relacionamento entre os indivíduos e os espíritos dos falecidos, os *vadzimu*. As consultas, ou *kuringuidja*, por intermédio dos médium, *ny'anga* ou *nhamussoro*; e as cerimónias, *kudira* ou *mbhambha*, que são momentos ritualizados que consubstanciam a relação de veneração e dependência dos vivos face aos *vadzimu*.

As cerimónias podem de dupla natureza: as privadas ou familiares e as públicas. Como explica S:

*“ há dois tipos de cerimónias. Há cerimónia que se realiza na família, para toda a família viver bem. E há cerimónia que se realiza para toda a população, por exemplo cerimónia da região. Estas cerimónias têm que ser cumpridas e caso não sejam então podem surgir muitas doenças e animais ferozes. Por exemplo no tempo das maçarocas. As maçarocas já estão prontas, você tira maçaroca sem autorização do régulo, o régulo tem que dizer ‘vocês podem tirar maçaroca e fazer cerimónia debaixo da árvore’, isto para permitir que os macacos não venham estragar as machambas, que não surjam leões, cobras, então pessoa deve fazer. E há cerimónia que cada pessoa deve fazer em sua casa, para os espíritos da família”.*

Na categoria das cerimónias privadas ou familiares existem dois tipos: as anuais, que se realizam após as colheitas; e as extraordinárias. As primeiras servem para agradecer aos *vadzimu* familiares a realização de uma boa campanha agrícola, como diz **P**:

*“essas cerimónias faz-se no tempo depois da colheita. Nesse tempo ainda existe bons excedentes que pode fazer bebidas tradicionais, o doro, e comida para toda a gente. Faz-se bebida para a família, vem ali e pode-se também convidar outros, os vizinhos.”.*

Nestas cerimónias não existem uma relação directa com os espíritos dos antepassados, ou seja não é necessário comunicar com os espíritos, e por conseguinte não é necessário uma intermediação. São sobretudo cerimónias propiciatórias dos *vadzimu*.

As segundas efectuam-se sempre que a família enfrenta algum tipo de problema, individual ou colectivo.

Nesta situação já é necessário consultar um *ny'anga* ou um *nhamussoro* que através de uma *kuringuidja* vai auscultar os *vadzimu* para determinar qual a causa do infortúnio, se externa, ou seja algum “ataque” de feitiçaria de que a família esteja a ser vítima, ou se de algum comportamento socialmente incorrecto de um dos seus membros, e que esteja a desagradar aos *vadzimu*. Neste caso torna-se imprescindível que a família realize uma cerimónia para contentar os *vadzimu*. Como refere **FRM**:

*“quando os espíritos não estão satisfeitos podem trazer problemas numa casa, então também podem precisar de uma coisa natural, doro. Então quando alguém morre numa casa o mais velho faz este tipo de cerimónia. Porque quando se vai lá fazer limpeza na campa tem que se ir lá com um pouco de doro. Chega-se lá [na zona onde estão as campas dos antepassados], senta-se e evoca-se os espíritos dos antepassados. Deita um pouco de doro, depois volta para casa. Chega a casa*

*acumula toda a família e começa a descrever aqueles de importante que viveram naquela casa. Começa a pedir para as pessoas viverem bem. Também deita um pouco de doro”.*

No que respeita às cerimónias colectivas estas são da responsabilidade do régulo, ou do *mambo mudoco*, que ordena a sua realização, e nelas devem participar todas as famílias do respectivo *nyika*, “o régulo ordena toda a população dele, faz contribuição de milho, *mapira*, pouco-pouco, então prepara-se a bebida. Então o régulo vem para fazer *kudira*, essas cerimónias tradicionais”.

Na região de Mossurize dá-se o nome de *kudira* às cerimónias colectivas organizadas pelas autoridades tradicionais para o respectivo *nyika*. Segundo **AJ**, existem lugares específicos, sagrados, para a realização destas cerimónias:

*“são as kudira. É nos lugares sagrados. Colheita de contribuição para pedido de chuva. Limpeza nas nascentes de água. Conhecer os sítios proibidos onde tem tabu, por exemplo aquelas matas onde não pode defecar, porque senão vai acontecer qualquer coisa, ou vão aparecer leões ou cobras”.*

Estas cerimónias de *kudira* são igualmente propiciatórias, pois a sua função é a de agradecer e pedir protecção, a todos os *vadzimu* do *nyika*, como sublinha ainda **AJ**:

*“quando faz isso entrega aos espíritos dos antepassados. A qualquer antepassado, qualquer espírito. É fazer entrega a todos os espíritos, não é ao espírito do rei, não é dizer: ‘está aqui o régulo Mapungwana, a bebida é sua’, não, é para todos os que morreram”.*

O envolvimento de todos os *vadzimu* do *nyika* é sinal da sua importância no processo de manutenção da ordem social e por conseguinte da reprodução social do grupo.

No capítulo das cerimónias colectivas destacam-se também dois tipos diferentes: as das colheitas e as da chuva. As primeiras realizam-se:

*“quando o milho já está quase pronto. Então colhe algumas maçarocas, cozinha e depois de cozinhar vão para um murombo, uma das árvores chamadas murombo. Então fazemos a cerimónia de kudira para dizer: ‘cá fora já temos milho, já podemos comer maçaroca’, então toda a gente come maçaroca. Chega o tempo da colheita, depois da colheita preparam bebida, essa bebida tradicional chama-se macoto, para dizer que a fome já acabou”.*

De entre estas cerimónias colectivas, as que se realizam para pedir chuva são as mais importantes porque são fundamentais para garantir a reprodução dos ciclos agrícolas e, por conseguinte a reprodução da sociedade. Realizam-se preferencialmente durante as sementeiras, entre Agosto e Outubro. Na região de Mossurize e em certas áreas de Machaze estas cerimónias da chuva são especificamente denominadas de cerimónias de *macoto*. São dirigidas a espíritos específicos que se acredita que sejam fazedores-de-chuva, e que na região de Mossurize se denominam de *machikiro*, como bem esclarece **P**:

*“essas cerimónias é para pedir chuva aos vadzimu. Bastava realizar a cerimónia e caía a chuva. (...) Os velhos carregam aquela contribuição e vão entregar ao régulo mais grande de todos, esse régulo mais grande vai entregar a outra pessoa. E essa pessoa é que vai saber a quem entregar essa contribuição. E os espíritos que assim estão a adorar são os machikiro, são os espíritos que criam condições para a queda da chuva”.*

O termo *machikiro* tanto pode designar os espíritos da chuva, como o agente social capaz de comunicar com eles, ou estar possuído por eles, isto é, o fazedor-de-chuva. Porém, nem sempre é necessário este intermediário, e em geral é a própria autoridade tradicional quem realiza a cerimónia, recorrendo aos *machikiro*. Apenas nos casos em que esta cerimónia inicial não resulta, é que é preciso consultar o especialista, o fazedor-de-chuva, como salienta **MF**, *“faz as cerimónias da chuva eu próprio, senão chover recorre a um machikiro de Garágua”.*

Os *machikiro* são conhecidos sobretudo em certas zonas de Mossurize e no Zimbabwe, e um dos mais famosos, de nome Inhamunissa, vive neste país. No entanto, a figura do fazedor-de-chuva existe em todo o universo Nda, só que não é conhecido pelo termo *machikiro*.

Em princípio as cerimónias da chuva realizam-se apenas para os *vadzimu* do respectivo *nyika*. A cerimónia inicia-se com uma limpeza dos túmulos, ou campos, dos falecidos *mambo*, no cemitério de cada autoridade tradicional. Só nos casos destas cerimónias não obterem resultados é que o *mambo* decide se deve enviar uma comissão aos fazedores-de-chuva em Mossurize, ou mesmo no Zimbabwe.

A participação dos mágicos nas cerimónias de chuva varia de região para região. Podem não desempenhar nenhum papel e deixar todo o processo à responsabilidade das autoridades tradicionais, pois como diz LC, “*cabe aos mambo essas coisas. As pessoas só participam com milho, cereais ou então fazem contribuição em dinheiro. Carregam e vão deixar em casa dos régulos ou dos chefes de povoação*”. Ou, ao invés, podem assumir um papel de relevo, participando a jusante do processo determinando, através de uma consulta inicial aos *vadzimu*, para indagar da necessidade de efectuar a cerimónia e do modo de a conduzir, como refere INS:

*“ os ny’anga e os nhamussoro têm um papel nas cerimónias das chuvas porque os régulos vão ao nhamussoro ou ao ny’anga fazer consulta aos espíritos, perguntar o que é preciso fazer para que a chuva caia. Então o ny’anga ou nhamussoro faz consulta e dá orientação ao régulo, ‘temos que fazer isto’, ou então fazer contribuição para mais tarde fazer bebida para as cerimónias da chuva. Nessa consulta aos espíritos o ny’anga ou o nhamussoro vão saber quais os problemas que vai ter este ano e dizem o que é preciso fazer. Há outros espíritos, chamados de machikiro, que revelam na questão das chuvas, ou até mesmo de doenças que está a sobrevoar o nyika do mambo e dizem ‘este ano haverá este tipo de doenças’ ”.*

Em qualquer das situações são os *mambo* quem organiza e lidera as cerimónias da chuva, “*os mambo é que sabem quais os mudzimu que podem fazer chuva. O ny’anga pode é descobrir que quando não chove numa zona os espíritos maus do mambo estão a pegar a chuva ou a travar a chuva. É preciso fazer cerimónia*”.

Esta última ideia entronca numa concepção muito vulgar entre os *vaNdau* de que a chuva depende dos espíritos dos antepassados do *mambo*, dos *varungu* ou *mvuri a mambo*, como diz AB:

*“a cerimónia feita pelo régulo para a comunidade toda, em cada área, é quando há falta de chuva. Então o régulo faz aviso a toda a gente. Avisa os chefes subordinados que é para avisarem a sua população. Então cada um traz milho, traz farinha, traz mapira, traz galinha, traz cabrito, tudo aquilo que quiser. Então esse produto vai ser aumentado. Então preparam bebida e comida e no dia X então o régulo avisa os espíritos, esses espíritos dos régulos que morreram, não é da família de cada um, então ele é que vai dizer que está a haver uma carência disto ou daquilo e está a pedir para o povo não sofrer. Então vão lá para o cemitério dos régulos. Primeiro vão lá fazer limpeza, mas antes têm que avisar que vão lá fazer*

*limpeza. Então quando acabou às vezes quando calha até volta de lá já a chover”.*

Nesse sentido pode então afirmar-se que os *mambo*, os régulos, são determinantes para a realização da cerimónia e para o seu sucesso, uma vez que só eles têm legitimidade para se relacionarem directamente com os seus próprios *vadzimu*.

Estas cerimónias também sofreram algumas transformações com a introdução do colonialismo, que exerceu uma forte influência no sentido de lhes diminuir alguns contornos mais violentos e que pouco se coadunavam com os princípios “civilizacionais” que pretendia impor. Segundo **AB**:

*“ antigamente lá no mato a cerimónia da chuva era diferente daqui. Iam pedir a um casal que nunca fizera aborto, que nunca houve mortos na família dele. Era chamado em casa do régulo, com banja e matombo e o régulo pedia para fazer cerimónia com a sua ajuda. Levava criança dele, dava banho, depois iam por no quintal, ao sol, debaixo de terra. A criança queimava-se ali, chorava, até cair a chuva, depois começa a chover e tirava a criança, nem morria, nem ficava com ferida. Mas tinha que ser de mulher que nunca fizesse aborto na sua vida. Depois os régulos davam coisas a essa mulher. O quê não sei, mas tinha uma grande consideração”.*

A par das funções administrativas e do seu papel na resolução dos *milandos*, sobretudo os que se relacionam com a feitiçaria, o estatuto mágico-cerimonioso das autoridades tradicionais constitui uma das principais, ou mesmo a principal fonte de legitimidade desta forma de poder político face às populações. Quando se questionam as populações sobre quais as fontes de legitimidade deste poder tradicional é o seu estatuto mágico-cerimonial que é realçado.

Este facto é realçado por vários informantes. Para **FP**, “o mais importante ainda são as cerimónias e as questões da feitiçaria, porque só o régulo sabe lidar com essas situações”. Para **VG**, “o poder do régulo vinha de longa data. Vinha dos antepassados, porque ele era o sucessor, foi sempre assumindo”. Para **AMG**:

*“o régulo assumia o espírito dos antepassados. O régulo era mais seguro, fazia cerimónia quando não havia chuva. O régulo está ligado aos espíritos. O importante era o seu poder dos espíritos. Por exemplo numa área saia leão espiritual a matar pessoas, só o régulo é que fazia cerimónia para acabar com*

*aquilo. Ou se o espírito está zangado porque não está a ser respeitado então a população ia pedir ao régulo para fazer cerimónia”.*

De igual modo para CC, “*no tempo colonial as pessoas aceitavam os régulos, mesmo os que tinham razão de queixa dos régulos, isto porque para viver bem havia aquela coisa dos espíritos dos antepassados, dos pais do régulo*”. E, finalmente, para AJ, “*a população precisa do régulo porque é através do régulo que pode fazer as cerimónias, resolve os problemas de feitiçaria. A Administração não tem capacidade para resolver os problemas da feitiçaria e das cerimónias*”.

Enquanto intermediários dos *vadzimu*, sobretudo dos *varungu a mambo*, as autoridades tradicionais assumem-se como intérpretes terrenos da sua vontade e, por conseguinte, os garantes da manutenção da ordem e da reprodução social e cosmológica. São pois figuras sociais temidas e respeitadas, cujo poder e prestígio é tanto maior quanto maior for a quantidade e o prestígio dos espíritos de antepassados que ele possa evocar.

Este poder e prestígio é bastante ambíguo na medida em que as representações sociais apontam para uma enorme ambivalência destas figuras sociais pois a sua relação privilegiada com os *varungu a mambo* confere-lhes atributos mágicos tão ou mais poderosos do que os dos *ny’anga, chiremba, beze, nhamussoros*. Não raro os *mambo* são considerados mesmo feiticeiros, ou como tendo os mesmos poderes. Um dos exemplos mais referidos sobre o poder maléfico dos *mambo* é a sua capacidade em “segurar” a chuva, ou seja, a de influírem na ordem cosmológica, por intermédio dos seus *varungu a mambo*, colocando assim em causa a reprodução social do grupo inteiro.

Pode adiantar-se em jeito de conclusão que, apesar de todas as transformações impostas pela Administração colonial, a instituição de poder tradicional Ndau nunca se deixou encerrar completamente num modelo de “*administrative chieftaincy*” e que as autoridades tradicionais usufruíam, no final do período colonial, de uma legitimidade social para as populações que ia muito para além do seu papel de intermediários administrativos entre as populações e a Administração colonial.

As autoridades tradicionais jogavam o papel de duplos intermediários, entre a



Administração colonial e as populações, por um lado, mas sobretudo entre a população e os vadzimu, ou seja entre o universo terreno e o universo dos espíritos dos antepassados. As autoridades tradicionais consubstanciam essa relação e eram o factor de equilíbrio na ordem e reprodução cosmológica. É este lugar de destaque na organização da reprodução social Ndau que confere às autoridades tradicionais a sua principal fonte de legitimidade junto das populações.

## O processo de socialização rural entre os vaNdau

### 1.1. – as “estruturas” do Estado, as aldeias comunais e a população

Nos distritos de população Ndau o processo de implantação do Estado-Frelimo não diferiu substancialmente do que se passou no resto do país. Ainda no período do governo de transição, em 1974, a Frelimo realizou um vasto conjunto de *banjas*, no sentido de mobilizar as populações a participarem no processo de construção do Estado e simultaneamente estabelecer uma nova estrutura político-administrativa distrital, através da criação de uma rede de GDs. Esta rede, concebida em termos piramidais, compreendia no vértice superior o GD distrital, seguindo-se no patamar inferior os GDs de localidade e por fim os GDs de bairro e de célula.

O processo de formação dos diferentes GDs nesta região Ndau apresentou algumas variações, de distrito para distrito e mesmo no seio de cada um. No entanto ele obedeceu geralmente a um mesmo padrão, que convém identificar. Para começar, o processo comprova que as proposições avançadas quer por Christian Geffray quer por Graham Harrison não se aplicaram inteiramente nestes distritos. Ao invés destes dois autores, que acentuam sobretudo ora o carácter exógeno dessa formação (Christian Geffray) ora endógeno (Graham Harrison), na região Ndau o processo foi predominantemente misto, isto é, combinava uma componente exógena, que reflectia uma orientação e uma necessidade de controle por parte da Frelimo, com uma componente endógena, através da incorporação de indivíduos originários do distrito.

A estratégia pretendida derivava de uma dupla vontade. Através da exogeneidade a Frelimo pretendia controlar politicamente a população, sobretudo através da nomeação de 1º secretários que já tivessem um passado de identificação ao movimento, de preferência

ligados à luta de libertação, e que servissem de correias de transmissão distrital das emanações provinciais e nacionais da Frelimo. Através da inclusão de elementos endógenos a Frelimo pretendia atingir um elevado grau de mobilização e legitimidade entre as populações, sobretudo numa região onde era praticamente “desconhecida” antes da Independência.

Pode afirmar-se que nos primeiros anos o Estado-Frelimo conseguiu estes dois objectivos: controlar a população, alargar a sua base social de apoio e adquirir alguma legitimidade política entre as populações, pois como afirma S, “*as pessoas ficaram satisfeitas, mesmo aquelas que estavam a trabalhar no tempo colonial recebiam pouco dinheiro, então ficaram satisfeitas com a saída dos portugueses*”.

Como se salientou na Parte II, cap. 3, até à realização do IIIº Congresso da Frelimo, em 1977, a estratégia de desenvolvimento rural assentava essencialmente em dois pilares: o processo de acantonamento das populações em aldeias comunais; e a substituição do modo de produção familiar pela produção colectiva. Na região vaNdau estes dois aspectos foram bastante embrionários e a atenção das “estruturas” distritais, sobretudo dos GDs, estava mais concentrada para o acantonamento em aldeias do que para o desenvolvimento da produção colectiva.

No entanto, mesmo o processo de criação de aldeias comunais foi, em termos gerais, muito incipiente. Em Mossurize, como conta S:

*“houveram aldeias comunais, aqui na sede e em todos os lugares. Agora é que as pessoas já saíram. Eu próprio vivia lá ao pé da Missão [na localidade de Chiurairue] e fui trazido para cá para viver na aldeia quando a guerra aqueceu. Antes da guerra não havia aldeias, as pessoas viviam nas suas terras”;*

Por seu turno, AJ sublinha um facto importante, de que neste distrito não existiram aldeias comunais antes da guerra com a Renamo:

*“Antes da guerra não houve aldeias comunais. As aldeias comunais criaram-se quando a guerra começou. Durante a guerra primeiro as pessoas viviam nas suas casas. Mais tarde a Frelimo capturava as pessoas e punha nas aldeias. A Renamo também levava as pessoas para o lado deles”.*

Destes depoimentos depreende-se que até ao início da guerra civil com a Renamo, este processo não era compulsivo, ou porque o Estado-Frelimo não detinha as capacidades necessárias para a sua implantação, ou porque as populações não aderiam, como no caso do posto administrativo de Gogoi, como descreve **JM**:

*“Aqui havia aldeia. A loja do povo houve logo que a Frelimo chegou e machamba colectiva também havia. As pessoas deslocaram para a aldeia, outras ficaram não foram para a aldeia. Outras fugiam [da aldeia], outras não fugiam. Eu fugi para muito longe. As pessoas não gostavam da aldeia, era uma coisa que não estava habituada”.*

Também no caso do distrito de Machaze o processo esteve longe de ser bem sucedido, por exemplo, na zona da vila-sede:

*“existia aldeia, sim. E havia machamba colectiva e loja do povo. As famílias iam trabalhar na machamba colectiva. Houve um momento em que isso aconteceu porque não era uma obrigação. Numa casa não iam todas as pessoas, por exemplo numa casa podiam ir 1 ou 2 pessoas e não iam todos os dias, numa semana iam uma vez e continuavam a ter as suas machambas. Quando começou a guerra com a Renamo é que as pessoas tiveram muito mais que abandonar as suas terras.”.*

**JCJ** reforça esta ideia de que em Machaze as aldeias foram criadas sobretudo com a guerra civil, pois como afirma:

*“As aldeias que aqui existiram eram aqui ao redor [Chitobe, vila-sede de Machaze]. Eram as aldeias 1º de Maio, a Gungunhana, e a 7 de Abril, aqui na vila. Estava outra na zona comercial [a cerca de 3 km da vila-sede], estava o bairro 4º Congresso e estava o bairro Eduardo Mondlane. Esses bairros também eram aldeias comunais. As aldeias foram criadas quando estava no início da guerra, antes as pessoas ficavam independentes. Não houve aldeias comunais porque os grupos dinamizadores só começaram a trabalhar quando surgiu a bandeira nacional [a Independência] e já estavam a surgir os inimigos [a Renamo] então foi quando os grupos dinamizadores começaram a mobilizar aqueles cidadãos para poderem estar na sede, ou nas localidades da zona”.*

A reacção das populações, sobretudo a sua não participação, foi um factor decisivo para o insucesso do processo de socialização rural. O Estado-Frelimo, através dos GDs, em geral só tinha capacidade para mobilizar as populações que viviam na zona de implantação das aldeias comunais, nomeadamente nas vilas-sede de distrito e nas localidades, como

esclarece **AT**:

*“Aqui em Machaze existiam aldeias mesmo antes da guerra começar. Começaram quando entrou a Frelimo no poder. Existiam aqui na sede e na localidades. Mas esse problema das aldeias é que a população tentou reagir. Não tinha muita população. Foi um grande problema. Tentavam a população para vir. Depois da guerra é que obrigavam a população a vir, todos. Antes da guerra não funcionavam, só apanhava pouca gente. As pessoas que viviam nas localidades. E mesmo nas localidades era os que viviam perto que vinham na aldeia, os que estavam um pouco distantes recusavam”.*

E também **ZAI**:

*“as pessoas recusavam porque viver nas aldeias é viver como cabrito. A pessoa vive lá então a população não gostava. Outro ponto é esse das machambas. Por exemplo uma pessoa que vive a uns 25 km para vir viver aqui qual será o meio de transporte para ir continuar a fazer as suas machambas. A machamba do povo não era suficiente. Isso era problema sério. Tentaram usar a ditadura, mas não conseguiram. A população recusava ir, a Frelimo também não tinha nenhum meio, nem a força nem nada”.*

De igual modo, na região de Tuco-Tuco, ainda no distrito de Machaze, a aldeia também foi criada devido à guerra, *“tinha uma aldeia aqui, ali no sitio onde existia a loja de um português. A aldeia foi criada com a guerra”.*

Em suma, pode adiantar-se que para os distritos de Mossurize e de Machaze o processo de socialização rural levado a cabo pelo Estado-Frelimo foi extremamente incipiente e fragmentado. Nos poucos casos em que foram implantadas aldeias comunais antes do início da guerra o processo foi em geral um fracasso.

Nomeadamente porque as populações não participavam, optando ou por ficarem nas suas terras tradicionais ou por estratégias de “diversão” como, por exemplo, instalarem na aldeia apenas um pequeno número de membros do *musiwango* e os restantes ficarem nas terras tradicionais. Por outro lado, raramente os GDs dispunham dos meios necessários para mobilizar as populações e por isso a captação incidia sobretudo sobre as que já habitavam perto do local de implantação da aldeia. Também as contrapartidas esperadas pela população pelo acantonamento raramente eram satisfeitas, nomeadamente a criação de uma

loja do povo, cuja finalidade esperada seria sobretudo a de substituir as redes de cantinas do tempo colonial. Por isso, as populações não compreendiam quais os ganhos em aderir a este novo modelo de habitat. Outra razão fundamental para as populações não aderirem prendia-se com o facto do novo modelo produtivo não melhorar as suas condições de subsistência.

Deste modo, a passagem do sistema de produção familiar, em habitat disperso e nas terras tradicionais, para a produção colectiva, nas machambas do povo, traduzia-se numa significativa diminuição no nível de consumo familiar, porque a produção colectiva era insuficiente e a população tinha que recorrer às machambas familiares que, no caso das famílias que habitavam nas aldeias, podiam distar mais de 15 km, o que significava uma perda enorme na produtividade familiar.

Depois do início da guerra civil o Estado-Frelimo foi bastante mais incisivo no processo de acantonamento compulsivo das populações que viviam em habitat disperso, mas tal facto ficou a dever-se a uma lógica essencialmente estratégico-militar, com a criação dos Centros de Refixação de Populações, que as populações (e mesmo as “estruturas” da Frelimo) continuaram a designar por aldeias comunais, mas que não consubstanciavam nenhum modelo de colectivização da produção ou de socialização da vida rural.

No distrito do Búzi o processo de socialização rural teve contornos ligeiramente diferentes, porque uma vasta área do distrito funcionava como uma grande reserva de mão-de-obra para a Companhia do Búzi e por conseguinte o Estado-Frelimo não estava interessado na disrupção desse factor produtivo. No entanto, neste distrito que foi implantada uma das aldeias comunais mais emblemáticas desta região sul das províncias de Sofala e Manica, a aldeia comunal Acordo de Lusaka, na localidade de Grudja, junto à estrada nacional nº 1.

A aldeia foi criada em 1975 e recebeu fortes incentivos estatais no sentido de implantar algumas estruturas e serviços. Tinha uma cooperativa de produção, uma loja do povo, uma escola e um posto de saúde. Nos finais da década de 1970 já viviam nela perto

de 600 grupos familiares, como sublinha **FMa**:

*“ a aldeia comunal de Grudja, onde eu trabalhei, onde dei aulas quando era professor, tinha cerca de 600 famílias. A assistência de saúde era muito fraca, mesmo o comércio também foi muito fraco, foi na altura em que começaram a aparecer as bichas e não havia atendimento para a população em todas as suas necessidades. A agricultura também era muito fraca. As populações sempre conseguiram ter produtos para viver, mas não era aquela produção que esperavam, uma produção industrial, de forma a resolver os problemas de alimentação, comprar roupa, pôr os filhos a estudar”.*

**FMa** esclarece ainda que a população era então obrigada a produzir em machambas familiares, para colmatar a insuficiência da produção colectiva, mas as *“machambas familiares ficavam fora da aldeia. Algumas até ficavam a 10/15 km da aldeia. As pessoas tinham que percorrer essa distância para lá ir”*.

Nos finais dos anos de 1970 a população da aldeia já mostrava sinais de desmobilização e o número de deserções era já significativo, aumentando a partir de 1979/80 quando a Renamo começou as primeiras acções nas imediações de Grudja, como diz o mesmo informante:

*“quando começou a guerra Frelimo/Renamo, em 1980, ano em que atingiu a zona de Grudja, nesse momento já havia a obrigatoriedade de trazer a população [que desertava para as suas terras tradicionais] à força. Nessa altura o trabalho de trazer as populações para a aldeia era já feito pela tropa”.*

No dia 14 de Outubro de 1980 a Renamo atacou e destruiu a aldeia, que nunca mais foi reconstruída porque a zona ficou sob o controle deste movimento.

Para as populações este ataque significou uma espécie de libertação, e foi com incitamento e entusiasmo que receberam os militares da Renamo, como afirma ainda **FMa**, *“no dia que houve o ataque, no dia 14 de Outubro de 1980, houve gritos por todos os cantos. As pessoas quando estavam a regressar cantavam ‘estamos libertos’”*.

Depois da criação da aldeia comunal Acordo de Lusaka, o Estado-Frelimo criou no distrito do Búzi, ainda antes do início da guerra, mais três aldeias comunais: a de Estaquinha, em 1976; a de Guara-Guara, em 1977; e a de Chissinguana, em 1980. Durante

os anos 1980 foram criadas várias aldeias, sendo as mais importantes as de Cherimonho, Nhanjoo, Macua, Chicoio, Gangua e Km37. As aldeias que foram criadas antes do início da guerra sofreram o mesmo tipo de problemas já anunciados, e a população mostrou-se bastante relutante em participar no processo de acantonamento.

No caso da aldeia de Chissinguana colocava-se ainda o problema da escassez de água que caracteriza toda a região. O habitat disperso permitia a cada grupo doméstico, *musiwango*, racionalizar o acesso e a gestão dos recursos disponíveis. Com a criação da aldeia os grupos domésticos que já viviam na zona de implantação ficaram privilegiados pois podiam utilizar os seus antigos poços, no entanto os grupos que vinham de regiões mais afastadas ficaram bastante desfavorecidos. Em certos casos as mulheres eram obrigadas a percorrer diariamente 15/20 km para obter água para o *musiwango* (Florêncio, 1994: 163).

As estratégias de desenvolvimento rural da Frelimo constituíram seguramente um dos principais factores de desmobilização da população rural vaNdau, mas não foram os únicos. Aos poucos, as populações foram apercebendo-se de que a sua participação no processo de construção de uma nova sociedade era meramente figurativo e que não detinham capacidade de decisão.

Pode afirmar-se que nos primeiros anos após a Independência as populações e a Frelimo partilhavam um mesmo interesse comum, pois como sublinha **MMWS**:

*“logo à entrada da Frelimo, do governo de transição, ficámos contentes porque a Frelimo dizia ‘nós agora já vamos mandar sozinhos esta terra’. Então por exemplo esta zona era a zona dos vaNdau então diziam ‘os vaNdau já vão mandar directamente em toda esta região’, e nós ficámos muito satisfeitos com isso de mandar-mos sozinhos”*,

Esse interesse comum consistia basicamente no derrube do sistema colonial.

Contudo, aos poucos Frelimo começou a assumir a condução deste processo de modo autoritário, com repercussões por vezes bastante violentas para as populações. Um exemplo elucidativo foram as eleições para os cargos nas cooperativas de produção. Por



exemplo, na aldeia comunal de Estaquinha, distrito do Búzi, nas eleições para a cooperativa de consumo, em 1985, os candidatos foram primeiro apontados pelo secretário do GD e pelo representante distrital do Ministério da Agricultura. Os cooperativistas não concordaram com o nome proposto para o cargo de presidente da cooperativa, a quem acusavam de estar envolvido em actos de corrupção. Contudo, contrariando a vontade da maioria este candidato foi eleito por imposição das “estruturas” da Frelimo.

Esta atitude, denominada eufemisticamente pela Frelimo de “centralismo democrático” era uma prática corrente na formação de todas as estruturas do Estado, ao nível local. Como salienta **NR**, *“quem escolhia primeiro era a Frelimo, antes de convocar as populações. Então apresentava aquelas pessoas já escolhidas, se a Frelimo gostava daquelas pessoas, mesmo que nós não gostávamos, não aceitava retirar, mantinha-a no lugar”*.

O autoritarismo da Frelimo era sentido pela população que, no entanto, sentia medo de expressar qualquer opinião que fosse contrária às “estruturas”, pois *“não se podia falar porque era o regulamento do governo”*, ou como afirma **ZAI**, *“as pessoas não tinha nada que reagir porque naquele tempo havia aquela coisa de SNASP. Quando reagia logo ia ser assassinado. Não tinha chance de reagir”*.

Deste modo, qualquer tentativa de resistência ou mesmo a vontade de expressar uma opinião contrária podia ser punida com castigos físicos, através do *djamboco*, como no caso de **NR**:

*”As pessoas andavam tristes, mas não podiam divulgar, quer dizer, falar, porque logo que fosse apanhado tinha uma punição. Eu próprio fui castigado por não querer ir na aldeia comunal. Fui chicoteado até ir no quartel”*.

Este autoritarismo do partido Frelimo encontrava-se também bem expresso no entendimento que os próprios dirigentes locais detinham sobre as suas funções. Assim, para **ABe** o papel dos GDs consistia em *“organizar as massas. Explicar o ideal do próprio partido Frelimo, fazer implementar as decisões do partido e as decisões do Estado. Em particular era só isto”*. Como se o Estado-Frelimo fizesse tábua rasa de toda uma

população para encarnar em si a condução suprema da construção de uma nova sociedade.

Neste sentido, o autoritarismo e centralismo da Frelimo no processo de formação do Estado foi sendo gradualmente entendido pelas populações vaNdau como um processo exógeno. Esta concepção demonstra-se pelo facto de no topo da hierarquia distrital dos GDs, ou seja ao nível do lugar de 1º secretário distrital, encontrarem-se sempre elementos que não eram originários do distrito, nem mesmo da Província.

Por exemplo, no caso do distrito do Búzi, até 1992 o cargo de 1º secretário distrital foi sempre ocupado por indivíduos de outras províncias e só depois desta data é que surgem indivíduos de origem vaNdau. Neste caso, dos seis indivíduos que ocuparam o cargo de 1º secretário distrital, quatro eram originários da região sul (Gaza, de 1975 a 1980 e 1980/81; Inhambane, 1981 e 1981-1987) (Florêncio, 1994: 154). Esta predominância de secretários originários da região sul ajudou a sedimentar entre a população a ideia de que a Frelimo era dominada pelas etnias do sul. A partir de 1992 deu-se uma separação funcional entre os cargos de 1º Secretário da Célula Distrital do Partido Frelimo e o de Administrador Distrital.

Os restantes cargos político-administrativos, quer ao nível do GD ou Célula distrital, quer nos GDs/Células de bairro, localidades, etc., eram em geral ocupados por indivíduos originários do próprio distrito, ou então da mesma Província.

Aos poucos esta exogeneidade do Estado-Frelimo foi-se transformando numa concepção étnico-regional da própria Frelimo. Deste modo, para as elites rurais vaNdau, sobretudo para as que ficaram marginalizadas neste processo de formação do Estado, a Frelimo começou a ser representada como uma emanção das etnias do sul, vulgarmente e erroneamente designadas por Shanganas.

Esta concepção étnico-regional na formação da liderança do Estado-Frelimo não foi sentida apenas pelas populações vaNdau, pois como sublinham Margaret Hall e Tom Young:

*“The leadership group, consisting not only of the politburo but also including close*

*Machel favourites such as Bragança e Vieira, were mostly southern Mozambicans, mestiços and white intellectuals. (...) Because of this stance, however admirable in the abstract, it was impossible to confront questions of ethnic, racial and regional origin – they were simply taboo subjects. (...) It was widely felt in the northern provinces, not without foundation, that both party and state were biased towards the south” (Hall & Young: 1997: 83).*

Entre as populações vaNdau ela foi sentida com particular acuidade devido ao conflitos que marcaram as relações históricas entre os povos do sul do Save e os povos da região centro, sobretudo no período da dominação Nguni. É neste sentido que depois da Independência se desenvolveu entre as populações vaNdau uma representação colectiva, segunda a qual a “dominação” da Frelimo mais não fazia do que repor a dominação Nguni, vulgarmente designada por “colonização Shangana”. Assim, segundo esta representação colectiva os vaNdau continuavam subjugados, ou colonizados, e a Independência não era senão uma ilusão. Como defende **AJ**: *“sim, sim, aconteceu que o nosso país foi dominado primeiro pelos shanganas de Gungunhana, depois é que vieram os portugueses e quando se foram embora vieram novamente os shanganas da Frelimo”*, ou ainda segundo **MM**, *“é verdade, ainda estamos a ser colonizados, estes shanganas estão novamente em cima de nós, depois de saírem os portugueses”*.

Esta associação da Frelimo às etnias do sul, e por sua vez ao período de dominação do Império de Gaza e de Ngungunyane, constituiu mais um factor político-simbólico de ruptura e desconexão das populações vaNdau do projecto de formação do Estado-Frelimo nesta região.

## **1.2. – a desestruturação do modelo de reprodução social tradicional**

Não foi apenas a implantação do modelo de produção colectiva e de aldeamento comunal, e a conseqüente desestruturação da produção familiar e do habitat disperso, nem a falta de democraticidade e de participação popular no processo de formação local do Estado, que desmobilizou as populações e conduziu à perda de legitimidade da Frelimo e do próprio Estado. O modelo de socialização rural, no seu conjunto, visava sobretudo a

construção de um novo modelo de sociedade rural, com a completa aniquilação dos modelos tradicionais de reprodução social. Nesse sentido, existiram outras práticas tradicionais que o Estado-Frelimo proibiu e que provocaram um enorme incómodo entre a população.

No sistema de representações sociais Ndau o equilíbrio cosmológico e a concomitante relação entre vivos e mortos é um factor primordial para a reprodução, individual e colectiva, das populações. Qualquer ruptura significativa nesta relação é causa de infortúnios e coloca em perigo a própria reprodução. Ao pretender abolir o “obscurantismo” das populações rurais, o Estado-Frelimo impôs desde logo uma ruptura no sistema de comunicações entre vivos e mortos ao proibir a realização das cerimónias tradicionais, do trabalho das personagens mágico-religiosas e as consultas de *kuringuidja*.

Desde a Independência, o Estado-Frelimo exerceu uma forte pressão no sentido de acabar com as cerimónias tradicionais.

Neste sentido, foram sobretudo as cerimónias colectivas, devido precisamente ao seu carácter público, as mais perseguidas pelo Estado. **AT** e **ZAI** explicam esse processo, “*depois da Independência a Frelimo não permitia isso das cerimónias. A partir de 1975 tudo isso foi proibido. Os religiosos e curandeiros e cuxe-cuxe, todos foram perseguidos. A Frelimo não queria*”. Também **MM** reforça a mesma ideia, “*depois da Independência tinham cancelado as cerimónias*”, assim como **AB**, “*não, não deixavam fazer. Houve uma desconsideração*”.

Esta maior incidência na proibição das cerimónias públicas explica-se por vários factores: porque as autoridades tradicionais foram formalmente destituídas de todas as suas funções e por conseguinte essas cerimónias já não podiam ser realizadas por quem detinha o conhecimento; porque também os personagens mágico-religiosos foram perseguidos e proibidos de desenvolver a sua actividade; porque o carácter público e o envolvimento da totalidade da população constituíam, no entender da Frelimo, uma ameaça maior para a ordem social local.

No que respeita às cerimónias de carácter familiar o Estado-Frelimo foi bastante menos incisivo na sua proibição, como explica **FM**, “*depois da Independência já não aceitavam nada. Só permitia casa a casa, se uma pessoa quisesse tratar dos seus espíritos. Mas fazer cerimónias em casa do régulo [colectiva] já não podia*”. **MB** salienta o mesmo, “*bom, com a atrapalhação da guerra e isso tudo ninguém pensava fazer, mas depois cada qual fazia em sua casa*”. Assim como **ACZ**, “*as da casa podia fazer, aquelas que o régulo organizava isso já não deixavam fazer*”. Contudo, o facto das populações continuarem a realizar as cerimónias privadas ou familiares, não demonstra condescendência ou anuência por parte do Estado-Frelimo, mas sim a sua incapacidade de controlar a totalidade do território e da população.

No entanto, mesmo a realização das cerimónias familiares foi bastante prejudicada, quer pelo processo de aldeamento comunal quer depois pelos deslocamentos provocados pela guerra. No primeiro caso, porque era mais difícil às famílias, aos *musiwango*, que viviam em aldeias comunais realizarem essas cerimónias sem serem descobertos pelas “estruturas” da Frelimo, em segundo lugar, porque os rituais fundamentais destas cerimónias realizam-se junto das campas, ou das casas, dos falecidos, que são o lugar de repouso dos *vadzimu* da família. Com a deslocação para as aldeias comunais a família teria então que se deslocar às suas terras tradicionais para realizar essas cerimónias, o que nem sempre era possível.

Com a eclosão da guerra estas deslocações eram ainda mais difíceis, ou mesmo impossíveis, como diz **JCJ**:

*“depois da Independência já não estava a fazer. Porque depois da Independência disseram que já não se podia fazer mais cerimónias. Mesmo quando se faz aquelas cerimónias de pedido de chuva ou nas casas é preciso varrer as campas. Então com a guerra as pessoas já não estão lá na zona. Então a partir de 1991/92 é quando começaram também a renovar todas as cerimónias da zona”*.

Desto modo, as famílias ou não realizavam as cerimónias ou então adoptavam formas cerimoniais diferentes, como por exemplo realizar a cerimónia na nova casa da

aldeia, sem ser junto da campa dos falecidos, correndo o risco destas práticas não agradarem aos *vadzimu*.

Apesar do modelo geral apontar no sentido da proibição destas cerimónias, e mesmo de perseguição e punição das famílias que as praticavam, é importante sublinhar que existiu alguma variância local na forma como o Estado-Frelimo encarou a desestruturação das tradições vaNdau. Essa diversidade prendia-se com a forma como cada GD, ou os seus dirigentes superiores, entendiam e se empenharam nesse processo, ou dos meios que dispunham para controlar e impor as regras proibicionistas.

Assim, por exemplo na região de Gogoi, no distrito de Mossurize, as cerimónias colectivas, sobretudo as de pedido de chuva, foram sendo mantidas, pelo menos até ao início das hostilidades com a Rodésia do Sul, em 1977, “*as cerimónias para a questão da chuva não se podem proibir, sempre se realizaram*”. Também na região da vila de Chitobe, sede do distrito de Machaze, o GD local mostrou bastante condescendência para com a realização das cerimónias tradicionais e, mesmo “*depois da Independência as cerimónias continuou a fazer e os ny’anga e nhamussoro também continuaram*”, ou como diz **AJM**, “*as cerimónias continuaram, até hoje continuam. Faz-se em casa do régulo*”. **JB** também sublinha o mesmo, “*Aqui continuaram a fazer as cerimónias antigas e não proibiram o trabalho dos ny’anga e nhamussoro*”. No entanto, o exemplo da vila de Chitobe contraria o resto do modelo distrital, o que demonstra que por vezes os GDs de localidade eram mais “ortodoxos” que as suas contra-partes superiores, o GD distrital.

Esta anuência dos GDs não era apenas fruto de um maior “respeito” ou de um entendimento menos dogmático por parte de alguns dirigentes distritais. Por vezes fazia parte de uma estratégia, ou de uma necessidade de “aplacar” a revolta sentida pela população, pois como diz **S**, “*as pessoas não gostaram. Quando isso aconteceu os ny’anga e nhamussoro também foram proibidos*”. Por vezes a população pressionava as “estruturas” do Estado para se realizarem cerimónias, sobretudo nos períodos de maior crise no processo reprodutivo, como no caso de secas prolongadas, agravadas com o fenómeno da guerra.

Um exemplo bem elucidativo destas variâncias, por motivações individuais dos dirigentes locais ou por pressão das populações em momento de crise no ciclo reprodutivo aconteceu na vila Búzi. No período de 1982 a 1985 a população pediu por diversas vezes aos dirigentes do GD que fosse permitido realizar uma cerimónia da chuva, devido à grande seca que ocorria. Neste período, o responsável do GD distrital, o 1º secretário Shivajice Muchangaje, natural de Inhambane, nunca permitiu que a cerimónia se realizasse, pois tal implicava convocar e pedir às autoridades tradicionais, nomeadamente ao régulo Johvo e aos seus chefes subordinados, que realizassem a cerimónia, o que seria reconhecer a legitimidade desta instituição que o Estado-Frelimo tinha abolido.

Por volta de 1988, durante mais um período de seca, a população voltou a pedir ao então 1º secretário, o sr. José Salomão, natural de Tete, para convocar as autoridades tradicionais e realizar uma cerimónia da chuva, ao que o 1º secretário anuiu. Mais tarde, um pouco antes da assinatura do Acordo de Paz, em 1992, realizou-se outra cerimónia da chuva. Segundo o MMWS:

*“no tempo de Shivajice não deixavam fazer cerimónias. No tempo de Salomão fizeram duas vezes, comigo e com o régulo Johvo. Na primeira choveu 7 dias e 7 noites, na segunda choveu 7 dias e 7 noites. Depois ele chamou para dizer obrigado”.*

Também FJ corrobora a participação do seu pai, o anterior régulo, nestas cerimónias, *“eu recordo por exemplo antes do Acordo de 92 o meu pai foi solicitado para fazer uma cerimónia da chuva. Havia mais de 10 anos sem haver chuva aqui no distrito. Isso foi em 1988, no tempo do Salomão”.*

As cerimónias não se confinaram à vila-sede do distrito e foram realizadas também nas cercanias pois o régulo Guara-Guara, que na época vivia na cidade da Beira, também foi convocado e deslocou-se ao seu *nyika* para realizar a cerimónia de *kupacha*, termo Cindau pelo qual é conhecida nesta região do Búzi a cerimónia de pedido de chuva.

A população tinha bem presente que a realização destas cerimónias contrariava sobremaneira as orientações emanadas pelo partido Frelimo e sabiam que só eram possíveis

devido à “vontade” do 1º Secretário, que no entender da população respeitava e contemporizava com as suas tradições, mesmo contra o partido, e acreditam que essa postura foi a causa da sua demissão, como testemunha **FJ**, “*o Salomão até apanhou uma transferência porque não se devia fazer aquilo [as cerimónias]. Bom, ninguém disse isso oficialmente, a verdade é que foi transferido para a Beira nesse período*”.

No distrito de Mossurize também existem provas de que a população pressionava as “estruturas” da Frelimo no sentido de permitir que se realizassem cerimónias em tempo de crise reprodutiva, de acordo com esta narrativa de **NJD**:

*“houveram anos em que surgiu fome, porque ninguém já podia fazer as cerimónias, porque quem podia fazer as cerimónias era os régulos. Os secretários não podiam porque não conheciam a tradição da zona. Então acharam que deviam chamar os régulos para fazer aquelas cerimónias para continuar a chover, porque já havia muita fome. Isso aconteceu em 1983, 1982/1983”.*

Por vezes as “estruturas” locais da Frelimo utilizaram outras estratégias para resolver a questão, que consistiam no facto de ser a própria Frelimo a controlar o processo. Assim, em vez de convocarem as autoridades tradicionais locais preferiam deslocar-se ao Zimbabwe e pedir a essas autoridades tradicionais para realizarem as cerimónias, como relata **FC**:

*“nessa altura [depois da Independência] aqui por exemplo o Dubuia não podia fazer cerimónia, quando havia necessidade ou a população pedia eram os secretários e as senhoras da OMM quem andava a recolher coisas e depois iam ao Mapungwana do Zimbabwe”.*

O que não contrariava a tradição local pois, como já se demonstrou, nesta região de Mossurize existe uma grande subordinação histórica, política e simbólica, de certos *mambo* moçambicanos aos *mambo* do Zimbabwe e muitos aspectos rituais eram e ainda são desempenhados por estes últimos.

Noutras ocasiões eram mesmo as próprias “estruturas” do Estado a pedir a realização destas cerimónias tradicionais, como sucedeu em Mossurize, no exemplo seguinte, relatado por **P**:



*“As coisas não estavam boas, estavam mal. Aqui havia uma posição de militares, numa pequena floresta chamada Cicossa. Ali aparecia uma pessoa de noite a andar naquela posição. Então os militares disparavam mas aquela pessoa não era atingida, então os militares foram a informar que não conseguiam matar aquela pessoa, o secretário veio ter comigo e fomos juntos lá na posição. Lá vimos cobras mortas que os militares mataram. Aquelas cobras não apodreceram, parecia que estavam embalsamadas. Então eu expliquei que ali era um sitio em que as cerimónias tradicionais eram realizadas. A informação foi até ao régulo e o régulo deu ordem a mim, como madoda, para ir tratar da questão Dei orientação aos militares que deviam fazer contribuição em dinheiro, para comprar produtos, milho, mapira, para fazer aquela bebida [o doro] então preparou-se a bebida para fazer cerimónia naquele lugar ali, foi então que aquelas cobras e aquela pessoa não apareceram mais”.*

Esta pequena história ilustra bem que as concepções do modelo de uma Sociedade Nova e do Homem Novo, fundadas no marxismo científico, não eram assimiladas completamente pelas “estruturas” locais da Frelimo e que estas acabavam, pelo menos em certos casos, por desenvolver formas sincréticas entre as suas próprias concepções tradicionais e a nova ideologia. Este sincretismo talvez explique a maior “abertura” de algumas “estruturas” face aos modelos tradicionais.

No entanto o modelo geral era o da negação/desarticulação da sociedade tradicional, e, em consonância com a proibição das cerimónias tradicionais, a Frelimo proibiu igualmente todas as manifestações de cariz religioso e mágico-religioso. A par com a perseguição aos cultos religiosos formais, como a igreja católica e islâmica e as diversas igrejas protestantes, a Frelimo, através da acção dos GDs e das organizações de massa do partido, proibiu todas as actividades de cariz mágico-religioso tradicional, “*não há Deus, diziam eles*”, ou, como diz **FAJM**, “*a Frelimo não deixava fazer nada. A Frelimo dizia que não há espíritos no mundo, não há igreja, nada*”.

No universo rural Ndau foi sobretudo a proibição das actividades dos *ny’anga* e dos *nhamussoro* que mais afectou o quotidiano das populações, porque a maioria da população, mesmo a que professa nas igrejas cristãs e muçulmana, consulta regularmente estes personagens mágico-religiosos tradicionais, demonstrando um grande sincretismo de práticas e concepções. Como diz **ACZ**, “*os curandeiros já não podiam fazer o trabalho deles, o que fazia o povo sofrer*”. **FAJM** reforça também esta ideia:

*“não deixava não. Os curandeiros também tinha parado. Só agora é que estão a começar a levantar, quando foi o Acordo de Paz aí começou. Quando faz o Acordo de Roma é o tempo em que começaram já os régulos, e então começou a entrar já os curandeiros”.*

A forma como as “estruturas” locais da Frelimo levaram a cabo esta acção apresentou, uma vez mais, uma variância significativa de local para local. No entanto, o padrão mais comum é o que combina a proibição com a humilhação pública destes personagens. Por regra, as “estruturas” aproveitavam as *banjas* populares - que realizaram por todo o lado ainda em 1974, nas quais apresentavam as concepções ideológicas da Frelimo e o projecto de uma sociedade nova e de um Homem Novo -, para anunciarem a negação de qualquer forma de religião e simultaneamente denunciarem os *ny’anga* e *nhamussoro* como elementos perniciosos e um dos pilares do “obscurantismo” característico da sociedade tradicional.

Nestas *banjas* os *ny’anga* e *nhamussoro* eram enumerados publicamente e humilhados, chegando as “estruturas” a queimar os seus objectos de culto e de consulta, como sugere **FC**, *“a perseguição da Frelimo começou com os religiosos e os curandeiros, depois os régulos. O material dos curandeiros era queimado”*. Ou, de igual modo, **AT**, *“religiosos e curandeiros e cuxe-cuxe, todos foram perseguidos, a Frelimo não queria”*. E também **ZAI** *“as coisas dos curandeiros eram queimadas”*.

Em certas regiões a proibição da Frelimo não vigorou imediatamente a seguir à sua ascensão ao poder. Durante um certo período de tempo as actividades mágico-religiosas ainda persistiram, como relata **JC**, para a região de Nova Sofala, *“bom, chegou de autorizar mas depois disse que ia acabar, foi queimado os aparelhos deles, foi queimado. Juntaram os curandeiros com os aparelhos deles e depois queimaram as coisas deles”*.

Esta tolerância inicial prende-se, muito provavelmente, com a falta de capacidade das “estruturas” locais em desarticularem estas práticas sociais, ou porque a Frelimo se apercebesse mais tarde que não era capaz de controlar a actividade destes personagens, como sugere **AI**, *“quando a Frelimo entrou admitiu o trabalho dos ny’anga e nhamussoro, mas havia problemas entre eles, as pessoas catanavam-se e acusavam-se, ora cortavam-se*

*dedos, então por isso é que a Frelimo mandou parar”.*

Dos distritos vaNdau estudados, foi em Machaze, sobretudo na zona da sede de distrito, a vila de Chitobe, que se registaram alguns exemplos de maior tolerância por parte das “estruturas” da Frelimo para com estas práticas tradicionais, à semelhança do que sucedeu também com as cerimónias tradicionais colectivas, como se depreende das palavras de **FRM**, *“aqui os ny’anga e nhamussoro continuaram a trabalhar”*, e de **JB**, *“aqui continuaram com o trabalho dos curandeiros, não foi proibido nada”*.

Noutros casos, como por exemplo na região de Butiro (Machaze), as “estruturas” da Frelimo autorizavam estas práticas, mas sob o seu controle, elaborando estratégias arbitrárias de selecção dos mágico-religiosos, como conta **FM**:

*“aceitavam, mas aceitavam só com uma condição, por exemplo chegavam num sitio e enterravam uma coisa, depois faziam bicha de curandeiros e diziam ‘a pessoa que adivinhar que no sitio X foi escondida uma coisa X é que pode trabalhar’. Aquele que não aguenta adivinhar aquela coisa escondida já não era mais curandeiro. Quem fazia isto eram os secretários dos GDs”.*

A atitude proibitiva da Frelimo, quer em relação às cerimónias tradicionais quer às actividades mágico-religiosas, provocou na generalidade dois tipos de consequências, amplamente desestruturantes do modelo de reprodução tradicional das populações vaNdau: a) constituiu uma forte ruptura no sistema de comunicação entre os espíritos e os vivos que, como se demonstrou, é fundamental para a manutenção e reprodução da ordem cosmológica e, por conseguinte, também da ordem social terrena; b) possibilitou um enorme incremento da feitiçaria, dada a ausência dos mecanismos tradicionais de controle, como eram as actividades dos personagens mágico-religiosos e das autoridades tradicionais.

No que respeita a este último aspecto, já se sublinhou nesta dissertação que os *ny’anga* são as únicas personagens capazes de adivinhar, detectar e identificar as actividades dos *muroi*, e que são as autoridades tradicionais a instituição que controla e regula as actividades relacionadas com a feitiçaria. Para as populações, a abolição das autoridades tradicionais e a proibição das actividades dos *ny’anga*, trouxe como

consequência uma espécie de explosão generalizada das actividades de feitiçaria, sobretudo nas zonas de maior densidade populacional, como era o caso das vilas-sede de distrito, das localidades e dos aldeamentos, como refere **AI**, “*quando acabaram com os curandeiros houve problemas e exagero de feiticeiros, porque já estavam livres, não existiam curandeiros nem mambo*”, contribuindo assim para aumentar as tensões e os conflitos sociais.

Na ausência das autoridades tradicionais, foram os GDs que se responsabilizaram por resolver os *milandos* referentes a acusações de feitiçaria. Contudo, tal como para o caso do Estado colonial, os GDs eram perfeitamente incapazes de lidar com os *milandos* de feitiçaria, segundo a ideologia local, e as acusações eram julgadas e punidas como se se tratassem de crimes civis. Como elucida **AJM**:

*“houve um tempo em que essa questão da feitiçaria foi resolvida ao nível dos secretários. Só que depois, com o desenvolvimento, foi-se a ver que essa questão não pode ser resolvida pelos secretários, porque para ser resolvida pelos secretários tem que obedecer a algumas normas científicas, da lei. Como é que uma pessoa violou, violou o quê e a quem. Então os secretários deixaram de resolver esse tipo de problemas”* .

Nesse sentido, a lógica do Estado era a de punir o infractor com base no direito civil, ou seja, com base na existência de uma comprovada evidência factual do seu acto. No entanto, numa acusação de feitiçaria não existe necessariamente uma correlação factual entre o resultado, o dano ou o infortúnio causado, e o perpetrador. Essa “evidência” só pode ser determinada, ou adivinhada, pelo *ny’anga*, e não pelo direito, como salienta igualmente **AJM**, “*se uma pessoa é feiticeira tem que se fazer consulta a um curandeiro para ver quem é realmente feiticeiro. Então isso já são coisas muito abstractas que já não tem cabimento em relação à política. São coisas da tradição*”.

Desta maneira, ao Estado, na figura dos seus representantes locais, os secretários dos GDs, só restavam duas soluções: ou não punir os acusados de práticas de feitiçaria sempre que não existissem provas concretas do seu “acto”, o que sucedia na maior parte dos casos; ou punir de modo aleatório, utilizando invariavelmente o castigo físico como

arma de coacção, como adianta **MMz**, “*nessa altura quem resolvia os milandos de uloi era o grupo dinamizador. Mas não sabia resolver, só davam chamboco. Quem fosse acusado levava chamboco logo*”. Em qualquer dos casos o problema em si, a feitiçaria, não era resolvido, nem sequer questionado. Para as populações, este facto constituía uma óbvia fonte de insegurança e desordem social.

Pode então afirmar-se que não foi tanto a implantação do modelo de socialização rural o principal factor de perda de legitimidade da Frelimo entre as populações rurais vaNdau. Até pelo modo incipiente como esse modelo foi implantado. Não descurando a importância destes factores, foi contudo a desestruturação do modelo de reprodução tradicional Ndau que mais contribuiu para a perda de legitimidade da Frelimo, ainda nesta fase anterior ao início do confronto armado com a Renamo. As populações não só se viram privadas, em grande medida, do seu anterior modelo de reprodução, como o novo projecto estatal não correspondia nem às suas necessidades nem representações simbólico-ideológicas, contribuindo para o caos e a desordem cosmológica. Nesta desestruturação do modelo de reprodução tradicional assumiria uma importância vital a abolição das autoridades tradicionais, como se verá no próximo capítulo.

## Autoridades tradicionais vaNdau entre 1975 e 1992

### 2.1. – destituição das autoridades tradicionais

O processo de destituição das autoridades tradicionais vaNdau decorreu de modo bastante semelhante ao sucedido com as restantes autoridades tradicionais em Moçambique, e iniciou-se formalmente em 1974, durante o Governo de Transição. Em geral as populações foram convocadas pelos recém criados GDs para participarem em *banjas*, nas quais lhes era comunicado que o governo da Frelimo tinha decidido abolir o sistema de regulados e por conseguinte retirar as funções aos *mambo* (régulos) e outras autoridades tradicionais. Em Nova Sofala, segundo **JMa**:

*“quando chegaram lá fizeram banja. Tudo de braço no ar, de mão fechada. Queriam o socialismo. Logo que chegaram disse que não queria cipaios, nem régulos. Meteu essa coisa dos secretários e administradores e aldeias comunais. Velho não podia falar. Eu escapei a fugir aqui para a Beira”.*

Em Mossurize o processo também teve contornos semelhantes pois, de acordo com **AJ**, *“quando entrou a Frelimo, em 75, cancelou, ou inibiu todos os régulos. Dizia que os régulos já não dirigiam. Todas estas zonas eram dirigidas pelos secretários dos grupos dinamizadores”.* **NJD** confirma e adianta que:

*“na altura da chegada da Frelimo os mambo deixaram de funcionar, quem funcionava eram os secretários. Então já não resolvia problemas como resolvia antes. A Frelimo fez banja com a população, então foi dito ‘agora já não queremos saber do mambo, só queremos saber do secretário’. Nessa reunião também foi dito ‘a partir de hoje não existe mais régulo Chaiva’. Então quem chamasse Chaiva era morto”.*

A Frelimo ao realizar estas *banjas* pretendia essencialmente mobilizar e adquirir uma rápida legitimidade face às populações. Mas elas acabavam por constituir momentos

de forte humilhação para as próprias autoridades tradicionais, porque eram publicamente acusadas de colaboracionistas com o regime colonial, como diz **MMWS**:

*“fizeram banja ali no ringue e chamaram ‘Johvo com seus chefes vai parar; não trabalha mais. Matire vai parar, não trabalha mais. Bea não vai trabalhar. Agora trabalha o secretário’ então fomos para casa. Não fomos acusados, nem batidos, nada, isso não aconteceu. A população até ficou muito contente porque dizia que os régulos trabalhavam com os brancos, então a população ficou muito contente. Eram colonialistas”.*

Este depoimento de **MMWS** demonstra que, pelo menos nos primeiros momentos, a destituição das autoridades tradicionais contou com o apoio de algumas camadas da população rural, como confirma **AB**:

*“aqui fizeram banja e decidiram ‘a partir de hoje já não há régulo, só grupo dinamizador é que vai coordenar junto com a população’. Algumas pessoas ficavam de acordo sim, aqueles que não tinha cabeça para pensar. Era como dar vivas, todos davam e não sabiam para quem”.*

**FAJM** também sublinha este contentamento da população da vila do Búzi:

*“ a população ficou contente, ficou muito contente, agora os régulos já não está a nos ameaçar. Nos régulos tinha que pagar imposto, tinha que deixar alguma coisa nos milandos. A população estava a ver que aquilo era feito para eles. Quando viu que a Frelimo acabou com aquilo ficou contente. Com o grupo dinamizador já não pagava nada e diziam que na República Popular de Moçambique quem mandava era o povo, então o povo estava contente, ‘agora quem manda somos nós”.*

Nestas *banjas* uma parte da população mostrava-se de acordo com esta medida. Dos grupos mais favoráveis à destituição das autoridades tradicionais pode destacar-se o dos mais jovens, mais receptivos aos discursos oficiais e ao enquadramento protagonizado pela OJM, que viam na autoridade tradicional uma forma de poder gerontocrático. Também para as mulheres, enquadradas e mobilizadas pela OMM, e algumas famílias que tinham algum tipo de conflitos com as autoridades tradicionais (derivados de questões de terra, pagamento de impostos, trabalhos nas terras dos régulos, ou outros) este procedimento era bem aceite. Neste âmbito é bem elucidativo o exemplo dramático do régulo de Grudja, que se suicidou após ter sido destituído numa destas *banja*, deixando uma missiva aos filhos a explicar as razões do seu acto que, segundo ele, se prendiam com a sua incapacidade em

aceitar a humilhação que sofreu e também o facto de temer as vinganças daqueles que lhe queriam mal.

Esta adesão popular é usada, na actualidade, por certos sectores da Frelimo para justificarem esta medida. Como defende **EG**:

*“o governo suspendeu o poder dos régulos devido às pressões da própria população, porque os régulos eram um poder ligado ao colonialismo. O trabalho que era feito pelos régulos passou a ser feito pelos secretários dos GDs e pelos secretários de bairro. Estes não tinham poder tradicional, por isso quando era necessário tinham de recorrer aos antigos régulos. Alguns membros dos GDs eram até da família dos régulos, mas não podiam realizar as cerimónias, sobretudo para as de pedido de chuva e protecção contra as pragas”.*

Também para **IS**, *“a Frelimo não acabou com os régulos. Depois da Independência as populações votaram a favor de acabar com os régulos”.*

Esta manipulação da história encontra-se bem explícita no elucidativo depoimento de **AJM**, segundo o qual:

*“Chegando a 25 de Junho de 1975 os régulos continuaram a existir, tal como hoje, e estavam a trabalhar, só que alguma coisa mudou em relação ao trabalho deles, que fazia antes de 1975, porque eles antes tinham toda a liberdade de amarrar as pessoas. Eles lá, localmente, podiam pôr aí no chão a bater e a fazer tudo, tortura. Depois de 1975 aqueles métodos foram proibidos todos e a pessoa tem que ser tratada, tem que ser ouvida e resolvida da forma como se passou, em vez de bater e fazer coisas. (...) Por outro lado já havia secretários dos grupos dinamizadores e secretários das células que resolviam os problemas políticos e outros problemas da sociedade civil, mas que não cobravam nada. Resolvia problema e não cobrava nada, resolvia quem tem culpa e não cobravam nada. Enquanto que antes de 1975 para resolver problema com os régulos tem que pagar, para queixar tem que pagar alguma coisa, então o régulo sempre consegue alguma coisa para comer. Resolver problemas, pagar. Então já os grupos dinamizadores e estruturas políticas resolvia problemas e não recebia nada. Ali o régulo viu o trabalho dele enfraquecido. Mesmo que quisesse andar a cobrar imposto as pessoas também já não contribuíam tanto porque já não havia aquilo de se não contribuir vai bater, enquanto que nos tempos antes era assim, o administrador obrigava. Nestes anos, de lá para aqui, o régulo viu o trabalho dele enfraquecido. Ninguém disse ‘olha régulo deixa de fazer o seu trabalho’, continuou a fazer só que ele por si só, por uma questão psicológica, resolveu o problema sem nada. Ele menosprezou-se sozinho. E só ficaram a resolver alguns problemas relacionados à própria tradição”.*



Nestes depoimentos actuais de elementos das “estruturas” locais da Frelimo detectam-se duas proposições, bastante elucidativas das próprias contradições do processo de destituição das autoridades tradicionais. Em primeiro lugar, parece evidente que a destituição das autoridades tradicionais era apresentada às populações como um imperativo de democraticidade que a Frelimo pretendia instituir no processo de formação do Estado ao nível local. Em segundo lugar, também parece evidente que a Frelimo desconhecia, e desrespeitava, por completo as dinâmicas e os fundamentos dos modelos locais de reprodução social, como agora reconhece **OMR**, ao afirmar:

*“no inicio não tínhamos experiência. Com o tempo fomos ganhando experiência, também porque herdámos um passado que não nos deu experiência. Com o tempo começámos a ver a importância dos régulos, das igrejas e dos curandeiros. As igrejas dão uma educação, por exemplo ensina o pecado, a não roubar. Os curandeiros tratam dos feitiços. O curandeiro tira o espírito, no hospital não conseguem. Os régulos nem tudo faziam mal, mesmo no tempo colonial. Os régulos resolvem muitos problemas das populações”.*

O facto da destituição das autoridades tradicionais ter sido pública, e em certos casos com ameaças e acusações violentas por parte dos elementos dos GDs, produziu um forte sentimento de humilhação, não só para as próprias autoridades tradicionais como também para as suas famílias e certos estratos da população, nomeadamente os “homens velhos”, os *matombo*.

As reacções das autoridades tradicionais variaram bastante, mas de modo geral pode dizer-se que não houve uma contestação aberta, mesmo porque a Frelimo não permitia tais veleidades.

Exemplo bem elucidativo é o do chefe de povoação de Inhamgara, subordinado ao *mambo* de Chissinguana que depois de discordar publicamente das decisões do GD quanto à destituição das autoridades tradicionais, foi imediatamente detido e nunca mais houve notícias do seu paradeiro.

Em muitos casos a humilhação que os GDs infligiram às autoridades tradicionais não se conteve apenas nas acusações e ameaças proferidas durante as *banjas* com as

populações. Em muitas situações os GDs utilizaram a força física para humilhar as autoridades tradicionais e para sublinharem o seu desprezo pelas tradições locais. Em certas zonas os GDs torturaram fisicamente régulos e chefes de povoação assim como violentaram os locais de culto dos *varungu a mambo*, queimando as casas que são construídas para albergarem os espíritos dos falecidos ou os cemitérios reais ou ainda disparando para as campas dos falecidos régulos.

Os *mambo* Chaiva e Chinguno, de Mossurize, são um dos exemplos de autoridades tradicionais que foram torturados fisicamente pelos GDs, como relata **NJD**:

*“depois da Independência apareceu esse tempo da Frelimo e perguntaram ‘porque é que você foi dada casa no tempo colonial? Porque é que você era mais grande em relação aos outros?’. Então levei muito chamboco”.*

O mesmo informante narra como ele e Chinguno sofreram nesta fase:

*“eu fui batido. O régulo Chinguno sofreu, levou porrada, foi levado a Maputo e morreu mesmo. Depois dessa resolução de que ‘já não queremos o mambo’ apareceu alguém a informar lá o régulo Chinguno que isso era mentira, que o régulo nunca acaba, que estavam a falar mentira. Estava lá alguém que informou o secretário e eles dois, essa pessoa e o régulo Chinguno foram levados e batidos e foram para Maputo. Também o régulo Maçobera, ele quando ouviu o problema do régulo Chinguno ele preferiu enforcar-se. Não queria ser torturado e preferiu enforcar-se. Esse mambo Maçobera é lá de Garágua. Também era forte no tempo colonial, era ele que me substituí na Junta Distrital quando eu não podia ir”*

Em Machaze, a prática de torturar régulos, queimar cemitérios, ou dar tiros nas campas parece que era bastante vulgar. Segundo **ZAI**:

*“Posso acrescentar também uma passagem. Depois de 1975, quando a Frelimo ganhou, aqui no distrito de Machaze tentou andar a queimar os cemitérios daqueles que eram os chefes tradicionais. Queimaram muita coisa. Por exemplo lá em Chechene, no chefe de povoação Guebo, do régulo Mecupe”.*

**AT** esclarece que estas práticas eram generalizadas no distrito, *“Quase isto foi a nível distrital. Quase todos os régulos foi queimado os cemitérios”*. **ZAI** relata também a experiência da sua família, mormente de seu pai, na época chefe de povoação de Chechene:

*“Muitos foram torturados. O meu pai foi torturado. Foi amarrado. Era chefe de*

*povoação de Chechene. (...) Chamava-se Amusse Mutinga Inhamunda. Faleceu o pai dele. Depois tem essa coisa da tradição de ter espíritos e diziam que ele tinha espírito para atacar as pessoas. Quem o acusou foram esses secretários da zona, de bairro, em 1976. Depois foi batido. Esteve na cadeia. Escapou de ser fuzilado. Teve 4 meses na cadeia depois foi libertado”*,

Também **MM** e seu pai tiveram problemas e foram humilhados:

*“houve régulos que foram humilhados. O meu pai foi batido. Depois da Independência o meu pai foi dito para preparar alguma bebida para fazer despedida, cessar das funções que fazia. Então fez essa bebida do doro. Bebeu-se no 1º dia. No dia seguinte aparece a Frelimo. Foi torturado, junto comigo. Foi levado a levar os pratos e as capulanas, que se usam para as cerimónias aos espíritos, e a introduzir no rio Búzi. Depois daquilo fomos amarrados e disseram ‘vamos a mostrar-nos a campa do seu pai’. Estávamos amarrados. Então quando chegámos ali no túmulo fomos empurrados os dois. Então caímos. Arranjaram lenha, meteram aí na campa, então queimaram. Isto foi em 1975”*.

O caso de **FM** é um pouco diferente, porque não houve castigos corporais, no entanto o GD não deixou de queimar as campas dos seus antepassados:

*“Fomos convocados numa reunião. Fomos convocados por esses secretários e disseram ‘os régulos já não tem conta de governar a população. Vocês têm que ficar sem fazer nada porque são vocês que trabalhavam conjuntamente com os portugueses’. Casos de régulos batidos aconteceu por longe. Nós só ouvimos que há umas partes que bateram nos régulos. Aqui fizeram isso de queimar casas e andar a dar tiros nos cemitérios. O meu irmão, que seguiu atrás do meu pai ser régulo, porque ele morreu, então o cemitério dele [do irmão que faleceu entretanto] foi queimado”*,

Por vezes as torturas eram infligidas em público, o que aumentava ainda mais a humilhação das autoridades tradicionais. Exemplo elucidativo é o do então régulo de Manace, como relata **TM**:

*“quando entrou a Frelimo disseram que os régulos já não continuavam a trabalhar e poderia ficar sem fazer nada. Depois eles quando entraram disseram ‘vocês têm de parar, não vão fazer nada’, então andaram a queimar casas, cabritos vivos, dar tiros aos cemitérios, e nós ficámos sem fazer nada. Aqui não foram no cemitério mas queimaram a casa onde se faz cerimónia. O meu próprio pai foi chamboqueado pela Frelimo, em frente do povo”*.

**MSM** reforça também este relato:

*“ele [régulo de Manace] foi batido perante muita povoação porque eles [do GD] andavam na zona e convocavam os régulos para convocarem toda a população e ele foi chamboqueado ali, à frente da povoação. Igual ao chefe dele, o chefe Kaputine, que já faleceu, que era chefe da povoação de Inhamacoba”.*

Na região do Búzi também era uma prática corrente as autoridades tradicionais serem castigadas e desrespeitadas os seus locais de culto, sobretudo nas zonas afastadas da sede do distrito, como relata **FAJM**:

*“ sim, os régulos foram batidos. Até nossos pais por andar aqui andava mal, ‘você andava metido com os régulos’ e dava porrada, dava porrada mesmo. Na vila isso não acontecia. Johvo não foi batido, mas lá fora isso acontecia. E quando entrou a guerra com a Renamo diziam que os régulos davam de comer à Renamo e batiam”.*

Em certos casos pontuais os actos de humilhação eram mesmo bastante aviltantes, como no exemplo apontado por **AT**, *“outros régulos foram mijar num lugar, depois quando acabava de mijar deve beber mijo. Obrigavam-nos a beber mijo. Outros eram batidos porque diziam que ‘isso é dos colonos, nós não temos nada disso”.*

Estas práticas dos GDs, provocavam medo e grande desânimo entre as autoridades tradicionais, que acabavam por adoptar estratégias e atitudes defensivas de resistência passiva, sobretudo neste período anterior à guerra com a Renamo.

Como relata **FRM**, para o caso de Machaze, *“aqui os régulos só falavam, tipo murmúrio. Depois com a guerra da Renamo é que alguns régulos foram para os campos de refugiados, muito mais no Zimbabwe e na África do Sul”.* Esta atitude sublinha também a impotência das autoridades tradicionais, quer face aos órgãos do Estado-Frelimo quer mesmo face aos sectores mais reactivos da população local, pois como afirma **JCJ**:

*“não houve nenhuma reacção porque os régulos tinham medo de morrer. Tinham que deixar aquela zona. Por exemplo, ele saiu de Mecupe, vem viver na aldeia. A aldeia já não pode pertencer a Mecupe só, ali vivem pessoas que vêm de outros lugares”.*

Estas estratégias evasivas adaptavam-se ao próprio processo de aldeamento comunal no qual as autoridades tradicionais também eram obrigadas a participar, tal como a restante população. Por exemplo, podiam enviar os filhos mais novos para a aldeia comunal

e continuarem a viver nas suas terras tradicionais, como o caso do régulo de Chissinguana, ou ocupavam a aldeia apenas em alguns dias da semana, fugindo nos restantes para as suas terras, como fazia o régulo de Ngwarangwara (ou Guára-Guára). Pela sua não participação ou, sobretudo participação tardia, as autoridades tradicionais e as suas famílias acabaram por ser dos grupos mais prejudicados com o processo de aldeamento.

Outros preferiram fugir das suas zonas, para as cidades ou para o interior não controlado pelo Estado-Frelimo, ou mesmo para os países vizinhos da RAS e do Zimbabwe. Estas últimas estratégias de fuga desenvolveram-se sobretudo a partir da eclosão da guerra com a Renamo nas regiões fronteiriças de Mossurize e Machaze.

São vários os exemplos, como no caso Mapungwana, *“a família Mapungwana não foi chateada só que eles saíram sozinhos. Foram para o Zimbabwe. Foram quando a guerra já tinha começado, quando viram que as condições já não estavam boas”*, facto também confirmado por **AJ**, *“os régulos fugiram para o Zimbabwe, assim como a população”*.

No distrito de Machaze o exílio das autoridades tradicionais também foi uma estratégia bastante divulgada, sobretudo com o início da guerra, como refere **JCJ**:

*“quando começou a guerra nenhum régulo ficou mais a chefiar a zona. Uns fugiram para a zona do Zimbabwe, outros foram para lugares que achassem melhor. Logo ficou sem régulos e sem chefes de povoação e logo ali ficou só com os secretários dos bairros”*.

Ou como adianta **ZAI**, *“a maioria dos régulos fugiram. Foram para o Zimbabwe. Parece que foi antes da guerra”*. A explicação de **JM** parece lapidar sobre o sentimento de medo que afectava as autoridades tradicionais, sobretudo os régulos, *“depois da Independência fugiram muitos régulos, porque queriam viver”*.

É notório nestes depoimentos que as estratégias de fuga adoptadas pelas autoridades tradicionais na zona de Mossurize e Machaze têm uma dupla natureza: por um lado escaparem de uma situação de guerra e, por outro, escaparem ao controlo do Estado-Frelimo. Nesta região são poucos os exemplos de autoridades tradicionais que tenham

optado por se refugiarem em zonas controladas pela Renamo, a grande maioria procurou distanciar-se fisicamente do conflito armado e do risco, mesmo político, que tal envolvimento acarretava.

No entanto, algumas autoridades tradicionais optaram explicitamente por se refugiarem nas zonas controladas por este movimento e tomarem partido no conflito, como no caso do então régulo Mécupe. Contudo os exemplos são escassos e, ao contrário do que relatou Christian Geffray no seu estudo sobre o distrito de Érati, os *mambos* não foram capazes de envolver partes significativas das suas populações na sua tomada de campo político. Em geral foram decisões que as *ucama*, e sobretudo os *musiwango*, tomaram individualmente, quer no caso dos *mambo* quer da população comum. O caso Mecupe é até bastante ilustrativo de tipo de decisões que estas decisões provocaram nas *ucama* pois ele demonstra que a própria *ucama* do régulo ficou dividida, com uma parte a acompanhar o régulo e alguns dos seus filhos no seu refúgio junto da Renamo, e outros filhos, como o sr. Lucas Paulo, actual régulo, e os membros do seu *musiwango*, a decidirem ficar do lado da Frelimo e a tomarem parte activa na luta armada contra a Renamo.

Este facto serve para comprovar que também houve membros das *ucama* reais que optaram por estratégias de aproximação e identificação com a Frelimo, acabando em certos casos por obterem uma posição social privilegiada na nova estrutura de poder, como é o caso do filho mais velho do então régulo Jovho, que se tornou líder da célula da Frelimo na Companhia do Búzi. Mais tarde foi eleito para presidente da cooperativa na vila do Búzi e, posteriormente foi estudar para a cidade da Beira e trabalhar na Administração Pública. Também o sr. Lucas Paulo, actual régulo de Mecupe, se tornou membro da Frelimo e integrou a milícia que protegia uma das aldeias dos arredores da vila de Chitobe, sede do distrito de Machaze. E ainda de um dos filhos do sr. Nicolau João de Deus, régulo de Chaiva, destacado elemento do partido Frelimo na Província de Manica e membro do governo provincial.

No que respeita às relações entre as populações vaNdau e o Estado-Frelimo, demonstrou-se no capítulo anterior, que, após um período inicial de dois ou três anos em

que uma parte significativa das populações vaNdau aceitaram com relativo entusiasmo as orientações políticas do Estado-Frelimo, rapidamente se entrou numa fase de ruptura e de perda de legitimidade desta força política. Para essa perda de legitimidade do Estado e para o decréscimo da participação da população muito contribuíram: o autoritarismo que a Frelimo imprimiu ao processo de formação do Estado ao nível local; as estratégias de desenvolvimento rural, nomeadamente a imposição de um novo modelo de habitat e de produção; e, sobretudo, a desarticulação dos modelos de reprodução social.

A destituição das autoridades tradicionais constituiu, para uma parte significativa da população, um dos principais factores de desarticulação do seu modelo de reprodução, em parte devido à manifesta incapacidade do modelo de desenvolvimento estatal em satisfazer as necessidades básicas de reprodução das famílias. Nesse sentido, à medida que as crises produtivas se foram acentuando as populações iam inevitavelmente fazendo comparações com o período anterior, o período final do colonialismo, idealizado como um período de ordem e de abundância, um período no qual as autoridades tradicionais regulavam a reprodução social e cosmológica. **FJ** caracteriza deste modo a relação entre a população e o Estado-Frelimo:

*“ o processo foi uma coisa complicada. Quando chega o governo de transição tinha uma política diferente da que tem hoje. Pensavam ‘estes foram moleques dos colonos, a partir de hoje como o colono já está fora vamos também tirar os moleques, para formar um novo governo, com uma nova estrutura, que são os grupos dinamizadores’. De facto a população acharam que o colono era mau, só que com o andar do tempo foram ver a diferença do tempo colonial e do tempo actual. Houve uma grande diferença, falta de alimentos, é quando começaram a ver que preferiam continuar com o régulo do que com o grupo dinamizador. O papel do próprio régulo e do grupo dinamizador havia uma diferença muito grande”.*

A eliminação das funções mágico-religiosas desempenhadas pelas autoridades tradicionais durante os períodos pré-colonial e colonial, enquanto intermediários com os *varungu a mambo* e por conseguinte garantes da ordem social e cosmológica, eram as mais sentidas pelas populações, que entendiam que as crises sociais e cosmológicas (nomeadamente as secas) eram uma consequência da ira dos espíritos pela destituição das autoridades tradicionais. Como afirma **AMG**:

*“eles [os GDs] queria acabar com os régulos, não queria tradição. Os régulos era importante não só pela Administração, não. Os régulos fazia cerimónia em cada área. Se naquela área quer fazer alguma coisa, uma loja, então ia falar com o régulo. O régulo vinha fazer cerimónia”.*

Ou ainda, segundo o mesmo informante:

*“a população estava muito aborrecida por essa coisa dos régulos. Por exemplo, quando não tinha chuva quem podia fazer cerimónia? Eram os régulos. A população não tinha voz para apelar enquanto a Frelimo estava a apertar muito. Se falava era chateado e matado mesmo”.*

Semelhante ideia defende S:

*“quando a Frelimo proibiu os régulos de dirigir, a população não ficou satisfeita e os régulos também não. Então a Frelimo andou a colocar os secretários de bairro, os secretários de comité. Então na área da tradição já não estava a correr bem”.*

São várias as preposições que caminham no mesmo sentido, como ainda a afirmação de P:

*“depois da Independência já não havia respeito entre o régulo e a população, porque já não seguiam a tradição. As pessoas não ficaram contentes porque os régulos eram pessoas que davam conselhos à população e faziam todas as realizações tradicionais para as pessoas conseguir ter boa vida”.*

E também a de **NJD**, segundo o qual:

*“houveram anos que surgiu fome, porque ninguém já podia fazer as cerimónias, porque quem podia fazer as cerimónias era os régulos, os secretários não podiam porque não conheciam a tradição da zona. Então acharam que deviam chamar os régulos para fazer aquelas cerimónias para continuar a chover, porque já havia muita fome. Isso foi em 1983, em 1982/83”.*

Esta concepção de que as crises sociais e cosmológicas eram fruto da acção repressiva da Frelimo contra as autoridades tradicionais, no fundo contra o modelo de reprodução social Ndau, tendo provocado a ira dos espíritos e das próprias autoridades



tradicionais encontra-se bem expressa na ideia, amplamente difundida em toda a região Ndaou, de que a seca era provocada pelos *mambo* que, irritados com a Frelimo, estavam a “segurar a chuva”, como relata **NJD**, sobre o seu caso pessoal em Mossurize:

*“a população não podia manifestar porque se manifestasse então estava a ser morto, então por causa da fome que surgiu em certas zonas então é que decidiram chamar os régulos para fazer as cerimónias que era para começar a chover. Nessa altura dessa fome já havia o secretário, então reuniram e perguntaram ‘porque é que a chuva não cai?’. As populações disseram ‘não, não cai a chuva porque os mambo agarram a chuva’. Todos os régulos que estavam cá foram chamados na Administração. Eu também sofri, fui chamado lá na Administração e disseram que eu estava a pegar a chuva”.*

No distrito do Búzi existia a mesma concepção, como refere **MMWS**, “*os régulos foram acusados de segurar a chuva. O régulo não segura a chuva mas na cabeça das pessoas diziam isso*”.

No sentido de debelar estas crises no ciclo reprodutivo, as populações exerceram por vezes uma enorme pressão junto das “estruturas” do Estado-Frelimo, que no fundo visavam a defesa do seu modelo de reprodução social, e por conseguinte do seu sistema de representações mágico-simbólico, face a um Estado manifestamente incapaz, segundo as populações, em garantir a ordem social e cosmológica.

Pode assim concluir-se que, para a uma parte da população rural Ndaou as autoridades tradicionais não perderam a legitimidade política e social que detinham e se a instituição desapareceu formalmente, enquanto estrutura administrativa estatal, os titulares dos cargos não deixaram de influenciar a vida das populações. Para compreender cabalmente esta questão é preciso entender a base da legitimidade sócio-política das autoridades tradicionais vaNdaou, facto que tem sido bastante subestimado na maioria das análises produzidas.

A legitimidade das autoridades tradicionais Ndaou funda-se em torno de três linhas fundamentais: 1) na antiguidade, isto é na profundidade genealógica da *ucama* que domina uma determinada zona, *nyika*, e que lhe confere o estatuto de “donos da terra”, sendo que neste caso uma maior profundidade genealógica também significa um maior número de

*varungu a mambo* que podem ser invocados como fonte de legitimidade, e por conseguinte de tradicionalidade; 2) no carisma pessoal do *mambo* e na relação de *accountability* com a população, ou seja, usando uma expressão agora em voga, na *good governance*, tomada aqui no sentido do respeito pelas regras costumeiras, no exercício do poder dentro de limites socialmente aceites e na capacidade de redistribuição dos recursos disponíveis; 4) no grau de sacralização da autoridade, ou seja na relação de intermediação que estabelece com os seus *varungu a mambo*.

Este último aspecto é, em geral, o mais esquecido pela maioria dos analistas que se debruçam sobre as autoridades tradicionais africanas. No caso moçambicano, as análises privilegiam sobretudo os dois primeiros aspectos e as razões que normalmente apontam para justificar a legitimidade, e sobretudo a sua perda após a Independência, substantivam-se nos seguintes factores: a) na descendência colonial desta forma de poder, ou seja na sua não-tradicionalidade; b) no excesso de autoritarismo e de privilégios, por conseguinte numa fraca relação de *accountability*, e nos excessos de um exercício de poder patrimonialista dos recursos disponíveis. Nesse sentido, não foi possível ao analistas que defenderam a extinção das autoridades tradicionais perceber porque razão alguns indivíduos investidos nos cargos de poder local pela Administração colonial, e/ou que demonstraram um carácter excessivamente autoritário e autocrático, e/ou ainda uma gestão demasiado patrimonialista, não perderam a sua legitimidade política e continuaram a usufruir do respeito da maioria da sua população.

É preciso então entender em que medida é a sacralização do poder político a principal fonte de legitimidade das autoridades tradicionais. A sacralização do poder político transforma este de profano em sagrado. O *mambo*, enquanto elo de ligação entre o plano terrestre e o plano divino, deriva o seu poder e legitimidade da sua ligação aos espíritos dos seus antepassados, os *varungu a mambo*, encarnando em si a representação terrenas dos espíritos. Como os *varungu a mambo* são verdadeiramente os responsáveis pela reprodução social das populações rurais vaNdau, os *mambo*, como seus representantes terrenos, encarnam assim a responsabilidade de condução e de perpetuação desse modelo

de reprodução social.

A relação de conflituosidade entre o Estado-Frelimo e as populações rurais vaNdau, ou a maioria da população, foi sobretudo uma relação de conflito entre uma força política que pretendia impor um modelo “exógeno” de reprodução social e as populações que não permitiam a destruição do seu modelo local. Não se trata efectivamente de uma luta entre a modernidade e a tradição, mas sim uma luta pela manutenção de um modelo de reprodução social que, como se demonstrou para o período colonial, é e foi capaz de integrar elementos estruturais novos, modernos, tentando manter as suas principais estruturas, tradicionais.

Foi a incapacidade do Estado-Frelimo, e de muitos intelectuais estrangeiros que militaram a seu lado, em entender que os modelos tradicionais locais também detêm a capacidade de integrar factores exógenos e modernos que provocou o desengajamento da maioria da população Ndau do projecto de formação do novo Estado independente.

Para a Frelimo, a abolição das autoridades tradicionais, quer Ndau quer outras, teve também inicialmente um outro intuito, que foi o de eliminar do processo de formação do Estado um grupo de actores sociais locais importantes, de quem a Frelimo desconfiava politicamente e que temia que pudessem manipular e dominar esse mesmo processo. Para as autoridades tradicionais a questão principal não foi apenas a perda dos seus privilégios materiais. A questão fulcral residiu na forma humilhante como lhes foi retirado e vulgarizado o seu estatuto e prestígio político, social e simbólico.

## **2.2. – dinâmicas locais da guerra civil**

Uma questão que se deve ter em conta na análise do processo de formação do Estado-Frelimo na região Ndau, em especial nos distritos fronteiriços Mossurize e de Machaze, é a da exiguidade temporal que a Frelimo teve para implantar uma estrutura político-administrativa que cobrisse o território e enquadrasse a totalidade da população. Esta exiguidade temporal delimitou e enformou em muito o processo de formação do

Estado nestes dois distritos, uma vez que a Frelimo só dispôs de dois a três anos para implantar e consolidar essa estrutura, dado que a partir de 1976/77 esta região foi palco de sucessivos conflitos armados que se prolongaram-se ininterruptamente até à assinatura do Acordo de Paz, em Outubro de 1992.

Os confrontos iniciaram-se primeiro com o regime de Ian Smith, logo em 1976 e de seguida com a Renamo. Como elucida **SM**, *“houveram aqui duas guerras. Houve a guerra dos boers e depois fez logo ligação à guerra da Renamo. A guerra dos boers começou em 1976 e não houve separação, logo se fez a ligação”*. No distrito de Mossurize as primeiras acções da Renamo aconteceram em 1979, no posto administrativo de Dacata. Nesta fase de 1976 a 1980, ou seja até à Independência do Zimbabwe, as acções militares do exército rodesiano incluíam elementos ligados ao MNR (a sigla inglesa da Renamo) e por isso é difícil dizer com precisão quando começaram as acções armadas da Renamo. Provavelmente este ataque de 1979 é atribuído à Renamo por se tratar da primeira acção em que o movimento actuou sem a colaboração de forças rodesianas, como adianta **NJD**, *“na altura que o Ian Smith estava a operar estava junto com a Renamo, então não houve muita diferença. O Ian Smith foi derrubado no Zimbabwe mas a Renamo continuou em Moçambique”*.

A partir de 1979 a Renamo conquistou rapidamente uma parte significativa do distrito, instalando duas bases, uma em Mujambáu, na região de Garágua, a sul da cadeia montanhosa de Espungabera, e outra na floresta sagrada de Mabombe, nas montanhas Sitatonga, na zona que divide o posto administrativo de Dacata, em Mossurize, com o posto administrativo de Dombe, em Sussundenga. O Estado-Frelimo ficou então confinado ao controlo da sede do distrito, a vila de Espungabera e das localidades de Dacata e de Chiurairue, sedes dos dois postos administrativos. A localidade de Dacata chegou mesmo a estar sob o controlo da Renamo durante dois anos.

Nesta fase inicial da guerra com a Rodésia do Sul, a região de Machaze só foi atingida na sua parte ocidental, na zona de Mahunge. Neste distrito a guerra fez-se sentir sobretudo a partir de Dezembro de 1978, quando a Renamo atacou pela primeira vez a vila

de Chitobe, tendo destruído a loja de um português, Jorge Morais, que se situava na entrada ocidental da vila, junta da estrada que liga Chitobe a Espungabera. Estas primeiras acções da Renamo desenvolviam-se a partir da sua base de Garágua, como esclarece **AJM**:

*“em 1979 eles [a Renamo] vieram atacar a loja dos Morais. Nessa altura eles vinham de Garágua. Vinham aqui perturbar a zona e depois voltavam lá. A partir daí a situação começou a complicar-se. Começaram a instalar bases aqui no distrito, em Godje, em Goguete e Matandé”.*

A partir de 1979 a Renamo começou progressivamente a controlar uma parte significativa da região de Machaze, a partir da base de Goguete, na região da localidade de Chipudje. Exceptuando a localidade de Chipudje, controlada pela Frelimo, a Renamo controlava uma vasta região, incluindo os regulados de Mecupe, Tuco-Tuco, Butiro, Manace, Mepombe, Chimbria, Guezanhe.

Na região do Búzi a primeira acção da Renamo foi o ataque à aldeia comunal Acordo de Lusaka, em Grudja, a 14 de Outubro de 1980. A aldeia foi totalmente destruída e as famílias regressaram às suas antigas terras. O facto mais saliente desta acção foi o modo efusivo como a maioria da população recebeu os soldados da Renamo, tratando-os como autênticos libertadores. A partir de 1980 a Renamo foi gradualmente conquistando parcelas de terreno ao Estado, tendo como centros difusores do movimento as bases de Chissinguana, Grudja e Ampara.

A guerra civil provocou uma ruptura profunda no processo de formação do Estado-Frelimo. Com o início das hostilidades deu-se um movimento de retracção do Estado que, do ponto de vista geo-político, ficou confinado a pequenas bolsas territoriais, em geral em torno das sedes de distrito e das localidades. Este facto teve profundas consequências no processo de formação do Estado independente. Na região Ndau este processo teve uma duração extremamente limitada, ainda mais do que no resto do país, que se pode delimitar entre 1975 e 1977, na região de Mossurize e parte ocidental de Machaze, e até 1980 na região do Búzi e Machanga. É nesse sentido que é possível defender que nesta região Ndau o impacto do projecto de socialização rural foi bastante fragmentado e limitado, dada a escassez de tempo e de meios aos dispor dos grupos dinamizadores que, como se viu

anteriormente, eram os principais mecanismos da Frelimo para implantar o Estado e as suas políticas agrárias em meio rural.

Por outro lado, o início da guerra provocou um amplo movimento populacional que transformou radicalmente a estrutura demográfica ao nível distrital, criando bolsas de aglomerados populacionais, sobretudo nas zonas controladas pelo Estado e em torno de algumas bases da Renamo, e provocando a “desertificação” de uma parte significativa dos distritos. Estes movimentos populacionais, de refugiados e de deslocados internos, em regra tinham três orientações: no sentido das áreas controladas pelo Estado (as vilas, localidades, e as capitais de província); no sentido das áreas controladas pela Renamo, em torno das bases do movimento; e para os países vizinhos, nomeadamente para o Zimbabwe.

Para as populações de Mossurize e da parte ocidental de Machaze os principais pontos de refúgio foram: a) as vilas e localidades, onde o Estado-Frelimo tinha edificado centros de acolhimento, que a população continuou a denominar de aldeias comunais; b) o Zimbabwe, dada a proximidade geográfica e o facto de muitas pessoas terem familiares do lado de lá da fronteira; c) a cidade de Chimoio; e) finalmente, as zonas controladas pela Renamo. **S** explica estes movimentos:

*“as populações fugiram. Depois da Independência as pessoas fugiam do Zimbabwe para cá e depois voltaram a fugir de cá para lá, com a guerra entre a Frelimo e a Renamo. Outras fugiam para aqui, para as aldeias comunais”*,

Assim como **EG**, *“durante a guerra uma parte da população ficava nas zonas da Renamo, outros vieram para as concentrações, outras ainda fugiram para o Zimbabwe”*.

A movimentação de deslocados internos para as localidades e sedes de distrito provocava um sobre-povoamento dessas áreas, sem que o Estado tivesse capacidade de acolhimento e reprodução dessas famílias. Por exemplo, na vila de Espungabera chegaram a estar aí deslocadas cerca de 18 mil pessoas oriundas do interior do distrito, enquanto que na localidade de Chiurairue chegaram a estar cerca de 22 mil. Devido aos problemas colocados pelo sobre-povoamento, muitas famílias decidiam posteriormente abandonar estas áreas e refugiarem-se no Zimbabwe.

As autoridades tradicionais e seus familiares foram dos grupos mais interessados em procurar refúgio no Zimbabwe, como adianta **P**, *“muitos familiares do régulo Mapungwana foram para o Zimbabwe. Foram quando a guerra já tinha começado, quando viram que as coisas já não estavam bem”*. A fuga para o estrangeiro acabou por constituir-se como uma estratégia de duplo sentido, por vezes mais imposta do que delineada, pois por um lado permitia que se subtraíssem ao controlo da Frelimo e, por outro, evitava que ficassem sobre o controlo da Renamo, sobretudo porque nesta fase inicial do conflito não eram ainda claras quais as consequências e as intenções da Renamo para com as populações e as autoridades tradicionais. Nesse sentido, foram raros os casos de autoridades tradicionais de Mossurize que aderissem e se deslocassem para as zonas controladas pelo movimento rebelde, como esclarece **P**, *“aqui não houveram régulos que foram para o campo da Renamo, todos foram para o Zimbabwe”*.

Os deslocamentos populacionais na sua maioria não eram voluntários e as pessoas só abandonavam o seu habitat devido às pressões quer da Renamo quer da Frelimo que nas suas incursões pelo “mato” costumavam raptar quem encontrassem. Segundo **AJ**, *“primeiro viviam nas suas casas. Mais tarde a Frelimo capturava as pessoas e punha nas aldeias. A Renamo também levava as pessoas para o lado deles”*.

As autoridades tradicionais eram igualmente vítimas deste tipo de raptos, praticados sobretudo pela Renamo, mais interessada nas autoridades tradicionais para administrarem as populações que o movimento controlava, como exemplifica o caso de **JM**, *“a Renamo por vezes raptava o régulo nos seus ataques. Isso aconteceu com o régulo Gogoi, que foi levado para a base da Renamo, nas montanhas Sitatonga, que ficam no seu próprio regulado”*. O próprio **JM** esclarece que tentou fugir por diversas vezes da zona controlada pela Renamo mas nunca conseguiu, *“vivia lá mas não estimava, tentava sempre fugir”*

Em certas regiões de Mossurize, inacessíveis ao Estado-Frelimo, como no caso de Mamusse, as populações e as autoridades tradicionais gozaram de uma certa autonomia e segurança desde a Independência, que lhes permitiu viverem nas suas terras e estarem relativamente “afastadas” do processo de formação do Estado independente. Com o início

do conflito armado esta região foi rapidamente ocupada pela Renamo que passou a controlar a região, como relata **MF**, “durante a guerra vivi sempre aqui e continuei a fazer o meu trabalho. Trabalhava com a Renamo. A população também viveu sempre aqui”.

Para as autoridades tradicionais que decidiam permanecer com a população nas suas terras as estratégias de fuga acabariam muitas vezes por constituir um imperativo, particularmente as que viviam em zonas instáveis, controladas à vez ora pela Frelimo ora pela Renamo, porque eram acusadas pelos dois movimentos de aliadas do inimigo, ficando deste modo numa posição duplamente ambígua face a cada um dos opositores. O exemplo do régulo Chaiva é bastante elucidativo do tipo de relacionamento que as autoridades tradicionais mantinham nestes casos com os dois partidos em confronto. **NJD** relata que:

*“durante a guerra aqui na zona de Chaiva primeiro era a Frelimo que estava a mandar. Só que apareceu a Renamo, porque eu tenho filhos que são da Frelimo, então a Renamo pegou em mim, espancaram-me na cabeça e levaram todos os meus bens. Então já não dava para fugir, fiquei aqui. Passado algum tempo apareceu também a Frelimo, disse ‘se o sr. continuou a viver aqui afinal é porque o senhor é amigo da Renamo’ então voltei a apanhar. Então dali vi que não tinha um amparo e fugi para o Zimbabwe”.*

Em 1988 o régulo Chaiva decide então fugir para o Zimbabwe, permanecendo no exílio até ao final das hostilidades.

Em Machaze, os movimentos populacionais foram bastante semelhantes aos ocorridos no distrito de Mossurize, segundo **AJM**:

*“as populações que viviam no mato tinham que fugir. Uns fugiam aqui na aldeia, nos principais centros, ou nas pequenas vilas onde havia protecção de militares. Outras pessoas viviam lá longe, mas muito longe mesmo, em zonas calmas, onde não havia movimentação de tropas, nem da Renamo nem da Frelimo. Mas nunca ficaram mesmo tranquilos porque tinham medo de ambos os lados. E a maior parte fugiu para o Zimbabwe”.*

Na interpretação de **JB**:

*“muita população fugiu aqui para a aldeia [na zona das lojas, a cerca de 3km de Chitobe, sede do distrito]. Só que outras pessoas fugiram para os campos de refugiados, caso de Tongugara e Chambuta, no Zimbabwe. No mato não ficou*



*ninguém a viver . A maioria das pessoas estava aqui dentro [na aldeia]. As pessoas mais perto das cantinas e sede sempre continuaram a ficar aqui, só os que estavam lá no interior é que fugiram para o Zimbabwe e África do Sul ”.*

Em certos casos as autoridades tradicionais decidiram aderir explicitamente à Renamo e refugiarem-se em zonas sob o seu controle, como no caso do então régulo Mecupe, como conta **LP**:

*“ (...) O meu pai não podia ficar satisfeito. Quando começou a guerra fugiu para a zona de Mabudo [nas montanhas Sitatonga onde a Renamo tinha uma base]. Fugiu para lá porque não queria ir na aldeia [a aldeia comunal que ficava na zona das lojas] e por achar que lá ia ficar mais sossegado”.*

Como se afirmou no ponto anterior, o régulo Mecupe não foi capaz de envolver nesta decisão a totalidade da sua população, nem mesmo da sua *ucama*. Assim, uma parte seguiu-o no seu refúgio de Mabudo, mas outros preferiram ficar a viver na aldeia, “*não havia pessoas aqui, toda a gente fugiu para a aldeia, outros foram com o régulo para Mabudo*”. Estas divisões entre a população e mesmo no seio da *ucama* do régulo não significam que este não detivesse legitimidade junto da sua população, mas demonstra que os *mambo* perderam bastante das suas capacidades de mobilização e de influência após a Independência.

O régulo de Butiro, foi outro dos régulos de Machaze que preferiu aderir à Renamo, ou pelo menos procurar refúgio sob a protecção deste movimento, como relata **FM**, “*a guerra quando começou eu escondia lá na minha zona de Butiro. Escondia lá no mato até conseguir acabar toda a guerra. A zona era da Renamo porque tudo era mato*”.

Noutros exemplos as autoridades tradicionais preferiram refugiarem-se na segurança do Estado, como no caso de Manace, em que o régulo e todos os seus chefes de povoação decidiram ir viver na aldeia de Chipudje, controlada pela Frelimo. Segundo o próprio **TM**, “*eu fugi para a aldeia de Chipudje, tanto como o nduna, tanto como o nuange, tanto como os chefes de povoação. Todos estavam lá na aldeia*”.

O caso das autoridades tradicionais de Manace constitui mais um exemplo da pouca capacidade de influência que esta estrutura detinha após a Independência e também aqui a

população do regulado optou por estratégias diversificadas e diferentes, não seguindo as autoridades tradicionais para a aldeia de Chipudje, como salienta **TM**:

*“quando entrou a guerra [em 1981] fizemos uma reunião nesta zona. Convocámos toda a população. Assim, houve uns que foram pedir soldados de Machaze, outros fugiram para longe e outros fugiram na aldeia. Houve sim população que fugiu para a Renamo, tem outros que fugiu para lá, sim”.*

No distrito do Búzi a dinâmica geo-militar do conflito foi ligeiramente diferente do ocorrido em Mossurize, Machaze ou Chibabava. Nestes distritos pode falar-se de uma ocupação por “manchas” ou “bolsas territoriais”, em que a Frelimo e a Renamo ocupavam determinadas zonas, sem continuidade umas com as outras, restando entre elas um *hinterland* de ninguém, muitas vezes desertificado, e sujeito a razias e ataques de ambas as partes.

O distrito do Búzi foi bastante diferente, devido às suas características económicas, nomeadamente à existência da Companhia do Búzi. Desde o início do conflito que o Estado-Frelimo pretendeu proteger este centro económico e assim desenvolveu uma zona defensiva triangular, cujos vértices eram a vila Búzi (sede do distrito) e as localidades de Estaquinha e de Bândua. Esta zona era abastecida e comunicava com o exterior, a cidade da Beira, através do rio Búzi ou por via aérea. À parte esta zona triangular, no interior da qual ficava a Companhia, existia ainda uma pequena bolsa territorial controlada pela Frelimo, em torno da localidade de Nova Sofala, geralmente isolada do resto do distrito e que comunicava com a cidade da Beira por via marítima. O restante território do distrito estava dominado pela Renamo, a partir das bases de Chissinguana, Grudja e Ampara.

Apesar desta diferença na forma de ocupação geo-militar do distrito pelas duas forças oponentes, as estratégias desenvolvidas pela população e pelas autoridades tradicionais foram bastante semelhantes ao ocorrido nos outros distritos, com a diferença de que aqui não houve praticamente movimento de refugiados para os países vizinhos, mas sim para a cidade da Beira.

Estes movimentos populacionais tinham no entanto uma forte dinâmica e não raras

vezes as populações decidiam “mudar de campo” ao longo do período do conflito armado, ou eram obrigadas, raptadas, durante as acções militares realizadas pelas duas forças em confronto. A Renamo fez mesmo do rapto de populações um dos objectivos prioritários das suas acções. O outro era a destruição de alvos económicos do Estado. Isso mesmo se pode constatar aquando do primeiro ataque à localidade de Estaquinha, a 7 de Abril de 1981, como elucida **ABe**:

*“ a companhia do Búzi tinha uma serração em Estaquinha. Quando destruíram aquela serração, em 1981, raptaram os trabalhadores, queimaram os tractores e impediram a produção de cana”,*

Também **AMe** se refere aos raptos praticados pela Renamo, “*sim houve casos de raptar. Mesmo eu, a minha esposa foi raptada, ela com uma criança e a criança ficou lá até 1992, ao dia 12 de Fevereiro*”. A Frelimo usava também com frequência o rapto de populações quando atacava zonas da Renamo, como adianta também **ABe**, “*por exemplo, as nossas tropas, as tropas do governo, quando iam nas zonas de influência da Renamo conseguiam trazer as populações para cá*”.

No caso de deslocações voluntárias pode destacar-se os movimentos de fuga do campo da Renamo, sobretudo da zona de Chissinguana, nos últimos dois anos do conflito, devido à seca que afectou a região. Na ausência de possibilidades de subsistência e mesmo de fome generalizada, grande parte da população residente nessa área controlada pela Renamo fugiu para o centro de acolhimento de Bândua, à procura de ajuda alimentar. Segundo **ATa**, “*com a seca e a fome desde 1990 muitas pessoas vinham aqui vindas da zona da Renamo. Como os serviços humanitários internacionais estavam aqui na vila [do Búzi] as pessoas refugiavam-se aqui*”.

**ABe** explica esse movimento de refugiados de Chissinguana:

*“houve grande fluxo foi em 91/92. Houve grande seca e a população apresentavam-se a nós à medida de 100 por dia. A guerra estava muito intensa, depois as pessoas não tinham nada de comer lá [em Chissinguana], então tinham que vir nesta área para poderem alimentarem-se e refugiar da guerra. As populações fugiam muito de lá pela fome e pela falta de água”.*

Existiam também deslocamentos populacionais voluntários das áreas controladas pelo Estado-Frelimo para as zonas controladas pela Renamo. Tal como no sentido inverso, estes movimentos eram reduzidos em número de pessoas, pois envolviam apenas alguns *musiwango*, e eram bastante arriscados, o que obrigava os grupos domésticos a calcularem com exactidão os custos, físicos e materiais, de tal operação. Como relata **MT**, que durante a guerra viveu na zona de Chissinguana:

*“quase todas as pessoas quando fugiam da aldeia aqui de Bândua logo ia na zona da Renamo. As pessoas aqui na aldeia não vivia à vontade, eram oprimidas, não tinha direito de nenhuma coisa. Lá vivíamos muito livres, não éramos obrigados a viver na aldeia. Vivíamos nas nossas casas. Cada um fazia a machamba dele, a casa dele, não havia impedimento nem nada”.*

Estes movimentos populacionais deixavam grandes áreas despovoadas, por exemplo a zona de Guára-Guára, situada a escassos quilómetros da vila do Búzi, que estava sob o controle da Renamo, ficou completamente deserta tendo a população optado por se refugiar na zona da Companhia, que fica na margem oposta do rio Búzi. Por sua vez, o régulo Guára-Guára preferiu fugir para a cidade da Beira, *“eu estava na Beira. Aqui não ficou nenhuma pessoa, foi tudo viver para o lado da fábrica, porque estava tudo aqui ocupado pela Renamo”.*

A região do regulado de Boca, perto da localidade de Estaquinha, também ficou completamente deserta pois a população, incluindo as autoridades tradicionais, preferiram refugiarem-se na localidade, como esclarece **ACZ**, *“no tempo da guerra vivíamos todos em Estaquinha, perto da Missão. A Renamo não ocupava bem esta zona, só vinha aqui ameaçar e depois ia no lugar deles [na base de Chissinguana]”.*

No distrito do Búzi em geral as autoridades tradicionais, sobretudo os régulos, optaram por não se identificarem claramente nem com a Renamo nem com a Frelimo, e procuravam refúgio o mais longe possível, sobretudo na cidade da Beira. Contudo, nas *ucama* dos régulos, e das outras autoridades tradicionais, existia uma forte apetência ou identificação com a Renamo e vários elementos optavam por aderir a este movimento, pois

como sublinha **FMa**, “*os régulos não, nenhum foi, mas os seus filhos, netos, sobrinhos, muitos foram enviados para a Renamo*”.

Por outro lado, ao nível dos chefes de povoação a adesão à Renamo foi mais explícita e muitos refugiaram-se nas zonas controladas pelo movimento, como relata **JZ**:

*“aqui [em Chissinguana] temos o caso do chefe Cujo, que veio de Bândua, e que foi viver para Marronde, e do chefe Cugara, também de Bândua e que também foi para Marronde. Estes chefes trouxeram as suas famílias e outra população”*.

Este facto talvez se possa explicar por os régulos estarem mais expostos e controlados nos seus movimentos pelo Estado-Frelimo do que os chefes de povoação e outras autoridades tradicionais, como os *nduna*, *cipaios* ou *maporissas*, *matombo*, etc.

### **2.3. – a Renamo e as autoridades tradicionais**

Segundo o relatório de Robert Gersony, a Renamo classificou o território rural moçambicano em três diferentes tipos de áreas, segundo critérios militares, políticos e económicos: áreas de taxação, áreas de controlo e áreas de destruição. O primeiro tipo corresponde às zonas que o movimento não manifestava interesse militar e que deixava relativamente sossegadas mediante a cobrança de um imposto à população, em comida ou em trabalho. O último tipo corresponde às zonas sob controlo da Frelimo ou consideradas alvos militares. As denominadas áreas de controlo, também apelidadas de “áreas libertadas”, são as que interessam analisar neste ponto do trabalho e correspondiam às zonas de efectivo controlo do movimento.

Nas áreas de controlo a Renamo viu-se na contingência de implantar uma estrutura político-administrativa que regulasse as relações entre o movimento e a população. Nesse âmbito, e face à escassez de meios e de recursos humanos, a Renamo optou por um modelo de organização muito ao estilo do *indirect rule* característico do sistema colonial. Neste modelo era dada autonomia às populações para organizarem o seu próprio modelo de reprodução social. Assim, e à semelhança da época colonial, a Renamo re-introduziu as

autoridades tradicionais, que se tornaram os principais responsáveis pela organização administrativa das populações. Para a população e para as autoridades tradicionais a política administrativa implantada pela Renamo expressava o respeito pelas tradições vanaNda e a reposição do seu modelo de reprodução social.

O respeito pelas tradições e nomeadamente pela instituição das autoridades tradicionais constituiu uma forte componente da manipulação ideológica da Renamo para mobilizar as populações, que assim justificava, e ainda justifica, a necessidade de combater a Frelimo. Segundo **AT**:

*“na chegada da Frelimo, a Frelimo não gostou da tradição. A Frelimo quando ganhou disse que não há tradição e não há religiosos. De facto isso criou a 2ª guerra, porque a Frelimo o que dizia não era verdade para o povo. De facto aqui foi a 2ª guerra. Então a 2ª guerra lutaram para eliminar, para acabar esses problemas que a Frelimo tinha dito que aqui não há régulos e não há religiosos. Entretanto a Renamo fez a 2ª guerra para que o poder tradicional existir aqui em Moçambique”.*

Esta espécie de “regresso ao passado” protagonizado pela Renamo no modelo organizacional implantado nas suas zonas de controlo parece conter em si dois aspectos fundamentais: uma necessidade pragmática, que revela por um lado uma total ausência de um projecto novo de sociedade e por outro uma incapacidade do movimento em montar uma estrutura administrativa própria; uma configuração ideológica que pretende constituir um contraponto político, económico, cultural e social ao projecto de sociedade do Estado-Frelimo.

Esta concepção ideológica que funda o retorno a uma espécie de tradicionalismo cultural traduzia-se nas concepções religiosas defendidas pelo movimento que justificava a sua acção como se se tratasse de uma “guerra dos espíritos” contra a Frelimo. Nesse caso, a Renamo seria uma espécie de encarnação terrena da vontade guerreira dos espíritos insatisfeitos pela atitude do Estado-Frelimo face às tradições religiosas das populações rurais moçambicanas (Roesch, 1992: 13).

Esta relação ideológica entre a Renamo e os espíritos ancestrais consubstanciava-se

nas práticas correntes do movimento que, sempre que pretendia ocupar uma zona, ou desenvolver uma acção armada, se apoiava nas autoridades tradicionais locais e nos curandeiros e médiuns como forma de captar e agradar aos espíritos locais (*idem: ibidem*). Alex Vines adianta que o próprio Afonso Dhlakama utilizava o apoio de curandeiros e médiuns para manter o seu poder pessoal na estrutura do movimento (Vines, 1996 {1991}: 113).

Segundo Alex Vines, o modelo de organização social nas zonas controladas pela Renamo era bipartido: de um lado a organização militar e do outro as populações civis. A ponte entre estes dois universos distintos era efectuada pelos *mujeeba*, que eram os intermediários entre a organização militar e a população civil. Segundo este autor:

*“Mujeeba is frequently recruited from former tax collectors or petty officials, such as the ‘regulos’ who were appointed by Portuguese colonial administration. (...) Another source of recruitment to the Mujeeba is the local population itself, who sees it as an opportunity of upward mobility in the alternative system. (...) Their main task appears to be to ensure that the population produces food for Renamo combatants”*(*idem: 92*).

Como se demonstrará, esta visão de Alex Vines é bastante redutora e simplista, pois o modelo organizacional era mais complexo e podia variar bastante de base para base.

Nas zonas de predominância Ndau os *mujeeba* também constituíam uma peça importantíssima no modelo de organização social da Renamo. Segundo **AT**:

*“os mujeeba foram criados em 1978. Era diferente dos delegados políticos. Os políticos tinham curso para trabalhar. Saber qual o objectivo da luta. O que aconteceu para haver essa guerra. Agora, os mujeeba não tinha curso, só era pessoas que ajudaram os soldados, que ajudaram mesmo os régulos, a levar produtos, apoios. Eram pessoas da população. Mais tarde alguns mujeeba foram dadas armas”*.

No entanto os *mujeeba* não eram apenas intermediários, e por vezes eram-lhes atribuídas funções de mobilização das populações e de adjuntos da autoridade tradicional, como garante **AJM**:

*“Havia um chamado de mujeeba que diz ao régulo para fazer trabalho. É um*

*informador. Também fazia um trabalho de mandar contribuir às pessoas. O mujeeba era um intermediário entre o régulo e a base. Quando a base lá precisa de alguma coisa este é que leva a informação ao régulo, e daí o régulo pega e leva um determinado grupo de pessoas até à base deles”.*

Os *mujeeba* também tinham funções paramilitares, sobretudo de vigilância e de manutenção da ordem, e podiam inclusivamente ser recrutados para combater junto das forças regulares do movimentos. Como diz FM, “os *mujiba* eram pessoas da própria população. Eles é que fazia a ligação com a base, eles é que levava comida para a base. De princípio não tinha armas, mas depois já podia andar armado”.

Christian Geffray refere, no trabalho *La Cause des Armes au Mozambique*, que no distrito de Êrati além dos *mujeeba* existiam ainda os *capeceiros* que, sendo igualmente originários da região tal como os *mujeeba*, eram em geral pessoas mais idosas do que estes e desempenhavam as funções de policiamento das zonas populacionais controladas pela Renamo (Geffray, 1990: 117-160). Contudo, Christian Geffray sublinha que esta figura dos *capeceiros* detinha pouca importância social e militar e poucas vezes era referido pela própria população, ao contrário da figura do *mujeeba* amplamente salientada em todos os relatos e bastante temida e odiada pela Frelimo (*idem*: 155). Na região Ndau esta figura do *capeceiro* não é conhecida.

Contudo, para Christian Geffray não eram os *mujeeba* os intermediários entre a população e as forças militares da Renamo mas sim as autoridades tradicionais, os *mambo*. Segundo este autor os *mambo* eram responsáveis: pela manutenção da ordem; pela resolução de conflitos locais, os *milandos*; pela distribuição de terras; pela organização da produção; pela colecta de impostos em géneros (comida para os soldados); pela edificação de postos de vigilância; e pela constituição do corpo de *mujeebas*. O autor avança mesmo que os *mambo* são os interlocutores políticos da Renamo junto das populações. Por vezes a Renamo instituíam uma espécie de *mambo* dos *mambo*, isto é um *mambo* que era responsável por todos os outros da região. No caso relatado por Christian Geffray era o *mambo* Mahia quem desempenhava essas funções (*idem*:123). Por sua vez, os *mujeeba* constituíam uma força de jovens locais, recrutados pelo *mambo* e que dependiam da sua autoridade (*idem*:



156).

Na região Ndau, nas “áreas libertadas” eram igualmente as autoridades tradicionais, sobretudo os régulos e chefes de povoação, quem assumia o papel de organizar a vida das populações, como refere **AT**:

*“fora das bases quem controlava a população era esses chefes tradicionais. Na estrutura primeiro havia essa estrutura político-militar, eram os comandantes. Essa comissão político-militar é que estava a trabalhar com os régulos. Então mais tarde como a Renamo viu que esse comissário político-militar a população tinha medo, então decidiram que temos que colocar os delegados civis, que vai trabalhar com os régulos. De facto a Renamo formavam membros políticos civis, esses é que faziam contacto com os soldados. Então recebiam relatórios dos régulos e levavam nas bases. Esses delegados civis foram criados em 1987”.*

É extremamente difícil de salientar, com precisão, quem eram os intermediários entre a organização político-militar, as bases, e as populações, uma vez que existiam vários canais e níveis de intermediação, como os delegados políticos, os *mujeeba* e mesmo as autoridades tradicionais. Parece até mais razoável admitir que as autoridades tradicionais constituíam mesmo o nível e canal mais fraco dessa intermediação, sendo-lhes confiadas mais funções de organização das populações do que de relacionamento com a organização político-militar.

Esse mesmo aspecto é bastas vezes sublinhado pelas elites locais do Estado-Frelimo quando pretendem relativizar o papel social das autoridades tradicionais nas áreas controladas pela Renamo. Assim, segundo **AJM**:

*“eles estavam aí a dizer que estavam a fazer dos régulos, mas o trabalho do régulo ali, eles usavam o régulo como obrigador da população, para fazer contribuição de alimentação, de qualquer coisa que eles precisassem. Então usavam o régulo para solicitar. Mas tinha lá por zona um elemento que era chamado o delegado. Defendia a política deles. O régulo tinha uma missão específica de fazer contribuições para entregar ao delegado. Esse delegado não era o régulo” .*

Além disso, as autoridades tradicionais raramente tinham acesso às bases do movimento, como diz **AT**, “o régulo só ia na base quando fosse chamado. O comandante queria falar com os chefes, então chamava os régulos”, e também **FM**, “por vezes éramos

*chamados lá na base* [em Goguete, que era a base que controlava a região de Butiro] *mas era muito pouco, quase sempre não íamos*". Mesmo no que respeita à recolha do imposto em comida, os responsáveis pela entrega nas bases eram os *mujeeba* e não as autoridades tradicionais, como salienta **ZAI**, "*O régulo dirigia as cerimónias e organizava as contribuições. Quem ia levar nas bases era os mujeeba*".

Em boa verdade é possível afirmar que a Renamo não instituiu nenhum modelo de organização social nas "áreas libertadas", deixando essa tarefa à responsabilidade das autoridades tradicionais, pois como defende **FM**, "*quem tomava conta da população era sempre eu, como sabiam que o régulo da zona estava ali. Não existia lei nenhuma, o que eles [os soldados da Renamo] faziam era chegar e pedir comida*".

Nesse âmbito, o movimento de certo modo como que permitiu a institucionalização de um modelo de reprodução social híbrido, que não era nem do tipo pré nem colonial, mas que integrava alguns aspectos significativos de ambos, tais como a produção de subsistência nas terras familiares, em habitat disperso; a reposição dos cultos dos antepassados e outras manifestações do universo simbólico Nda; a legalização das actividades mágico-religiosas; e a manutenção da subordinação deste modelo a uma estrutura, neste caso político-militar, exógena.

Este hibridismo é perfeitamente visível na própria questão da reposição das autoridades tradicionais, sobretudo tomando em consideração o exemplo Nda. Como se sublinhou, a grande maioria das autoridades tradicionais vaNda optou deliberadamente por uma espécie de neutralidade face aos dois oponentes, ora preferindo o refúgio nos países vizinhos, ou nas capitais de Província (onde o anonimato e a "distância" da guerra lhes permitia uma existência mais tranquila), ou deixando-se ficar nas zonas controladas e protegidas pelo Estado-Frelimo. No caso dos régulos esta opção foi bastante clara pois foram poucos aqueles que optaram por uma estratégia de dissidência aberta e activa contra o Estado-Frelimo. Nesse sentido, é necessário aprofundar e mesmo relativizar a própria noção de autoridades tradicionais quando se disserta sob a reposição desta instituição nas zonas controladas pela Renamo.

O que se pode afirmar com clareza é que, por norma a Renamo restituiu às *ucama* reais o estatuto social perdido a seguir à Independência, mas essa restituição não foi isenta de manipulações pois o poder tradicional não foi instituído nos seus verdadeiros detentores, nem mesmo aos seus legítimos herdeiros, porque estes, na maior parte dos casos, não se encontravam presentes, mas sim a indivíduos que, mesmo pertencendo à *ucama* real, não tinham direitos na linha sucessória ao lugar de *mambo*, pois como refere **AM**, “*sim, muitos régulos fugiram para a sede. Ficaram as famílias deles. Então foram à procura de família deles para porem*”. Isso mesmo é claramente assumido pelo membros locais da Renamo, pois segundo **JMS**, “*durante a guerra o régulo tinha relações estreitas com a Renamo. No caso dos régulos fugirem nomeava-se um substituto entre os membros da família*”.

Geralmente a Renamo atribuía aos membros da *ucama* real e aos *matombo* a responsabilidade de escolherem aquele que de entre eles iria assumir o cargo de régulo. Nas palavras de **AT**, “*nessas zonas ocupadas pela Renamo acontecia que por vezes o verdadeiro régulo não estava, tinha fugido. Nesses casos quem ficava podia ser o filho, ou o filho da irmã, um da família* . **ZAI** defende que a escolha era da população e não da Renamo, “*Quem escolhia era a população. A população sabe quais são as pessoas que fazem parte daquela família do régulo, ou do chefe de povoação*”, facto também salientado por **AT**, “*em cada chefe de povoação, ou régulo, tem conselheiros. Esses conselheiros são eles que sabem que tal pessoa tem capacidade e sabe dirigir o povo. Então esses conselheiros é que podem escolher pessoa para ser chefe ou régulo*”.

Os verdadeiros régulos, e outras autoridades tradicionais, mesmo ausentes tinham conhecimento destes casos e consciência dessas manipulações, que resultavam dos jogos de mobilização das populações por parte das duas forças oponentes, e de que isso constituía um problema para a instituição e para eles próprios, como garante **AJ**:

*“havia problemas. A Frelimo queria a população, a Renamo queria a população. Então uma parte da população era levada para um lado uma parte era levada para outro. Então no outro lado [da Renamo] era dado chefia, ‘você fica como mambo’, enquanto o verdadeiro foi no outro lado”.*

Entre os vários exemplos que se podem apontar - porque na verdade isso sucedeu

em todos as regiões vaNdau em que a respectiva autoridade tradicional não estava presente, fosse ela o régulo ou o chefe de povoação -, pode adiantar-se a título ilustrativo, no distrito de Mossurize, os casos de Chaiva, Inhacufera, Macuo e Inhabanga. Segundo EG, “quando começou a guerra e o régulo Chaiva fugiu para o Zimbabwe ficou o filho do irmão a substituí-lo. A Renamo pôs essa pessoa lá no cargo. Em Inhacufera e Inhabanga a Renamo fez o mesmo”.

No caso Chaiva foi um sobrinho do régulo, filho do irmão, que ficou com o cargo, como relata **NJD**:

*“na altura que a Renamo chegou e ocupou este lugar, a Renamo disse ‘queremos todos aqueles régulos que existem aqui na zona que trabalhem conforme’. Por exemplo no meu lugar quem substituiu, a Renamo falou com a família e os madoda e decidiram que a família devia continuar no lugar [no poder]. Então pegaram no filho do meu irmão mais velho e puseram-no no lugar”.*

O caso do regulado Macuo parece apresentar uma certa variância, pois o indivíduo que ficou no cargo de substituto do régulo foi nomeado por este mesmo, como elucida **FC**:

*“no caso do régulo Macuo havia problemas. Entrou um régulo lá que estava ilegal. Entrou no tempo da guerra. Este falso régulo chama-se Samuel Sagudo e foi posto pela Renamo porque éramos nós que controlávamos a região. Era da família do verdadeiro régulo mas não lhe cabia vir a ser régulo. Durante a guerra o verdadeiro régulo deixou-o como substituto”.*

No distrito de Machaze também sucederam este tipo de manipulações, como demonstra o caso do regulado Mecupe, “aqui estava alguém a representar o régulo [que fugiu para Mabudo], só que não vivia nesta zona, estava numa zona chamada Chinanava. Era tio de meu pai, irmão do meu avô [irmão do pai do régulo]”. Também neste caso a situação era significativamente diferente porque o então régulo Mecupe optou por viver sob a protecção da Renamo, mas abandonando a sua zona de origem que ficava demasiado perto da sede do distrito e bastante acessível às incursões dos militares do Estado, para se refugiar nas montanhas Sitatonga, deixando a sua zona sob a chefia de um representante, membro da sua *ucama*.

No distrito do Búzi existem igualmente vários exemplos destas manifestações,

atingindo régulos e chefes de povoação. Segundo **AB** estes factos ocorreram, “*aconteceu em Conde perto de Estaquinha [chefe de povoação de Conde], em Chissinguana e em Ampara*”.

Como se depreende do exposto, a propalada reposição das autoridades tradicionais em quase todas as zonas da Namíbia sob o controle da Renamo acabou por ter um carácter mais simbólico e ideológico para as populações que viviam nas zonas controladas pelo Estado-Frelimo, do que propriamente para as populações das “áreas libertadas” da Renamo. Desde logo porque estas “autoridades tradicionais Renamo” tinham fortes problemas de legitimidade para as próprias populações. Mesmo nos casos em que eram membros da *ucama* real, o que em geral sucedia, as populações tinham perfeita consciência de que não eram os legítimos detentores do cargo e, por conseguinte, a sua legitimidade derivava do suporte da Renamo e não da tradição, ou seja da escolha dos *varungu a mambo*.

Esse aspecto era ainda mais evidente na sua incapacidade para desempenharem papéis mágico-religiosos, fundamentais para a reprodução social das populações, pois como sublinha **CC**:

*“os régulos quando não são verdadeiros não podem fazer cerimónias, porque não conhecem os espíritos. Estes régulos, que não são régulos, não podem fazer cerimónias, porque não sabem as tradições, não são verdadeiros. Fazem cerimónias mas estão a enganar as pessoas e as populações locais sabem disso. Não podem fazer cerimónia da chuva, nem resolver milandos de feitiçaria”.*

Nestes casos, quem detinha verdadeiramente o poder mágico-religioso eram os *matombo*, porque eram eles que realizavam as cerimónias da chuva, ou ajudavam a “autoridade tradicional Renamo” a resolver os *milandos* de feitiçaria.

No entanto estas “autoridades tradicionais Renamo” não eram abertamente criticadas pela população, por um lado porque o facto de pertencerem à *ucama* real conferia-lhes mesmo assim algum respeito e estatuto e, por outro, porque tinham o apoio da Renamo. Para as populações o mais importante consistia na possibilidade de preservarem o seu modelo de reprodução, considerado como tradicional. A fraca relação de *accountability* e de legitimidade entre estas “autoridades tradicionais Renamo” e as populações seria

posteriormente testada, quando do final da guerra e do retorno das verdadeiras autoridades tradicionais às suas terras de origem.

## O processo de formação do Estado distrital

### 3.1. – integração das autoridades tradicionais: um processo complicado

Após a assinatura do Acordo Geral de Paz, em Outubro de 1992, o Governo moçambicano confrontou-se com a tarefa de estabelecer uma administração única, englobando as áreas controladas pela Renamo. Esta data marca o início de uma nova fase do processo de formação do Estado moçambicano, que se pode designar por fase do pós-guerra. Na Parte II, cap. 4, demonstrou-se que neste processo de formação do Estado pós-guerra, sobretudo ao nível rural, as autoridades tradicionais vêm desempenhando um papel de crescente relevância, política, social, económica e simbólica.

No que concerne ao relacionamento entre as autoridades tradicionais vaNdau e o Estado pode desde logo adiantar-se que em boa medida se colocam o mesmo tipo de questões e problemas dos que foram descritos para o resto do país na Parte II, cap. 4 deste trabalho. A partir de 1992 o Estado distrital, sobretudo através dos administradores de distrito, começou a desenvolver esforços no sentido de contactar com as autoridades tradicionais e atribuir-lhes algumas tarefas.

No geral as administrações distritais, pela mão dos próprios administradores, convocaram *banjas* com a população para informarem de que o governo tinha decidido retomar um bom relacionamento com as autoridades tradicionais e integrá-las em certas tarefas administrativas, como confirma **JC**, para o caso de Nova Sofala:

*“aqui fizeram reunião com a população a dizer que continuavam os secretários, como políticos e os régulos, como população. Foi mesmo o governo, a Administração. Houve reuniões com a Renamo, mas foi lá [na vila do Búzi]. Eu ouvia dizer que a Renamo dizia que os régulos deviam continuar, mas aqui não*

*houve nenhuma reunião”.*

Antes de realizarem essas *banjas*, os administradores convocaram os *matombo* e os membros das *ucama* reais para aquilatarem da situação em cada regulado, como no caso de Chitobe, em Machaze, “*A administração, depois da guerra, é que convidou os régulos e os chefes de povoação a tomar posse*”. Nesse sentido, pode afirmar-se que os primeiros responsáveis pela nomeação e identificação das autoridades tradicionais foram os *matombo* e os membros das respectivas *ucama* reais.

Contudo, no início o processo de nomeação sofreu por vezes algumas manipulações, nomeadamente nos casos em que a autoridade tradicional não se encontrava a viver na zona, como se demonstra nos casos de Tuco-Tuco, como refere **MM**:

*“regressei de Mabudo em 1993. Quando a Frelimo disse para os régulos tomarem a posse estava aqui o meu filho, na aldeia. Então disseram que o meu filho ia a substituir o pai que estava ausente. Então regressei e tomei o meu poder”.*

E de Mecupe, como relata **LP**:

*“quando o governo decidiu colocar novamente os régulos a trabalhar, depois do final da guerra, quem ficou como régulo Mecupe fui eu, porque o meu pai já tinha morrido e o meu irmão [mais velho e legítimo sucessor] estava ausente. O meu irmão estava a viver em Chimoio. (...) quem me colocou como régulo foi os madoda e a ucama e a Administração”.*

No entanto, nem sempre a iniciativa partiu da Administração distrital e em certos casos, como na vila do Búzi, foi mesmo o partido Renamo que teve a iniciativa de convocar *banjas* com a população e pressionar os administradores, como se demonstra pelo anterior depoimento de **JC**, e pelo de **FAJM**:

*“depois do Acordo de Paz veio aqui uma brigada da Renamo. Convocou todas essas pessoas, os régulos, chefes, sagutas, então começou a dizer ‘a partir de hoje chefe de povoação, régulo, saguta, continua a trabalhar como vinha a trabalhar no tempo passado’. A administração não podia fazer nada, que podia fazer? No princípio não havia subsídio, não havia nada, trabalhava mas não havia nada”.*



Esta estratégia da Renamo visava capitalizar a seu favor a enorme desconfiança existente entre as autoridades tradicionais e a Frelimo, mesmo entre as autoridades tradicionais que sempre viveram nas zonas controladas pelo Estado. Essa desconfiança é bem sublinhada por todos os intervenientes, autoridades tradicionais, dirigentes locais da Renamo e da Frelimo, e pode dizer-se que ela marca os primeiros momentos neste novo relacionamento entre o Estado e as autoridades tradicionais vaNdau.

O Estado, e mais explicitamente o partido Frelimo, desconfiado da proximidade ideológica das autoridades tradicionais à Renamo temia que a deposição de poderes nas mãos desta instituição fosse aproveitado pela Renamo. Isto é, para a Frelimo as autoridades tradicionais eram instrumentalizadas pela Renamo e nesse sentido constituíam um perigo à sua soberania.

Para as autoridades tradicionais, como de resto para a quase totalidade da população, incluindo os membros do aparelho estatal distrital e os membros do partido Frelimo, não existe uma real separação entre o Estado e a Frelimo e, tal como no passado recente, o primeiro continua subordinado ao segundo. Esta assunção encontra-se bem ilustrada nas palavras de **JC**:

*“nós estamos nas mãos deles. O partido [Frelimo] é que é o pai, o governo é que é o filho. Nós não dependemos do partido, mas dizem que o partido é que é o pai. O partido é que vê as coisas e depois diz ao governo e este faz. Nós não queremos trabalhar com o pai, queremos trabalhar com o filho. É assim mesmo, temos que trabalhar. Mesmo nós não temos nada com o trabalho da política, estamos no governo. Estar com a população, colaborar com a população, é isso o nosso serviço”.*

Nesse sentido, o mesmo tipo de desconfiança que as autoridades tradicionais manifestavam face à Frelimo espelha-se nas suas relações com o Estado distrital.

Os elementos locais do partido Frelimo comungam destas mesmas desconfianças e salientam-nas profusamente, como se pode constatar pelo depoimento de **EC**:

*“os régulos são da Renamo, porque os régulos dizem que foram expulsos pela Frelimo e não querem saber de ordens do governo porque dizem que quem os respeitou e apoiou foi a Renamo. O governo pode enviar uma notificação ao régulo*

*para ele convocar uma reunião com as populações e eles não obedecem. Mas quando a Renamo manda eles obedecem. Agora nas eleições [de 1999] os régulos mostravam fotografias do Dhlakama às pessoas e mandavam votar no que tinha óculos. Os régulos não respeitam o governo, são da Renamo”.*

Ou de **SMA**:

*“trabalham em coordenação com o governo. Há dificuldades provocadas pela guerra. No tempo da guerra vivíamos separados e a separação provocou desconfiança entre os régulos e as pessoas que viviam com a Frelimo. O governo está a dizer que a separação era devido à guerra mas alguns régulos não compreendem a situação e estão a introduzir questões políticas. Uns régulos acham que não devem trabalhar com a Administração porque a Frelimo levou o lugar deles”.*

Ou ainda de **CF**:

*“durante a guerra isolou uma boa circulação no país. Existia uma parte da população que vivia com a Renamo. O régulo que estava lá com a população ainda faz desacreditar o povo e a Frelimo. Mobiliza a população para a Renamo e ameaça retornar à guerra”.*

Estas desconfianças perpetuam-se ainda na actualidade e a Frelimo admite mesmo que não consegue, ainda hoje, controlar determinadas zonas nos distritos, o mesmo é dizer que nessas zonas são as autoridades tradicionais quem domina e controla o processo de reprodução social das populações, como diz **AJM**:

*“algumas zonas tem problemas sim, mas não porque o governo não consegue lá chegar. Consegue lá chegar e fazer contactos com todos os régulos e mesmo com todos os chefes de povoações. Não há dificuldades de chegar, mas pode haver um ou outro que não implementa bem o programa do governo. Isso depende já de alguma inclinação política dele, e quando é o programa do governo de desenvolvimento do distrito, quando é para abrir uma estrada, fazer contribuição, convocar a população para abrir uma estrada ou fazer escola, então em vez de fazer isso a inclinação política dele então não implementa isso”.*

O distrito de Machaze é um dos que mais dificuldades e resistência tem oferecido à penetração do Estado distrital, como se depreende do depoimento anterior, bem assim como do de **AT**:

*“na zona do posto administrativo de Save todos os régulos têm problemas com a*

*Administração. O próprio régulo Macone tem problemas, mas esse é um resistente, quando há problemas solicita a Renamo e depois solicita 'vamos no governo'. A Renamo chega aos régulos e aos chefes de povoação. O problema está aí".*

Também **DEA** salienta essas dificuldades, referindo-se sobretudo ao período inicial de 1992 a 1994, *“nos anos de 1992 a 1994 houve alguns problemas entre a Administração distrital e certos régulos, devido às pressões da Renamo. Actualmente os conflitos estão sanados”*. Na verdade esses conflitos não estão completamente sanados mas as autoridades tradicionais procuram evitar problemas com o Estado distrital, pois sabem bem que a sua posição social depende actualmente em grande parte da sua integração e relação com as administrações distritais.

Na generalidade dos distritos, esta desconfiança e os mal-entendidos iniciais têm vindo a diminuir, de forma progressiva. Por exemplo, para o distrito do Búzi, segundo **FJ**:

*“quando acabou a guerra começámos a trabalhar desconfiadamente porque aí havia o jogo do empurrão. Os do outro partido consideravam nós como da Renamo. Mais tarde começaram a ver o papel do próprio régulo que não beneficiava a Renamo, era um trabalho de comunidade, nós beneficiávamos era a própria comunidade. Levávamos as preocupações da comunidade no governo e eles quando iam na comunidade apanhavam as preocupações que nós estávamos a apresentar. Então começaram a ver que o papel do régulo não era um papel partidário, era um papel da comunidade”*.

Também **FAJM** sublinha o mesmo sentir:

*“a Frelimo ainda acusa de sermos da Renamo, mas já está a ver que as coisas já estão a correr bem, que se está a fazer cerimónias, que as coisas estão a correr bem, e que o secretário não conhece, não pode fazer essas coisas. Agora já está a reconhecer, ‘afinal os régulos sabe trabalhar’”*.

Não é de descurar a hipótese de que estes diferentes tipos de relacionamento entre as autoridades tradicionais e o Estado distrital, e mesmo a Frelimo, tenham a ver com a forma como os diferentes actores se posicionam nesse processo relacional. Deste modo, enquanto que em Machaze o Estado distrital, em parte devido à influência do próprio administrador, tem um posicionamento muito mais centralizador e autoritário, no Búzi parece existir uma maior cooperação e entendimento, que transparece nas próprias palavras

**AMa**, que reconhece mesmo razões para a “proximidade” entre a Renamo e as autoridades tradicionais, “*o regresso das autoridades tradicionais foi uma exigência da Renamo durante as conversações, os Acordos de Roma, e está escrito no protocolo do Tratado de Paz, por isso é possível que elas sejam da Renamo*”.

Ao nível nacional foi mesmo na região Ndau, no posto administrativo de Dombe que esta desconfiança entre o Estado e as autoridades tradicionais adquiriu uma maior expressividade e agressividade, ganhando foros de problema nacional, obrigando à intervenção do Estado central e do próprio Presidente Joaquim Chissano.

A região de Dombe, na metade sul do distrito de Sussundenga, é ocupada por uma população maioritariamente de origem Ndau. Esta região foi ocupada pela Renamo durante a guerra civil, e à semelhança de outras áreas dominadas pela Renamo a administração era da responsabilidade das autoridades tradicionais, nomeadamente do régulo de Dombe e dos seus chefes de povoação.

Em 1995, as autoridades tradicionais do posto de Dombe começaram a exigir à Administração distrital a reposição do seu estatuto, justificando esta pretensão com o facto de terem exercido essas funções político-administrativas durante o período de ocupação da Renamo. Do conjunto das exigências, uma pelo menos colidia frontalmente com a própria soberania do Estado, pois as autoridades tradicionais exigiam a criação de uma força de *cipaios* para substituir a força policial da PRM (Polícia da República de Moçambique), que devia abandonar o posto administrativo.

Com o apoio de uma parte da população local, as autoridades tradicionais de Dombe impuseram mesmo a saída do contingente policial do posto administrativo, de resto pouco numeroso pois só contava com meia dúzia de efectivos. Esta acção provocou uma reacção imediata do Estado central com o então ministro do interior, Manuel António, a anunciar o envio de uma força policial para repor a ordem. No entanto, e a comprovar as contradições existentes entre os diversos órgãos do Estado central sobre a questão das autoridades tradicionais, o próprio Presidente Joaquim Chissano acabaria por contrariar o seu ministro,

alegando que o Estado devia mostrar “*paciência e compreensão*” para com as autoridades tradicionais de Dombe. Nesse sentido, o Presidente deslocou-se propositadamente a Chimoio para uma reunião com o régulo de Dombe e demais autoridades tradicionais.

Esta posição do Presidente identifica a posição oficial do Estado, que nesta fase é de nítida tentativa de “*aproximação*” às autoridades tradicionais. Essa tentativa demonstra bem a necessidade do Estado em incorporar as autoridades tradicionais no processo de consolidação e unificação administrativa da totalidade do território.

Nesta primeira fase o Estado, nesta questão da institucionalização das autoridades tradicionais, enfrentava um forte dilema: por um lado, defrontava-se com a necessidade de enquadrar as autoridades tradicionais no processo de formação do Estado, ao nível distrital, por outro, enfrentava uma enorme desconfiança face a esses actores locais e o temor de que estes fossem instrumentalizados pelo maior partido da oposição, a Renamo. Nesse sentido, sempre que possível o Estado intenta um processo semelhante ao do Estado colonial de manipulação e controlo desta instituição, tentando imiscuir-se nos mecanismos de sucessão, influenciado ou mesmo impondo elementos mais susceptíveis de um bom relacionamento com a Frelimo e com o Estado.

No distrito do Búzi este factor foi marcante no processo de sucessão ao régulo de Bândua, em 1994. O filho mais velho do falecido régulo, legítimo herdeiro, pessoa de cerca de 50 anos, era um confesso partidário da Renamo. O então administrador do distrito, tentou e conseguiu demover os *matombo*, chefes de povoação e demais membros da *ucama* real, a escolher o neto do falecido régulo, e filho deste partidário da Renamo. Tratava-se de um jovem de 19 anos, que tinha vivido grande parte da sua vida na cidade da Beira e era facilmente manipulado pelo administrador e pelo presidente da localidade de Bândua.

Esta situação provocou uma forte rejeição das populações, porque o régulo não deve representar apenas um papel administrativo mas sobretudo um papel simbólico. Ora o jovem régulo não sabia realizar as cerimónias, *mbhambha*, aos seus antepassados nem tinha sido instruído pelo seu falecido avô nas funções de régulo, portanto não tinha legitimidade

para a maioria da população. Deste modo, vivia-se em Bândua, em 1994, uma situação extremamente ambígua, em que o então jovem régulo era apenas respeitado pelas populações em matérias do foro administrativo, como a participação em programas de vacinação, a abertura de estradas, a reconstrução da escola e do posto sanitário, e a identificação de zonas minadas, enquanto que recaía nos *matombo* a responsabilidade pela realização das cerimónias tradicionais e o aconselhamento em matérias como o regresso às terras familiares, a abertura de *machambas*, o julgamento de casos de feitiçaria, adultérios e outros, ou seja, em situações onde era fundamental o conhecimento do direito costumeiro.

No entanto, é do distrito de Machaze que surgem mais denúncias no que respeita às tentativas de manipulação levadas a cabo pela Administração. A Renamo tem jogado um forte papel na denúncia destas práticas estatais, como salienta **ZAI**:

*“a Frelimo está a colocar os régulos que são da Frelimo para defender a eles. Por exemplo esse que é régulo Mecupe não é o próprio, foi posto lá pelo administrador. Aqui o real foi corrido pelo administrador e foi posto por um miliciano. O outro seguia a regra dos régulos. O administrador e a Frelimo tentou tirar aquele e ele foi, então puseram o outro que era miliciano e esse é que está agora”.*

O exemplo do régulo Mecupe, apontado pela Renamo como um dos exemplos deste tipo de manipulações do Estado, demonstra bem que existe uma enorme complexidade em torno desta instituição, quer na actualidade quer no passado, que não se confina apenas nas tentativas de manipulação por parte do Estado, actual ou colonial.

O actual régulo Mecupe, de nome Lucas Paulo, não é o herdeiro directo do trono. No entanto, quando logo em 1992 a Administração iniciou o processo de aproximação, identificação e integração das autoridades tradicionais em Machaze, ele era o único filho do falecido régulo Mecupe a viver na região. O seu irmão mais velho, Samuel Matangue, herdeiro directo do cargo, vivia nessa época na cidade de Chimoio. O facto de Lucas Paulo ser elemento próximo da Frelimo, pois era miliciano na zona de Chitobe, pode ter constituído um factor a seu favor para ser empossado pela Administração de Machaze, em 1994, contudo, isso não impediu que Lucas Paulo fosse substituído pelo irmão mais velho, em 1995, depois deste ter regressado do Chimoio.

No entanto, o sr. Samuel Matangue haveria de enfrentar uma série de problemas que conduziriam à sua demissão e à restituição do trono ao irmão mais novo. Segundo o relato de LSM:

*“o Samuel Matangue veio do Chimoio e ficou com o cargo do irmão. Depois ele fez um problema, bateu a um elemento da população que depois morreu. Então ele foi encaminhado para a cadeia, em Chimoio. Então regressou, retomou as funções. Depois andou com sérios problemas, então o administrador disse que fazia mal o lugar e meteu o irmão mais novo, então ele voltou para o Chimoio”.*

Nesta história de Mecupe pode ler-se que, mais do que uma tentativa de manipulação por parte do Estado distrital, o que sucedeu foi que o Samuel Matangue tinha ainda uma concepção demasiado autoritária das funções punitivas das autoridades tradicionais, provavelmente herdada da sua experiência do passado colonial, que o levou a exagerar no castigo de um possível caso de feitiçaria. Segundo LP:

*“quando saiu de Chimoio, ele como mais velho devia assumir o lugar, então eu entreguei. Isto foi em 1994 quando ele veio mas fez algum tempo sem assumir o cargo e só fez um ano como régulo depois foi substituído e entrei novamente eu.(...) foi substituído porque, tradicionalmente costuma-se dizer que há pessoas que travam a chuva. Foi acusado um senhor de estar a travar a chuva na época das sementeiras. Então decidiu-se que esse senhor devia ser batido. Foi batido. A partir dali adoeceu e morreu. Foi esta a causa porque ele foi afastado do lugar, porque ele é que bateu na pessoa, porque agora não se bate mas antigamente o régulo batia”.*

Estas mudanças na sucessão ao trono de Mecupe podem ser acompanhadas pelas recentes anotações da Administração distrital, apenas ao *Livro de Registo Biográfico das Autoridades Gentílicas do Posto Administrativo de Machaze*, de 1944. Como se pode ler:

*“1992, mês de Agosto, dia 5, confirmou-se que o filho Samuel Matangue encontra-se a trabalhar em Chimoio e como o pai, Paulo Saringo, faleceu em 1991 em Mabudo-Mossurize, até que se decida tradicionalmente o seu sucessor, o seu irmão mais novo, Lucas Paulo Matangue, fica a supervisionar a regedoria. Machaze, 05/08/1992”*

E ainda: *“Samuel Matangue apresentou-se nesta administração no dia 20-04-95, junto com o seu irmão Lucas Matangue, com a informação de que é o sucessor legítimo do pai e vai iniciar o trabalho. Machaze, 20-04-95”.*

Apesar deste caso não servir propriamente de ilustração das manipulações que o

Estado pode exercer sobre esta instituição, não significa que em Machaze não exista esse tipo de problemas e os exemplos têm-se sucedido, sobretudo nos últimos anos, e sempre por questões de índole político-partidária.

Segundo **AT**, a Administração distrital não aceita qualquer tipo de identificação, ou suposta identificação, entre as autoridades tradicionais e a Renamo, e relata outras situações:

*“na localidade de Bassane há outros chefes tradicionais que está a ser expulsos, o régulo Chitobe é um deles. Mas a população não está a aceitar. Mas há outros chefes de povoação daquela zona que foram tirados porque estão a defender a Renamo, então ‘estão a defender a Renamo então sai tudo’. Foi numa reunião na semana passada [dia 20 de Outubro de 2000] em que tinha todos os chefes. Foram destituídos seis chefes. Ele [Chitobe] escapou por causa da família dele que o impediu de sair. Foi por problema de bandeira. Nós temos a nossa sede, como aqui temos problema de bandeira [falta de bandeira] tivemos o apoio de uma bandeira, daquelas pequenina. Demos a bandeira à sede da localidade e eles içaram a nossa bandeira. O presidente da localidade e esse administrador reagiram, ‘como é que você régulo Chitobe deixa a Renamo por bandeira aqui, você é que falou com eles’ e ele disse ‘não, não tenho nada com isso’ então o administrador tentou correr com ele, a família é que ajudou. Agora estão a tentar arranjar outro problema para ele ser tirado”*

**FM** refere também o caso do chefe Macuo:

*“o chefe Macuo também querem tirar. Esse chefe Macuo entrou assim numa guerra porque o pai dele morreu. A Administração disseram que o haviam de tirar, mas não chegaram de tirar. Foi porque a Renamo abriu uma sede na zona dele, mas não chegaram de o tirar”.*

À semelhança do que sucedia no tempo da Administração colonial, as actuais administrações não influem directamente na escolha de um herdeiro mas aproveitam-se de conflitos pela sucessão, ou pela manutenção do poder, dentro da própria *ucama*, para tomarem partido por uma das partes em conflito e desse modo influenciarem a escolha, ou a nomeação de um indivíduo que seja mais favorável aos interesses da própria Administração. O caso do chefe Socosse, no regulado de Butiro, em 1996, pode servir de exemplo:

*“o chefe Mutombo Paunde faleceu em 1992 no centro de acomodação. Foi*



*substituído pelo seu irmão mais novo, de nome Jacob Paunde, em 13-02-1992. Por conflitos dentro da hierarquia da povoação foi deposto o chefe Jacob Paunde e posto ao trono o filho do falecido Chefe Mutombo Paunde de nome Isaias Tomás, a partir de 1-1-96”.*

A nomeação de Isaias Tomás contou com o apoio directo da Administração distrital de Machaze.

### **3.2. – conflitos pela liderança das populações**

Quando em 1992 terminou o conflito armado e os governos distritais iniciaram o processo de reunificação administrativa da totalidade do território, incorporando as zonas controladas pela Renamo, um número muito significativo da população distrital não se encontrava a viver nas suas terras, pois tinha-se refugiado durante o conflito, incluindo as respectivas autoridades tradicionais.

A partir de 1993 as populações começaram gradualmente a deslocarem-se para as suas terras antigas. Ao mesmo tempo, as autoridades tradicionais eram contactadas pelas administrações distritais no sentido de serem integradas no processo administrativo. Como se sublinhou, o Acordo de Paz previa que o Estado respeitasse e integrasse na administração dos territórios até então ocupados pela Renamo os representantes locais deste movimento que, supostamente, seriam as autoridades tradicionais dessa região. Contudo, como também já se demonstrou, nos distritos vaNdau a maioria desses representantes locais da Renamo não eram as verdadeiras autoridades tradicionais mas sim elementos escolhidos pelo movimento, embora membros das *ucamas* reais, mas que na generalidade não detinham direitos sucessórios.

Deste modo, quando os governos distritais começaram a nomear as autoridades tradicionais para colaborarem na administração desses territórios e estas iniciaram o regresso às suas terras, depararam-se com as já denominadas “autoridades tradicionais Renamo”, que efectivamente estavam a controlar esses territórios. A transposição de poderes dessas “autoridades tradicionais Renamo” para as verdadeiras autoridades

tradicionais originou, na maioria dos casos, acesos conflitos entre estes dois grupos. Estes conflitos acabariam por envolver membros das *ucama*, autoridades tradicionais (além dos régulos, chefes de povoação e *saguta*, directamente implicados nesses conflitos pelo poder, envolveram-se igualmente os *matombo* – sobre quem recaía geralmente a resolução desses conflitos –, os *muvia* e antigos *cipaios* ou *maporissas*), elementos da Administração distrital (nomeadamente o administrador distrital) e elementos dos dois partidos políticos, Frelimo e Renamo.

Alguns destes conflitos foram de fácil resolução mas outros atingiram alguma agressividade e outros não foram ainda sequer resolvidos. No distrito de Mossurize, por exemplo, os conflitos mais graves aconteceram na zona de Mutoi, como relata **AJ**:

*“quando acabou a guerra regressou o verdadeiro mambo e chegou a tomar o lugar. Apanhou o falso mambo e os conhecedores da realidade tiram o falso mambo e colocam o verdadeiro. Aqui [Mapungwana] o problema foi ligeiro, não como em Mutoi que foi um problema sério, até chegaram à fase de se catanar. Aqui foram conversações ligeiras. Conseguiram resolver o problema em coordenação com a Administração”.*

Igualmente nos regulados de Inhacufera e Inhabanga, como adianta **EG**:

*“também há conflitos nos casos de Inhacufera e Inhabanga que ainda estamos a tentar resolver, com os madoda e os chefes de povoação e mesmo outros régulos, mas os que estão lá postos pela Renamo como régulos não quiseram sair ainda”.*

No regulado de Chaiva também existiu um conflito desta natureza, sendo que também aqui a Administração distrital e os *matombo* foram incapazes de resolver o problema, uma vez que o representante da Renamo decidiu que não abdicava do lugar, como salienta **EG**:

*“quando começou a guerra o régulo Chaiva fugiu para o Zimbabwe e ficou o filho do irmão a substituí-lo. Quando acabou a guerra ele regressou do Zimbabwe e veio junto da Administração pedir o lugar de volta, que ele diz ter sido usurpado. O outro que lá esteve no lugar durante a guerra não quis devolver. A pressão da Renamo também não ajudou, por exemplo esse tal sobrinho do Chaiva foi colocado a fazer de régulo pela Renamo quando o Chaiva fugiu para o Zimbabwe. Esse sobrinho, contudo, morreu seis meses depois. Nós reunimos com a família e os madoda e eles resolveram dar o lugar ao Nicolau. Isto foi em 1997”.*

**NJD** confirma esta história, segundo ele:

*“antes de vir para aqui fiz uma carta ao sr. administrador se podia voltar a Moçambique e ao meu lugar. Então a resposta foi que podia voltar, então voltei. Primeiro fiquei em Espungabera. Acabei o ano de 95 em Espungabera. Quando cheguei o administrador mandou chamar os familiares todos, os nduna aqui da zona. Reuniu mesmo aqui, para informar ‘olha, o dono da terra já chegou, que é o régulo Chaiva. Agora queremos tirar aquele senhor ali, para ele ficar no lugar’. Esse outro era o sobrinho. Só que o sobrinho não queria deixar o lugar. Ele estava doente nessa altura. Como não queria sair então houve conclusão nesse dia. Voltámos para Espungabera e ele ficou. Só que ele estava doente há três anos e acabou por perder a vida. Só depois da morte é que voltei, mas ficou ainda a região sem nenhum mambo. Então o governo distrital veio aí, reuniu com a família e a população, a pedir ‘olha, já não temos mambo aqui na zona’ então o povo disse ‘o mambo está aí’. Então pediram e eu ocupei o lugar. Foi no ano passado que isso aconteceu”.*

O caso Macuo, por seu turno, demonstra bem as manipulações e influências de índole político-partidária a que a instituição está sujeita na actualidade. Segundo FC:

*“no caso do régulo Macuo havia problemas. Existia um régulo lá que estava ilegal. Entrou no tempo da guerra. Quando acabou a guerra houve banja com os velhos e repuseram o régulo verdadeiro, que tinha estado no Zimbabwe. O falso régulo quando foi deposto veio queixar-se à Renamo. Ele tinha sido nomeado pela Renamo, que controlava aquela região. Então voltámos ao local, o falso régulo, o chefe da mobilização e o chefe dos assuntos sociais. Então o falso régulo ficou como régulo. Isto aconteceu já em 2000. Agora é o falso régulo quem está no poder. Chama-se Samuel Sagudo. Era da família do verdadeiro régulo mas não lhe cabia vir a ser régulo. Durante a guerra o verdadeiro régulo deixou-o como substituto. Quando regressou quis o poder, o governo deu-lho mas este tal Sagudo recusou. Conta-se que uma senhora matou, envenenou, o régulo verdadeiro a mando do falso, do Sagudo. Este é membro do partido Frelimo, por isso a Administração o deixa lá. A Renamo é que controlava a região durante a guerra mas nós não sabíamos que esse Sagudo era da Frelimo, só agora é que ele diz que é”.*

Este exemplo elucida bastante bem como a instituição, assim como as identificações partidárias, podem ser manipuladas para satisfação de interesses puramente individuais.

No distrito de Machaze existiram igualmente uma série de conflitos entre as autoridades tradicionais e as “autoridades tradicionais Renamo”, como descreve **AJM**:

*“houveram conflitos, sim, porque quando saísse o régulo refugiado para um*

*determinado sítio tinha algum da família que ficava ali, então ficava a tomar o poder ali. Quando com a paz, no regresso do verdadeiro e vir tomar o poder, aquele que estava lá durante os anos da guerra, não estava contente porque já não era régulo. Então na tomada de poder do verdadeiro régulo havia conflitos, entre familiares. Mas por tradição aquele que se tinha refugiado é que tinha que tomar o poder. Houve algumas tendências para a feitiçaria, tentarem envenenarem-se. Esses conflitos existem. Neste momento temos o Zianga, aqui, tem uma povoação em que tem dois irmãos em disputa. É um caso de chefe de povoação. Temos Chimbia, que é o régulo, com os dois irmãos à disputa, até hoje. Só que na última reunião do governo distrital decidiu-se alguma coisa a propósito desse caso. Quem é o verdadeiro. Convocou-se todos os régulos que conhecem bem, que trabalhavam com os pais desses que estavam a disputar quem deve ser e resolveu-se isso”.*

Para além destes casos mencionados existiram ainda conflitos nos regulados de Mecupe e Butiro, como salienta DEA:

*“houve alguns casos de conflitos entre régulos verdadeiros e régulos da Renamo, como no caso de Butiro, em que houve luta entre irmãos [entre o sr. Nassom Mutembaji e o sr. Filimone Mutembaji, actual régulo, empossado em 1999], no caso Macone e do chefe de povoação Macupe do regulado Mecupe. Estes problemas foram resolvidos ao nível local com a família e os madoda”.*

Contudo, as disputas pelo trono de Butiro não se ficariam por aqui, como se mostrará na próxima secção.

Por seu turno, o caso Mecupe teve uma resolução bastante fácil porque a “autoridade tradicional Renamo” era um irmão do falecido régulo Mecupe e desistiu do cargo quando a Administração nomeou o sobrinho, Lucas Paulo, como relata **JB**:

*“no caso Mecupe a Renamo também nomeou alguém. Era um familiar mas não era a própria pessoa que devia ocupar, era um tio do régulo, irmão do pai. Quando acabou a guerra não houve problemas, aquele não era conhecido da população nem mesmo da própria Administração. Então a Administração conhecia o filho do falecido Mecupe e a população também o conhecia”.*

O distrito do Búzi parece constituir um raro exemplo onde não existiu este tipo de conflitos, ou pelo menos onde a sua resolução foi bastante fácil. O único caso relatado é o do regulado de Guára-Guára, mas mesmo aqui não existiu verdadeiramente nenhum problema porque a própria “autoridade tradicional Renamo” no final do conflito já se tinha

refugiado na zona controlada pelo Estado, como esclarece **MMa**:

*“aqui tinha ficado uma pessoa que não era de cá, era de Ampara, chamava-se Magumissa e ficou aqui como mujeeba da Renamo. Mas mesmo ele também acabou por fugir, foi para a fábrica por aqui vinha a Frelimo e ia, vinha a Renamo e ia, então ele também acabou por fugir. Quando acabou a guerra esse Magumissa, que era filho do irmão, já estava metido com o administrador para ficar régulo. Já tinha metido papel e tudo. Depois não tive problemas, quando cheguei juntei os chefes, os velhos e não houve problemas”.*

### **3.3. – uma instituição em constante mudança**

Alguns dos problemas actuais das autoridades tradicionais vaNdau derivam da história política recente de Moçambique, nomeadamente das novas identificações políticas nascidas durante a guerra civil com a Renamo. Outros constituem como que uma espécie de denominador comum na relação passada e presente desta instituição de poder local com o Estado, actual e colonial. Um desses denominadores é o impacto desestruturante que as reformas administrativas provocam na base territorial desta instituição.

Na Parte III desta dissertação, demonstrou-se que o Estado colonial promoveu uma série de reformas administrativas que teve sempre como consequência diminuir progressivamente a base territorial das autoridades tradicionais até ao ponto de confinar os limites geográficos dos *nyika* às divisões dos postos administrativos. Nessa altura também se demonstrou que a lógica subjacente a tais reformas tomava sempre em atenção a existência dos regulados e visava a diminuição e contenção do poder dos régulos, diminuindo ou aumentando o seu número à medida dos interesses político-administrativos do Estado colonial. Em qualquer dos casos, os régulos vaNdau mais poderosos do período pré-colonial, casos de Tica, Gerome, e outros, viram drasticamente reduzida a base territorial do seu poder e, conseqüentemente, a sua própria importância política face a outros régulos e às populações.

As reformas administrativas realizadas pelo Estado, após a Independência, já não tiveram em consideração a existência dos regulados, como unidades administrativas e

populacionais e, por conseguinte, produziram em certas circunstâncias um maior impacto na estrutura quando esta foi re-introduzida após a assinatura do Acordo de Paz de 1992.

Neste âmbito, o marco principal é a Reforma Administrativa de 1986, que marca a configuração actual das divisões administrativas do país, que não teve em consideração a existência dos regulados, porque estavam formalmente abolidos, e que obedeceu a um outro tipo de lógica, nomeadamente de cariz militar. A reintegração das autoridades tradicionais no processo de formação do Estado, a partir de 1992, veio enfrentar um novo tipo de problemas derivados desta reforma de 1986, pois os limites geográficos dos distritos e dos postos administrativos foram alterados. Nesse sentido, quando as autoridades tradicionais foram investidas, em várias situações deparam-se com o facto dos seus *nyika* estarem agora parcialmente divididos em dois postos administrativos diferentes, ou mesmo em dois distritos.

Em Mossurize este facto foi bastante comum porque uma parte significativa da região sul do distrito passou para a jurisdição de Machaze que ascendeu à categoria de distrito em 1986. Os regulados mais afectados foram os de Garágua, Chaiva, Chinzine, Maçobera e Mavué, na parte sul, e de Gunha, na parte NE. Este facto é sublinhado por **DEA**, segundo o qual:

*“com a Reforma Administrativa de 1986 Machaze passou a distrito. Aquando da passagem a distrito houve arranjos nos limites. Os novos limites do distrito englobam agora alguns regulados que antes estavam ligados a Mossurize, a Espungabera-sede, caso dos regulados de Chinzine, Maçobera, Mavué, uma parte de Garágua, uma parte de Chaiva. Por exemplo uma parte do regulado de Garágua foi anexada ao régulo de Chinzine [a parte de Chaiva foi anexada ao régulo Usa]”.*

O regulado de Gunha, por exemplo, ficou inteiramente sob a jurisdição do posto administrativo de Dombe, que pertence ao distrito de Sussundenga.

No distrito do Búzi o regulado de Mexemedje é o exemplo mais paradigmático do tipo de mudança provocada pela Reforma Administrativa de 1986, pois o regulado ficou repartido entre os distritos de Chibabava (que era posto administrativo até 1986) e do Búzi, como confirma **LSR**, *“no caso de Mexemedje [após a reforma de 1986] a maior parte do*

*regulado ficou em terras do distrito de Chibabava e é preciso resolver a situação*”. **AMa** esclarece bem esta situação de Mexemedje:

*“o caso Mexemedje é um caso muito difícil de resolver e o régulo está muito irritado e quer ir falar com o Governador. O régulo Mexemedje tem os chefes Gerome e Chiquacha, que nos tempos coloniais tinham os seus territórios no Búzi . Com a divisão administrativa de 86/87, que obedeceu a uma lógica militar, essas zonas de Gerome e Chiquacha passaram para o distrito de Chibabava e agora obedecem ao régulo Goonda [no já mencionado relatório de Branquinho não aparece nenhuma menção a um régulo Goonda]. O régulo Mexemedje só ficou com um chefe do lado do Búzi e está a exigir que Gerome e Chiquacha voltem a pertencer ao distrito do Búzi. Estas zonas, na verdade, não estão a ser governadas nem pela Administração do Búzi nem de Chibabava”*.

Estas mudanças administrativas provocam alterações importantes no estatuto destas autoridades tradicionais que ficam com o seu poder e prestígio bastante diminuído, por comparação com o que tinham no final do período colonial que é, como já se salientou, o período de referência para as autoridades tradicionais no que respeita às suas reclamações sobre estatuto, prestígio e regalias sócio-económicas. Por outro lado, estas alterações provocam impactos para as próprias populações pois o ficarem subordinadas a outros régulos e chefes de povoação constitui um importante factor de ruptura nas antigas alianças familiares, nas relações de força e prestígio entre as diferentes *ucama* que tradicionalmente ocupam um determinado território e entre estas e a *ucama* real.

Também do ponto de vista mágico-religioso esta alteração provoca impactos importantes, na medida em que uma alteração na subordinação sócio-política a uma autoridade tradicional implica, sobretudo, uma subordinação dessas populações aos *varungu a mambo* desse *nyika*. Ao passarem a depender de um outro régulo ficam então subordinadas aos *varungu a mambo* do novo régulo, espíritos esses com os quais os seus próprios espíritos familiares nunca tiveram nenhum tipo de relação, e que até então podiam mesmo ser considerados espíritos agressores, provocando-se deste modo uma profunda alteração na ordem cosmológica, quer familiar quer mesmo do inteiro *nyika*.

A restauração das autoridades tradicionais trouxe também para a cena política local actual outro tipo de problemas do passado e que se prendem com as manipulações e

alterações que a Administração colonial exerceu sobre esta instituição. Na Parte III deste trabalho demonstrou-se que as administrações das circunscrições provocaram mudanças profundas na instituição ao destituírem régulos e chefes de povoação que, por motivos diversos, se mostrassem menos “adequados” aos interesses da Administração colonial, substituindo-os por indivíduos da sua confiança. Em certos casos este processo provocou profundas alterações na relação de forças entre os *musiwango* reais, pois uma alteração no processo de sucessão provoca inevitavelmente uma alteração da relação entre os *musiwango*. Uma ascensão ilícita de um indivíduo ao cargo de régulo ou de chefe de grupo de povoações acarretava igualmente um aumento de estatuto e de prestígio do seu *musiwango*, em detrimento daquele que detinha e devia continuar a deter esse mesmo estatuto.

Depois de 1992, com a restauração da instituição, alguns dos herdeiros das autoridades tradicionais, sobretudo régulos e chefes de povoação, que foram destituídos ou afastados da sucessão durante o período colonial, têm exercido pressão sobre as actuais administrações distritais no sentido de lhes serem restituído o estatuto, corrigindo-se desse modo as alterações provocadas pela Administração colonial.

Em Mossurize um dos casos mais evidentes é o do regulado de Chaiva. Como já se salientou, o sr. Nicolau João de Deus foi entronizado como régulo em 1967, por imposição da Administração da circunscrição de Mossurize, após esta ter deposto do cargo o irmão mais velho do pai do sr. Nicolau, que era o régulo e “ dono das terras de Chaiva”. O sr. Nicolau beneficiou do facto de trabalhar como carpinteiro na Administração e de possuir a 3ª classe, para ser escolhido como sucessor do tio, em detrimento dos legítimos herdeiros.

No ano de 2000 um dos filhos do régulo deposto em 1967, que vivia até então no Zimbabwe, apareceu na Administração distrital de Mossurize a reclamar o direito ao título de régulo, por ser o verdadeiro herdeiro das “terras de Chaiva”. Apesar do reclamante contar com o apoio de vários *matombo*, conhecedores do caso, a actual Administração distrital decidiu apoiar o sr. Nicolau e não pretende demovê-lo do cargo porque, segundo o administrador, é ele que está registado como régulo no livro das *Autoridades Gentílicas* e,



por conseguinte, assim deve continuar, como defende EG, “o problema é que o Chaiva, o Nicolau, está legalizado, escrito nos livros como régulo, já desde o tempo colonial e não pode ser mudado”.

É elucidativo, mas ao mesmo tempo contraditório, que a actual Administração distrital invoque a “autoridade” da Administração colonial para perpetuar um evidente desvio por praticado por esta última, revelando assim estar a actual Administração em consonância com o mesmo tipo de interesses que a Administração colonial, no que respeita ao relacionamento e aproveitamento das autoridades tradicionais.

Contudo, nem sempre as actuais administrações pactuam com as manipulações do passado e por vezes a ordem é reposta, como no caso do chefe de povoação de Machaze, como se pode ler no já citado *Livro de Registo Biográfico das Autoridades Gentílicas, do Posto Administrativo de Machaze*:

*“o então chefe de grupo de povoações chamado Joaquim Massocha foi detido em 1969 e condenado por acusação de assassinar a sua esposa, pena cumprida na então Vila Pery, actual Chimoio, durante seis meses. Quando regressou, o seu irmão, de nome Bento Chimolapa veio inscrever, digo, teria inscrito o nome dele como chefe em substituição do primeiro, sem consentimento de ninguém. Porém, em Agosto de 1992 houve resolução do problema ao que se concluiu que o senhor Bento Chimolapa não era nenhum chefe tradicionalmente investido e, por isso, o senhor Joaquim Massocha, o anterior, tem direito de voltar a sê-lo de acordo com o direito costumeiro. Estavam presentes na apresentação destes dados: - Lucas Paulo, régulo Mecupe; Daniel Quiasquia – régulo Butiro em representação de Bento Chimolapa. Machaze, 05-08-92”.*

No regulado de Butiro houve igualmente uma disputa pelo trono, que passou várias vezes de mão, mas que acabou também por ser entregue ao legítimo sucessor, como relata

**FM:**

*“o que aconteceu comigo próprio foi que teve outro familiar também no meu lugar, então ele quando voltou já queria que eu sair para então entrar ele. Ele não tem nenhum direito a ser régulo porque ele também foi nascido na outra casa. Só que esse primo queria que eu saísse para entrar ele. O que aconteceu foi que o meu irmão, que era mais velho, quando morreu deixou a senhora dele. Então a senhora dele foi levada com outro irmão [prática do levirato bastante comum entre os vaNdau], que estava na África do Sul. Nasceu ele, esse primo. Então quando ele foi*

*nascido já conhecia que ‘o sr que casava com a minha mãe era um régulo’ [o irmão mais velho do actual régulo, e que era ele próprio o régulo de Butiro antes da falecer] e ele queria entrar no lugar dele, enquanto que não era o filho próprio. Então houve confusão. A mãe é que era casada com um régulo, mas ele era filho de um irmão do régulo e não do próprio régulo, que era meu irmão. Esse sobrinho veio da África do Sul em 1997. De princípio mesmo eu fui tirado, então os gajos quando viram que já acontecia muitas coisas que não aconteciam quando eu resolvia então voltaram a chamar para eu entrar novamente. Quem me tirou foi o próprio régulo Mecupe”.*

No distrito do Búzi surgiu um caso semelhante no regulado Marombe, entretanto já foi resolvido pela Administração distrital, como elucida **AMa**:

*“ o caso do régulo Marombe já está resolvido. No tempo colonial havia o régulo Marombe, mas como já era velho indigitou alguém para ser seu representante, por exemplo quando era preciso deslocar-se. Entretanto o régulo morreu e esse representante também, e ficou o filho do representante a fazer de régulo. Entretanto este também morre. Depois do Acordo de Paz, quando os régulos regressaram, o filho do filho do tal representante apresentou-se como régulo e tomou o poder, em 1996. Entretanto as populações queixaram-se dizendo que aquele não era da família do régulo. Em 2000 foi feita uma banja com o administrador, régulos, matombo importantes, eu próprio, e a população trouxe o neto, o filho do filho do falecido Marombe e então foi ele que ficou como régulo e não houve mais problemas com o outro. O outro também era jovem e não sabia das histórias passadas”.*

O tipo de reclamações mais vulgares que têm surgido nas administrações é o dos antigos régulos que foram destituídos do cargo no período da Administração colonial e colocados como chefes de grupo de povoações de outros régulos. Em Machaze os exemplos mais elucidativos são os de Zianga e de Mutani, como refere **DEA**:

*“no tempo colonial alguns regulados foram extintos e passaram os régulos a chefe de povoação de outros régulos. Por razões administrativas, tinham os nyika pequenos, ou por castigos da Administração aos régulos, como com o Zianga. Agora alguns desses ex-régulos estão a reivindicar o antigo estatuto de régulos e os seus nyika. O Zianga é um deles. Outros exemplos é o de Mutani, que foi régulo no tempo colonial e depois despromovido a chefe de povoação do régulo Mutanda e que agora quer ser régulo novamente”.*

No caso Zianga é o sr. Meque Zangado, filho do antigo chefe de povoação, quem desde 2000 tem exercido uma forte pressão junto da Administração distrital para que o

cargo de régulo seja reposta à sua família.

No distrito do Búzi a situação é mais complicada porque existem mais reclamações a esse respeito. Como se adiantou na Parte III, cap. 4, existiam na zona do Búzi, durante a administração da Companhia de Moçambique, um grande número de régulos que depois foram progressivamente destituídos e integrados noutros regulados como chefes de grupo de povoações. Estavam nesta situação Chissinguana, Inhangujo, Bagaza, Chironda, Mazimba, Fumo, Ussingué, Chicoio, Guenje, Beia, Grudja e Gerome. A estes casos devem adicionar-se ainda os de Chivi e Garágua, da antiga sede da circunscrição de Sofala, que actualmente é posto administrativo do distrito do Búzi, com a designação de Nova Sofala.

O caso de Chissinguana teve uma espécie de auto-regulação, a seguir ao Acordo de Paz, porque a zona era ocupada pela Renamo que depois pressionou para que o representante fosse tratado como régulo, no que a Administração distrital acedeu, como conta **AMa**:

*“o Chissinguana não era régulo no tempo da Administração colonial, mas sim chefe de povoação do régulo Boca. Durante a guerra com a Renamo o Chissinguana trabalhou muito com as populações porque a zona era ocupada pela Renamo e depois do Acordo de Paz, em 92, quando se falou no regresso dos régulos as populações daquela zona exigiam que Chissinguana fosse régulo. Segundo alguns matombo da região, no final do colonialismo o Chissinguana já não era chefe de Boca, mas sim de Marombe”.*

Neste caso de Chissinguana, nem o régulo Boca nem o Marombe foram consultados. Por outro lado, se, como diz **AMa**, é verdade que o Chissinguana não era régulo no tempo da Administração colonial, mas tal deveu-se apenas ao facto de ter sido “despromovido” pela Administração da Companhia de Moçambique. O chefe Chissinguana é actualmente considerado como um régulo mas ainda não foi oficializado como tal.

Os casos dos chefes de povoação Chivi e Garágua, subordinados ao régulo Ampara, não foram ainda resolvido pela Administração distrital e isso tem constituído um foco de conflitos na regedoria, porque os chefes Chivi e Garágua não respeitam a autoridade do régulo Ampara, como refere ainda **AMa**:

*“o caso Ampara ainda não está resolvido. Antes de 1947 existiam três régulos naquela zona: Ampara, Garágua e Chivi. Em 1966, talvez mesmo em 65, houve uma grande seca que inviabilizou a produção agrícola na área de Chivi e a população abandonou a zona e o régulo Chivi ficou praticamente sem população. Então a administração colonial decidiu baixar o Chivi a chefe de grupo de povoações, subordinado ao régulo Ampara. Passado um ano aconteceu o mesmo no regulado de Garágua e este também foi baixado a chefe de grupo de povoação. Ficou então apenas Ampara como régulo. Durante a guerra civil a zona de Ampara foi ocupada pela Renamo, que respeitava o Chivi e o Garágua como régulos. Em 1999 o Chivi e o Garágua pediram para serem considerados régulos. Quer o Chivi quer o Garágua não obedecem, nem respeitam, o régulo Ampara”.*

Como se depreende deste depoimento o conflito que opõe os chefes Chivi e Garágua ao régulo Ampara é um conflito antigo, mas sedimentado por dinâmicas recentes, de natureza política, fruto das divisões da guerra civil.

Os casos dos chefes Grudja e Guenje é bastante semelhante ao do chefe Chissinguana. Ambos eram régulos e foram posteriormente destituídos, provavelmente no tempo da Administração da Companhia de Moçambique, ou então pela Administração estatal. Durante a guerra civil foram tratados como régulos pela Renamo, que ocupava essas zonas, e na actualidade são tratados como régulos pela Administração distrital, apesar de ainda não os ter investido oficialmente. Segundo ainda **AMa**:

*“Grudja era chefe de povoação de Mamudje. Quando começou a guerra a Renamo atacou e ocupou a aldeia comunal, a 14 de Maio de 81. Grudja ganhou fama e era dito que era o celeiro da Renamo. O chefe Grudja fugiu para a Beira mas o régulo Mamudje ficou na zona, a trabalhar com a Renamo. Depois do Acordo de Paz, Mamudje foi empossado como régulo, porque já era régulo antes. Em 1996 o governo decide dar bicicletas aos régulos. O régulo Mamudje leva uma, então o chefe Grudja exige uma bicicleta porque também era régulo. Passado uma semana aparece o chefe Guenje, também subordinado a Mamudje a pedir uma bicicleta porque também era régulo. Diz-se que nos tempos da Companhia de Moçambique Grudja e Guenje eram régulos. As próprias populações com quem reunimos em 1999, quer em Grudja quer em Guenje, dizem que eles são régulos. Oficialmente ainda não estão reconhecidos como régulos mas a Administração trata-os como sendo régulos. Recebem o subsídio mensal tal como os outros régulos”.*

Por sua vez o caso do chefe Gerome é bastante mais complexo de resolver, porque depois da reforma de 1986 o seu *nyika* encontra-se actualmente integrado no distrito de

Chibabava. Enquanto isso, o *nyika* do régulo Mexemedje, em cujo regulado está integrado o chefe Gerome, encontra-se dividido entre os distritos do Búzi e de Chibabava. Por outro lado o régulo Mexemedje não está de acordo com a ascensão do chefe Gerome a régulo e tem exercido pressão junto da Administração distrital do Búzi para que tal não aconteça, como mais uma vez salienta **AMa**:

*“o próprio Gerome está a exigir que seja repostos o seu cargo de régulo e as populações estão de acordo, mas não se pode resolver porque, para já, o Gerome está em Chibabava [o seu nyika fica no distrito de Chibabava]. Enquanto o assunto não for resolvido Gerome não pode ser régulo”.*

Os conflitos entre Gerome e Mexemedje são muito antigos e atestam o tipo de manipulações exercidas pela Administração colonial, pois o Gerome era o régulo mais importante desta região, na época da Companhia de Moçambique, enquanto que nessa altura Mexemedje era apenas seu chefe de povoação. Mais tarde a Administração colonial subverteu completamente esta relação, contribuindo deste modo para os conflitos, passados e presentes, entre os *musiwango* reais de Gerome e Mexemedje.

As administrações distritais tentam desempenhar um papel regulador nestes conflitos, no entanto, na medida em que são também um dos actores políticos envolvidos nestas lutas a sua participação não pode ser desinteressada e, bastas vezes, assumem-se mesmo como parte do problema e não parte da solução. Por outro lado é bastante notório que as administrações distritais não possuem mecanismos institucionais para resolverem estes problemas nem têm, para as autoridades tradicionais e para as próprias populações, legitimidade para tal. Essa legitimidade reside apenas nas mãos da própria instituição. Neste sentido assiste-se actualmente a uma espécie de ressurgimento da gerontocracia, uma vez que, em regra, é nos *matombo* que recai a legitimidade para resolver os conflitos internos da instituição.

As próprias administrações reconhecem esse facto, como garante **AJM**:

*“neste momento a Administração não impõe para resolver este problema de conflitos. A Administração não tem métodos de impor, convoca os régulos. Tem um régulo-chefe aqui [método bastante utilizado pela Administração colonial que usava o régulo que vivia na sede da circunscrição como uma espécie de “régulo dos*

régulos”], o régulo Mecupe. Esse régulo trabalha com os anciãos. Ele convoca os anciãos, eles começam a explicar como é que trabalhavam com o falecido, depois quem devia ser o próximo régulo, então os régulos é que conhecem o filho mais velho que deve suceder ao pai. Eles é que resolvem os problemas, depois vêm para a Administração, o régulo-chefe tem que vir na Administração, para oficializar a decisão”.

Além dos conflitos sucessórios, que na maior parte dos casos expressam dinâmicas entre as *ucama* reais por posições de prestígio, a instituição sofre, como sempre sofreu, de conflitos internos entre os diferentes escalões de poder, nomeadamente entre régulos e chefes de povoação, e externos, entre diferentes regulados. Neste último caso encontram-se sobretudo os conflitos em torno da posse de terras.

O exemplo mais recente deste tipo de conflitos sucedeu no distrito de Mossurize, entre os régulos Macuo e Inhabanga, conflito esse que só não atingiu proporções dramáticas devido às intervenções da administração distrital, dos outros régulos vizinhos, dos seus chefes e dos *matombo*, como relata EG:

*“também existem conflitos sobre divisões dos regulados. O exemplo é entre o régulo Macuo e o régulo Inhabanga. Este conflito começou em 1997 e queriam mesmo atacarem-se à catanada por causa dos limites das terras. Acabaram por se entender com os madoda locais, os chefes de povoação e outros régulos da região”.*

Os conflitos entre régulos e chefes de povoação, que como se viu eram bastante frequentes durante a Administração colonial, têm vindo a aumentar nos últimos anos, sobretudo após a publicação do decreto 15/2000. Tal como na época colonial, estes conflitos actuais giram sobretudo em torno das compensações monetárias que a Administração oferece às autoridades tradicionais, nomeadamente as compensações pela recolha do IRN (Imposto de Reconstrução Nacional), e que estão consignadas no decreto 15/2000. Nos distritos de Mossurize e Machaze, as administrações já pagaram aos régulos mas não pagaram aos chefes de povoação, o que constitui uma óbvia fonte de conflito entre estas estruturas e entre estas e as próprias administrações. No distrito do Búzi, a Administração decidiu mesmo atribuir um subsídio mensal aos régulos que, contudo, não contempla ainda os chefes de povoação.

Por outro lado, os actuais conflitos entre régulos e chefes de povoação, que são conflitos por posições de poder e de prestígio internos à própria instituição, parecem interessar às administrações distritais, numa espécie de “dividir para reinar”, uma vez que estas, assim como a própria Frelimo, “sentem” que as autoridades tradicionais detêm mais prestígio, mais legitimidade, mais capacidade de liderança e de mobilização das populações do que o Estado distrital, ou o partido. Este “dividir para reinar” tem-se assumido como uma estratégia do Estado distrital, de coartação da importância política das autoridades tradicionais, sobretudo dos régulos, através de uma prática de equiparação das autoridades tradicionais, ou seja através da equiparação entre régulos e chefes de povoação.

Neste sentido, em variadíssimas situações as administrações distritais têm seguido a prática de denominar todas as autoridades tradicionais pelo título de régulo, como salienta **DF**:

*“muitos chamam-lhes régulos mas não são régulos. A própria Administração tenta obrigar-nos a tratar esses como régulos, mas eles não são e as populações sabem disso. Por exemplo, aquele a quem chama régulo de Dombe, e que se suicidou no dia das eleições [Dezembro de 1999] não é mesmo régulo, era chefe de povoação do régulo Bunga. Agora depois do Estado reimplantar os régulos é que lhe chamam régulo”.*

Esta equivalência semântica do termo régulo, sobretudo aos chefes de povoação, induz uma perversão deste modelo de autoridade, na medida em que provoca uma equivalência entre actores sociais que estão relacionados de um modo hierárquico.

E aproveita sobretudo ao actor Estado distrital, porque diminui o poder dos régulos, poder esse que lhe é fortemente concorrencial. No entanto, esta equivalência é bastante benéfica para os chefes de povoação, e mesmo outras autoridades tradicionais, que a utilizam como mecanismo de aquisição de prestígio e de importância política, face aos seus superiores hierárquicos, como sugere **DEA**, *“também alguns muvia e mesmo sagutas querem ser tratados como mambo, como chefes de povoação”.*

Esta subversão hierárquica não se expressa apenas na equiparação semântica mas

igualmente numa equiparação funcional, uma vez que as administrações por vezes relacionam-se directamente com os chefes de povoação, sem a intermediação e autorização dos régulos, pois como relata **SWD**:

*“já tenho sido chamado directamente na Administração, sem ser através do régulo. Quando houver alguma questão relacionada com esta área sou chamado. Depois de cumprir a chamada da Administração vou lá ao régulo dar conhecimento”.*

Prática esta também bastante utilizada pela Administração colonial.

Por outro lado, alguns membros da Frelimo e do aparelho do Estado distrital utilizam o termo régulo em sentido pejorativo, ou seja como forma de identificar aqueles que são um produto da Administração colonial por contraposição às “verdadeiras” autoridades tradicionais. Contudo, esta questão da diferença entre régulos *de jure* e régulos *de facto*, tendo como base as intervenções da Administração colonial, é falaciosa dado que o que importa mesmo é a legitimidade que essas autoridades tradicionais detêm face às suas populações. As populações distinguem perfeitamente as categorias tradicionais, assim como atribuem diferentes graus de importância e legitimidade a cada uma, como também distinguem aqueles que são produtos das diferentes administrações (colonial, da Renamo e do actual Estado) dos que têm profundidade genealógica e, por conseguinte, legitimidade.

Estas transformações, manipulações e conflitos que a instituição tem sofrido servem de base aos críticos para defenderem que as autoridades tradicionais não detêm actualmente qualquer carácter tradicional ou local, e que a instituição é hoje apenas o produto das manipulações coloniais e das recentes manipulações da Renamo. Porém, esta conclusão é abusiva na medida em que esta instituição, como qualquer outra, esteve sempre sujeita a processos sociais, endógenos e exógenos, que lhe conferem um carácter dinâmico, obrigando-a a constantes mudanças e transformações, que não são apenas fruto da dominação colonial ou do impacto da Renamo, mas que remontam a um passado pré-colonial muito anterior, desde a formação dos primeiros reinos Shona passando pela dominação Nguni. Apesar destas mudanças, a instituição e os seus elementos não perderam legitimidade para as populações.



Neste sentido é sintomático que as populações possam contestar uma ou outra autoridade tradicional mas não a instituição em si. São vários os exemplos actuais deste tipo de pressões exercidas pelas populações no sentido de destituir uma autoridade tradicional considerada ilegítima, ou que entretanto perdeu legitimidade. Um dos exemplos é o de Samuel Elias, chefe de povoação Mecimbe, do regulado Mecupe, que foi destituído pela administração distrital de Machaze por pressão da própria população, como se poder ler no *Livro de Registo das Autoridades Gentílicas, do Posto Administrativo de Machaze*, “*Samuel Elias foi retirado a pedido da população, retirado no dia 6/5/99 por abuso de poder e colocado pelo régulo Mecupe o senhor Chikato Fernando. Machaze, 16-08-99*”.

Outro exemplo bastante saliente é o do regulado Marombe, no qual a própria população não aceitou a nomeação do herdeiro do falecido régulo e foi escolhido em seu lugar um elemento de outro *musiwango* real, seguido-se a prática da “alternância entre *musi* reais”, como relata **FJ**:

*“aqui no Búzi onde houve problema foi no Marombe. Morreu o régulo Marombe e acho que ficou o filho, só que a comunidade não queria o próprio filho, então procuraram uma outra casa. Depois houve conflito entre esse filho e o outro, nomeado pela comunidade. Até chegou o problema aqui na sede do distrito e no dia 5 de Maio deste ano fomos a Marombe ouvir da comunidade o que querem, mas a comunidade tomou uma decisão de que queria aquele outro e ele ficou”.*

## O Estado distrital como arena política local

### 4.1. – funções actuais das autoridades tradicionais vaNdau

Apesar da inexistência de um enquadramento legislativo nacional que regesse a integração das autoridades tradicionais, a partir de 1994 as administrações distritais foram atribuindo progressivamente algumas tarefas às autoridades tradicionais. Por outro lado, estas começaram também a desempenhar tarefas que, não sendo do fórum administrativo, representavam medidas importantíssimas para as populações. Neste último caso salientam-se as funções de índole mágico-religioso que as autoridades tradicionais começaram a realizar. Nestas destacam-se principalmente as cerimónias da chuva e as cerimónias propiciatórias aos *vadzimu*.

No capítulo das cerimónias propiciatórias aos *vadzimu* destacam-se as denominadas cerimónias de “lavagem das terras”, que se realizaram um pouco por todo o território logo a seguir ao final da guerra civil e que tinham como objectivo agradecer aos *vadzimu* pelo *terminus* do confronto armado. Simultaneamente, estas cerimónias serviam para purificar as terras afectadas pela guerra e que estavam “contaminadas” por *vadzimu* maléficos. Estas cerimónias eram de especial importância para o retorno das populações deslocadas, ou refugiadas, às suas terras de origem. A responsabilidade pela sua realização recaía nos régulos, ou nos *matombo*, nos casos em que os régulos ainda estavam ausentes. Segundo LP, “*aqui fizemos cerimónia de lavagem. Fui eu mesmo que realizei*”. AI também esclarece que, “*aqui no distrito de Machaze fizeram-se dessas cerimónias em todo o lado. Foram os mambo que as fizeram em coordenação com os ny’anga*”, o mesmo sucedendo com MSM, “*aqui fez-se cerimónia sim. Quem organizou era o régulo que convocou toda a população*”.

Em certas zonas, estas cerimónias foram realizadas pelas próprias populações, nomeadamente pelo chefe de cada *musiwango*, como relata **P** para o caso de Espungabera:

*“aqui não houve cerimónias de purificação da terra porque os régulos não tiveram essa ideia. Então cada qual na sua casa purifica sozinho. Com a família e seus vizinhos prepara a bebida tradicional [o doro] e então faz as suas cerimónias. Amanhã está também na casa do outro”.*

Noutros lugares não se realizaram estas cerimónias, nomeadamente nas sedes dos distritos, como no caso da vila do Búzi, segundo **MMWS**, “*não fizeram, aqui não. Nas terras em que fizeram essas cerimónias é porque as populações têm boa cabeça, boa ideia, não é para aqui, as pessoas não aceitam, dizem que isso é ideia do tempo colonial*”, e também **AB**, “*não, não houve. Aqui não houve, só se for lá no mato, mas não acompanhámos*”. Estes depoimentos, produzidos nas vilas de Espungabera e do Búzi, indiciam que existe actualmente uma forte distinção entre as sedes de distrito e o “mato”, no que respeita à perpetuação de certas práticas e concepções tradicionais.

A importância da autoridades tradicionais no processo de reassentamento das populações deslocadas ou refugiadas não se restringiu a este papel cerimonial, ou seja à realização destas cerimónias propiciatórias. Neste processo de reassentamento cabia à DDAP (Direcção Distrital de Agricultura Pescas) providenciar a reinstalação das populações nas suas antigas terras, contando para tal com a colaboração dos secretários de bairro, que estavam mandatados pelas administrações distritais para organizarem as listagens das famílias e seus locais de origem, e orientarem o seu regresso às suas terras. Contudo, a maioria destas famílias dirigia-se directamente ao seu *mambo* para pedir autorização para reocupar as suas terras e, simultaneamente, para que este organizasse as anunciadas cerimónias. Este papel dos *mambo* colidia assim com o do secretários de bairro, provocando desde logo conflitos entre estes dois grupos.

Além destas actuações iniciais das autoridades tradicionais, que se desenrolavam de modo um pouco *had-hoc* e mesmo à revelia das administrações distritais, estas duas estruturas começaram a estabelecer progressivamente pontos de colaboração que, variando bastante de distrito para distrito, tinham no entanto um factor de peso em comum: a

reposição progressiva das funções desempenhadas pelas autoridades tradicionais durante o período da Administração colonial.

Assim, destacam-se desde logo: 1) a recolha do IRN; 2) a manutenção da ordem local, através do julgamento de *milandos*; 3) a mobilização das populações para acções de cariz público e colectivo, como a reabilitação de estradas, centros de saúde e escolas, 3) a mobilização para programas e campanhas do estado distrital, como programas de vacinação, de vulgarização agrícola, de escolarização, etc.. À semelhança do período colonial, são estas as actuais funções mais significativas desempenhadas pelas autoridades tradicionais para as administrações distritais, como relata **FM**:

*“as tarefas que fazemos é cobrar imposto, ver como estão as estradas aqui na zona, ver se na estrada x caiu uma árvore, então ir cortar, para a estrada ficar boa. Também reparar as avarias da bomba [bomba de água colectiva] quando ver que a bomba já tem avaria. Então vai avisar na administração que no lugar X tem uma bomba que avariou, para eles repararem.. Resolvemos milandos, se houver problemas que nós aguentamos de resolver, senão aguentamos então não resolvemos”.*

**TM** realça o mesmo tipo de tarefas:

*“fazemos aquilo que é precisado na Administração, pagamento de imposto, cobrança de bicicletas, porque bicicleta também paga-se livrete. Também ver que as pessoas não lutar, não faquear-se, não fazer ladrão”.*

assim como **AB**:

*“é chamado para reunir na Administração. É aconselhado para que deve unir o povo, fazer o que o governo diz. Devem aceitar pagar imposto. Problema qualquer devem ir para o hospital. Devem ir na escola. A população deve ouvir ordem do régulo e ouvir ordem do governo”;*

Por seu turno, **ACZ** salienta as semelhanças com as tarefas do período colonial, “os trabalhos quase são idênticos, cobrar imposto, dizer às pessoas para limpar a estrada, participar em campanhas para vacinar crianças, mobilizar para campanhas das *machambas*”.

Do mesmo modo que no tempo da Administração colonial, autoridades tradicionais

desempenham actualmente o papel de intermediários entre os governos distritais e as respectivas populações, papel do qual têm bem presente a importância e o relevo social, como define **FJ**:

*“o régulo é a ligação entre o governo e a comunidade. Recebe orientações do governo e transmite à comunidade, leva as preocupações da comunidade para o governo. Para além da cobrança de imposto, o régulo é o organizador, é o mobilizador da comunidade”.*

Porém, a actualidade confere, e por vezes impõe, ainda outro tipo de funções, ou de tarefas, que estavam ausentes durante o período da Administração colonial e que se prendem com o actual cenário sócio-político moçambicano. Num primeiro aspecto destacam-se as tarefas de índole político que são impostas às autoridades tradicionais, sobretudo no que respeita à mobilização das populações para *banjas* organizadas quer pela Renamo quer pela Frelimo, como conta **JC**:

*“os trabalhos que a gente fazia nos tempos antigamente é como agora, cobrança, avisar população para concentrar, fazer reuniões, é como nesses tempos, é a mesma coisa. Mesmo agora, como tem partidos a gente avisa a população, reúne a população. Não somos políticos, estamos no governo. Mesmo chega um qualquer, a gente recebe, reúne a população, fala os deles e pronto vai, vem outro, é sempre assim”.*

Num segundo aspecto pode sublinhar-se a actual intermediação das autoridades tradicionais com outro tipo de organizações não estatais, nomeadamente as ONGs nacionais e internacionais.

Os chefes de povoação, também à semelhança do período colonial, desempenham sensivelmente o mesmo tipo de funções que os régulos, como adianta **FAJM**, *“os chefes de povoação cobram imposto, resolvem problemas sociais, coisas de feitiçaria. Agora já estão a meter os chefes nesses assuntos da saúde e da agricultura”*, ou seja, os chefes de povoação também colaboram com a DDS e a DDADR nas campanhas de vacinação, de mobilização e sensibilização da população para as epidemias e as consultas hospitalares, e nas campanhas de vulgarização agrícola.

No que concerne à manutenção da ordem pública as autoridades tradicionais

executam praticamente o mesmo tipo de funções que no período colonial, existindo para tal os denominados tribunais tradicionais, ou vulgarmente conhecidos por “tribunais dos régulos”, nos quais são julgados através do direito costumeiro pequenos delitos, como roubos, pequenas agressões físicas, que não envolvam homicídios, e os assuntos tradicionais entre os quais se destacam as acusações de feitiçaria. Outro tipo de crimes, mais graves são, tal como no período colonial, remetidos para a Administração distrital, como sublinha **FM**, “*os milandos que não aguentamos resolver é muito mais os de crime. Crimes é com a administração*”.

Ainda à semelhança do período colonial, estes “tribunais tradicionais” existem nos *nyika* dos régulos e dos chefes de povoação e reúnem-se em geral uma vez por semana, na casa da primeira esposa lobolada da respectiva autoridade tradicional. A composição destes tribunais é exactamente a mesma que durante a época colonial, isto é, além da respectiva autoridade tradicional que preside ao tribunal, régulo ou chefe de povoação, participam ainda, “*o nduna, maporissa, muvia, matombo e familiares do régulo ou do chefe*”, ou seja, participa toda a estrutura de poder tradicional, sendo que o *nduna*, ou o *muvia*, consoante as regiões, desempenham geralmente as funções de escrivão, como esclarece ainda **JB**, “*as decisões tomadas são escritas num livro. Quem escreve e toma conta do livro é o muvia*”.

Estes tribunais tradicionais, tal como o direito costumeiro ou consuetudinário que os substantiva, representam uma estrutura jurídica que não se encontra legislada e, por conseguinte, uma espécie de direito paralelo. Ao nível distrital a estrutura jurídica formal é composta pelo tribunal distrital e pelos tribunais comunitários, que existem nas localidades e que foram criados ao abrigo da Lei 4/92, de 6 de Maio de 1992 . Na prática o tribunal distrital julga os casos que os tribunais comunitários e os tribunais tradicionais não podem resolver, como esclarece **AVAU**:

*“certos crimes não podem ser julgados pelos tribunais tradicionais, tais como certos actos violentos, homicídios, grandes roubos. Nestes casos devem ser apresentados à Polícia distrital que encaminha o caso ao tribunal distrital. Os tribunais comunitários só têm competências para julgar casos sociais da mesma gravidade dos tribunais tradicionais”.*

Como se depreende, os tribunais comunitários e os tribunais tradicionais têm praticamente o mesmo tipo de competências e decidem sobre *milandos* da mesma natureza, à excepção das acusações de feitiçaria que, embora possam ser levadas aos tribunais comunitários, geralmente são reenviadas para os tribunais tradicionais. No entanto estas duas estruturas dependem de relações hierárquicas diferentes: enquanto que os tribunais comunitários dependem directamente dos tribunais distritais, os tribunais tradicionais dependem directamente da Administração, como sublinha **RGFM**, “*o tribunal distrital não exerce qualquer controlo sobre os tribunais dos régulos. Quem controla os tribunais dos régulos é a administração, que é informada pelo régulo dos casos que julgou*”.

Entre a estrutura jurídica formal, composta pelo tribunal distrital e pelos tribunais comunitários, e a estrutura costumeira, os tribunais tradicionais, estabeleceu-se um conjunto de regras, informais, que regulam as áreas de actuação jurídica de cada uma destas estruturas. Deste modo, aos tribunais tradicionais e comunitários estão vetadas áreas como os homicídios e outro tipo de “crimes de sangue”, ou danos patrimoniais significativos, enquanto que as queixas que envolvem acusações de feitiçaria, por exemplo, são invariavelmente remetidas quer pelo tribunal distrital quer pelos comunitários para os tribunais tradicionais, como sublinha **TM**, “*acontece eles mandarem aqui casos para resolver. Acontece por exemplo com casos de feitiçaria*”. **AB**, sublinha precisamente este aspecto da feitiçaria:

*“quem resolve a feitiçaria continua a ser os régulos, o tribunal não consegue resolver. Eles lá quando vêm que é feitiçaria manda no régulo. O régulo é que decide, senão conseguir resolver então manda novamente na Polícia para fazer investigação. Então vão ao ny’anga. Aquele que for acusado paga tudo”.*

O Procurador da República, do Búzi, **RL**, esclarece esta relação entre os diferentes tribunais distritais:

*“os casos que os tribunais tradicionais não conseguem resolver são enviados ao tribunal judicial distrital, ou então entregues na Polícia, que conduz para a Procuradoria. Normalmente isso acontece quando é crimes, ou grandes roubos ou quando as partes não aceitam a decisão do tribunal tradicional. Quando aparecem acusações de feitiçaria a Procuradoria envia o caso para o tribunal tradicional. Se houver desobediência de uma das partes perante o julgamento do régulo então o*

*caso volta para a Procuradoria, porque a desobediência pode ser considerada como um crime”.*

Como se depreende deste último depoimento, por vezes os tribunais tradicionais têm problemas de legitimidade uma vez que nem sempre as populações respeitam as suas decisões ou, noutros casos, preferem dirigir-se directamente aos tribunais do Estado. Os *milandos* ligados a disputas sobre terras ou outras questões de propriedade constituem a maioria de casos nos quais as decisões dos tribunais tradicionais são mais contestadas, como salienta **RGFM**, “*os casos mais frequentes que vêm aqui apresentar, depois de não concordarem com as decisões dos tribunais dos régulos é sobre conflitos de terras e limites de propriedades*”.

Por um lado, esta falta de legitimidade dos tribunais tradicionais prende-se com o tipo de sentenças proferidas, algumas mesmo inconstitucionais, como se verá adiante, ou as de carácter pecuniário, que não agradam a alguns sectores “mais modernos” da população rural, nomeadamente das vilas e localidades. Por outro lado, o facto dos serviços prestados pelos tribunais distritais e comunitários serem gratuitos também constituiu um factor “desencorajador” para a população, mais uma vez sobretudo das vilas e localidades. Num outro sentido, estas duas estruturas jurídicas estão sujeitas a fortes manipulações por parte das populações, que se dirigem alternadamente a uma ou outra consoante os seus interesses pessoais. O que, como já se defendeu nesta dissertação, não constitui uma novidade pois no período colonial as populações faziam exactamente o mesmo.

As acusações de feitiçaria continuam a constituir o género de *milandos* que surgem com mais frequência nos tribunais tradicionais, como se pode constatar por uma diversidade de depoimentos. Deste modo, segundo **FM**, “*aqui, o maior problema é feitiçaria, depois é roubos*”. Para **TM**:

*“também resolvemos problemas pequenos, se houver problemas de crime então vai à Administração. Também trabalha com o tribunal comunitário, tem acontecido mandar casos para lá, também acontece vir casos de lá, por exemplo feitiçaria, que é o maior problema aqui”.*

A feitiçaria constitui pois actualmente um problema bastante sério, como destaca



também MMWS, “*agora existe mais feitiçaria [do que no tempo colonial]. Não tem outro milando, só feitiçaria. Agora já existe uma sociedade de feiticeiros [o entrevistado refere-se à AMETRAMO], de Sena, de Quelimane, todos*”. **MMa**, sublinha o mesmo:

*“os milandos que resolvemos é essa coisa de feiticeiro, de ladrão, mas senão for muito. Essa coisa de facar o outro leva na polícia. Feitiçaria é coisa muita, há maningue, não acaba nunca”*.

E ainda, segundo **JC**:

*“os régulos e os chefes também resolvem essa coisa de milandos, muito mais esses problemas de feitiçaria e outros problemas pequenos, de roubar uma galinha. Se é caso de sangue transferimos para a polícia”*.

No julgamento de uma acusação de feitiçaria os procedimentos continuam praticamente inalterados em relação à época colonial. Depois das partes envolvidas apresentarem inicialmente o caso à autoridade tradicional da sua área, esta dá início ao processo enviando as partes a um *ny'anga*, como descreve **JB**:

*“ a decisão é de encaminhar as duas pessoas, mais duas testemunhas, dois maporissas, por cada lado. Dirigem-se ao curandeiro para ver quem tem razão sobre a outra. Então chegados lá, quando alguém é apanhado em como fez feitiçaria, então voltam para o tribunal, para tirar a última conclusão”*.

Ao contrário dos tribunais estatais e dos tribunais comunitários, nos tribunais tradicionais é necessário o pagamento de uma espécie de taxa ao tribunal, paga por ambas as partes envolvidas, como adianta ainda **JB**, “*paga sim, um dinheiro simbólico, uma galinha, por exemplo*”. E também **JC**, “*sim, tem taxas. Seja no chefe, seja no régulo, quando resolve um problema o queixoso e o ofendido tem que pagar taxa. Esse dinheiro é coisa de nada, não é muito dinheiro, é uma coisa que é uso de muito tempo*”. Depois de proferida a sentença, a parte acusada paga uma indemnização à parte ofendida e uma nova taxa ao tribunal, como adianta **JB**, “*tira um dinheiro para pagar aos matombo, chefe de povoação, nduna, muvia*”.

No tribunal tradicional os *matombo* desempenham um papel fundamental durante o processo, pois são simultaneamente advogados de defesa e de acusação, e, em certos

tribunais, são eles quem finalmente profere a sentença final, como relata **JB**, “*os matombo é que decidem se a pessoa é ou não acusada, o chefe pode dar a orientação para ir procurar um nhamussoro para tirar os espíritos maus em relação à outra pessoa [parte ofendida]*”.

Existem um conjunto de áreas jurídicas nas quais o direito costumeiro, e as sentenças proferidas nos tribunais tradicionais, entram em contradição com o direito nacional, e mesmo com a Constituição. Um dos assuntos mais polémicos nesse âmbito são as sentenças de expulsão do *nyika*, sobretudo para delitos como roubos ou agressões físicas, e feitiçaria, como salienta **RGFM**, “*também tem havido casos de expulsão de pessoas acusadas de ser maroi. Nesse caso a expulsão é inconstitucional*”. Também certas questões de direito familiar são julgadas em contradição com as leis nacionais, como nos casos do direito de propriedade e de tutela sobre os filhos, em que o direito costumeiro desfavorece as mulheres. Estas contradições são assinaladas pelos próprios representantes dos tribunais distritais, como **AVAU** que esclarece que, “*existem incompatibilidades entre o direito costumeiro local e o direito nacional. Os tribunais tradicionais deviam ser enquadrados numa lei nacional e integrados no próprio direito nacional*”. Estas contradições são ainda mais acentuadas nas zonas distritais mais afastadas das vilas e localidades, onde a estrutura jurídica formal não penetra e onde os tribunais tradicionais são os únicos mecanismo de regulação de conflitos.

No que respeita ao conjunto das tarefas administrativas, a colecta do IRN parece constituir a mais importante, pelo menos é a que a surge referenciada com mais proeminência, quer pelas autoridades tradicionais quer pelas administrações distritais. Sobre a recolha do IRN, diz **MM**, “*Realizo uma banja com toda a população. Dou instruções, então a população colecta, entrega e vou levar na administração. Aqui já começou a recolher sim*”. Também no caso de **LP**, “*já recolhemos imposto e depois levo na administração, mas ainda não estamos a receber nada*”. Assim como **FM**, “*sim, aqui já começámos a recolher, mas ainda não recebemos nada da administração*”, e ainda **MMz**, “*é chamado na Administração, ‘vai cobrar imposto’, depois o régulo chega e diz aos chefes*”.

*de povoação para poder cobrar”.*

Nestes depoimentos salienta-se que, apesar de já estarem a recolher o IRN, em certos casos as autoridades tradicionais ainda não estão a receber nenhuma gratificação por esta tarefa.

As administrações distritais têm impellido as autoridades tradicionais a desempenharem outras tarefas, de menor relevo, mas que consubstanciam a ideia de que as autoridades tradicionais substituem o Estado distrital, na maior parte das funções que lhe assiste. Num outro sentido, também é importante realçar que essas tarefas não constituem alguma novidade na medida em que as autoridades tradicionais já as desempenhavam para o Estado colonial.

Entre estas, destaca-se a participação nas campanhas de divulgação realizadas pelas DDADR (Direcção Distrital de Agricultura e Desenvolvimento Rural), DDS (Direcção Distrital de Saúde) e DDE (Direcção distrital da Educação). **LSR** elucida quais as tarefas desempenhadas pelas autoridades tradicionais:

*“na recolha do imposto, o IRN, a Administração distrital apoia-se nos régulos. Os régulos, além do imposto, têm senhas para cobrança de outras actividades, vendedores ambulantes moajeiros. Neste distrito os régulos não passam licença de bicicletas mas fazem a fiscalização. Os régulos não têm participado no recrutamento militar mas fazem a divulgação do processo. Também participam em campanhas organizadas pela Administração, como divulgação agrícola, educação e saúde”.*

Neste aspecto as campanhas realizadas pela DDS assumem uma especial relevância devido à sensibilidade dessas matérias e ao facto da optimização dessas campanhas depender, na quase totalidade, da intervenção mobilizadora das autoridades tradicionais, como adianta **TM**:

*“às vezes tem aparecido papeis que falam sobre sida, que tem que ir ao hospital. Às vezes costuma aparecer papeis da saúde [Direcção Distrital da Saúde]. Nós também andamos a dizer às pessoas quando tiver qualquer doença deve ir no hospital. O régulo também convoca a população para as campanhas de vacinação”.*

As actividades de controlo e fiscalização comercial dependem em grande medida da capacidade do próprio Estado distrital. Em certas zonas o Estado depende inteiramente das autoridades tradicionais para desenvolver essa fiscalização, como salienta **MM**, *“também tem pagamento de licença de bicicleta”*, enquanto que noutras regiões, nomeadamente nas sedes de distrito e nos postos administrativos é o próprio Estado quem se encarrega dessas tarefas, como afirma **JC**, *“aqui não tem essas coisas, noutras zonas cobra o régulo mas aqui temos um fiscal da Administração, bicicletas, bancas, moagens, é com o fiscal”*.

O controlo da população, nomeadamente através do registo dos nascimentos e dos óbitos, é outra das tarefas consignadas às autoridades tradicionais e, neste caso, é sobretudo da responsabilidade dos *muvia*, como elucida **JB**, *“é o próprio muvia quem escreve os nascimentos e os falecimentos das gentes do nyika”*.

Outras das actuais funções desempenhadas pelas autoridades tradicionais de especial relevância é a gestão do património fundiário, ou seja do fundo de terras. Nesse sentido cabe às autoridades tradicionais a responsabilidade de gerir a atribuição do fundo de terras da comunidade, como estabelecido da Lei das Terras, Lei 19/97. A lei consigna aos denominados *líderes comunitários* três funções fundamentais: 1) a resolução de conflitos em torno das terras; 2) a participação no processo de titulação; 3) participação no processo de definição dos limites das terras comunitárias.

Apesar da Lei consignar essas prerrogativas aos *líderes comunitários* a verdade é que, em toda a região rural Ndau os verdadeiros líderes reconhecidos pelas populações são as autoridades tradicionais e são estas que lideram estes processo de gestão do fundo de terras, como relata **MM**:

*“quem quer uma terra primeiro vai na agricultura [DDADR] então se autorizar vem no régulo. Em relação à terra, se chegar alguém que precisasse viver numa povoação tira a boca [imposto em vigor desde o período pré-colonial, o qual um súbdito deve pagar sempre que se quer dirigir a um mambo] para o régulo, uma galinha, por exemplo. Então o régulo pergunta onde quer residir. Então vai lá se fixar. Realiza-se uma reunião com toda a população. Também vai fazer pesquisa de*

*lá de onde saiu, para saber se tinha problemas ou não [mormente de feitiçaria]. Então se saiu com problemas lá é dado apelo perante toda a população ‘o sr. pode ficar só que não pode continuar com os problemas que tinha lá’.*

Ainda no que respeita ao IRN, em 2000 este imposto não era ainda uniformemente colectado em todos os distritos, daí que os proventos, consagrados no já referido decreto lei 15/2000, também não estivessem ainda a ser distribuídos por todas as autoridades tradicionais vaNdau, provocando assim distorções regionais significativas, dado que os proventos financeiros resultantes da colecta do IRN constituem uma das mais importantes fontes de rendimentos das autoridades tradicionais.

Por exemplo, no distrito do Búzi o IRN já está a ser recolhido desde o início do ano de 2000, e os régulos já foram ressarcidos por esta tarefa, como sugere **MMa**.

*“sim, já está a receber. Até agora já está a pagar. É só o régulo que recebe. Quem cobra o imposto é o chefe de povoação que cobra lá na sua zona. Então chega aqui e paga ao régulo. O régulo recebe da administração mas é pouco dinheiro. Eles falam [os chefes de povoação] mas sabe que é pouco dinheiro”.*

No geral, o processo é bastante semelhante ao que era no período colonial. Deste modo, os *saguta* e chefes de povoação recolhem o imposto respeitante às suas zonas de jurisdição, entregando-o depois ao régulo que, por sua vez entrega na Administração distrital, como diz **FJ**, ainda para o caso do Búzi:

*“quem faz a recolha é o régulo. O régulo tem direito a levantar caderneta de impostos na Administração, e o próprio régulo vai instruir os seus chefes de povoação para cobrar o imposto. O chefe de povoação cobra o imposto. Depois de cobrar imposto faz uma relação das pessoas, fulano pagou tanto, fulano pagou tanto. Depois junta esse valor então vai entregar ao régulo. O régulo por sua vez então passa o selo de imposto, então ele vai distribuir. O régulo vendo de que esse valor já é um pouco superior então vai entregar à Administração. Então lá é dado também um recibo em como entregou um valor”.*

O distrito do Búzi é um bom exemplo onde estas distorções regionais são ainda mais acentuadas, uma vez que a Administração distrital não só já distribuiu proveitos pela colecta do IRN, ao contrário de outros distritos, como decidiu ainda instituir um subsídio de 450.000 MT a atribuir mensalmente aos régulos, como adianta ainda **FJ**:

*“o régulo recebe uma percentagem anual desse valor, mas mesmo antes dessa percentagem o régulo tem um subsídio mensal de 400 contos [400.000 MT]. O chefe de povoação por enquanto não tem nada. O assunto foi tratado recentemente, em Agosto do ano passado. Agora, as percentagens do imposto ainda não se verificou, mas o subsídio está actualizada. O régulo já tem um subsídio, agora tem que haver consciência dos régulos que se têm subsídio então também têm que fazer ver a situação daqueles lá em baixo, dos chefes de povoação. Por enquanto isso ainda não deu problemas. Os chefes ainda não tiveram uma reacção”;*

ACZ sublinha também que, *“já começámos a recolher o imposto há muito tempo, no mês de Fevereiro [2001] e recebemos um subsídio mensal, de 450 contos, mas só paga aos régulos”.*

Por sua vez em Machaze, em 2000, as autoridades tradicionais não tinham ainda começado a recolher o IRN em todo o distrito, nem tinham ainda recebido qualquer incentivo do Estado distrital, por exemplo, no regulado Mecupe ainda não se recolhia o imposto, *“aqui ainda não começou”*, enquanto que no de Tuco-Tuco essa actividade já estava a funcionar.

O próprio modelo de colecta não é uniforme em todos os distritos, de resto à semelhança do que sucedia no período colonial: Assim, tanto se pode respeitar a hierarquia da instituição, como no exemplo citado pelo régulo de Johvo para o distrito do Búzi, como não, a exemplo do distrito de Machaze, em que os chefes de povoação podem entregar directamente na Administração distrital, como garante MM, *“os chefes de povoação também recolhem e levam directamente lá na Administração. Também vão receber o subsídio, porque antigamente também recebiam, à excepção dos saguta”.*

Por outro lado, o subsídio mensal atribuído pela Administração distrital do Búzi aos régulos discrimina os chefes de povoação que, pelo menos até Agosto de 2001, não recebiam nenhum provento pelo seu trabalho, quer no que respeita à colecta do IRN quer no que respeita ao subsídio mensal. Deste modo, não só existia uma discrepância distrital no rendimentos oferecidos pelo Estado às autoridades tradicionais vaNdau, como o próprio Estado distrital instituiu uma variação entre os diferentes escalões, nomeadamente entre os régulos e os chefes de povoação, beneficiando os primeiros, à semelhança das práticas

utilizadas pela Administração colonial.

Se no caso do distrito do Búzi os chefes de povoação ainda não se consertaram para se queixarem destas desigualdades, o mesmo já não acontece no posto administrativo de Dombe, no distrito de Sussundenga, onde os chefes de povoação por diversas ocasiões que se manifestaram junto do chefe de posto e afirmam que *“o governo prometeu-nos sempre que ia pagar alguma coisa. Porém, até hoje nada vemos e continuamos a fazer esforços sem qualquer compensação”*.

A questão das regalias a atribuir às autoridades tradicionais pelo seu desempenho e colaboração com as administrações distritais tem constituído para aquelas uma espécie de “caderno reivindicativo” a partir do momento mesmo em que o Estado central anunciou a sua intenção de incorporar as autoridades tradicionais nestas tarefas, como sublinha **DEA**, *“Os régulos sempre exigiram da administração algum tipo de regalias, como salários e outros”*.

Na generalidade as reivindicações das autoridades tradicionais são bastante semelhantes por todo o país e apontam para a reposição do estatuto que detinham durante o período colonial.

As principais são: 1) o uso de um fardamento distintivo; 2) uso de insígnias; 3) uso de objectos-símbolos de poder, como o bastão ou bengala; 4) a imposição da bandeira nacional nas suas residências; 5) a construção de residências de alvenaria; 6) a reposição de uma força de *cipaios* e de uma prisão em cada regulado; 7) e o pagamento de um subsídio ou de um ordenado, derivado da sua participação na recolha do imposto nacional.

Estas reivindicações surgem amiúde nos discurso dos principais actores locais. Assim, segundo **EG**, *“os régulos estão a pedir fardamento, insígnias e casas, porque no tempo colonial tinham casas de alvenaria, o Mapungwana tinha, o Chaiva também tinha”*.

Para **MSM**:

*“Também estamos a pedir salário, porque estamos a trabalhar. Temos também a promessa de que há-de vir fardamentos. Não ficamos contentes disso só que eles [a*

administração distrital] *nos deram prazo disso. Disseram que pode vir este ano ou no próximo ano. Se acabar este ano e o outro que vem a seguir sem nos dar é que nós vamos lamentar muito*”.

Estas reivindicações das autoridades tradicionais só obteriam resposta do Estado central com a elaboração do decreto 15/2000, que acaba por institucionalizar em grande medida este “caderno reivindicativo” das autoridades tradicionais, nomeadamente ao permitir às autoridades tradicionais “*usar os símbolos da República*” (Artº 5, § b), “*usar fardamento ou distintivo próprio*” (Artº 5, § d), “*receber um subsídio resultante da sua participação na cobrança de impostos*” (Artº 5, § e).

Contudo, ao longo deste período de 1992 a 2000, as administrações distritais foram oferecendo às autoridades tradicionais algum tipo de incentivos, como meio, informal, de “captura” destes actores políticos locais enquanto colaboradores no processo de formação do Estado distrital. Estes incentivos incidiam especialmente em bens de prestígio, como bicicletas e rádios. Segundo **JC**:

*“bicicletas já recebemos duas vezes, em 94 e depois em 2000 também. Agora também estão a dar qualquer coisa, para comprar coisa. Quer dizer, agora neste tempo estão a dar subsídio. Dá 450 contos por mês, só para os régulos, para os chefes ainda não dá, não. Mas começaram agora a dar esse subsídio. Os chefes ainda não chegou a fase, há-de ser dado, o chefe também cobra impostos, mas há-de chegar”*.

Destes depoimentos depreende-se dois factos importantes: por um lado a distribuição destes incentivos abrange até agora apenas os régulos (à semelhança do que sucede actualmente com o subsídio mensal no distrito do Búzi), marginalizando as outras autoridades tradicionais, mormente os chefes de povoação, fomentando assim uma desigualdade sócio-económica entre os diferentes escalões da instituição.

Por outro lado não existia uma prática uniforme das administrações distritais na distribuição destes incentivos, fomentando igualmente uma clivagem sócio-económica regional entre autoridades tradicionais, nomeadamente entre régulos.

Neste âmbito, os distritos mais desfavorecidos têm sido os de Mossurize e Machaze,



onde as administrações distritais têm sido bastante parcias em oferecer este tipo de incentivos às autoridades tradicionais, ao contrário dos distritos do Búzi e de Chibabava.

No caso do distrito de Mossurize, a Administração nunca ofereceu nada às autoridades tradicionais, apesar das reivindicações e das constantes reuniões, como relata **AJ**:

*“aqui não recebeu nada. Já falei várias vezes mas ainda não houve uma solução. Temos feito reuniões para saber como os régulos trabalhavam há muito tempo e até este momento, e ali também apresenta a questão dos vencimentos em relação ao trabalho que fazemos. Aqui já falámos junto com o governo distrital as preocupações. Entre carimbos, tem que haver diferença entre o chefe de povoação e o régulo. Uniforme. Eles receberam essas nossas preocupações, só que iam canalizar também até Maputo. E estamos à espera de saber o que decidiu Maputo. Mas ainda não sabemos nada. Não dá resposta. Pedimos até meios circulantes para ir dar informação ao distrito com urgência. Mas até aqui nada”.*

Em Machaze também sucede o mesmo, segundo **LP**, *“nada, nunca recebemos nada, já estamos a recolher imposto sim, mas nunca recebemos nada”* e também **FM**, *“já comecei a recolher imposto mas ainda não recebi nada”.*

Ao contrário, no Búzi, como já se sublinhou, não só a Administração distrital distribuiu bicicletas aos régulos, por duas vezes, assim como já distribuiu um subsídio mensal, desde o início do ano de 2001. No caso de Chibabava foram distribuídas bicicletas e rádios aos régulos de Hode, Nhano, Nhaboa e Muxungué.

Estes incentivos atribuídos aos régulos pelas administrações distritais têm constituído uma enorme fonte de discussão política entre a Frelimo e a Renamo, uma vez que esta última força tem acusado a Frelimo e o Governo de estarem a “comprar” as autoridades tradicionais, através destes incentivos, por conhecerem a sua enorme capacidade de mobilização das populações rurais. A propósito das bicicletas e rádios distribuídos no distrito de Chibabava, a Renamo, através do seu delegado distrital, afirmou que *“alguns régulos estão a ser beneficiados com bens materiais como forma de aliciamento político”.* O Jornal *Imparcial* já tinha proferido este tipo de acusações, em 1996, a propósito dos régulos da cidade da Beira num artigo em que um dos régulos da

cidade denuncia que, “já recebeu este ano [1996] em sua casa visitas de três destacados membros do partido no Poder, que traziam elevadas somas em dinheiro para ajudar o partido Frelimo a vencer as eleições autárquicas”.

Este tipo de acusações demonstra bem a extrema complexidade e ambiguidade do actual lugar social das autoridades tradicionais, assim como o novo tipo de manipulações políticas a que a instituição está sujeita. Por outro lado, este é um forte sinal da importância da instituição e dos seus agentes nas arenas políticas rurais e da necessidade dos dois maiores partidos políticos em tentarem “capturar” esta força mobilizadora das populações.

#### **4.2. – o Estado distrital como arena política local**

O processo de formação do Estado distrital, tal como se vem realizando desde 1992, é extremamente complexo, multifacetado e fragmentado, e envolve uma pluralidade de actores locais, indivíduos e instituições, com diferentes aspirações e motivações, que participam num combate político em torno de posições de poder, ao nível distrital. Neste âmbito podem distinguir-se sobretudo cinco grupos de actores em confronto: a) as autoridades tradicionais; b) as autoridades e as organizações estatais; c) as organizações não governamentais, ONGs, nacionais e estrangeiras; d) a Frelimo e suas organizações; e) a Renamo. O modo como as autoridades tradicionais vaNdau se relacionam e posicionam nesse combate político face a cada um destes actores é o que importa salientar neste ponto.

No que concerne à relação entre as autoridades tradicionais e as organizações estatais saliente-se desde logo a relação de dependência das segundas face às primeiras, ou seja, o Estado distrital, nomeadamente ao nível das áreas nucleares da Saúde, Agricultura e Justiça, necessita das autoridades tradicionais no sentido de fazer sentir a sua presença e realizar as suas funções em todo o distrito. A Saúde é uma das áreas onde mais se faz sentir a necessidade duma relação com as autoridades tradicionais, para se estabelecerem como intermediárias entre as estruturas estatais e as populações, como salienta **DF**:

*“em cada zona podemos trabalhar com o régulo ou um seu representante, alguém*

*nomeado por ele para trabalhar connosco em campanhas de mobilização. Tipo um focal-point para ajudar a chamar e a trabalhar com as populações”.*

A intermediação das autoridades tradicionais junto às suas populações face às acções desenvolvidas pela DDS (Direcção Distrital da Saúde) situam-se a dois níveis: na sensibilização das populações para frequentarem o hospital distrital e os postos de saúde, geralmente instalados nas localidades; para mobilizarem a população a participarem nas campanhas ambulatoriais realizadas no exterior das vilas e localidades, nas zonas denominadas de “mato”. É sobretudo neste último aspecto que as campanhas da DDS dependem das autoridades tradicionais, como refere **FM**:

*“no ano passado a saúde vinha aqui a Butiro, mas este ano ainda não veio. Antes de virem costumam mandar uma convocatória a dizer ‘no dia X chegamos lá’, depois o régulo é que convoca a população toda”.*

No entanto, do ponto de vista formal o Estado criou, a partir de 1994, uma estrutura local responsável pela intermediação com a população, que são os Conselhos de Líderes Comunitários, nos quais participam, segundo **VRP**:

*“os régulos, chefes de povoação, presidentes de localidade ou chefes de posto administrativo, curandeiros, profetas das igrejas sincréticas e outros líderes religiosos locais, representantes da OMM, secretários de bairro, professores, pessoas influentes como comerciantes e madodas, e os representantes dos partidos”.*

Estes C.L.C. existem em quase todos os postos de saúde e têm como atribuições estabelecerem a ligação com as populações locais, participando em programas de prevenção, divulgação, vacinação e todo o conjunto de actividades organizadas pela DDS.

No entanto, é notório que de entre todos estes membros dos C.L.C. são as autoridades tradicionais aqueles que mais legitimidade têm para as populações e, por conseguinte, possuem maior capacidade de mobilização e de influência, acabando por na prática constituírem-se como os reais intermediários entre estas e a DDS. Esta liderança, informal, dos C.L.C. por parte das autoridades tradicionais, sobretudo dos régulos e chefes de povoação é mesmo implicitamente reconhecida pelos restantes membros e pelas

autoridades estatais, como sublinha **TJ**:

*“os régulos são os verdadeiros mobilizadores das populações. Eles garantem o exercício das actividades do governo nas comunidades. Os régulos são as autoridades na base e têm o apoio da população. O régulo é o líder dos Conselhos, é ele quem organiza e mobiliza os outros líderes. (...) Com as autoridades tradicionais só temos problemas quando não forem consultadas e envolvidas nas nossas actividades, nesse caso falha a mobilização da população”.*

Um relatório da HAI (Health Alliance International), de 1999, sobre a Província de Manica, refere que desde 1992 foram criados nesta Província 66 Conselhos Comunitários de Chefes de Saúde. O relatório reconhecendo o falhanço da grande maioria destes conselhos, salienta que, nos exemplos estudados em meios rurais, os régulos detinham um enorme poder de mobilização das populações, no que diz respeito aos programas de saúde, ao contrário das outras personagens, nomeadamente dos secretários de bairro. Esta capacidade de mobilização dos régulos encontrava, no entanto, forte oposição entre os jovens e as mulheres, que respeitavam mais os seus próprios líderes, respectivamente da OJM e da OMM (Chapman, Davissonne, Machobo & Pfeiffer; 1999).

Este reconhecimento da liderança dos C.L.C. conferida às autoridades tradicionais nem sempre é pacífico pois por vezes encontra forte resistência de outros membros, sobretudo dos elementos ligados à Frelimo, tais como os secretários de bairro e os representantes das organizações de massa do partido (sobretudo da OMM e da OJM), e dos próprios dirigentes estatais locais, os presidentes de localidade e os chefes de posto administrativo, grupos com os quais as autoridades tradicionais têm uma forte relação de conflituosidade.

Este papel de intermediação das autoridades tradicionais entre a DDS e as populações é igualmente bastante importante devido à medição que as autoridades tradicionais podem exercer entre as denominadas medicina convencional e tradicional. Nesta área da saúde, o Estado distrital é obrigado a disputar esse espaço de actividade com outros actores locais, igualmente especialista nas artes da regulação dos padecimentos físicos e espirituais, nomeadamente com os *ny'anga*, *nhamussoro* e profetas de algumas

igrejas sincréticas. Em geral, no combate pela conquista desse espaço de actuação e de captação das populações, o Estado distrital perde para estes actores locais, na medida em que estes especialistas usufruem de maior legitimidade e confiança das populações. Neste âmbito, as autoridades tradicionais têm desempenhado um papel de “aproximação” das populações ao Estado distrital e à frequência das estruturas de medicina convencional e, por vezes, de mediação das relações entre a DDS e a AMETRAMO (Associação dos Médicos Tradicionais de Moçambique)

Esta dependência das estruturas estatais da Saúde face às autoridades tradicionais é ainda mais evidente nos casos em que, reconhecidamente, por motivos políticos, as autoridades tradicionais resistem à penetração das organizações do Estado distrital, impedindo deste modo que desenvolvam plenamente as suas actividades, facto sublinhado pelos próprios dirigentes da Frelimo, como neste exemplo do distrito de Machaze em que **AJM** salienta que:

*“há algumas zonas em que a população não pode participar nas campanhas da Saúde, porque isso é para matar. Tem política para matar, dizem eles [os régulos]. Isso depende da inclinação política porque quando eles [os régulo] dizem que ninguém pode participar na campanha da vacina porque vão ser mortos, ‘são vacinados para vocês morrer’, então para as pessoas muito menos esclarecidas tomam isso como verdade. Vimos esse caso em Chitondo em que o próprio chefe de povoação mobiliza as pessoas para não participar. Chega o carro aí [da brigada da DDS], perto da bomba de água, e a população começa a fugir. Aquilo era um trabalho feito, a população não ia fugir só por ver lá os carros, porque ao montar essa bomba chegaram lá os carros. As pessoas sabiam que era dia de vacina, vão para lá, vêm os carros e fogem”.*

No que respeita às relações que as autoridades tradicionais desenvolvem com a DDADR (Direcção Distrital da Agricultura e Desenvolvimento Rural) centram-se maioritariamente em três áreas: a) gestão e legalização do fundo de terras comunitárias; b) campanhas de vulgarização e extensão rural; c) controlo de actividades cinegéticas. O primeiro aspecto é de fundamental importância, como se demonstrou no ponto anterior, uma vez que pela nova Lei das Terras, Lei 19/97, os *líderes comunitários* são responsáveis pela resolução de conflitos de terras, pela registo e titulação e pela definição dos limites das

terras comunitárias.

Tal como no exemplo dos C.L.C. instituídos pela DDS, na prática os *líderes comunitários* são as autoridades tradicionais, ou então pessoas da sua directa confiança, geralmente membros da sua *ucama*. Nesse sentido, o capítulo da gestão e legalização do fundo de terras comunitárias constituiu a área de maior conflitualidade entre as autoridades tradicionais e a DDADR. No processo de atribuição de terras, segundo um técnico da DDAR de Mossurize:

*“os régulos é que distribuem terras. A pessoa que quer uma terra tem que se dirigir ao régulo, seja um indivíduo ou uma empresa. O régulo passa uma declaração por escrito, ou então um seu secretário, a dizer que a terra está livre e só depois é feito o registo na DDAP. Se o régulo não autorizar então não é registada a terra”.*

É precisamente neste ponto que surgem os conflitos de interesses entre a DDADR e as autoridades tradicionais, devido à forte apetência pela aquisição de terras, uma vez que a DDADR, por interesses institucionais ou privados (de algum dos seus elementos), por vezes atribui terras, sobretudo a indivíduos que não são do distrito, sem a participação e a consulta às autoridades tradicionais, provocando conflitos entre ambas.

As ONGs, nacionais e estrangeiras, surgiram nos espaços políticos distritais a partir da assinatura do Acordo de Paz em 1992 e podem considerar-se também um actor político local na medida em que desempenham um papel relevante na condução das estratégias de desenvolvimento estatais que, em grande medida, dependem das intervenções financeiras destas organizações não governamentais. Nesta dissertação não interessa por demais discutir o papel destas organizações na condução das estratégias de desenvolvimento, nem as suas relações com o Estado distrital. Importa isso sim discutir a sua forma de relacionamento com as autoridades tradicionais.

Em grande medida, o modelo de relacionamento entre as ONGs e as autoridades tradicionais assemelha-se em muito ao modelo de relacionamento entre estas últimas e o próprio Estado distrital. Por vários motivos: porque em certas áreas de actuação e em certas regiões as ONGs substituem na prática o Estado distrital, surgindo junto das populações

como os únicos interlocutores externos; porque as áreas de actuação das ONGs são as mesmas das do Estado distrital. De certo modo, num variado conjunto de situações as ONGs podem considerar-se sobretudo como um actor político local em concorrência com o Estado distrital, e não com as autoridades tradicionais. Contudo, para realizarem os seus projectos de desenvolvimento as ONGs dependem das autoridades tradicionais, e é daí que resulta uma boa parte das confrontações.

O modelo de relacionamento entre as ONGs e as autoridades tradicionais é muito variado, devido à fragmentação da implantação distrital destas organizações não governamentais. Essa implantação diminui consideravelmente nos distritos mais afastados, do ponto de vista geográfico e de recursos naturais, dos centros provinciais. Neste sentido, no caso dos distritos vaNdau a presença de ONGs é omnipresente nos distritos de Sussundenga e do Búzi, rareando (na implantação ao nível da totalidade do distrito e no número de projectos executados) nos distritos de Mossurize, Machaze, Chibabava e Machanga.

No que concerne às tarefas que as autoridades tradicionais desempenham para as ONGs, salientam-se essencialmente dois tipos: de intermediação com as populações, isto é, de mobilizadores das populações; e de consultores locais, em menor grau, dos projectos das ONGs. Como salienta **FJ**, para o caso do Búzi:

*“nós aqui no distrito sempre temos um bom relacionamento porque uma organização quando chega aqui apresenta ao governo que quer fazer trabalho numa determinada área. Também o governo procura chamar o chefe de povoação ou o régulo daquela área para informar que neste lugar vai-se fazer um projecto X. Então o chefe de povoação ou o régulo está informado de que vai-se fazer isso e muitas vezes quando é para a construção de uma coisa são chamados os chefes de povoação ou o régulo para fazer uma cerimónia tradicional, antes de erguer aquela estrutura”.*

Por seu turno, **JC** salienta as capacidades de mobilização das autoridades tradicionais:

*“muitos projectos está aqui. Essas organizações colaboram com os régulos, com Administração. Mesmo chegam e vão apresentar esse projecto ao régulo, depois começa a trabalhar. É o régulo que sabe onde não tem pessoas e onde tem pessoas,*

*é que sabe onde se podem instalar”.*

Este papel é mais acentuado nas regiões do “mato” do que nas vilas e localidades, onde os papéis de intermediação e mobilização das populações espriam-se por outros actores locais, além das autoridades tradicionais, nomeadamente as estruturas administrativas e os secretários de bairro, como elucida **FAJM**:

*“aqui na vila essas organizações falam com a Administração, depois é que podem pedir ao administrador, ou ele achar que devem falar com o régulo, e convoca, ou o chefe de povoação, ou então os secretários de bairro”.*

Das várias ONGs que operam em distritos vaNdau pode adiantar-se como casos ilustrativos os exemplos da Africare, ONG americana, e da AMRU (Associação Moçambicana para o Desenvolvimento da Mulher Rural), ONG moçambicana, ambas a operar no distrito de Sussundenga. Estas duas organizações são das mais activas ao nível deste distrito em desenvolver projectos de desenvolvimento rural, e ambas têm como objectivos a criação e consolidação de um empresariado rural. As principais actividades destas organizações desenrolam-se em regiões do distrito bastante afastadas da vila-sede.

No caso da AMRU, as zonas de implantação são: Chimanimani-Nhedzi; Chimanimani-Tséserra; Munhinga, Dombe-Murribane; Dombe-Zomba. A organização desenvolve os seus projectos em cooperação com a DDADR, com a qual identificou as zonas do distrito, e estabeleceu as estratégias dos projectos.

Contudo, para implementar os projectos a AMRU teve que se socorrer das autoridades tradicionais, em cada zona, que autorizaram a execução e serviram de intermediários com as populações, nomeadamente convocando-as para as reuniões com a organização e cooperando na identificação dos camponeses-alvo do projecto, como esclarece **JF**:

*“a organização ao identificar uma zona de interesse contacta primeiramente o régulo. Depois de conversar com o régulo e de lhe dar conhecimento do programa ele convoca então as pessoas da zona para estarem presentes numa reunião. Ele pode até nem estar presente na reunião mas vai sendo informado do evoluir do projecto. A definição dos projectos e áreas é da responsabilidade da organização, nisso o régulo não participa. Mas por exemplo no caso do projecto dos apicultores*



*tradicionais foram os régulos que indicaram quais eram os apicultores na sua zona”.*

Para a Africare, a relação com as autoridades tradicionais assenta igualmente numa relação de intermediação e de mobilização das populações, como sublinha a sua responsável distrital:

*“a nossa organização só se relaciona com os régulos para eles mobilizarem as populações, porque as pessoas respeitam os régulos e é mais fácil aceitarem as nossas ideias se elas forem introduzidas pelos régulos, ou outros líderes locais, líderes comunitários e religiosos. Só que no mundo rural, nas zonas mais afastadas, os régulos são os líderes mais importantes. Em certas zonas do interior do distrito os régulos são mais considerados do que os agentes do Estado”.*

Outro exemplo que se pode apontar é o projecto eco-turístico de Chimanimani. Trata-se de um projecto estatal de criação de uma reserva eco-turística no maciço de Chimanimani. Uma vez que se trata de uma região bastante simbólica, e sagrada, a direcção do projecto envolveu as autoridades tradicionais para ajudarem a definir quais as áreas onde o projecto pode ser implantado.

Em geral, as autoridades tradicionais não retiram incentivos financeiros nem materiais desta relação com as ONGs, como salienta **JF**, *“a organização não dá nenhuma contrapartida aos régulos”*, pelo menos do ponto de vista formal. Contudo é de salientar que com esta relação as autoridades tradicionais consolidam o seu estatuto de líderes locais e patrocinam a criação de redes de patronagem local. Num outro sentido, pode mesmo adiantar-se, ainda que de modo bastante incipiente no contexto moçambicano, que esta relação com as ONGs possibilita a participação das autoridades tradicionais nos sectores “modernos” da economia nacional. Do lado das ONGs, esta relação permite-lhes uma inserção directa junto das populações e, por conseguinte, uma maior capacidade de influência e de disputa em relação ao Estado distrital.

Um outro grupo de actores com quem as autoridades tradicionais partilham também o mesmo espaço político, ao nível distrital, é o dos dirigentes do partido Renamo. Em substância, pode afirmar-se que a relação entre estes dois grupos de actores políticos locais apresenta mais factores de complementaridade do que de oposição, uma vez que, como se

já sublinhou por diversas vezes nesta dissertação, existe uma forte identificação entre as uma parte significativa das autoridades tradicionais vaNdau e a Renamo. Essa identificação ganhou mesmo contornos institucionais quando a Renamo impôs no Acordo de Paz o reconhecimento do papel administrativo das autoridades tradicionais nas zonas administradas pelo movimento. Esta aliança seria também fortalecida em 1992, quando a Renamo definiu num documento programático, relativo aos Estatutos do partido, que no organigrama nacional fosse criado um órgão consultivo, denominado de “Conselho de Famílias e Chefes tradicionais”, órgão esse ligado directamente à Presidência do partido.

Essa identificação é, por vezes, sublinhada abertamente pelas autoridades tradicionais, como diz **MMz**, *“é pouco-pouco. Diz-se que a Frelimo é que tirou os régulos para pôr os secretários. Agora os régulos veio por causa da Renamo, então está a apoiar a Renamo”*.

Esta identificação e complementaridade na acção política ganha maior relevo e dimensão nas zonas de “mato”, ou seja nas mais afastadas das vilas e localidades, onde a Frelimo, e o Estado distrital, têm muito menor capacidade de penetração e controlo. Como diz **FAJM**, *“A Renamo não faz sempre reuniões com os régulos, não, mas quando quer faz reunião. Aqui na vila quando quer faz, mas faz mais lá no interior, lá faz muito”*.

Porém, há medida que o governo foi integrando as autoridades tradicionais em tarefas de índole administrativa, conferindo-lhes importância política e privilégios socio-económicos, estas foram adoptando um discurso cada vez mais prudente e neutral, do ponto de vista político, como se pode concluir de certos depoimentos. Assim, para **AJ**, *“não, não é verdade dizer que todos os régulos são da Renamo. Caso haja outro regime o régulo não tem lugar fixo, tanto pode ser com a Frelimo ou a Renamo”*. Também segundo **MSM**, *“nunca ouvimos dizer que os régulos são da Renamo, só se for noutras regiões”*. E, para **JC**, *“não somos da Renamo. A Renamo quando chegou, e também a Frelimo quando chegou, encontrou o régulo. O régulo estava primeiro. Como vai gostar Renamo ou gostar Frelimo? Os régulos trabalha com o governo”*.

Este discurso, bastante difundido por quase todas as autoridades tradicionais entrevistadas, revela uma vez mais a enorme ambiguidade do seu actual estatuto, na encruzilhada entre as duas forças políticas antagónicas, e derivando partes significativas da sua legitimidade do relacionamento com ambas as formações políticas.

Se, no passado recente, as autoridades tradicionais dependiam da Renamo para a manutenção e legitimação do estatuto e do prestígio junto das populações, sobretudo nas zonas ocupadas e administradas por este movimento, depois de 1992 a legitimidade e a manutenção do estatuto e prestígio das autoridades tradicionais depende cada vez mais do governo, e em certo sentido da Frelimo. Deste modo, esta “neutralidade política” das autoridades tradicionais constitui-se acima de tudo como uma estratégia de sobrevivência política, não da instituição em si, mas sim dos seus membros, que procuram não hostilizar o governo nem a Frelimo.

As práticas essas são mais difusas e complexas, e a crítica de certos sectores da Frelimo pela identificação das autoridades tradicionais à Renamo continua a demonstrar que a desconfiança que marcou o período inicial da integração no Estado, continua a fazer sentido, pois como afirma EC, “*agora nas eleições [Eleições Gerais, de Dezembro de 1999] os régulos mostravam fotografias do Dhlakama às pessoas e mandavam votar no que tinha óculos. Os régulos não respeitam o governo são a favor da Renamo*”.

Esta neutralidade, ou pretensa neutralidade política das autoridades tradicionais, provoca um certo mal estar entre os próprios dirigentes distritais da Renamo que, num discurso igualmente ambíguo, defendem a necessidade dessa autonomia e neutralidade política não deixando, contudo, de sublinhar que as autoridades tradicionais devem reconhecer à Renamo o seu actual capital de prestígio e lugar de poder, como sublinha FC, “*os régulos não devem depender da Renamo mas devem reconhecer o trabalho da Renamo e que fomos nós quem os pôs lá. Não devem trabalhar para o partido mas sim para a população*”.

É sobretudo com os elementos e as organizações de massa da Frelimo que as

autoridades tradicionais vão continuar a travar uma forte luta política, quer pela conquista de um espaço de actuação quer devido aos ressentimentos existentes entre ambos. Segundo **MMz**, *“tem sim problemas com as organizações da Frelimo. Eles querem trabalhar como antigamente, agora que está os régulos não querem trabalhar”*. Também para **JC**, *“aqui existem essas organizações. Agora já falamos, agora tem que fazer entendimento. Mas antes não era assim. O mal era o mesmo. Agora já separa cada qual com a sua chata”*.

Os conflitos entre as autoridades tradicionais e as organizações da Frelimo assentam numa dupla natureza: a) histórica; b) nos espaços sociais e geográficos de actuação.

O primeiro caso, deriva do tipo de relacionamento estabelecido logo a seguir à Independência e que ainda hoje tem repercussões em ambas. No segundo, porque as duas estruturas centram grande parte das suas atribuições de mobilização e enquadramento das populações no mesmo espaço sócio-geográfico, o que origina uma concorrência directa entre as duas estruturas. Concorrência esta que, ao contrário do que se previa, não foi desanuviada com o estabelecimento do decreto lei nº 15/2000, antes pelo contrário.

Esta conflitualidade não é obviamente genérica pois ela não existe em todas as regiões, como sublinha **ACZ**, para o caso do regulado Boca, no distrito do Búzi, *“aqui costuma trabalhar com essas organizações e não tem havido problemas, nada”*. Por outro lado as organizações da Frelimo não recobrem uniformemente a totalidade dos territórios distritais, incidindo a sua actuação preferencialmente nas áreas das vilas e localidades. Por isso, é nestas zonas que os conflitos são mais agudos, como diz **FAJM**, *“aqui na vila essas organizações fala só com os secretários, não fala com o chefe. Nem a OMM nem a OJM”*.

A OMM, e o Círculo de Interesse da Mulher, são duas das organizações mais críticas em relação às autoridades tradicionais, contestando o tipo de poder gerontocrático e masculino, característico da instituição e que, na sua opinião, não só consubstancia as discriminações a que as mulheres estavam sujeitas nas sociedades tradicionais e no período colonial, como constitui actualmente um forte entrave ao desenvolvimento e emancipação

da mulher nos distritos rurais.

Para **MPJ**, as autoridades tradicionais não respeitam os direitos das mulheres, que estão consagrados na própria Constituição, e que os tribunais tradicionais desfavorecem significativamente as mulheres, obrigando-as ao pagamento das taxas, como diz:

*“a mulher agora tem direitos, e o régulo não aceita, as mulheres e os jovens são obrigados a baixar a cabeça e a bater palmas. O régulo tem um dia próprio para resolver milandos, e a mulher às vezes anda uma semana, todos os dias, para ser recebida pelo régulo. Quando o régulo resolve o milando manda o secretário fazer notificação escrita, e leva-a um cipaio, à pessoa acusada. A mulher tem que dar qualquer coisa ao régulo, dinheiro ou galinha, e ao secretário e ao cipaio, e mesmo a pessoa culpada também exige alguma coisa para tudo ficar resolvido”.*

**OMR** salienta estes mesmos factores de discriminação por parte das autoridades tradicionais e do direito costumeiro:

*“apesar da lei ser igual para todos, nos sistemas costumeiros a mulher é desfavorecida, em casos de herança, por exemplo. Como está em casa do marido, perde tudo, é um objecto. Quando o marido morre passa para outro homem, irmão do marido [prática de levirato]. Nos casos de adultério é a mulher que perde o seu lar e é mandada de volta a casa dos pais, sem nada e desrespeitada para sempre”.*

**MPJ** relata como exemplo desta discriminação um caso de homicídio ocorrido em 1998 no posto administrativo de Dombe, no qual um homem assassinou a esposa e o régulo resolveu o caso apenas com o marido homicida, ilibando-o, depois de pagar uma taxa ao tribunal. O caso seria posteriormente conduzido às autoridades estatais do posto administrativo pelo próprio filho da vítima, que não concordou com as decisões do tribunal tradicional. Este exemplo elucida também que, tal como no período colonial, nem sempre o Estado distrital consegue controlar estes tribunais tradicionais e as autoridades tradicionais continuam, sobretudo nas zonas mais do interior, a resolver *milandos* de crimes e homicídios, em clara violação do prescrito pelo Estado distrital.

No distrito de Machaze, a OMM enfrenta sérios problemas de implantação, motivados, em parte, pela falta de condições materiais de acesso a todo o distrito. Um bom exemplo são as campanhas sobre a nova lei da família, que só se realizaram na sede do

distrito.

A OMM desenvolve o seu trabalho de mobilização das mulheres, preferencialmente através do apoio de outras organizações da Frelimo, como os secretários de bairro. Como descreve **JCJ**:

*“para fazer campanha primeiramente faz-se uma convocatória. Envia-se ao secretário de bairro. Então convoca-se a população e é esperar que nesse dia esteja a população. Com os mambos também trabalhamos. Noutras zonas encontra a população, noutras zonas tem tido dificuldades. Depende do mambo”.*

Como se constata deste depoimento a colaboração entre a OMM e as autoridades tradicionais é escassa e nem sempre frutífera.

No entanto, estas activistas da OMM não deixam de sublinhar a importância das autoridades tradicionais no controle social das populações, sobretudo nas mais afastadas da sede do distrito e dos postos administrativos, onde é maior a incapacidade e falta de legitimidade da Frelimo e das suas organizações de massas, como refere **MPJ**:

*“as pessoas nem sabem que existem tribunais nos postos administrativos e na sede do distrito. Ou têm medo de passar por cima do régulo. A população do interior tem mais confiança no régulo, apesar de murmurarem sempre contra o régulo, porque ele exige dinheiro ou coisas. Mas o Estado não sabe resolver tudo, e se for caso de feitiçaria é o régulo quem resolve, depois do chiremba dizer quem é o culpado. Mesmo quando é caso de morte de uma pessoa, se for no interior o régulo resolve e ninguém do governo fica a saber”.*

A OJM é outra das organizações da Frelimo com uma forte base de resistência e de crítica às autoridades tradicionais. Esta organização da Frelimo, tal como a OMM e as outras estruturas do partido, apesar da necessidade de contactos para desenvolver as suas actividades, continua a olhar para as autoridades tradicionais com enorme desconfiança política. Como sublinha **CSR**, no distrito de Sussundenga, os contactos entre as duas instituições não são muito profícuos para a OJM:

*“a nossa organização tem tido encontros com os régulos e procuramos analisar com eles os problemas da nossa juventude e da vida dos jovens nas comunidades. Além de procurar o seu apoio para outras questões, como o combate à cólera, às DTS, ao SIDA. Os régulos não têm levado muito a sério essas questões porque se*

*inclinam para o lado da oposição e não respeitam as organizações do governo. Esta acção deles não é apenas por sermos jovens porque é comum com outras organizações do governo”.*

Como se pode constatar deste depoimento, é mútua a desconfiança entre as duas instituições.

Os jovens, principalmente aqueles que se identificam com a Frelimo, contestam sobretudo a arbitrariedade deste poder tradicional, gerontocrático, que na maior parte das zonas distritais não se deixa “capturar” ao poder do próprio Estado distrital e, por conseguinte, da Frelimo. Segundo **CSR**, “*os jovens sentem-se apertados pelos régulos que exercem pressão através dos pais, sobretudo nas zonas mais longe da sede. O problema é que o governo não consegue controlar os régulos e eles usam o poder arbitrário*”;

O peso da gerontocracia e as identificações políticas das autoridades são, também no dizer de **SMa**, factores de desconfiança para os jovens da Frelimo:

*“o poder tradicional está muito inclinado para os velhos e não respeita os jovens. As campanhas desenvolvidas vêm direccionadas das províncias para os distritos. Quando se tenta fazer campanha alguns régulos não respeitam porque eles dizem que nós somos da Frelimo. Na sede é fácil, mas lá nos matos é difícil, e por vezes tem que se andar com a polícia do régulo e o régulo tem que autorizar, senão as populações não respeitam, nem aparecem”.*

Tal como no caso da OMM, e mesmo das estruturas estatais, no distrito de Machaze, como de resto em toda a área vaNdau, a OJM perde capacidade de penetração, de mobilização e de legitimação nos espaços exteriores às sedes e localidades, e defronta-se com a oposição da Renamo, que controla a maior parte das áreas distritais, como relata **FPM**:

*“em certas zonas temos problemas. Com esta democracia partidária outros jovens não vêm, porque sabem que a OJM foi criada pela Frelimo. Agora que há outros partidos há outros elementos que estão também noutros partidos. Então quando fazemos os nossos comícios também não vêm. Nessa zona da localidade de Chipudje não temos problemas. Em Mutanda também não. Mas por exemplo em Gogwane, no régulo Usa, aí tem sérios problemas mesmo”.*

Deste modo, A OJM, assim como a OMM, relaciona-se e depende essencialmente

de outras organizações da Frelimo e do próprio Estado distrital, para desenvolver as suas actividades que, na enorme maioria dos casos, se circunscrevem à sedes e localidades, como adianta **FPM**:

*“quando vamos às zonas fazer campanha, muito mais falamos com os presidentes das localidades, que pertencem à Frelimo. Nas outras zonas vamos muito mais depois de sermos convidados pelo governo, pela saúde, por exemplo, para falar do SIDA”.*

Nestes espaços, das vilas e localidades, as autoridades tradicionais encontram fortes problemas de legitimação por parte da população mais jovem, mesmo daqueles que não têm qualquer identificação com a Frelimo, que não reconhecem esta forma de autoridade baseada na gerontocracia e na tradição, e que aspiram sobretudo a um modelo de vida urbano e “moderno”. Essa perda de legitimidade é particularmente sentida, ora pelos mais velhos ora pelas próprias autoridades tradicionais das vilas e localidades. Como salienta **MB**, *“esses jovens não respeitam muito, só respeita quando conhece que ele foi régulo, mas quando não conhecem não respeitam. Lá no interior sim, são mais respeitados. Mesmo até agora. Aqui na vila é muito pouco”.* Também **FJ** salienta o mesmo, apesar do tom mais condescendente:

*“nós temos que diferenciar o desenvolvimento. No meu caso acho que é muito difícil voltar ao ritmo normal, do tempo colonial. Só que cruzando com um jovem ele cumprimenta, alguns tira o chapéu ou pára para cumprimentar. Já é um respeito, só que é muito diferentes das zonas do interior, muito diferente”.*

Por seu lado, **JC** atribui as culpas da falta de respeito dos jovens precisamente à Frelimo:

*“os jovens já não respeita nada nem conhecem o régulo. Eles é que estragaram [a Frelimo]. Agora já não se sabe quem é régulo. Nos tempos [coloniais] está bem, agora mesmo os adultos já não têm cabeça. Os tempos mudaram, já não se sabe quem é o régulo, que serviço faz o régulo”.*

Apesar das resistências e da mobilização, mesmo que sub-reptícia, que a OMM e a OJM exercem contra as autoridades tradicionais junto dos respectivos aderentes de cada organização, jovens e mulheres, não são estas organizações da Frelimo as principais fontes



de conflitos com as autoridades tradicionais. Por um lado, devido ao carácter segmentário dos espaços políticos em que actuam e, por outro, porque são organizações “menores” mesmo dentro da estrutura partidária da Frelimo.

Na verdade, as estruturas partidárias da Frelimo com quem as autoridades tradicionais têm que disputar directamente o poder, ao nível distrital, são os GDs e os secretários de bairro e de célula, porque estas estruturas actuam nos mesmos espaços sócio-políticos que as autoridades tradicionais. Além disso, estas estruturas, nomeadamente os GDs, foram os responsáveis directos pela destituição das autoridades tradicionais logo após a Independência.

A sobreposição dos espaços sócio-políticos partilhados pelas autoridades tradicionais e por estas organizações da Frelimo é da responsabilidade do governo, quer central quer local, que na prática nunca concretizou a separação, prevista na Constituição de 1990, entre o Estado e a Frelimo. O próprio Estado legitimava esta situação ambígua, pela voz do então ministro da Administração Estatal, Alfredo Gamito, que, em 1996, ainda defendia que “*os GD's posicionam-se como uma instituição destinada à actividade do Estado, e para o Estado*”. Nessa entrevista o ministro reconhecia a existência de conflitos entre as duas estruturas devido à sobreposição das tarefas administrativas que eram atribuídas a ambas.

Nesse âmbito, na maior parte dos distritos as autoridades administrativas continuaram a utilizar estas estruturas partidárias em tarefas de índole administrativa, ao mesmo tempo que as autoridades tradicionais. Por exemplo, em 1999, nos distritos de Chibabava e Machanga, as respectivas administrações distritais atribuíram aos GDs as mesmas tarefas que às autoridades tradicionais, ou seja, a colecta do IRN e a mobilização das populações para actividades colectivas de interesse público. Os GDs deviam também participar na resolução de *milandos*, relacionados com disputas sobre terras, casas, homicídios, roubos, e desordens. Os secretários dos GDs eram mesmo acusados de receberem salários pagos pela Administração distrital, em detrimento das autoridades tradicionais que não recebiam nenhum subsídio do Estado.

Esta situação provocou diversas reacções das autoridades tradicionais locais, que consideravam esta concorrência ilegítima, até pelo facto dos secretários dos GDs não serem indivíduos originários do distrito, como sublinhou o régulo de Mangunde, no distrito de Chibabava:

*“ como é que um secretário de um grupo dinamizador eleito apenas pelo seu dom de oratória nas reuniões pode orientar a comunidade cuja realidade e hábitos locais da região não conhece. Como é que esse secretário poderá dirigir cerimónias tradicionais, evocando espíritos de antepassados da região se não os conhece e ele próprio não é suficientemente conhecido na comunidade?”*.

As autoridades tradicionais disputam também o mesmo espaço de actuação dos secretários de bairro, outra estrutura da Frelimo que também desempenha funções de índole administrativas para o Estado distrital. Existem constantes conflitos entre estas duas estruturas, como testemunha **EC**:

*“ existem muitos problemas entre régulos e secretários de bairro. Os régulos têm mais peso junto das populações. O secretário trabalha junto do governo e junto da célula do partido (Frelimo). Existem tarefas que são comuns aos régulos e aos secretários, e não existe coordenação, por vezes o secretário dá uma ordem, mobilizar a população para algum trabalho, mas o régulo não quer, ou quer fazer outra coisa e não deixa a população fazer. Ameaça”*.

Este depoimento coloca em evidência a ambiguidade e a actual dupla natureza política da estrutura dos secretários de bairro, pois simultaneamente são um órgão político local da Frelimo e uma estrutura administrativa do governo distrital, como esclarece **IF**:

*“ o trabalho dos secretários divide-se em dois grupos: um de carácter administrativo e outro político, partidário. No primeiro caso o secretário é uma espécie de intermediário entre a Administração distrital e a população do bairro. O secretário mobiliza e transmite à população as orientações e instruções vindas da Administração e leva à Administração os problemas gerais administrativos do seu bairro. No segundo plano, no plano político, partidário, os secretários de bairro são uma estrutura do partido Frelimo e com tal têm como principal trabalho enquadrar e mobilizar e divulgar as orientações do partido, ao nível do bairro. Também temos que informar o partido sobre todos os acontecimentos dentro do bairro”*.

Deste modo, o que está em causa na disputa entre estes dois grupos, as autoridades

tradicionais e os secretários de bairro, é o lugar de intermediário e de representantes das populações. Estes conflitos são particularmente activos entre os secretários de bairro e os chefes de povoação e *sagutas*, pois a sua área de jurisdição é bastante semelhante. Por seu turno, os régulos praticamente não se confrontam directamente com os secretários de bairro, na medida em que o seu *nyika*, é muito maior. IF elucida este confronto:

*“os secretários de bairro disputam o mesmo tipo de funções e de zonas de actuação com os chefes de povoação. Aqui, por exemplo, o bairro Mafiguana está no nyika do chefe Machaze. Além deste bairro existem aqui neste nyika mais cinco bairros: Eduardo Mondlane, 4º congresso, 7 de abril, 1º de Maio, Gungunhana. Cada um tem o seu secretário. Quando trabalhamos, trabalhamos com o chefe Machaze, ou com os seus sagutas”.*

As autoridades tradicionais, neste caso os chefes de povoação, sentem que os conflitos giram bastante em torno do tipo de legitimidade e utilizam bastas vezes o argumento da exterioridade dos elementos distritais da Frelimo para desqualificarem a sua legitimidade enquanto intermediários com as populações, tal como se viu no caso do régulo Magunde a propósito dos GDs. Outro argumento desqualificativo utilizado prende-se com o facto destas estruturas da Frelimo terem um campo de acção circunscrito às vilas e localidades e, por conseguinte, não poderem concorrer com as autoridades tradicionais na totalidade dos territórios distritais. Segundo os argumentos de **FAJM**:

*“ trabalhamos junto com os secretários de bairro mas não estamos a trabalhar bem. Os secretários estão aqui na vila de Búzi, lá fora já não há secretários, quem trabalha são os régulos, sagutas, chefes de povoação. Só aqui na vila é que estão acontecerem trabalhos com os secretários de bairro. Mas temos muitos problemas. Os problemas são os seguintes: o secretário pode, por exemplo, se chegar hoje um da Beira, que trabalha ali no hospital, pode vir a ser secretário daquela zona, então não conhece toda a população, mas o chefe conhece. Ele quer levar o chefe de povoação e por no chão e ele subir a mais, como secretário, porque está no poder. Ali as coisas já não anda bem, o régulo e o chefe de povoação fica chateado com essas coisas. Por exemplo essa coisa de mbhambha, de dar talhar para casa. Uma pessoa que venha de fora se quer fazer casa chama o régulo ou chama o chefe, então o régulo faz cerimónia. Mas o secretário não sabe fazer nada disso, mas estão também a pedir para fazer estas coisas à força”.*

No fundo, o grande argumento desqualificador utilizado pelas autoridades

tradicionais é a falta de legitimidade simbólica ou cerimonial dos elementos da Frelimo.

Os conflitos têm também uma natureza político-partidária pois, como já por diversas vezes se salientou, existe uma enorme desconfiança política entre a Frelimo e as autoridades tradicionais. Essa desconfiança é justificada por MMz, para quem o problema está nos secretários de bairro:

*“o secretário de bairro não encosta muito aqui. Ele não chega muito aqui. Os conflitos são no coração dele. O régulo tem muitas vezes chamado aqui. O régulo diz ‘vamos trabalhar juntos’, mas ele não encosta muito aqui. Penso que é por isso dos partidos”.*

Para FJ, o problema é o passado, o período da guerra civil e a propagandeada ligação política entre as autoridades tradicionais e a Renamo, que a Frelimo não aceita:

*“sim a desconfiança apareceu dessa maneira porque antes de 92 nas zonas libertadas quando a Renamo vinha lá restituiu o trabalho do régulo, então dizia-se isso que o régulo era da Renamo. Então por vezes havia insultos directamente com os secretários de bairro que acusavam ‘estes são da Renamo, não sei quê, não sei quê...’, porque analisavam o papel que a Renamo fazia lá no tempo da guerra, mas agora já está aprovado e o assunto está diferente”.*

No distrito do Búzi, a Administração tem tentado nos últimos anos anular estes conflitos entre as autoridades tradicionais e os secretários de bairro e estabelecer uma espécie de um *modus vivendi* informal entre as duas estruturas. FJ relata esse processo:

*“foi há pouco tempo atrás, em Junho [de 2001] que tivemos aqui um seminário que abrangeu todos os régulo e secretários de bairro. Antigamente o secretário de bairro era o secretário da célula do partido [Frelimo], assumia as duas funções naquela zona. Aqui não havia um esclarecimento, o que é que um secretário de bairro, o que é um secretário de célula do partido. Eram duas funções diferentes mas as pessoas não estavam bem explicadas, para dizer que o secretário de bairro pode ser um elemento simples, não ser um elemento da célula do partido. Então aqui havia uma contradição quando este era ao mesmo tempo secretário de bairro e secretário da célula do partido. Não sabia dizer que o secretário de bairro pode não ser secretário da célula do partido. Então neste seminário todo nós, mesmo régulos, passámos a conhecer que afinal de contas um secretário de bairro não tem nada a ver com um secretário da célula do partido, é outra coisa. Também tivemos que pensar quem é mais, um secretário de bairro ou um chefe de povoação? Um chefe de povoação pode ter 5 ou 6 bairros na mesma povoação, mas o chefe de povoação manda em todos os secretários, porque a área é dele. Então nós*

*aprovámos que quem deve ser mais é um chefe de povoação. Então neste seminário ficámos bem esclarecidos porque também havia uma contradição na cobrança dos impostos, porque o chefe de povoação mandava o secretário de bairro ver lá na zona dele quem são as pessoas que podem pagar, quem não pode pagar, mas ele dizia ‘eu sou do partido, não posso cobrar imposto’, então não havia esse esclarecimento de que o secretário de bairro não tem nada a ver com questões políticas. Isto para resolver os conflitos que havia entre os secretários de bairro e os chefes de povoação, assim como com o régulo”.*

Esta solução encontrada no distrito do Búzi para sanar os conflitos entre as autoridades tradicionais e os secretários de bairro encerra em si uma enorme contradição na medida em que se pretende integrar duas estruturas numa única, transformando os secretários de bairro numa espécie de *sagutas* do chefe de povoação. Contudo, as duas estruturas têm para as populações fontes de legitimidade diferentes, e em comum apenas o facto de desempenharem algumas tarefas administrativas semelhantes.

Por outro lado, no período de Julho/Agosto 2001, esta directiva local não obtivera ainda nenhuma expressão prática, nem contribuía para resolver os conflitos entre as duas estruturas, que continuavam a considerar-se comopositoras. O próprio administrador do distrito reconhecia, em Agosto, a continuidade destes conflitos e, implicitamente, a impossibilidade desta medida resolver os problemas na medida em que nem sempre existe uma separação nítida entre o cargo de secretário de bairro e secretário de célula ou de círculo, sobretudo nas localidades onde na maior parte dos casos estes cargos são ocupados pelo mesmo indivíduo. Como esclarecia na época **LSR**:

*“já houve sérios conflitos entre régulo e secretários de bairro. Ainda há três semanas [inícios de Julho] o 1º secretário da Frelimo deslocou-se a Nova Sofala para explicar as funções de cada estrutura, pois havia conflitos com o régulo Inhangoro. O problema é que fora da vila não existem secretários de bairro mas sim secretários de célula, ou de círculo, que são estruturas do partido Frelimo e por vezes isso cria conflitos. O régulo depende do governo mas os outros dependem do partido”.*

Nas palavras de **JC**, esse mesmo conflito centra-se uma vez mais na desconfiança e hostilidade política entre certos elementos da Frelimo para com as autoridades tradicionais, pois como ele diz:

*“aqui tem secretário de célula, não de bairro. Antes não trabalhava bem, estava sempre em contradição com o secretário. O secretário dizia que eles é que estão no poder porque o partido é que está no poder. Agora veio o decreto [decreto lei nº 15/2000], o régulo com o seu trabalho o secretário com o seu trabalho. Mas como nesse tempo não tinha esse decreto o secretário tentava sempre destruir o peso do régulo, como eles são os secretários do partido no poder. Agora já está bem, veio aqui o secretário distrital do partido. Veio para dar mobilização a esse secretário. Não estava bom mesmo, estava sempre em contradição, mas agora já está bom. Esse secretário também dizia que éramos da Renamo, mas não somos”.*

Ao contrário do que pensa **JC**, o decreto 15/2000 não resolve este tipo de situações e de conflitos, antes pelo contrário, pois não esclarece nem define o que é uma *autoridade comunitária*, englobando na mesma designação quer as autoridades tradicionais quer as estruturas da Frelimo, entre outros. Isto mesmo é reconhecido pelas estruturas distritais da Frelimo. Assim, para **AMa**:

*“nas zonas onde existem secretários de bairro, de célula e de círculo há conflitos entre estes e as autoridades tradicionais, sobretudo com os chefes de povoação. Desde 1975 o secretário de célula desempenha ao mesmo tempo o cargo de secretário de bairro, cumulativamente. Assina declarações, casamentos, falecimentos, matrículas, resolve pequenos milandos, etc., funções que chocam com o trabalho do chefe de povoação. Os trabalhos do secretário de bairro e os do secretário de célula são diferentes, mas as pessoas são as mesmas. O decreto 15/2000 fala nos secretários de bairro, mas essa pessoa é a mesma que o secretário de célula e o assunto tem levantado polémica. A Frelimo sabe que se apresentar os secretários de célula à população para serem eleitos como secretários de bairro, como manda o decreto, estes não são eleitos. Ora o secretário de bairro pelo decreto tem direito a um subsídio, mas o secretário de célula não recebe nada, então os secretários de célula não querem deixar de ser ao mesmo tempo secretários de bairro”.*

O depoimento de **AMa** esclarece as razões pelas quais a Frelimo, e até o Estado, não estejam interessados em clarificar os papéis dos diferentes actores em jogo. Nem estejam interessados em resolver estes conflitos entre as suas estruturas distritais da Frelimo e as autoridades tradicionais.

Em parte estes conflitos resultam da ambiguidade dos papéis desempenhados pelas estruturas da Frelimo, e que o decreto 15/2000, ao invés de sanar acaba mesmo por fomentar. No entanto, a Frelimo, e por simbiose o Estado, não está interessada em clarificar

o assunto porque sabe que as suas estruturas distritais não usufruem da mesma legitimidade para as populações que as autoridades tradicionais, tal como reconhecem amiúde os próprios intervenientes do partido Frelimo. Por exemplo, **IF** esclarece que:

*“[as autoridades tradicionais] sim, têm mais legitimidade para as populações do que nós, os secretários de bairro. Porque não estão tão ligados a um partido, como nós; por causa de serem da tradição; e porque podem fazer cerimónias”.*

A Frelimo busca assim continuar a impor no processo de formação do Estado distrital uma estrutura política que lhe permita, pelo menos em certas zonas, manter o controle de uma parte da população e da gestão de recursos distritais, o que não sucede com as autoridades tradicionais que, como se demonstrou, é uma instituição que este partido não controla.

É neste sentido que se pode afirmar que esta sobreposição de papéis e de áreas de actuação é fomentada pelas administrações distritais, que pretendem cercar o poder das autoridades tradicionais, confinando-as a um lugar administrativo, cerimonial e consultivo, pois como defende **EG**, *“as autoridades tradicionais devem ter essencialmente um papel consultivo. As administrações devem fiscalizar o trabalho dos régulos, e eles têm que cumprir com as leis nacionais”.*

A questão central, no entanto, é que as autoridades tradicionais não demonstram vontade de se enclausurarem nesse papel consultivo e pretendem disputar o lugar de *policy-makers* que os governos distritais reclamam em exclusividade. Por outro lado, as estratégias de controlar o poder e o prestígio social das autoridades tradicionais esbarra na constante incapacidade do Estado distrital, e das estruturas do partido Frelimo, em controlarem e gerirem ainda hoje a totalidade dos territórios distritais e, por conseguinte, das populações. Incapacidade de meios, materiais e humanos, e falta de legitimidade, são factores que diminuem a capacidade concorrencial do Estado distrital, e claro da Frelimo, face às autoridades tradicionais no controle social de largos segmentos das populações rurais vanda .

Também é possível concluir-se que a estratégia de desconcentração do poder das

autoridades tradicionais noutros actores políticos locais, nomeadamente através da criação dos Conselhos de Líderes Comunitários, intentada pelo Estado com o suporte de algumas organizações internacionais, não encontra base de sustentação empírica na medida em que, na prática, os verdadeiros líderes comunitários são as autoridades tradicionais. São elas quem, directa ou indirectamente, influenciam os processos decisórios dentro dos C.L.C., assim como são as autoridades tradicionais os actores que, no seio dos C.L.C., usufruem de maior legitimidade e capacidade de influência nas populações rurais vaNdau.

Tomando como referência a relação entre o Estado distrital e as autoridades tradicionais vaNdau, pode então usar-se neste contexto o conceito de *weak state*, de Joel Migdal, que constituiu uma ferramenta teórica pertinente, do ponto de vista heurístico, para analisar esta relação. Por *weak state* entende o autor um Estado no qual as estruturas centrais são incapazes de exercer o controle social sobre a totalidade da sociedade que, em partes significativas, vive política e socialmente fragmentada e controlada por “homens fortes” locais. O *Estado fraco* é incapaz de quebrar e substituir-se às redes de aliança e clientelismo estabelecidas entre estes *homens fortes* e as populações.

Nesse sentido, como sublinha Joel Migdal, “*as long as strongmen continue to offer viable strategies of survival to those of their villages, ethnic groups, urban neighborhoods, and so on, states can marshal only limited public support*” (Migdal, 1988: 210). As autoridades tradicionais vaNdau representam no universo rural esse papel de *homens fortes* locais, com uma ampla base de controle social e político sobre as populações.

Contudo, ao invés do que pretende Joel Migdal, a legitimidade que lhes é conferida pelas populações não advém simplesmente de uma relação tipo patrono-cliente, como este autor sugere, ou seja do facto do patrono (as autoridades tradicionais) oferecer aos seus clientes (as populações) estratégias viáveis de sobrevivência. A legitimidade funda-se na profunda significação de uma instituição considerada pelas populações, ou pela maioria da população, como fundamental para a continuidade e manutenção do seu modelo de reprodução social tradicional.



A relação entre o Estado distrital e as autoridades tradicionais vaNdau consubstancia a confrontação entre dois modelos de governação e de controle social que, no fundo, são antagónicos e têm bases de legitimidade diferentes. O modelo estatal, cuja legitimidade assenta no plebiscito universal, consolida o seu poder no seu núcleo duro, que são as zonas urbanas e semi-urbanas, principalmente nas cidades capitais de província. As autoridades tradicionais, cuja legitimidade advém do facto de representarem uma identidade cultural local, que as populações querem preservar enquanto modo de reprodução social, têm o seu núcleo duro nas zonas rurais mais profundas, vulgarmente denominadas por “mato”.

O “mato” é assim a área geográfica distrital onde o Estado distrital e a Frelimo têm enormes dificuldades de penetração, bem como uma enorme falta de legitimidade para as populações que aí vivem. As autoridades tradicionais jogam aqui o papel dos únicos representantes do Estado distrital, que deste modo depende inteiramente desta instituição para penetrar nesta zona. Esta diferenciação sócio-política entre o “mato” e as vilas e sedes gera também uma diferenciação entre as próprias autoridades tradicionais, dado que, as que habitam nas vilas e localidades têm que se confrontar com outros actores políticos, o que não sucede nas zonas do “mato” nas quais as autoridades tradicionais são verdadeiramente a única autoridade respeitada e aceite. Como sublinha **OMR**:

*“os régulos estão num país que tem leis, uma Constituição. O facto dos régulos terem um estatuto sozinhos, lá no interior, cria diferenças até entre os régulos. Os que estão perto do governo são controlados pelo governo, os outros já não. As pessoas aí podem não aceitar o governo e os régulos também não porque têm um estatuto. A situação dos régulos deve ser a mesma em todo o lado e sob o controlo do governo”.*

No “mato” as autoridades tradicionais não encontram qualquer resistência à sua autoridade, por exemplo por parte de sectores específicos da população, como os jovens e as mulheres, ao contrário do que sucede nas vilas e localidades. Como diz **FAJM**:

*“ os jovens aqui na vila tem de respeitar. Quem tem de respeitar são esses que quando fez Independência já tinha 15 anos, conhecia como vinha o país. Agora, esse que tinha 5 anos é que não conhece como vinha o país. Esses de 18 anos, 20*

*anos, não tem respeito. Os mais novos esses não tem respeito. Lá no mato sim, estão a respeitar porque a educação não é a daqui da vila. Lá no mato estão a viver muito bem. Há respeito ali. Aqui é pior. Ali não existem secretários, só os régulos e os chefes. A brigada que sai daqui vai apresentar no régulo X, agora aqui não, quando vem aqui vai no administrador, ou no partido [Frelimo]”.*

Os dois modelos têm dificuldades em se afirmarem politicamente nos núcleos duros contrários. As autoridades tradicionais em meio urbano são pouco importantes e facilmente manipuláveis, pelo Estado ou mesmo pela Renamo, e têm dificuldades em se legitimarem face às populações, enquanto que o Estado praticamente não existe nas zonas de maior dominação das autoridades tradicionais, no denominado “mato”.

A zona de intersecção entre estes dois modelos é constituída por espaços “mestiços”, intermédios, que são os espaços de actuação do Estado distrital, como as vilas sedes de distrito e as localidades. É nesta zona “mestiça” transformada em arena política distrital que os dois modelos e os seus actores verdadeiramente se afrontam e confrontam pelo controle social das populações.

## **Conclusão**

### **a legitimidade das autoridades tradicionais vaNdau**

Este percurso histórico sobre as autoridades tradicionais vaNdau desenvolvido ao longo desta dissertação teve como objectivo compreender o modo como esta instituição de poder político local representa um modelo específico de reprodução social de um conjunto de populações rurais do centro de Moçambique. Pretendeu-se demonstrar que a instituição, do mesmo modo que o modelo de reprodução de social que lhe dá significado, sofreu ao longo dos séculos um conjunto de transformações sociais, resultantes de factores endógenos e exógenos, ou ambos simultaneamente, que foram modificando o perfil, a composição e as funções sociais da instituição mas que não foram suficientes para a descaracterizar e, o mais fulcral, destitui-la da sua importância social para a grande maioria da população rural Ndau.

Nesse âmbito, esta conclusão pretende reforçar e sintetizar as duas questões fundamentais que constituíram o cerne desta investigação: a) compreender as funções (políticas, económicas, administrativas, simbólico-religiosas) da instituição na actual configuração do modelo de reprodução tradicional das populações rurais vaNdau do centro de Moçambique; b) entender a legitimidade social das autoridades tradicionais, quer para estas populações rurais vaNdau quer para o lugar social que desempenham no processo de formação do Estado distrital, em Moçambique. As duas questões relacionam-se de forma dialéctica pois, tal como se pretende concluir, a posição privilegiada das autoridades tradicionais no processo de formação do Estado distrital, deriva directamente da importância social das suas funções no modelo de reprodução tradicional Ndau, que por sua vez condiciona a legitimidade interna da instituição e seus actores.

O actual lugar social das autoridades tradicionais e a sua legitimidade social, não é possível de compreender senão se tomar em conta o processo histórico global desta sociedade rural Ndau. Do ponto de vista histórico existem cinco períodos que marcam

diferentes processos e momentos de transformação social desta sociedade, e por conseguinte desta instituição, e que lhe conferiram o seu actual perfil e estatuto: a formação das primeiras chefaturas de origem Shona-Caranga, a partir do século XV/XVI, como resultantes de movimentos expansionistas destas populações desde o *hinterland* do Zimbabwe até ao litoral costeiro moçambicano; a influência da dominação Nguni, a partir da década de 30 do século XIX, que marca a primeira etapa do processo de subordinação do poder político Ndau a um modelo político-administrativo mais abrangente e exógeno; a subordinação à Administração colonial portuguesa e a integração das autoridades tradicionais no aparelho administrativo colonial e as transformações daí decorrentes; a destituição das autoridades tradicionais com a ascensão da Frelimo ao controlo do Estado após a independência; finalmente o período actual, depois da assinatura do Acordo de Paz em 1992, com a integração e participação das autoridades tradicionais no processo de formação do Estado, sobretudo ao nível local, distrital.

De um ponto de vista epistemológico a perspectiva analítica adoptada nesta investigação parte do entendimento dos factos sociais como estando inseridos em processos históricos dinâmicos, daí a necessidade de compreender as mudanças que se operaram na instituição em cada uma destas fases históricas, saber qual o tipo de estrutura sócio-política daí resultante, sua legitimidade para as respectivas populações e seus modos de relacionamento com os espaços políticos mais abrangentes, nomeadamente o Estado (colonial e independente).

Em Moçambique, os críticos desta instituição, que neste trabalho se optou por apelidar de “modernistas”, tendem geralmente a confundir mudança social com degenerescência. É nesse entendimento que evocam sobretudo as sucessivas transformações e manipulações provocadas pela administração colonial até à completa submissão (descaracterização) da instituição pelo poder do Estado colonial, para postular uma espécie de “inutilidade actual” da instituição, alicerçada num pretensível carácter retrógrado e anti-democrático. Paradoxalmente, este grupo dos “modernistas” partilha com os “tradicionalistas” uma mesma crença, isto é, que esta instituição deriva de um tempo primordial de africanidade impoluta e imutável, irremediavelmente perdida (para os “modernistas”), ou que urge preservar e restituir às populações (para os

“tradicionalistas”).

Ao contrário destas duas perspectivas, esta dissertação pretende demonstrar que esta instituição de poder político nada tem de primordial e imutável, pois trata-se do produto de um conjunto de processos sociais históricos específicos. Na sua génese encontra-se, desde logo, a desagregação do reino de Mwenemutapa, passando pelas expansões de grupos Shona-Caranga que foram ocupando sucessivamente territórios até ao litoral costeiro do Índico, dominando as populações Tonga que encontravam nesses territórios. Nesse processo de expansão-dominação fundaram-se pequenas chefaturas e reinos, como os de QuiTeve, Sanga e Danda. Na sua maioria, estes reinos apresentavam uma forte autonomia entre si e caracterizavam-se pela perenidade e fragmentação, com constantes processos de cisão e fusão internos, o que conduziu ao desaparecimento (total ou parcial) destes reinos, dando lugar a novas recomposições políticas, sob a forma de pequenas chefaturas, muito antes da dominação efectiva portuguesa.

Foi a dominação dos senhores Nguni, a partir de 1830, se instituiu alguma unificação a estas chefaturas autónomas e fragmentadas, submetendo-as a uma integração numa estrutura político-administrativa de cariz mais centralizada e autoritária. Data deste período o cunhar do etnónimo Ndau que viria a marcar a identidade deste conjunto de populações de origem Shona-Caranga. A dominação Nguni representa um primeiro momento histórico da subordinação destas estruturas políticas autónomas a uma estrutura mais abrangente e exógena e impôs também mudanças na composição política e administrativa, nomeadamente criando novos cargos de poder, como a figura do *nduna*, destituindo alguns *mambo* e substituindo-os por outros ou elegendo representantes locais do poder Nguni.

A dominação Nguni acarretou ainda outras mudanças profundas no modelo de reprodução tradicional vaNdau, nomeadamente provocando uma forte militarização destas populações; uma enorme pobreza das populações, devido aos constantes tributos que tinham que pagar aos senhores Nguni; e uma forte ruptura demográfica na região centro, devido à migração forçada para sul. Por tudo isto, este período constitui ainda hoje uma das marcas identitárias mais fortes para as populações rurais vaNdau.

Porém, foi sem dúvida durante o período da Administração colonial portuguesa

que a instituição das autoridades tradicionais sofreu mais mudanças. Essas mudanças ocorreram em diferentes fases e momentos da ocupação colonial. Podem distinguir-se dois períodos, até 1933, ou seja até à institucionalização da RAU, e posterior a 1933.

O primeiro período corresponde à fase de monopólio da Companhia de Moçambique. Num primeiro momento as intenções da Companhia dirigiam-se sobretudo no sentido de coarctar o poder das autoridades tradicionais *vaNdau*, através da restrição e controlo da base territorial do seu poder, confinando os territórios dos *mambo* às lógicas das sucessivas reformas administrativas da Companhia. Outro mecanismo de controlo utilizado neste período eram as manipulações nas lideranças dos regulados e chefados, pressionando a substituição das autoridades tradicionais que ofereciam maior resistência, por indivíduos da confiança da Administração. Neste sentido, a Companhia assumia o papel de um actor político interessado nas lutas internas das *ucama*, manipulando candidatos à sucessão e estabelecendo alianças com determinadas facções. Este tipo de manipulações na realidade não eram uni-direccionais uma vez que essas facções também retiravam proveitos das alianças que formavam com a Companhia.

Outro mecanismo de controlo exercido pela Administração da Companhia de Moçambique sobre as autoridades tradicionais foram as constantes “inversões” na ordem hierárquica tradicional, com a “despromoção” de régulos para lugares de chefes de grupo de povoações e a “ascensão” de antigos chefes ao lugar de régulos.

Do ponto de vista administrativo, a Companhia de Moçambique tentava neste período utilizar as autoridades tradicionais *vaNdau* essencialmente para o controlo da ordem social “indígena”, para o controlo da mão-de-obra africana e para a colecta do imposto de palhota.

A introdução da RAU marca o início de uma nova fase no relacionamento das autoridades tradicionais com a administração colonial. A RAU institucionaliza e enquadra legalmente o lugar das autoridades tradicionais no sistema administrativo, estabelecendo um conjunto de funções administrativas e jurídicas, de regalias, prescrições e punições, incorporando as autoridades tradicionais como funcionários coloniais. No presente caso pode afirmar-se que a Administração colonial portuguesa

adoptou um modelo mais ao estilo do denominado *indirect rule*, com as autoridades tradicionais a desempenharem o papel de intermediários entre o Estado colonial e as populações rurais.

A aplicação deste modelo de *indirect rule* prende-se com as próprias condições e necessidades do processo de formação do Estado colonial, na medida em que a utilização das autoridades tradicionais permitia à Administração colonial exercer um controlo sobre o território e sobre as populações, controlo esse que por si só não seria capaz de exercer, devido à escassez de recursos humanos e financeiros da administração. Ao mesmo tempo, a Administração colonial usava as autoridades tradicionais como veículo de legitimação do seu domínio sobre as populações africanas.

Por seu turno, as autoridades tradicionais retiravam deste seu posicionamento no aparelho administrativo do Estado colonial um conjunto de instrumentos de dominação que lhes permitia sedimentar e consolidar o seu poder, sem dependerem directamente do processo de *political accountability* para com as suas populações, assim como um conjunto de regalias e prebendas que lhes permitia consolidar uma posição de diferenciação político-económica face à restante população rural. Em certa medida pode falar-se de uma conjunção de interesses entre a Administração colonial e as autoridades tradicionais, uma vez que as duas instituições usufruíam uma da outra, embora em pesos e medidas diferenciadas.

Contudo, a existência desta conjunção de interesses não obsta a que se considere que as autoridades tradicionais se encontravam numa posição social de enorme ambiguidade e complexidade, pois tinham que jogar o seu papel social na intersecção de duas lógicas sociais antagónicas, a das populações e do modo de reprodução social ao qual as próprias autoridades tradicionais pertenciam e a da Administração colonial. Nem sempre as autoridades tradicionais, sobretudo no que diz respeito aos régulos e chefes de povoação, foram capazes de se equilibrarem neste jogo, perdendo legitimidade ora para as populações ora para a Administração colonial, sendo que neste último caso eram em geral substituídos e/ou castigados. O exemplo referido do régulo Mecupe, de Machaze, na questão do algodão, é bem elucidativo desta posição de extrema ambiguidade das autoridades tradicionais e das estratégias que desenvolviam no sentido

de manterem o seu estatuto e legitimidade face às suas populações.

Foi na consideração desta conjunção de interesses entre as autoridades tradicionais e o Estado colonial que a Frelimo encontrou o *leitmotiv* ideológico para formalmente destituir as autoridades tradicionais em Moçambique. O discurso frelimista, no período imediatamente a seguir à sua ascensão ao poder de Estado, sublinhava sobretudo o papel das autoridades tradicionais como instrumentos do Estado colonial de opressão e exploração da população africana, por conseguinte, como símbolos do colonialismo e do capitalismo.

Por outro lado, e ainda no plano ideológico, as autoridades tradicionais representavam igualmente uma forma de sociedade, a sociedade tradicional, que a Frelimo considerava como feudalista e obscurantista, e que, no seu entender constituía um entrave à implantação do seu projecto modernista de uma sociedade socialista e de um Homem Novo. Neste capítulo, não foram apenas as autoridades tradicionais que foram abolidas e perseguidas mas todas as manifestações consideradas como características das diversas sociedades tradicionais moçambicanas, tais como as cerimónias de iniciação, as cerimónias da chuva, os cultos dos espíritos dos antepassados, a poligamia e as actividades dos mágico-religiosos.

A actuação do Estado-Frelimo contra as autoridades tradicionais revestiu-se também de contornos menos ideológicos e mais pragmáticos. Tratou-se igualmente de eliminar um actor político que, ao nível local, poderia constituir um entrave à implantação de um projecto de hegemonia política do Estado e do partido Frelimo, pois poderia concorrer directamente com os GDs pelo controlo da população, quer rural quer mesmo urbana.

No caso das autoridades tradicionais vaNdau, salientou nesta dissertação que a sua abolição assumiu uma certa variância regional, pois o padrão da relação entre os GDs e as autoridades tradicionais vaNdau variou consoante as capacidades de inserção e controlo dos GDs, bem como das idiossincrasias dos seus dirigentes locais. Nos casos mais extremos, a abolição das autoridades tradicionais foi acompanhada de campanhas de intimidação e humilhação pública, com a aplicação de castigos corporais às autoridades tradicionais e com demonstrações de total desrespeito para com o universo



sociológico que representavam, como o dar tiros nas campas dos falecidos régulos e chefes de povoação, que são consideradas lugares sagrados, ou queimando os objectos de culto e as insígnias de poder das autoridades tradicionais. Esta variância reflectiu-se igualmente no modo como os GDs abordaram outras questões características do modelo de reprodução tradicional Ndau, como as cerimónias e os rituais de iniciação.

Esta atitude do Estado-Frelimo provocou um forte descontentamento e desconfiança numa parte substancial das populações rurais vaNdau e, naturalmente, entre as próprias autoridades tradicionais. Essa desconfiança encontra-se ainda hoje bem explícita e exprime-se através de um conjunto de representações sociais que remete para o período colonial a representação de uma espécie de “idade de ouro” das autoridades tradicionais.

A reacção da população rural Ndau demonstra que, mesmo no período imediatamente a seguir à independência, as autoridades tradicionais detinham uma forte legitimidade social, apesar das suas inequívocas relações com a Administração colonial. Um dos objectivos centrais desta dissertação é precisamente demonstrar que a legitimidade e o estatuto social das autoridades tradicionais vaNdau não se pode circunscrever apenas ao seu papel administrativo e que essa proposição é extremamente redutora e não permite alcançar a profundidade da relação entre as autoridades tradicionais e as populações. Este equívoco encontra-se bastante generalizado no seio daqueles que, por interesses académicos ou outros, se têm debruçado sobre a problemática das autoridades tradicionais na África subsaariana.

Nesse âmbito, a tese desenvolvida ao longo desta dissertação pretende sublinhar que as autoridades tradicionais vaNdau desempenham uma pluralidade de papéis sociais, políticos, administrativos, jurídicos, simbólicos, no seio de um modelo específico de reprodução social. As autoridades tradicionais representam uma instituição multidimensional, de poder político, poder jurídico, poder económico e poder simbólico, característica do modelo de reprodução social Ndau, que aporta significado à maioria da população rural que, ao longo da sua história recente, tem pretendido preservar esse mesmo modelo de reprodução, quer face ao domínio Nguni, quer face ao Estado colonial, quer face ao Estado-Frelimo, quer ainda face ao actual

Estado moçambicano.

É nessa multidimensionalidade de papéis que se joga a legitimidade das autoridades tradicionais, face às populações que representam. É certo que a dimensão da representatividade externa, ou da representação do modelo de reprodução Ndau face a outras instâncias envolvidas, como por exemplo o Estado, constitui um dos papéis mais salientes das autoridades tradicionais, daí a sua representação com intermediários entre as populações e as sociedades envolvidas, nomeadamente o Estado.

Mas existem outras dimensões, de carácter endógeno à instituição e ao modelo de reprodução social, que são tanto ou ainda mais nucleares para o estabelecimento da legitimidade interna da instituição, entres estas dimensões podem destacar-se a dimensão jurídica e a dimensão simbólica que, no fundo estão intimamente correlacionadas. É precisamente esse papel simbólico desempenhado pelas autoridades tradicionais vaNdau que as representações sociais pretendem realçar, quer para sublinhar a legitimidade das autoridades tradicionais durante o período colonial quer para sublinhar o descontentamento verificado a seguir à independência.

Este descontentamento da população rural expressa sobretudo uma reacção ao autoritarismo e ao mutismo social da Frelimo para com o modelo de reprodução tradicional Ndau, mesmo apesar das variações de grau de distrito para distrito. Reacção essa que no entanto no assumiu um carácter público devido ao medo da população em afrontar o autoritarismo e a violência dos GDs.

Esta reacção da população não foi obviamente unânime e uma parte da população, que é difícil de contabilizar em termos percentuais, identificou-se plenamente com a ideologia do Estado-Frelimo, quer no que respeita à abolição das autoridades tradicionais quer no que respeita à abolição das “tradições”.

Esta clivagem entre a população rural assume, na generalidade, uma expressão geracional e de género, pois foram os mais jovens e as mulheres os grupos que, pelo menos no início mais se identificaram com o discurso ideológico da Frelimo. A estes grupos deve ainda adicionar-se aqueles indivíduos e grupos domésticos que durante o período colonial, por motivos pessoais, tinham problemas específicos com as

autoridades tradicionais, em geral derivados do pagamento do imposto ou do trabalho forçado, e os indivíduos que viram na sua adesão (talvez mais pragmática que ideológica) às estruturas político-administrativas da Frelimo uma forma de alcançar poder político e económico e influência ao nível local. Estas adesões à Frelimo ocorreram com maior predominância nas vilas-sede de distrito e nas localidades, locais onde o Estado-Frelimo conseguia uma certa implantação, através da criação dos GDs. No exterior destas zonas o discurso do Estado tinha um impacto muito mais reduzido e inconsequente, junto da população.

Pode afirmar-se assim, que para a maioria da população rural Ndau a legitimidade das autoridades tradicionais consubstancia-se no facto da instituição regular e representar um modelo de reprodução social que as populações pretendem defender e preservar na sua relação com outros modelos envolventes. Foi nesse sentido que se defendeu na parte teórica desta dissertação que a legitimidade das autoridades tradicionais Ndau assentava numa dupla intermediação, ou como duplos *brokers*, com a sociedade envolvente e com o universo dos espíritos. A intermediação com os espíritos representa, para as populações, o papel fundamental das autoridades tradicionais, pois substantiva o próprio modelo de reprodução social, pela relação de continuidade que estabelece entre o passado fundador do grupo, o presente e o futuro.

Este papel é consignado aos régulos, *mambo*, porque são o expoente máximo da instituição e representam a linha de continuidade do grupo original (*musi*, *ucama* ou o *bvumbo*) que ocupou pela primeira vez um determinado território e fundou a actual estrutural social. É nesse sentido que as populações representam os régulos como os “donos da terra”, daquele seu território. As autoridades tradicionais fazem parte integrante de uma visão do mundo Ndau, como um elemento fundador, que aporta significados e que as populações pretendem preservar.

Contudo, o régulo não é o único detentor do poder na estrutura política Ndau porque, por um lado, o poder político não é centralizado numa única personagem, não reside exclusivamente nas mãos do *mambo*, mas é antes partilhado, em diferentes graus, com os outros membros da instituição e, por outro, porque o poder político reside sobretudo nas mãos da *ucama* reinante, da qual o régulo é o representante máximo.

Enquanto representante da *ucama* reinante, o régulo recebe o poder por delegação, quer dos membros-vivos quer, sobretudo, dos espíritos dos anteriores régulos, dos *varungu a mambo*, factor este fundamental para a legitimidade do régulo.

Compreende-se assim que para as populações rurais vaNdau a instituição das autoridades tradicionais detêm uma maior legitimidade que qualquer outra instituição exógena de poder político, mormente o Estado, quer colonial quer o actual. Legitimidade essa que lhes confere na actualidade, tal como conferia durante o período da Administração colonial, um lugar de enorme relevância social, quer no plano administrativo quer enquanto “guardiões” da ordem social e cosmológica.

É dessa legitimidade, e desse lugar de charneira das autoridades tradicionais, que o Estado moçambicano tem a partir de 1992 tentado usufruir, no sentido de consolidar o processo de formação do Estado distrital, junto das populações rurais vaNdau. Processo esse que assume contornos muito semelhantes ao que o Estado colonial utilizou.

O desencantamento das populações rurais vaNdau, após a independência, face ao projecto social da Frelimo e face ao autoritarismo com que esta força política tentou implementar esse projecto, constituiu um veículo de penetração da Renamo junto dessas populações, e nomeadamente junto dos actores locais mais importantes, como as autoridades tradicionais. No seu discurso, a Renamo legitimava as suas acções militares como uma “guerra dos espíritos” contra o projecto socialista do Estado-Frelimo. A Renamo pretendia assim institucionalizar-se como a força política que defendia os modelos de organização tradicional das sociedades rurais moçambicanas, por oposição ao modelo modernista do Estado.

O modelo de organização social das populações que a Renamo implantou nas zonas ocupadas, denominadas de “zonas libertadas” à semelhança da linguagem utilizada pela Frelimo durante a guerra colonial, baseava-se numa espécie de sistema de *indirect rule*, no qual as populações tinham uma certa autonomia para organizarem o seu modo de reprodução social. O controlo directo das populações e a ligação entre estas e a Renamo era em geral entregue às autoridades tradicionais, ou seus representantes. Às autoridades tradicionais cabiam as funções de manutenção da ordem pública, organização de cerimónias, resolução dos *milandos*, organização da produção,

distribuição de terras, colecta do imposto para as bases militares, estabelecimento de postos de vigilância, e organização do corpo de *mujeebas*. Por esta via, a Renamo surge aos olhos da população rural moçambicana, mesmo a que não vivia nos seus territórios, como a força que reabilitou a instituição das autoridades tradicionais e que lhe restituiu o respeito e a importância social, tendo sempre por modelo comparativo o Estado colonial.

O modo de organização das populações vaNdau que viviam nas zonas controladas pela Renamo apresenta variações significativas em relação a este modelo uma vez que: 1) na generalidade das regiões ocupadas pelo movimento quem desempenhava o papel de intermediários entre a população e as bases militares da Renamo eram os *mujeeba*, pois as autoridades tradicionais raramente se deslocavam às bases do movimento; 2) na sua larga maioria, as autoridades tradicionais vaNdau, sobretudo os régulos, não viviam nas zonas controladas pelo movimento, preferindo manter uma neutralidade pública face aos dois movimentos beligerantes, optando por se refugiarem nas cidades ou mesmo nos países vizinhos.

O que se pode afirmar é que nessas zonas a Renamo restituiu o poder às *ucama* reais que lideravam essas regiões, e que na ausência das autoridades tradicionais, fossem os régulos ou os chefes de povoação, por norma o movimento investia um indivíduo da respectiva *ucama* para desempenhar as tarefas consignadas às autoridades tradicionais. No geral, essa nomeação contava com a participação dos *matombo* e dos elementos da *ucama* que viviam sob o domínio da Renamo. Aos indivíduos investidos pela Renamo atribuiu-se nesta dissertação a designação de “autoridades tradicionais Renamo”, exactamente para sublinhar essa ausência de legitimidade tradicional no cargo e, na maioria das situações, de ausência de legitimidade para as próprias populações.

A assinatura do Acordo de Paz, em Outubro de 1992, marca um ponto de viragem na relação entre as autoridades tradicionais e o Estado. Após a assinatura do Acordo de Paz, o Estado viu-se confrontado com a tarefa de alargar a administração à totalidade do território e das populações, reunificando num único modelo administrativo as zonas controladas pela Renamo e pelo Estado durante a guerra civil. Neste processo

de formação do Estado, sobretudo ao nível distrital, a Administração estatal foi gradualmente utilizando um modelo de incorporação das autoridades tradicionais, que em muitos aspectos se assemelha ao que foi utilizado pelo Estado colonial.

Nos distritos de dominância Ndau, o processo iniciou-se gradualmente e por iniciativa das administrações distritais, sobretudo através da actuação dos próprios Administradores. A excepção surgiu na vila do Búzi onde a iniciativa partiu da Renamo.

De 1992 a 2000 este processo de incorporação foi bastante informal e fragmentado, devido à falta de uma política nacional. Nesse sentido, as dinâmicas de integração foram bastante diversificadas de distrito para distrito, consoante a correlação de forças entre os vários actores, nomeadamente as estruturas estatais, as estruturas partidárias da Frelimo e da Renamo e as próprias autoridades tradicionais.

Uma questão fulcral neste período foi o reconhecimento da própria autoridade tradicional, problema que se colocou essencialmente ao nível das figuras dos régulos e chefes de povoação. A este nível pode distinguir-se dois tipos de problemas: o reacender das lutas internas das *ucamas*, e o confronto entre as autoridades tradicionais e as “autoridades tradicionais Renamo”. O primeiro caso diz respeito às manipulações que a instituição sofreu durante a Administração colonial, nomeadamente às destituições de régulos e chefes de povoação e às alterações provocadas nos processos de sucessão. Deste modo, indivíduos e *musi* reais que foram desfavorecidos ou despromovidos durante o período colonial passaram a reivindicar junto das administrações distritais a reposição do seu estatuto. No geral estas reivindicações não foram atendidas pelas administrações distritais, que preferiram dar continuidade à ordem estabelecida pela Administração colonial.

O segundo caso prende-se com os conflitos entre as autoridades tradicionais e as “autoridades tradicionais Renamo”, quando as primeiras começaram a regressar às suas terras de origem após o final do conflito armado. Em várias zonas as “autoridades tradicionais Renamo” não aceitaram a devolução do poder às autoridades tradicionais, até porque em certos casos contavam com o apoio explícito da Renamo. Estes conflitos foram gradualmente resolvidos pelas administrações distritais, em especial com a

colaboração dos *matombo*. A resolução destas questões também estava de certo modo facilitada pelo facto destas “autoridades tradicionais Renamo” pertencerem na generalidade às *ucama* das verdadeiras autoridades tradicionais e por não terem tanta legitimidade para as populações. Por outro lado, estes conflitos também não se expressavam numa forte componente política, pois mesmo as verdadeiras autoridades tradicionais mostravam uma forte identificação com a Renamo e, de certo modo, o movimento estava interessado na sua reposição, face à legitimidade que detinham para as populações.

Esta nova “aliança” entre o Estado e as autoridades tradicionais não está isenta de ambiguidades. Por um lado, porque o Estado pretende constantemente restringir o poder das autoridades tradicionais e enquadrá-lo nos seus próprios interesses e domínio. Nesse sentido, o actual Estado continua a tentar exercer o mesmo tipo de manipulações que o Estado colonial exercia sobre as autoridades tradicionais. Por outro lado, as autoridades tradicionais “não esquecem” as humilhações e as perseguições efectuadas pela Frelimo logo a seguir à independência. Para as autoridades tradicionais, bem como para a maioria da população rural Ndau, a separação entre o Estado e a Frelimo é algo que não se inscreve nas suas representações do Estado, por outro lado, identificam a Renamo como a força política responsável por ter imposto ao Estado a reintrodução das autoridades tradicionais.

O actual Estado tenta capitalizar a seu favor a relação com as autoridades tradicionais, utilizando-as como um veículo de penetração, controlo da população rural, e de legitimação do próprio Estado face a uma população que “viu com bons olhos” a reintrodução das autoridades tradicionais, na medida em que esta representa a reposição do respeito pelo seu modelo tradicional de reprodução social.

Esta aproximação entre o Estado e as autoridades tradicionais consubstanciou-se formalmente em 2000, com a introdução do decreto 15/2000, que atribuiu às autoridades tradicionais um estatuto, funções e regalias bastante semelhantes às que a RAU tinha instituído em 1933. Contudo, ciente de que as autoridades tradicionais constituem um actor político distrital que não se encontra completamente “capturado”, o Estado diluiu os seus atributos e regalias por um conjunto mais vasto de actores sociais,

ao nível distrital, sob a denominação de “líderes comunitários”.

O processo de formação do Estado distrital, constitui-se deste modo como uma arena política multidimensional e complexa, onde interagem diferentes actores, na linguagem do Estado diferentes “líderes comunitários”, com diferentes interesses e modos de legitimação. De entre estes destacam-se, além das autoridades tradicionais, as autoridades estatais, as organizações não governamentais, as organizações partidárias da Frelimo e da Renamo, os diferentes líderes religiosos, comerciantes e “*big men*” locais.

Nestas arenas a luta desenvolve-se sobretudo entre as autoridades tradicionais e certas estruturas partidárias da Frelimo, nomeadamente entre os régulos e, sobretudo, os chefes de povoação e os secretários de bairro e de célula. Os secretários de bairro e de célula, apesar de constituírem uma estrutura político-administrativa partidária, desempenham funções no aparelho administrativo estatal distrital. Essas funções são as mesmas das autoridades tradicionais. Além disso nas vilas-sede de distrito e nas localidades as áreas sócio-espaciais em que os secretários de bairro e os chefes de povoação actuam são praticamente as mesmas, o que potencia os conflitos e as ambiguidades na relação que ambas mantêm com o Estado distrital.

Contudo, as autoridades tradicionais sobressaem substancialmente de todos estes actores, no que diz respeito ao grau de controlo e mobilização das populações rurais e, por conseguinte, de legitimidade, assumindo-se para as populações como os seus “líderes comunitários”. De qualquer modo, esta relação entre as autoridades tradicionais e as populações tem que ser contextualizada, pois não se pode generalizar a sua legitimidade para a totalidade da população rural.

Nesse sentido, é possível estabelecer várias fracturas significativas: de carácter geracional, de género, e sobretudo espacial. Esta última é extremamente importante e consubstancia a confrontação de dois grandes modos de organização social e cultural, cujos eixos de representatividade e legitimidade se constroem com uma forte componente espacial: o modelo da sociedade “moderna”, veiculado pelo Estado, cuja representatividade e legitimidade atinge a sua plenitude nos espaços sociais urbanos e que no universo rural se faz sentir sobretudo nos meios mais urbanizados das vilas-sede de distrito e das localidades, com forte impacto entre alguns grupos sociais, sobretudo



os jovens; e o modelo tradicional Ndau, dominante nas regiões do interior dos distritos, o “mato”, como são apelidadas essas regiões pela maioria da população dos distritos. É sobretudo no “mato” que as autoridades tradicionais alcançam a sua representatividade e legitimidade quase total e incontestável.

Os espaços das vilas e das localidades constituem uma zona “mestiça” na qual os dois modelos se afrontam pelo controlo das populações rurais. Confronto esse bem explícito na relação entre o Estado distrital, por um lado, e as autoridades tradicionais vaNdau, por outro, os dois actores sociais mais relevantes para cada um dos modelos sociais em confronto.

## GLOSSÁRIO

**Glossário de termos Cindau e sua variação regional, segundo proposta do  
NELIMO (Núcleo de Estudos das Línguas Moçambicanas), INDE/ME, 1994**

Interior	Litoral	Português
	<i>Akcata</i>	ossículos de adivinhar, o mesmo que <i>xoros</i>
<i>boca</i>	<i>Boca</i>	imposto pago a um chefe
<i>bvuri, m'fuco, xipoco</i>	<i>Bvuli</i>	espírito maligno
	<i>Beze</i>	médico tradicional
<i>bata-badza</i>	<i>Bata-badza</i>	Prova de “descobrir” feiticeiros
<i>bajare</i>		designa parte de uma <i>dzinza</i>
<i>bvumbo</i>	<i>Bvumbo</i>	clã
	<i>chiremba</i>	adivinho-curandeiro
<i>chibaro, mutelo</i>		imposto de palhota
	<i>chicungo a mambo</i>	conselho de anciãos do <i>mambo</i>
	<i>Cipaio</i>	Polícia, auxiliar, o mesmo que <i>maporissa</i>
<i>cuxe-cuxe, cuscuchheiro</i>	<i>cuxe-cuxe, cuscuchheiro</i>	O mesmo que <i>nhamossoro</i>
<i>dzinza</i>		linhagem, ou grupo familiar alargado, o mesmo que <i>ucama</i>
<i>kudira</i>		Cerimónia aos antepassados
<i>kufemba</i>	<i>Kufemba</i>	“varrer”, ou “cheirar” espíritos. Actos de <i>nhamussoro</i>
<i>kuringuidja</i>	<i>kuringuidja</i>	Consulta realizada por <i>ny'anga</i> e <i>nhamussoro</i>
<i>kulola</i>	<i>Kulola</i>	O mesmo que <i>lobolo</i>
<i>macoto, maphare</i>		Cerimónia de chuva
<i>machikiro</i>		espírito da chuva, ou fazedor-de-chuva

<i>madjoca</i>		espírito que boceja
<i>mambo</i>	<i>mambo</i>	chefe grande, rei, régulo
<i>mambo mudoco</i>		Chefe pequeno, chefe de povoação
<i>maporissa</i>		polícia, auxiliar, o mesmo que <i>cipaio</i>
<i>mbhaambha</i>	<i>mbhambha</i>	reunião da família
<i>muroi</i>	<i>Muloi</i>	Feiticeiro
<i>mwavi</i>	<i>mwavi</i>	veneno com que se faz a prova de “descobrir” feiticeiros
<i>mutupo</i>	<i>mutupo</i>	Totém, ou o animal totémico
<i>mwari</i>	<i>Mwari</i>	Criador, Deus
<i>mutape, gogua</i>		conselho de ancião
<i>mudzimu</i>	<i>mudzimu</i>	espírito da família, pl. <i>Vadzimu</i>
<i>murungu</i>	<i>murungu</i>	espírito em geral, pl. <i>Varungu</i>
<i>murungo a mambo</i>	<i>Murungo a mambo</i>	espírito de mambo
<i>musi</i>	<i>musiwango</i>	casa, unidade constituída por um homem, mulher e filhos solteiros
<i>muvia</i>		auxiliar do mambo
<i>nhamussoro</i>	<i>nhamussoro</i>	Médium
<i>ny'anga</i>		curandeiro-adivinho, o mesmo que <i>chiremba</i>
<i>nduna</i>		Secretário do <i>mambo</i>
	<i>mitundo</i>	parcela de um <i>nyika</i>
<i>nyika</i>	<i>nyika</i>	território do <i>mambo</i> ou do <i>mambo mudoco</i> , regulado ou chegado
<i>nhamakumbi</i>		auxiliar de <i>nhamussoro</i>
<i>ngruen</i>		O mesmo que <i>saguta</i>
<i>nuanje</i>		Ancião, o mesmo que <i>tombo</i>
<i>saguta</i>	<i>Saguta</i>	chefe de pequena povoação, ou de conjunto de casas
	<i>sathanda</i>	o mesmo que “cabo de terra”

	<i>tetanje</i>	O mesmo que <i>nduna</i>
<i>tombo</i>	<i>tombo</i>	Cncião, pl. <i>matombo</i>
<i>ucama</i>	<i>ucama</i>	linhagem, ou grupo familiar alargado, o mesmo que <i>dzinza</i>
<i>uroi</i>	<i>uloi</i>	feitiçaria
<i>xoros</i>		ossículos de adivinhar, o mesmo que <i>akata</i>
	<i>Zahambo</i>	O mesmo que <i>mambo mudoco</i>

## BIBLIOGRAFIA

- ABÉLÈS, M., & JEUDY, H-P, 1997,  
*Anthropologie du Politique*, Paris, Armand Colin.
- ABRAHAMSSON, H., & NILSSON, A., 1994,  
*Moçambique em Transição. Um estudo da história de desenvolvimento durante o período 1974-1992*, Maputo, CEEI-ISRI.
- ADLER, A., 1980,  
“Fazedores de Chuva, Fazedores de Ordem”, in Adler, A., Clastres, P., Gauchet, M., Lizot, J., *Guerra, Religião, Poder*, (1977), Lisboa, Edições 70.
- AFONSO, C., 1998,  
*Ritos de Poder e a Recriação da Tradição. Os régulos manjaco da Guiné-Bissau*, Tese de Doutoramento, Lisboa, Tese de Doutoramento, ISCTE.
- ALBERTO, M. S., 1959,  
“A Carta de Sofala. Ensaio histórico”, in *Boletim da Sociedade de Estudos da Colónia de Moçambique*, nº XXVIII, Lourenço Marques.
- ALEXANDER, J., 1994,  
“Terra e Autoridade Política no Pós-Guerra em Moçambique: O Caso da Província de Manica”, in *Arquivo*, nº 16, Maputo, Arquivo Histórico de Moçambique.
- ALEXANDER, J., 1997,  
“The Local State in Post-War Mozambique: Political Practice and Ideas About Authority”, in *Africa. Journal of The International African Institute*, 67 (1).
- ALFANE, R., 1996,  
*Educação Cívica na Sociedade Tradicional*, Brochura nº 3 da série Autoridade Tradicional em Moçambique, Maputo, MAE/NDA.
- ARAÚJO, M., 1986,  
“Seis aldeias comunais da província de Inhambane” in *Garcia de Orta*, Série Geografia, 13 (1-2), Lisboa.

- ARNOLD, A.J., 1908,  
“O Território da Companhia de Moçambique: viagem através do Buzi, Mossurize e Govuro” in *Boletim da Sociedade de Geografia de Lisboa*, série 26, nº 4, Lisboa.
- ARPAC, 1993  
“A Organização Política Ndau”, in *Recortes*, nº5, Março.
- BALANDIER, G., 1980,  
*Antropologia Política*, Lisboa, Editorial Presença.
- BALANDIER, G., 1985,  
*Le Détour. Pouvoir et Modernité*, Paris, Fayard.
- BARNES, J.A., 1987 {1969},  
“Redes Sociais e Processo Político”, in Feldman-Bianco, B., (org.) *Antropologia das Sociedades Contemporâneas*, São Paulo, Global Editora.
- BARNES, S. T., 1986,  
*Patrons and Power. Creating a Political Community in Metropolitan Lagos*, London, Manchester University Press.
- BAYART, J-F., 1986,  
“Civil Society in Africa”, in Chabal, P.,(ed), *Political Domination in Africa: Reflection on the Limits of Power*, Cambridge, Cambridge University Press.
- BAYART, J-F., 1989,  
*L'État en Afrique. La politique du ventre*, Paris, Fayard.
- BAYART, J-F, 1996,  
“L'historicité de l'État importé”, in Bayart, J-F, *La greffe de l'État*, Paris, Karthala.
- BEACH, D., 1993,  
“As Origens de Moçambique e Zimbabwe: Paiva de Andrada, a Companhia de Moçambique e a Diplomacia Africana, 1881-91”, in *Arquivo*, Maputo, Boletim do AHM, nº13.
- BEKE, D., 1999,  
“Modern Local Administration and Traditional Authority in Zaire. Duality or Unity? An Inquiry in the Kivu”, in Rouveroy van Nieuwaal, E. A. B., & Dijk, Rijk van, (eds.), *African Chieftaincy in a New Socio-Political Landscape*, Leiden, African Studies Centre.

- BIERSCHENK, T., & OLIVIER DE SARDAN, J-P., 1997,  
“Local Powers and a Distant State in Rural Central African Republic”, in *The Journal of Modern African Studies*, vol. 35, nº 1,2,3 & 4.
- BIERSCHENK, T., & OLIVIER DE SARDAN, J-P., 1998  
*Les Pouvoirs au Village*, Paris, Karthala.
- BOAS, F., 1920,  
“Abhandlungen und Vortrage. Deer Seelenglaube der Vandau”, in *Zeitschrift Fur Ethnologie*, vol. 52/53, nº1.
- BOAS, F., 1922,  
“Das Verwandtschaftssystem der Vandau”, in *Zeitschrift Fur Ethnologie*, vol. 54.
- BOAS, F., 1923,  
“Ethnographische Bemerkungem uber die Vandau”, in *Zeitschrift Fur Ethnologie*, vol. 55.
- BOWEN, M.L., 2000,  
*The State Against the Peasantry. Rural Struggles in Colonial and Postcolonial Mozambique*, Charlottesville & London, University Press of Virginia.
- BRANQUINHO, J.A.G.M., 1966,  
“Prospecção das Forças Tradicionais. Manica e Sofala”, Lourenço Marques Relatório do SCCI.
- BRATTON, M., 1994,  
“Civil Society and Political transitions in Africa”, in Harbeson, Rothchild, Chazan, (eds), *Civil Society and the State in Africa*, Boulder, Lynne Rienner Publs.
- BRITO, L., 1988,  
“Une relecture nécessaire: la génese du parti-État Frelimo”, in *Politique Africaine*, nº 29.
- BRITO, L., 1995,  
“O comportamento eleitoral nas primeiras eleições multipartidárias em Moçambique” in Mazula, B., (coord.), *Moçambique. Eleições, Democracia e Desenvolvimento*, Maputo.
- CABRITA, J.M., 2000,  
*Mozambique. The Tortuous Road to Democracy*, New York, Palgrave.

- CAHEN, M., 1985,  
“État et pouvoir populaire dans le Mozambique indépendant”, in *Politique Africaine*, n° 19.
- CAHEN, M., 1987,  
*Mozambique. La Révolution Implosée*, Paris, L’Harmattan.
- CAHEN, M., 1988,  
“La Crise du Nationalisme”, in *Politique Africaine*, n° 29.
- CARDOSO, F.J., 1988,  
“Fermes d’État et development rural” in *Politique Africaine*, n° 29.
- CARDOSO, F.J., 1993,  
*Gestão e Desenvolvimento Rural. Moçambique no contexto da África sub-sahariana*, Lisboa, Fim de Século.
- CARNOY, M., s/d, ,  
*Estado e Teoria Política*, (1984), Campinas, Papyrus Editora.
- CASAL, A.Y., 1986,  
*Le Processus de Socialisation Rurale au Mozambique – Les Villages Communaux*, Paris, Tese de Doutoramento.
- CASAL, A.Y., 1988,  
“A Crise da Produção Familiar e as Aldeias Comunais em Moçambique”, in *Revista Internacional de Estudos Africanos*, n° 8/9.
- CASAL, A.Y., 1991,  
“Discurso socialista e camponeses africanos: legitimação política-ideológica da socialização rural em Moçambique (Frelimo, 1975-1984)”, in *Revista Internacional de Estudos Africanos*, n° 14/15.
- CASAL, A. Y., 1996,  
*Antropologia e Desenvolvimento. As Aldeias Comunais de Moçambique*, Lisboa, MCT/IICT.
- CHABAL, P., 1994,  
*Power in Africa. An essay in Political Interpretation*, London, Macmillan Press.
- CHABAL, P., & DALOZ, J-P., 1999,  
*Africa Works. Disorder as Political Instrument*, Oxford, James Currey.
- CHAMBULE, A., 2000,



*Organização Administrativa de Moçambique*, Maputo, CIEDIMA.

CHAPMAN, R., DAVISSONE, P., MACHOBO, F., PFEIFFER, J., 1999,  
*Liderança Comunitária e Mobilização Para A Saúde: Um breve estudo etnográfico de três zonas da província de Manica*, Manica, HAI & Direção Provincial de Saúde de Manica.

CHAZAN, N., MORTIMER, R., RAVENHILL, J., ROTHCHILD, D., 1988  
*Politics and Society in Contemporary Africa*, London, Macmillan Press.

COMAROFF, J., & COMAROFF, J., 1993,  
“Introduction”, in Idem, (eds), *Modernity and Its Malcontents. Ritual and Power in Postcolonial Africa*, Chicago & London, The University of Chicago Press.

COPANS, J., 1985,  
“The Marxist Conception of Class: Political and Theoretical Elaboration in the African and Africanist Context”, in, *Review of African Political Economy*, nº 32.

COSTA, A. N., 1977,  
*Penetração e Impacto do Capital Mercantil Português em Moçambique nos Sec. XVI e XVII. O caso do muenemutapa*, Maputo, Universidade Eduardo Mondlane.

COSTA, M., 1932,  
“Da população nos territórios de Manica e Sofala” in *Boletim da Agência Geral das Colónias*, vol. 8, nº 72, Lourenço Marques.

COSTA, M., 1940,  
“Bibliografia do Território de Manica e Sofala”, in *Boletim da Sociedade de Estudos da Colónia de Moçambique*, nº 42, Lourenço Marques.

COSTA, M. I. N., 1993,  
*Inventário do Fundo ‘Companhia de Moçambique’, 1892-1942: uma abordagem funcional da descrição dos arquivos permanentes*, Maputo, Tese de Doutoramento, UEM.

CRUZ, M.J., 1978,  
*Relatório do Trabalho sobre Manica e Sofala sob a Administração da Companhia de Moçambique 1892-1942*, Maputo, UEM.

CRUZ, M.J., 1982,

*História da Formação da Classe Trabalhadora em Manica e Sofala ao sul do Pungué, 1892-1926*, UEM, Maputo.

CUAHELA, A., 1996,  
*Autoridade Tradicional*, Brochura nº 1 da série Autoridade Tradicional em Moçambique, Maputo, MAE/NDA.

CUNHA, S., 1949,  
*O Trabalho Indígena. Estudo de Direito Colonial*, Lisboa, Agência Geral das Colónias.

DARBON, D., 1998a,  
“Crise du territoire étatique et communautarisme. Les nouveaux enjeux idéologiques de l’intégration en Afrique Noire”, in Bach, D., (dir), *Régionalisation, mondialisation et fragmentation en Afrique subsaharienne*, Paris, Karthala.

DARBON, D., 1998b,  
“La réforme de l’État en Afrique: quel État? Quelles réformes?”, comunicação apresentada na Troisième Ecole d’Été du AEGIS, Bordeaux.

DARCH, C., 1989,  
“Are there Warlords in Provincial Mozambique? Questions of the social base of MNR banditry” in *Review of African Political Economy*, 45/46.

DAVA, F. P., 1997,  
“As Mudanças na Estrutura Política da Autoridade Tradicional de Bilene-Macia, C. 1800-1974”, Maputo, Dissertação de licenciatura, Departamento de História, Faculdade de Letras, Universidade Eduardo Mondlane.

DERLUGUIAN, G., 1990,  
“Social Decomposition and armed Violence in Postcolonial Mozambique” in *Review of African Political Economy*, XIII, nº 4.

DINERMAN, A., 1994,  
“In search of Mozambique: The Imaginings of Christian Geffray in *La Cause des Armes au Mozambique: Anthropologie d’une Guerre Civile*” in *Journal of Southern African Studies*, vol. 20, nº 4.

DINERMAN, A., 1998,  
“O surgimento dos antigos régulos como ‘chefes de produção’ na província de Nampula”, Cap. III, PhD Thesis.

EARTHY, E. D., 1930,  
“Sundry Notes on the Vandau of Sofala, P.E.A.”, in *Bantu Studies*, vo. 4, nº 2.

- EARTHY, E. D., 1931,  
“Note on the ‘Totemism’ of the Vandau”, in *Bantu Studies*, vol. V.
- EARTHY, E. D., 1935,  
“A Vandau Ordeal of Olden Times”, in *Bantu Studies*, vol. IX, nº 2.
- EGERO, B., 1987,  
*Mozambique. A Dream Undone*, Upsala, Nordiska Afrikainstitutet.
- EISENSTADT, S.N., 1991,  
*A Dinâmica das Civilizações. Tradição e Modernidade*, Lisboa, Edições Cosmos.
- EVANS-PRITCHARD, E.E., 1981 {1940},  
“Os Nuer do Sul do Sudão”, in Fortes, M., & Evans-Pritchard, E. E., *Sistemas Políticos Africanos*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian,
- FELICIANO, J.F., & NICOLAU, V.H., (eds.), 1998,  
*Memórias de Sofala. Etnografia e História das Identidades e da Violência entre os diferentes Poderes no Centro de Moçambique, séculos XVIII e XIX*, textos de João Julião da Silva, Zacarias Herculano da Silva e Guilherme Ezequiel da Silva, Lisboa, Comissão Nacional para a Comemoração dos Descobrimentos Portugueses.
- FELICIANO, J.F., 1998,  
*Antropologia Económica dos Thonga do Sul de Moçambique*, Coleção Estudos, nº 12, Maputo, Arquivo Histórico de Moçambique.
- FERNANDES, A. T., 1988,  
*Os Fenómenos Políticos. Sociologia do Poder*, Porto, Edições Afrontamento.
- FERNANDO, D., 1996,  
*A Organização Social na Sociedade Tradicional*, Brochura nº 2 da série Autoridade Tradicional em Moçambique, Maputo, MAE/NDA.
- FIRST, R., 1983,  
*Black Gold. The Mozambican Miner, Proletarian and Peasant*, Sussex, The Harvester Press.
- FLORÊNCIO, F., 1994,  
*Processos de Transformação Social no Universo Rural Moçambicano, Pós-Colonial. O Caso do Distrito do Búzi*, Lisboa, Tese de Mestrado, I.S.C.T.E.
- FORTES, M., & EVANS-PRITCHARD, E.E., 1981 {1940},

*Sistemas Políticos Africanos*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian,

FOSTER, G. M., 1979,  
*Tzintzuntun: Mexican Peasants in a Changing World*, (1967), Oxford, Elsevier..

FRAZER, J.G., 1994 {1890},  
*The Golden Bough. A Study in Magic and Religion*, London, Oxford University Press.

GARBETT, G. K., 1966/67,  
“The Rhodesian Chief’s Dilemma: Government Officer or Tribal Leader?”, in *Race*, vol VIII.

GEFFRAY, C., & PEDERSEN, M., 1988,  
“Nampula en Guerre”, in *Politique Africaine*, nº 29,

GEFFRAY, C., 1988,  
“Fragments d’un discours du pouvoir (1975-1985): du bon usage d’une méconnaissance scientifique” in *Politique Africaine*, nº 29.

GEFFRAY, C., 1990,  
*La Cause des Armes au Mozambique*, Paris, Karthala.

GELLNER, E., 1986 (1977),  
“Patronos e Clientes”, in Gellner, E., & Waterbury, J., (orgs.), *Patronos e Clientes en las Sociedades Mediterráneas*, Madrid, Ediciones Jucar Universidad.

GESCHIERE, P., 1995,  
*Sorcellerie et Politique en Afrique. La viande des autres*, Paris, Karthala.

GIDDENS, A., 1995 {1981},  
*A Contemporary Critique of Historical Materialism*, London, Macmillan Press Ltd.

GIDDENS, A., 1996 {1990},  
*As Consequências da Modernidade*, Oeiras, Celta Editora.

GLUCKMAN, M., 1981 {1940},  
“O Reino dos Zulu na África do Sul”, in Fortes, M., & Evans-Pritchard, E. E., *Sistemas Políticos Africanos*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian,

- GOODY, J., 1972,  
“Domestic Groups”, in *Module in Anthropology*, n° 28.
- GOODY, J., 1997,  
*Representations and Contradictions. Ambivalence Towards Images, Theatre, Fiction, Relics and Sexuality*, Oxford, Blackwell Publishers.
- GRAMSCI, A., 1979,  
*Note sul Machiavelli sulla Politica e sullo Stato moderno*, Torino, Editori Riuniti.
- GREENBERG, E.S., 1990,  
“State Change. Approaches and Concepts”, in, Greenberg, E.S., & Mayer, T., (eds.),  
*Changes in the State. Causes and Consequences*, Newbury Park, Sage Publications.
- GUYER, J.I., 1994,  
“The Spatial Dimensions of Civil Society in Africa: An Anthropologist Looks at Nigeria”, in Harbeson Rothchild, Chazan, (eds), *Civil Society and the State in Africa*, Boulder, Lynne Rienner Publs.
- HALL, M., & YOUNG, T., 1997,  
*Confronting Leviathan. Mozambique Since Independence*, London, Hurts & Company.
- HANLON, J., 1984,  
*Mozambique. The Revolution Under Fire*, London, Zed Books.
- HANLON, J., 1991,  
*Mozambique: Who Calls the Shots?*, London, Bloomington and Indianapolis, James Currey & Indiana University Press.
- HARBESON, J.W., 1994,  
“Civil Society and Political Renaissance in Africa”, in Harbeson, Rothchild, Chazan, (eds), *Civil Society and the State in Africa*, Boulder, Lynne Rienner Publs.
- HARRISON, G., 2000,  
*The Politics of Democratisation in Rural Mozambique. Grassroots Governance in Mécufi*, Lewiston, Queenston & Lampeter, The Edwin Mellen Press.
- HEDGES, D., (coord.), 1999,  
*História de Moçambique. Moçambique no Auge do Colonialismo, 1930-1961*, vol.2, Maputo, UEM.
- HENRIQUES DE OLIVEIRA, A. L., 1971,

*Relatório Anual*, Governo do Distrito de Vila Pery,

HERMELE, K., 1988,

“Guerra e Estabilização. Uma análise a médio prazo do Programa de Recuperação Económica em Moçambique (PRE)” in *Revista Internacional de Estudos Africanos*, 8/9.

HERSKOVITS, M., 1923,

“Some Property Concepts and Marriage Customs of the Vandau”, in *American Anthropologist*, vol. 25, nº 3.

HESSELING, G., & LUND, C., 1999,

“Traditional Chiefs and Modern Land Tenure Law in Niger”, in Rouveroy van Nieuwaal, E. A. B., & Dijk, Rijk van, (eds.), *African Chieftaincy in a New Socio-Political Landscape*, Leiden, African Studies Centre.

HEUSCH, L., 1982,

*Rois Nés d'un Coeur de Vache*, Paris, Gallimard.

HOBSBAWM, E., 1992 {1983}

“Introduction: Inventing Traditions”, in, Hobsbawm, E., & Ranger, T., (eds.), *The Invention of Traditions*, Cambridge, Cambridge University Press.

HOUTART, F., 1998,

“La société civile: enjeu des luttes sociales pour l'hégémonie” in, *Alternatives Sud*, vol. V, 1.

HUSSOU, B., & CIEDEL, L., 1997

“La problématique en débats, entre indigénités et modernités”, in, GEMDEV, *Les Avatars de l'État en Afrique*, Paris, Karthala.

ISAACMAN, A., 1987,

“Régulos, diferenciação social e protesto rural: o regime do cultivo forçado do algodão em Moçambique, 1938-1961”, in *Revista Internacional de Estudos Africanos*, nº 6 e 7.

ISAACMAN, A., 1996,

*Cotton is the Mother of Poverty. Peasants, work and rural struggle in colonial Mozambique, 1938-1961*, London, James Currey.

- JESSOP, B., 1984,  
*The Capitalist State*, (1982), Oxford, Basil Blackwell.
- JUNOD, H. A, 1974,  
*Usos e Costumes dos Bantos*, (2ª ed. ), vol. II, Lourenço Marques, Imprensa Nacional de Moçambique.
- JUNOD, H. Ph., 1934,  
“ A Contribution to the Study of Ndau Demography, Totemism and History”, in *Bantu Studies*, vol. VIII, nº1.
- JUNOD, H. Ph., 1935,  
“Les Vandau de L’Afrique Orientale Portugaise”, in *Bulletin de La Société Neuchâteloise de Géographie*, vol. 44.
- JUNOD, H. Ph, 1939,  
*Os indígenas de Moçambique no século XVI e comêço do XVII segundo os antigos documentos portugueses da época dos Descobrimentos*, Lourenço Marques, Imprensa Nacional de Moçambique.
- KEITH, R. J., 1987,  
*Christianity, Colonialism and the origins of Nationalism among the Ndau of Southern Rhodesia, 1890-1935*, PhD thesis, Michigan, UMI.
- KESSEL, I. VAN, & OOMEN, B., 1997,  
“One Chief, One Vote: the revival of traditional authorities in post-apartheid South Africa”, in *African Affairs*, 96, nº 385.
- KIRBY, A., 1989,  
“State, Local State, Context and Spatiality: a reappraisal of State Theory”, in Caporaso, James A., (ed.) *The Alusive State. International and Comparative Perspectives*, Newbury Park, Sage Publications.
- KRIMSKY, S., & GOLDING, D., 1992,  
*Social Theories of Risk*, London, Praeger
- LAN, D., 1987 {1985},  
*Guns & Rain. Guerrillas & Spirit Mediums in Zimbabwe*, London & Berkeley, James Currey & University of California Press.
- LAPIERRE, J-W., 1968,  
*Essai sur le Fondement du Pouvoir Politique*, Aix-En-Provence, Publications des Annales de la Faculté des Lettres.

- LECLERC-OLIVE, M., 1997,  
“Espaces ‘métisses’ et légitimité de l’État: l’expérience malienne”, in GEMDEV,  
*Les Avatars de l’État en Afrique*, Paris, Karthala.
- LE ROY, É., 1997,  
“La formation de l’État en Afrique, entre indigénisation et inculturation”, in,  
GEMDEV, *Les Avatars de l’État en Afrique*, Paris, Karthala.
- LÉVI-STRAUSS, C., 1985 {1958},  
*Antropologia Estrutural*, vol I, 2<sup>a</sup> ed., Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro.
- LÉVI-STRAUSS, C., 1986 {1955},  
*Tristes Trópicos*, Lisboa, edições 70.
- LIESEGANG, G., 1986a,  
*Ngungunyane*, Maputo, Coleção Embondeiro, n° 8.
- LIESEGANG, G., 1986b,  
*Vassalagem ou Tratado de Amizade?*, Maputo, série Estudos, n° 2, AHM.
- LOMBARD, J., 1967,  
*Autorités Traditionnelles et Pouvoirs Européens en Afrique Noire*, Paris, Armand  
Colin.
- LONSDALE, J., 1986,  
“Political accountability in Africa history”, in Chabal, P., (ed.), *Political  
Domination in Africa: reflections on the limits of power*, Cambridge, Cambridge  
University Press.
- LOPES, G. P., 1928,  
*Respostas ao Questionário Etnográfico*, Beira, Companhia de Moçambique.
- LUNDIN, I.B, & MACHAVA, F. J., (eds.),1995,  
*Autoridade e Poder Tradicional*, vol. I e II, Maputo, M.A.E., Núcleo de  
Desenvolvimento Administrativo.
- LUNDIN, I., 1995,  
“A Pesquisa Piloto sobre a Autoridade/Poder Tradicional em Moçambique – Um  
Somatório Comentado e Analisado” in Lundin, I.B, & Machava, F. J., (eds.),  
*Autoridade e Poder Tradicional*, vol. I e II, Maputo, M.A.E., Núcleo de  
Desenvolvimento Administrativo.
- MACHEL, S., 1979,



*Fazer da Escola Uma Base para o Povo Tomar o Poder*, Maputo, Departamento do Trabalho Ideológico da Frelimo, Coleção Estudos e Orientações nº 6.

- MACIA, M. J., 1997,  
*Visões do Poder em Moçambique. Estudo sobre o Tradicional e o Moderno numa Vila Rural do Sul do País*, Rio de Janeiro, Tese de Mestrado, U. Federal do Rio de Janeiro, I.F.C.S.
- MALINOWSKI, B., 1985a {1922},  
*Argonauts of the Western Pacific*, London & Henley, Routledge & Kegan Paul.
- MALINOWSKI, B., 1985b {1967},  
*Journal d'ethnographie*, Paris, Éditions du Seuil.
- MAPPA, S., 1998,  
*Pouvoirs traditionnels et pouvoir d'État en Afrique. L'illusion universaliste*, Paris, Karthala.
- MAZULA, B., (coord.), 1995,  
*Moçambique. Eleições, Democracia e Desenvolvimento*, Maputo.
- MCGRATH, J. E., 1984,  
*Groups: Interaction and Performance*, New Jersey, Prentice-Hall Inc.
- MCINTOSH, A., 1990,  
“Rethinking Chieftaincy and the Future of Rural Local Government”, in *Transformation*, nº 13.
- MÉDARD, J-F, 1991,  
“L'État néo-patrimonial en Afrique Noire”, in, Idem, (dir.), *États d'Afrique Noire*, Paris, Karthala.
- MEDEIROS, E.C., 1997,  
*História de Cabo Delgado e do Niassa (c.1836-1929)*, Maputo.
- MENDES, M.J.F., 1939,  
“Os Territórios de Manica e Sofala”, in *Boletim da Sociedade de Estudos da Colónia de Moçambique*, vol. V, Lourenço Marques.
- METZ, S., 1986,  
“The Mozambique National Resistance and South African Foreign Policy” in *African Affairs*, vol. 85, 341.
- MIGDAL, J. S., 1988,  
*Strong Societies and Weak States. State-Society Relations and State Capabilities in*

*the Third World*, Princeton, Princeton University Press.

MINTER, W., 1989,

“Minter Report. The Mozambican National Resistance (Renamo) as described by Ex-participants” in *Facts and Reports*, Amsterdam, The Holland Committee on Southern Africa.

MOREIRA, A., 1955,

*Administração da Justiça aos Indígenas*, Lisboa, Agência Geral do Ultramar.

MORGAN, G., 1990,

“Violence in Mozambique: towards an understanding of Renamo”, in *The Journal of Modern African Studies*, nº 28.

MOURA, A. R., 1986,

“Sobre os Vandau (Sofala-Moçambique)”, separata de *Moçambique – Aspectos da Cultura Material*, nº 6, Coimbra, CEA/Instituto de Antropologia, Universidade de Coimbra.

MUCUSSETE, H., 1996,

*Terra e Meio Ambiente*, Brochura nº 4 da série Autoridade Tradicional em Moçambique, Maputo, MAE/NDA.

NEIL-TOMLINSON, s/d,

*The Mozambique Chartered Company, 1892 to 1910*, London, PhD thesis, SOAS.

NEVES, J., 1998,

*Economy, Society and Labour Migration in Central Mozambique, 1930-c. 1965: A case study of Manica province*, London, PhD Thesis, SOAS.

NEWITT, M., 1997 {1995},

*História de Moçambique*, Lisboa, Publicações Europa-América.

NHANCALE, O., 1996,

*Normas, Regras e Justiça Tradicional: Como evitar e resolver conflitos?*, Brochura nº 5, da série Autoridade Tradicional em Moçambique, Maputo, MAE/NDA.

O’LAUGHLIN, B., 1992,

“Interpretations matter: Evaluating the war in Mozambique” in *Southern Africa Report*, January.

PAPAGNO, G., 1980 {1972},

*Colonialismo e Feudalismo. A questão dos prazos da coroa em Moçambique nos*

*finais do século XIX*, Lisboa, A Regra do Jogo.

PÉLISSIER, R., 1987,

*História de Moçambique. Formação e Oposição, 1854-1918*, Vol. I, Lisboa, Editorial Estampa.

PERROT, C-H., 2003,

Introduction, in Perrot, C-H., & Fauvelle-Aymar, F-X., (dirs), *Le Retour des Rois. Les autorités traditionnelles et l'État en Afrique contemporaine*, Paris, Karthala.

POLANAH, L., 1987,

*Nhamussoro e Outras Funções Mágico-Religiosas*, Coimbra, CEA, Instituto de Antropologia da Universidade de Coimbra.

REIS, J., 1984,

*A Empresa da Conquista do senhorio do Monomotapa*, Lisboa, Heuris,

RICHARDS, A., (ed.), 1960,

*East African Chiefs. A study of political development in some Uganda and Tanganyika tribes*, London, Faber and Faber.

RITA-FERREIRA, A., 1958,

*Agrupamento e Caracterização Étnica dos Indígenas de Moçambique*, Lisboa, Ministério do Ultramar, Junta de Investigações do Ultramar.

RITA-FERREIRA, A., 1982,

*Fixação Portuguesa e História Pré-Colonial de Moçambique*, Lisboa, IICT/JICU.

RITA-FERREIRA, A., 1999,

*African Kingdoms and Alien Settlements in Central Mozambique (c. 15<sup>th</sup>-17<sup>th</sup>Cent)*, Coimbra, Departamento de Antropologia, Universidade de Coimbra.

ROESH, O., 1992,

“Peasants, War and ‘Tradition’ in Central Mozambique”, Ontario, Department of Anthropology, Trent University.

ROSÁRIO ARTUR, D. (coord.), 1995,

*O Papel do Régulo no Processo de Democratização Multipartidário em Moçambique. O caso da Província de Manica*, Chimoio, ARPAC/Manica.

- ROUVEROY VAN NIEWAAL, E.A., 1996,  
“States and Chiefs. Are Chiefs Mere Puppets?”, in, *Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law*, nº 37/38.
- ROUVEROY VAN NIEUWAAL, E.A., 1999,  
“Chieftaincy in Africa: Three Facets of a Hybrid Role”, in Rouveroy van Nieuwaal, E.A., & Rijk van Dijk (eds.), *African Chieftaincy in a New Socio-Political Landscape*, Leiden, African Studies Centre.
- SAUL, J., 1990,  
“Development and counterdevelopment Strategies in Mozambique” in Saul., J., *Socialist Ideology and the Struggle for Southern Africa*, Trenton, Africa World Press.
- SCOTT, J., 1986 {1977},  
“Patronazgo, o explotación” in Gellner, E., & Waterbury, J., (orgs.), *Patronos e Clientes en las Sociedades Mediterráneas*, Madrid, Ediciones Jucar Universidad.
- SERRA, C., 1997,  
*Novos Combates pela Mentalidade Sociológica*, Maputo, Livraria Universitária, UEM.
- SILVERMAN, S., 1986 {1977},  
“El patronazgo como mito” in Gellner, E., & Waterbury, J., (orgs.), *Patronos e Clientes en las Sociedades Mediterráneas*, Madrid, Ediciones Jucar Universidad.
- SIMIONATTO, I., 1995,  
*Gramsci: sua teoria, incidência no Brasil, influência no Serviço Social*, São Paulo, Cortez Editora.
- SOPA, A., 1995,  
*Três conclusões possíveis*, artigo in *Jornal Mediafax*, de 02/10/1995.
- SOUTHAL, A., 1988,  
“The Segmentary State in Africa and Asia” in *Comparative Studies in Society and History*, 30, 1.
- TERRAY, E., 1987,  
”Introduction”, in Terray, E.,(dir), *L’Etat Contemporain en Afrique*, Paris, L’Harmattan.
- TIGNOR, R.L., 1971,

“Colonial Chiefs in Chiefless Societies”, in *The journal of Modern African Studies*, vol. 9, nº 1, 2, 3 & 4.

TROTHA, T. v., 1996,

“From Administrative to Civil Chieftaincy. Some Problems and Prospects of African Chieftaincy”, in *Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law*, nº 37/38.

VAUGHN, O., 1988,

“Les Chefs Traditionnels face au Pouvoir Politique”, in *Politique Africaine*, nº 32.

VIEIRA, S., 1995,

“Carta a muitos amigos de novo sobre os régulos”, artigo in jornal *Domingo*, de 20/08/1995.

VIEIRA, S., 1998,

“Sobre a autoridade tradicional – (IV)” artigo in jornal *Domingo*, de 20/12/1998.

VIJFHUIZEN, C., 1997,

“Rain-making, political conflicts and gender images: A case from Mutema chieftaincy in Zimbabwe”, *Zambezia. The Journal of Humanities of the University of Zimbabwe*, vol. 24, nº I.

VIJFHUIZEN, C., 1998,

*The People you Live With. Gender identities and social practices, beliefs and power in the livelihoods of Ndau women and men in a village with an irrigation scheme in Zimbabwe*, PhD Thesis, Wageningen, University of Wageningen,

VIJFHUIZEN, C., & MAKORA, L., 1998,

“More than one paramount chief in one chieftaincy? The gender of maintaining worlds”, *Zambezia. The Journal of Humanities of the University of Zimbabwe*, vol. 25, nº i.

VINES, A., 1996 (1991),

*Renamo. From Terrorism to Democracy in Mozambique?*, York, Amsterdam and London, Centre for South African Studies, University of York, Eduardo Mondlane Foundation and James Currey.

XADREQUE, A., & HENRIQUES, J. O., 1987,

“Pesquisas em torno do Búzi”, Beira, Brigada do Búzi, ARPAC, Núcleo de Sofala.

- WEBER, M., 1944,  
*Economia y Sociedad*, (1922), Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica.
- WEST, H. G., 1998,  
“This neighbor is not my Uncle!’: Changing relations of power and authority on the Mueda plateau” in *Journal of Southern African Studies*, vol. 24.
- WEST, H.G. & KLOECK-JENSON, S., 1999,  
“Betwixt and between: ’Traditional authority’ and democratic decentralization in post-war Mozambique” in *African Affairs*, vol. 98.
- WILSON, K. B, 1991,  
“War, Displacement, Social Change and the Re-Creation of Community: an exploratory study in Zambezia, Mozambique”, Oxford, Refugee Studies Programme, University of Oxford.
- WILSON, K. B, 1992,  
“Cults of Violence and Counter-Violence in Mozambique”, in *Journal of Southern African Studies*, vol. 18, nº 3.
- WRIGHT, E. O., 1987 {1985},  
*Classes*, (1985), London, Verso.
- YOUNG, C., 1994,  
“In Search of Civil Society”, in Harbeson, Rothchild, Chazan, (eds), *Civil Society and the State in Africa*, Boulder, Lynne Rienner Publs.
- ZUCKERMAN, A., 1986 {1977},  
“La politica de clients en Itália” in Gellner, E., & Waterbury, J., (orgs.), *Patronos e Clientes en las Sociedades Mediterráneas*, Madrid, Ediciones Jucar Universidad.

### DOCUMENTOS

*Código do Trabalho dos Indígenas, nas Colónias Portuguesas de África*, aprovado pelo Dec. nº 16.199, de 6 de Dezembro de 1928, Imprensa Nacional de Angola, Luanda, 1936.

*Estatuto Político, Civil e Criminal dos Indígenas*, aprovado pelo decreto Lei nº 16473, de 6 de Fevereiro de 1929, Imprensa Nacional, Luanda, 1939.

*Reforma Administrativa Ultramarina*, dec. Lei nº 23:229 de 15 de Novembro de 1933, Imprensa Nacional de Moçambique, Lourenço Marques, 1933.

*Livro de Registo Biográfico das Autoridades Gentílicas do Posto Administrativo de Machaze*, 1944.

“Decreto-Lei nº 19 666” in *Principal Legislação Aplicável aos Indígenas da Província de Moçambique*, Imprensa Nacional de Moçambique, Lourenço Marques, 1960.

*General Peace Agreement for Mozambique*, (versão em língua inglesa) em [http://www.c-r.org/accord/acc\\_moz/romel.htm](http://www.c-r.org/accord/acc_moz/romel.htm),

*Boletim da República*, 2º suplemento, I Série, nº 37, de 13 de Setembro de 1994,

*Boletim da República*, 4º Suplemento, I Série, nº 18, de 9 de Maio de 1995,

*Boletim da República*, Suplemento, I Série, nº 9, de 28 de Fevereiro de 1996,

*Manual Para Melhor Compreender a Nova Lei das Terras*, Campanha Terra, MADER, Maputo, 1998,

*Direito À Terra*, Folheto nº 1, Campanha Terra, MADER, Maputo, 1998,

*Demarcar Uma Terra*, Folheto nº 2, Campanha Terra, MADER, Maputo, 1998,

*A Mulher e a Terra*, Folheto nº 3, Campanha Terra, MADER, Maputo, 1998,

*Terra: Juntos em Parceria*, Folheto nº 4, Campanha Terra, MADER, Maputo, 1998,

*Direitos no Solo Urbano*, Folheto nº 5, Campanha Terra, MADER, Maputo, 1998,

*Resolução de Conflitos*, Folheto nº 6, Campanha Terra, MADER, Maputo, 1998,

*Guião de Apresentação do Ante-Projecto de Revisão da Constituição*, Comissão Ad-Hoc para a Revisão da Constituição, Maputo, 1999,

*Ante-Projecto de Revisão da Constituição*, Comissão Ad-Hoc para a Revisão da Constituição, Maputo, 1999,

*Plano de Desenvolvimento Distrital de Mossurize*, Administração do Distrito de Mossurize, 1999.

AIM, boletim nº 2237, de 10 de Julho de 2000,

## ARTIGOS DE IMPRENSA

- *Jornal Notícias*, de 14/06/1995, artigo *Governo quer intervenção dos chefes tradicionais*.
- *Jornal Notícias*, de 21/06/95, artigo *Administração conjunta vai vigorar no país*.
- *Jornal Notícias*, de 28/06/1995, artigo *Dupla administração em Gondola. Governo e Renamo disputam competência na afectação de régulos*.
- *Jornal Notícias*, de 04/07/1995, artigo *Governo vai tomar medidas para repor a ordem em Dombe- diz o ministro do Interior*.
- *Jornal Notícias*, de 06/07/1995, artigo *Régulos em Dombe expulsam enfermeiros provocando óbitos*.
- *Jornal Imparcial*, de 07/07/1995, artigo *Caso Dombe: PR “corrige” afirmações de Manuel António*.
- *Jornal Notícias*, de 07/07/1995, artigo *Não haverá uso da força em Dombe – afirma Joaquim Chissano, contrariando a ideia avançada por Manuel António, semana passada*.
- *Jornal Notícias*, de 13/07/1995, artigo *Apesar do optimismo da Comissão Tripartida Régulos de Dombe continuam contra presença da Polícia*.
- *Jornal Notícias*, de 17/07/1995, artigo *Atitude irreversível dos régulos deriva do tribalismo e posse de armas – alertam cidadãos contactadas pelo ‘Notícias’*.
- *Jornal Notícias*, de 18/07/1995, artigo *Renamo defende a reintegração imediata dos chefes tradicionais- afirma Raul Domingos*.
- *Jornal Notícias*, de 20/07/1995, artigo *Promessas não cumpridas na origem dos desmandos – indica comissão conjunta que foi a Dombe*.
- *Jornal Notícias*, de 23/07/1995, artigo *Em Dombe Polícia foi corrida por 400 homens armados da Renamo...e não por régulos como se veiculou – a revelação é do governador de Manica, Artur Canana*.
- *Jornal Notícias*, de 25/07/1995, artigo *Declarações de Artur Canana são uma provocação à Renamo – Afonso Dhlakama, ao ‘Notícias’*.



- *Jornal Savana*, de 04/08/1995, artigo *Canana mente – afirma o régulo Dombe*.
- *Jornal Domingo*, de 06/08/1995, artigo *Nas chamadas zonas da Renamo Régulos cedem à acção governativa em Tete*.
- *Jornal Notícias*, de 09/10/1995, artigo *Régulos substituídos por secretários dos GD's – acusa o delegado da Renamo em Murrupula*.
- *Jornal Notícias*, de 03/11/1995, artigo *Em Nampula Chefes tradicionais querem suas insígnias*.
- *Jornal Imparcial*, de 10/12/1996, artigo *Frelimo está a “comprar” régulos em Sofala*.
- *Jornal Imparcial*, de 11/12/1996, artigo *Em foco conflito régulos-GD's*.
- *Jornal Imparcial*, de 23/12/1996, artigo *Num quadro jurídico legal Régulos da Beira querem retomar funções*.
- *Jornal Imparcial*, de 13/01/1997, artigo *Chibabava: “Mobilização” Frelimista. Com bicicletas e rádios se aliciam os régulos*.
- *Jornal Imparcial*, de 27/01/1996, artigo *Dhlakama reúne hoje com régulos*.
- *Jornal Notícias*, de 31/01/1997, artigo *Chibabava, Régulos estão de mãos dadas com o Governo*.
- *Jornal Notícias*, de 20/02/1997, artigo *Acusado de promover desordem em Nampula, Régulo de Chiúre solto e “recambiado” para Cabo Delgado*.
- *Jornal Notícias*, de 22/02/1997, artigo *No distrito de Momba Renamo cobra dinheiro para comprar uniforme de régulos – acusa Governo local*.
- *Jornal Notícias*, de 10/03/1997, artigo *Governo deve enquadrar melhor as autoridades tradicionais – opinam membros da Frelimo em Inhambane, que reclamam revitalização dos GD's*.
- *Jornal Notícias*, de 29/04/1997, artigo *Desde ontem em Inhambane, Governo e poder tradicional procuram formas de relacionamento*.
- *Jornal Notícias*, de 02/05/1997, artigo *Autoridade tradicional, Governo projecta benefícios pela cobrança de impostos à comunidade*.
- *Jornal Notícias*, de 06/05/1997, artigo *Análise da política colonial em relação à autoridade tradicional (conclusão)*.
- *Jornal Notícias*, de 14/05/1997, artigo *Governo e poder tradicional: desejado diálogo permanente para uma melhor colaboração*.

- *Jornal Notícias*, de 21/05/1997, artigo *Em Sofala Régulos reclamam fardamento, bandeira e outros símbolos.*
- *Jornal Notícias*, de 12/06/1997, artigo *Na cobrança de impostos Régulos de mãos dadas com grupos dinamizadores.*
- *Jornal Domingo*, de 15/06/1997, artigo *Em Dombe Régulos satisfeitos com o desempenho do Governo.*
- *Jornal Notícias*, de 18/06/1997, artigo *Régulos em Dombe exigiram salários a Pascoal Mocumbi. PM prometeu apenas maior colaboração.*
- *Jornal Notícias*, de 19/06/1997, artigo *Poder tradicional reclama inserção na governação do país.*
- *Jornal Notícias*, de 05/07/1997, artigo *Régulos de Marromeu exortados a colaborarem com o Executivo.*
- *Jornal Notícias*, de 16/07/1997, artigo *Nampula. Régulos acusados de molestar populações.*
- *Jornal Notícias*, de 17/07/1997, artigo *Em Dombe. Régulos colaboram com Governo.*
- *Jornal Notícias*, de 18/07/1997, artigo *Régulos em Homoine acusados de desobedecerem autoridades.*
- *Jornal Domingo*, de 20/07/1997, artigo *Em Dombe, Artur Canana distribui bicicletas aos régulos.*
- *Boletim Lusa*, de 22/07/1997, *AR deve debater lei sobre poder tradicional em Outubro.*
- *Jornal Notícias*, de 26/07/1997, artigo *Moamba. Frelimo acusa poder tradicional de cobrança ilícita de impostos.*
- *Jornal Domingo*, de 27/07/1997, artigo *Em breve AR vai pronunciar-se sobre instituições tradicionais.*
- *Jornal Notícias*, de 22/08/1997, artigo *Cheringoma, governo satisfeito com autoridades tradicionais.*
- *Jornal Notícias*, de 12/08/1998, artigo *Governo estuda relação com a autoridade tradicional. Alfredo gamito diz que o assunto é delicado e deve ser tratado com cuidado.*
- *Jornal Domingo*, de 20/12/1998, artigo *Sobre a autoridade tradicional – (IV).*
- *Jornal Correio da Manhã*, de 28/01/1999, artigo *Em alguns distritos de Sofala Secretários de GD's assumem papel de régulos.*

- *Jornal Domingo*, de 07/03/1999, artigo *Poder tradicional: sim ou não*.
- *Jornal Domingo*, de 23/05/1999, artigo *Que poder tradicional?*.
- *Jornal Notícias*, de 11/08/1999, artigo *Revisão da Constituição. Há consenso na questão da autoridade tradicional. Grupo de trabalho propõe reconhecimento desta autoridade, bem como do casamento tradicional e religioso*.
- *Jornal Mediafax*, de 27/10/1999, artigo *Autoridade tradicional: Frelimo reconhece-a, Finalmente – segundo Isau Meneses*.
- *Jornal Notícias*, de 29/10/1999, artigo *Régulos aderem à Frelimo*.
- *Jornal Notícias*, de 02/11/1999, artigo *Régulo Diguidua assegura apoios ao partido no poder. Candidato da Frelimo trabalhou no Chinde e promete que o partido e seu concorrente vão ganhar as eleições*.
- *Boletim Lusa*, de 02/11/1999, *Eleições: poder dos régulos vai ter enquadramento constitucional*.
- *Jornal Notícias*, de 06/11/1999, artigo *Sofala. Régulos ao lado da Frelimo em Muanza*
- *Jornal Mediafax*, de 15/11/1999, artigo *Na Beira, Frelimo e “Renamo-UE” disputam régulo Luís*.
- *Jornal Notícias*, de 18/11/1999, artigo *Régulos querem estímulo para colaborarem com o Governo*.
- *Jornal Notícias*, de 15/12/1999, artigo *Régulos reivindicam poder em Nampula*.
- *Jornal Domingo*, de 26/12/1999, artigo *Em Nampula. Régulos exigem regalias e formalização do seu poder*.
- *Jornal Notícias*, de 06/02/2001, artigo *Régulos de Dombe querem salários e outras regalias pelo trabalho que dizem estar a fazer para o Estado*.