

**Estado, Autoridades Tradicionais e
Legitimidade Política:
os parâmetros de um «casamento de
conveniência» em Mandlakazi**

Vitor Alexandre Antunes Lourenço

Centro de Estudos Africanos, ISCTE

O processo de «modernização política» que actualmente se verifica em Moçambique tem conferido grande visibilidade e uma nova importância à questão do relacionamento entre o Estado e as Autoridades Tradicionais. Com efeito, e dada a persistência das Autoridades Tradicionais enquanto agentes de mediação entre o passado e o presente, o Estado pós-colonial não pode hoje ignorar o papel dessas autoridades na arena política. Trata-se, assim, de um quadro relacional ambíguo e complexo: apesar de predominantemente baseado num aparelho político moderno, o Estado vê-se na contingência de tentar absorver as Autoridades Tradicionais, procurando deste modo beneficiar simultaneamente de factores de legitimação política «modernos» e «tradicionais». As Autoridades Tradicionais, por outro lado, enquanto lutam pela manutenção do seu controlo sob as populações, procuram ao mesmo tempo capturar parte dos recursos do Estado e utilizá-los para manter padrões de dominação baseados na existência de redes familiares e clientelares alimentadas pela redistribuição de riqueza e de lugares de poder.

It is commonly accepted that the current process of «political modernization» in Mozambique has given increased visibility and importance to the problems concerning the relationship between State and the Traditional Authorities. In face of the resilience of Traditional Authorities as mediation agencies between the present and the past, the State cannot afford to ignore their presence in the political landscape. The picture is rather complex: however predominantly based on a modern political apparatus, the State also tries to include the Traditional Authorities under its umbrella, thus seeking to benefit both from «modern» and «traditional» political legitimization. Traditional Authorities, on the other hand, while fighting to keep control over their communities on their own terms, are nevertheless eager to capture some of the State resources, to increase their ability to maintain the old ruling patterns, based on the existence of a clientelist network nurtured through the redistribution of wealth and positions of power.

Este texto visa analisar as relações políticas tecidas na actualidade entre o Estado e as Autoridades Tradicionais em Mandlakazi (Moçambique).

A pertinência da análise de tais relações políticas, assenta fundamentalmente no facto de, passadas várias décadas sobre as independências, em Moçambique, como na generalidade dos países africanos, o Estado pós-colonial não só não conseguiu desfazer o dualismo herdado da época colonial como, ainda, não conseguiu impor a multi-eticidade e laicidade ao conjunto da comunidade nacional que está na origem da própria ideia de Estado moderno. Dito de outra forma, o Estado pós-colonial africano, marcado pela endémica crise económica, pelo seu falhanço em promover um desenvolvimento equitativo e sustentável e pelo insucesso da sua «democratização», continua a caracterizar-se como um Estado dualista formado por um Estado central hegemónico e frequentemente violento e, por um «estado local camponês», dito «étnico» ou «tribal», suportado por uma noção «presunçosa» de «sociedade civil» (MAMDANI, 1996). Em vários aspectos o Estado pós-colonial não possui o monopólio do controlo da nação, das estruturas políticas e da «sociedade civil» (HARBESON, 1994).

No contexto de Moçambique, onde a figura das Autoridades Tradicionais de uma forma ou de outra se manteve, desde os tempos coloniais, incontornável em todos os jogos políticos, só nos anos 80, com a crise e «desconjuntura» do Estado pós-colonial, a problemática das relações Estado-Autoridades Tradicionais voltou a ter uma posição de relevo nas análises de várias disciplinas das ciências sociais, em geral, e da Ciência Política, em particular, sobre a «política» e, sobretudo, sobre o «político» (DIAS, 2001).

Contexto este, que assenta, por um lado, numa imposição exterior, levada a cabo por fortíssimas pressões exercidas pelos países doadores e por instituições financeiras internacionais junto do governo de Moçambique, cuja dependência em relação ao auxílio externo diminui a sua capacidade em recusar este modelo, e por outro, numa pressão interna exercida por um conjunto de forças sociais e políticas que se batem, não só por uma maior abertura da vida política de Moçambique à democracia (no sentido da rejeição do regime de partido único ou da tutela militar e a consolidação de um sistema político multipartidário), como também, e decorrentemente, por uma reconfiguração das relações políticas que entre os vários agentes e estruturas políticas se estabelecem.

Deste modo, se o sentido da escolha das relações tecidas na actualidade entre o Estado e as Autoridades Tradicionais, em Mandlakazi como objecto de estudo, se

A investigação que deu origem a este texto foi desenvolvida no âmbito do projecto *Estado, Autoridades Tradicionais e Modernização Política: O Papel das Autoridades Tradicionais no Processo de Mudança Política em África*, coordenado pelo Prof. Doutor Eduardo Costa Dias, CEA-ISCTE, financiado pela Fundação para a Ciência e a Tecnologia ao abrigo do Programa POCTI/98.

articula, em primeiro lugar, pela averiguação da inoperância do poder central e da desconexão entre as práticas ideológicas do sistema político estatal moçambicano e as pretensões e reivindicações do sistema social «real», por outro lado, não é menos verdade que este sentido se deve, à constatação da persistência das Autoridades Tradicionais enquanto «*paramount chiefs*» de uma estrutura sócio-política dinâmica, de mediação entre o passado e o presente, que a população rural de Mandlakazi continua a encarar como instâncias que representam ainda a boa ordem moral e política e personificam a protecção contra a injustiça, as calamidades e a entropia.

Trata-se, em síntese, de um quadro relacional ambíguo e complexo: pois, apesar de predominantemente baseado num aparelho político moderno, o Estado moçambicano, vê-se na contingência de tentar absorver, ou associar, por via administrativa, os agentes políticos representantes da estrutura política tradicional de Mandlakazi, procurando, deste modo, beneficiar simultaneamente de factores de legitimação política «modernos» e «tradicionais». As Autoridades Tradicionais, por seu lado, ao mesmo tempo que lutam para preservar o seu controlo sobre a sua população, tentam apoderar-se de parte dos recursos do Estado e utilizá-los para reforçar os padrões de dominação pessoal, baseados em redes familiares e clientelares e mantidos através da redistribuição de riqueza e de lugares de poder.

1. Autoridades Tradicionais no distrito de Mandlakazi no período pré-colonial

A estrutura política pré-colonial de que as Autoridades Tradicionais de Mandlakazi faziam parte, inseria-se num conjunto de dinâmicas sócio-políticas, cujo conhecimento passa pela interpretação das suas instituições, práticas e símbolos culturais. Com efeito, nas comunidades rurais de Mandlakazi, o chefe político do *tiko*¹, era coadjuvado por um corpo de indivíduos que, eram por ele seleccionados, de acordo com as competências sancionadas e reconhecidas socialmente. Os principais agentes das estruturas políticas tradicionais no período pré-colonial, em Mandlakazi, eram o chefe e os seus respectivos colaboradores que, no caso da região em estudo – grupo etnolinguístico changana – se designavam por *hosi* (rei), *tinduna* (ministros), *tiqulume* ou *tinghanakana* (governadores), *tindota* (conselheiros), e os *tinyanga* (curandeiros/especialistas mágicos).

A ascensão de um indivíduo ao cargo de *hosi* baseava-se na conquista militar, na ordem de chegada e, de ocupação dos territórios. Assim, as primeiras famílias a esta-

¹ Nestas comunidades rurais, o *muti* ou *ndjango* é a base de toda a organização social, política e económica. O conjunto de *muti* ou *ndjango* é designado por *Tiko* (chefatura), constituindo este, a unidade política, social, económica e religiosa mais vasta, integrando linhagens de vários clãs cujo chefe é apelidado de *hosi*.

belecerem-se, passavam a orientar a fixação das famílias ou linhagens posteriores. Entre os falantes da língua changana, eram conhecidos por «*vanhani va ditiko*», ou seja, donos da terra ou país. O *hosi* era o *nhenha* (herói); isto é, a entidade mais importante na estruturação da autoridade política legítima. Um dos atributos que o diferenciava e, tornava reconhecido dentro da respectiva comunidade, era a posse e a gestão da terra. A terra e todos os recursos naturais pertenciam ao *hosi*. Porém, isto não significava que este, fosse seu senhor absoluto. É, com efeito, o *hosi* que garantia, geria e controlava o acesso de cada grupo clânico e/ou linhagem e, de cada indivíduo à terra e ao conjunto de recursos naturais, através de um conjunto de normas/instituições de organização/gestão de direitos, obrigações, de prestações de trabalho e de produtos (FELICIANO, 1989).

Nestas comunidades, um outro atributo da autoridade política do *hosi* estava associado à força dos seus antepassados, *tinguluve* (antepassados), *mintimu* ou *minkwembo* (antepassados-deuses), que representados por este, se supõe interferirem na governação/gestão do território. Com efeito, nas cerimónias mágico-religiosas, o *hosi* era a figura mais importante, era o «sacerdote» da comunidade. O *hosi* assumia simultaneamente os atributos de um chefe político e religioso. Era ele quem, por um lado, pronunciava as orações sobre os túmulos, e, por outro, quem se dirigia aos *tinguluve* no *gandzelo* (altar)². Por detrás, existia o *nyanga*³. De acordo com as tradições de Mandlakazi, o processo acima referido, fazia com que o *hosi* adquirisse qualidades e postura de governação, semelhantes às dos seus antepassados, por ordem de sucessão⁴. O *hosi* era o «ponto de união» da comunidade constituída pelos vivos, era o portador dos valores últimos do grupo, simbolizado pela totalidade dos antepassados, na exacta medida em que, era ele que mediava a relação entre os vivos e os ancestrais, muito particularmente, dos antigos *tihosi*.

O prestígio político e social destes chefes não provinha só da sua riqueza ou poder económico, mas igualmente, do respeito, da obediência às ordens pelos seus súbditos, e, acima de tudo, da ideia mítica de que a «nação» vive por ele, como o corpo vive da cabeça (JUNOD, 1944). Efectivamente, o chefe tradicional desempenhava a função de pai da comunidade, pois ligava os vivos aos antepassados, os quais tinham o controlo da ordem política, económica e cósmica (FELICIANO, 1989). Os poderes sobrenaturais que detinha, advinham-lhe quer da posse de insígnias reais (*Kando*)⁵, quer do recurso a medicamentos secretos mágicos (*mphulo*)⁶, os quais rodeavam e transfor-

² A povoação na qual reside o *hosi* era denominada *Ntsindza* ou *Kamukhulo*, que quer dizer capital.

³ O *nyanga* é o mestre de cerimónias que zela pela observância rigorosa do ritual.

⁴ O momento mais importante de ligação entre os vivos e os mortos, ocorre quando do *Kuphahla*, um ritual de invocação dos espíritos. Este é realizado tanto ao nível da comunidade, como das famílias. Nas primeiras, legitima-se a autoridade do *hosi*, nas segundas, a autoridade do ancião, *mulumuzana*.

⁵ O *Kando* era um objecto preparado com raízes misteriosas que só existiam em Mussapa e, são conhecidas apenas pelo *nyanga* do *tiko*.

⁶ Este era preparado a partir de pedaços de pele de búfalo, de leão, de hiena, de pantera, de serpentes de diversas espécies e, sobretudo, de pele humana de inimigos mortos durante uma batalha. Era colocado na palhota da primeira mulher do *hosi* um chifre mágico com a mistura. No meio da lareira mantinha-se um fogo perpétuo, o fogo do *mphulo* (*ndzilo wa muhri*) – fogo da realeza – que era sagrado.

mavam toda a sua pessoa num perigoso tabú (*ntrumbo wa hosi wayila*). Daí que a realeza nas comunidades rurais de Mandlakazi, fosse uma instituição venerada e tida como sagrada. A desobediência ao *hosi* significava, concomitantemente, uma insubordinação, tida como manifesta e nociva, ao espírito dos antepassados.

É, portanto, dentro deste contexto sócio-cultural que encontramos os elementos de reprodução material da estrutura política tradicional. Esta reprodução assentava na obediência que, por sua vez, se manifestava, por um lado, pelo pagamento do imposto, *Kuluwa*, *Kuhlenga* ou *Kurhesa*, por outro, por prestações e serviços que eram considerados como socialmente devidos ao *hosi*. Esta práticas tributárias, constituíam-se ideologicamente como uma estratégia social de pressão sobre o *hosi*, no sentido de garantir, quer a boa gestão e protecção do território com recurso a forças imaginárias benéficas, quer como meio de controlar a feitiçaria e de assegurar uma reserva colectiva, visto que o *hosi* era, por excelência, o pai protector e o bom redistribuidor da comunidade (FELICIANO, 1989).

2. Estado Colonial Português e Autoridades Tradicionais em Mandlakazi

Com a extensão e consolidação do regime colonial português a utilização das chefaturas de Mandlakazi trouxe consigo um amplo conjunto de transformações: limitou-se a possibilidade da migração das comunidades políticas ou de rebelião aberta; as chefaturas foram subordinadas a um Estado territorial central, e incorporadas como nível mais baixo da hierarquia político-administrativa; as estruturas de autoridade foram recriadas, rebaptizadas, ou formalizadas, e receberam novas funções, nomeadamente a colecta de impostos e o recrutamento de força-de-trabalho; as fronteiras foram redesenhadas e os chefes tradicionais oportunisticamente promovidos ou apeados. Nas entrevistas, a confusão e o debate que acompanhavam as discussões dos mais velhos sobre as hierarquias das chefaturas testemunham um historial de intervenções e mutações coloniais e pré-coloniais. Os termos utilizados pela administração colonial portuguesa para as Autoridades Tradicionais variavam e incorporavam títulos estrangeiros a par dos títulos em linguagem local.

Neste sentido, a hierarquia político-administrativa genérica da parte sul de Moçambique, e de Mandlakazi, em particular, segundo José Feliciano, era constituída do seguinte modo: Chefes de Povoação, Chefes de Terras, Régulos – com Conselho dos Grandes -, Conselho ou Júri Cafreal constituído pelos *indunas* dos régulos de cada comando, Comandantes Militares, e por último, o Governador (FELICIANO, 1989). Os três primeiros níveis, que integravam a estrutura política tradicional, ficaram assim dependentes de outros que o ocupante colonial criou ou impôs.

O Conselho cafreal, tinha funções de corpo consultivo para informação dos usos e costumes cafreais nas assembleias de *milandos* e transmissão de ordens dos dois níveis superiores. Além dessa assembleia de milandos havia as Assembleias-Gerais de Régulos de todo o distrito de Mandlakazi, denominadas *banjas*, onde estes poderiam fazer reclamações e recebiam ordens de serviço. Os hierarcas do sistema político tradicional cumpriam agora, além de uma parte das suas funções tradicionais (políticas, judiciais, culturais e económicas, integradas nos usos e costumes, em limites condicionados e controlados), também funções que lhes eram impostas por ordens superiores e obrigados a fazê-las cumprir nas suas terras pelas autoridades suas dependentes (FELICIANO, 1989).

A introdução de novos termos e cargos foi, em parte resultado das necessidades da administração colonial: os cargos «inventados» foram frequentemente definidos em termos das suas funções de colecta de impostos e recrutamento de força-de-trabalho. O regime colonial português era violento e extractivo, um sinal da sua fraqueza, pobreza e incapacidade político-administrativa. As pressões sobre os chefes tradicionais de Mandlakazi eram extremas: eles sujeitavam-se a ser sovados com a terrível palmatória; muitos fugiram para evitar as responsabilidades dos seus cargos, preferindo uma vida como trabalhadores migrantes ou homens do povo. A fuga de membros de linhagens reais pode mesmo ter sido incorporada como «tradição» nalgumas zonas do distrito de Mandlakazi. Os chefes tradicionais salientavam a sua fraqueza ou incapacidade para proteger os seus súbditos dos impostos ou do trabalho forçado, embora alguns tivessem sido capazes de negociar um regime mais aceitável, e outros, ainda, tivessem explorado as fraquezas administrativas dos portugueses através da evasão e subterfúgios vários.

Todavia, a administração colonial portuguesa não era exclusivamente coerciva: existiu uma tensão entre o recurso à coerção e tentativas de cooptar e incorporar os chefes políticos tradicionais de Mandlakazi, numa primeira fase, política, económica e administrativamente, e posteriormente, socialmente. O Estado colonial português e os chefes tradicionais de Mandlakazi existiam em estreita interdependência: os chefes tradicionais tinham que cumprir, pelo menos em parte, com as exigências dos portugueses para permanecer no cargo, uma exigência que tinha que ser equilibrada com a necessidade de manter alguma legitimidade no seio das respectivas comunidades. Os portugueses necessitavam de conseguir um nível efectivo de ordem e extracção. Assim, em paralelo com as brutalidades quotidianas da administração portuguesa, os portugueses também apoiaram cerimónias da chuva e concederam privilégios aos chefes tradicionais de Mandlakazi particularmente a partir de 1960, quando a administração rural foi influenciada por uma filosofia de «desenvolvimento comunitário». Os chefes tradicionais de Mandlakazi foram unânimes em dizer que os portugueses – tanto administradores como colonos – ofereciam presentes de vinho, açúcar, roupas e, mesmo, marfim, de apoio às cerimónias da chuva e outras. Não se tratava meramente de manipulações cínicas da cultura tradicional local, mas

de uma tentativa de incorporação *efectiva*, mesmo que desigual, das autoridades administrativas coloniais na cosmologia local de Mandlakazi, e das Autoridades Tradicionais nos quadros formais-administrativos coloniais, para que deste modo se assegurassem e reforçassem novos mecanismos de integração e legitimação política.

3. A Frente de Libertação de Moçambique e Autoridades Tradicionais na luta pela independência em Mandlakazi

Com o alargamento da guerra de independência mais uma vez os chefes tradicionais desempenharam um papel no conflito armado. Embora os estudos sobre a guerra em Mandlakazi e em outras partes tenham tendido a minimizar o papel dos chefes tradicionais, ou a considerá-los como meros colaboradores, as entrevistas que realizámos com antigos guerrilheiros da FRELIMO e com chefes tradicionais em Mandlakazi, revelaram que eles foram importantes agentes na guerra, tendo-se demonstrado capazes de efectuar alianças políticas para além dos limites dos seus territórios, e de se adaptar às diversas exigências da guerra de guerrilha.

A guerra pela independência agudizou as tensões entre os chefes tradicionais e os portugueses, na medida em que aqueles forjaram ou foram forçados a entrar em novas alianças. Os chefes tradicionais foram submetidos a diversas pressões e reagiram de diversas formas: alguns procuraram uma dependência mais estreita do Governo colonial, outros deixaram-se apanhar entre os guerrilheiros e o Governo colonial, e outros ainda, apoiaram a FRELIMO. As divergências foram, em parte, moldadas pela localização estratégica da residência dos chefes tradicionais e pelo sucesso variável das medidas de contra-insurgência portuguesas. Tal como se observou anteriormente, a actividade de guerrilha da FRELIMO foi tardia em Mandlakazi, limitando-se largamente às bases nas montanhas densamente florestadas ao longo da fronteira com o distrito de Zavala; Chidenguele, por outro lado, tornou-se uma zona semi-libertada. Em Mandlakazi, o chefe Matsinhe, situado nas proximidades da bem protegida Mandlakazi-Sede, recebeu da administração portuguesa uma casa e outras concessões; até à independência nunca chegou a «ver balas»: *«A guerra da independência não chegou aqui. Eu vivia com os brancos, dentro das farmas dos brancos»*⁷. Alguns chefes tradicionais e *indunas* da área de Cambane disseram, similarmente, que antes da independência só tinham tido conhecimento da FRELIMO através da propaganda portuguesa, que a considerava um grupo de terroristas⁸. Aqueles que se situavam

⁷ Zefanias Benjamin Matsinhe (Régulo), Posto Administrativo de Mazucane.

⁸ Paulo Mondlane (Régulo), Chicavane José Monjane (Régulo), Benedito Monjane (Régulo), Estevão Balate (*Induna*), Filipe Nhavene (*Induna*) Cossine Matsombe (*Induna*), Júlio Macave (*Induna*), Posto Administrativo de Chibonzane.

fora ou nas fronteiras do distrito foram submetidos a pressões mais fortes. O chefe tradicional Júlio Correia Langa, por exemplo, situado nos limites meridionais do distrito, foi contactado por guerrilheiros e prestou-lhes apoio, com consequências desastrosas: «*alguns guerrilheiros vieram à minha casa, explicaram as razões da guerra e pediram-me apoio, comida. Os guerrilheiros explicaram que os portugueses eram estrangeiros, exploradores, que batiam no povo, que nós não podíamos viver com eles. Eu... fui apanhado pelos portugueses e levado para Mandlakazi onde me bateram, até ao fim de 1973*»⁹.

Estas experiências contrastam com as de Chilatanhale e Chidenguele, zonas muito mais contestadas. Chilatanhale foi submetido à medida portuguesa de contra-insurgência dos aldeamentos ou aldeias protegidas. Entre 1972 e 1974 foram construídos aldeamentos ao longo da estrada para Panda. Os chefes tradicionais Ernesto Macupulane e Francisco Monlhane, por exemplo, foram transferidos para aldeias fortemente controladas nos arredores de Xai-Xai (João Belo), onde se localizava uma das bases portuguesas mais importantes da província. Ambos disseram que nunca chegaram a ter contacto com os guerrilheiros, embora nos últimos anos do período colonial se tivessem recusado a desempenhar algumas das suas atribuições como a colecta de impostos, um indicador do enfraquecimento da capacidade do Estado¹⁰.

Porém, os chefes tradicionais de Chidenguele não foram isolados com tanto sucesso. Distante, pouco desenvolvida e densamente florestada, Chidenguele, uma antiga «reserva indígena», era um território ideal para o desenvolvimento da guerra de guerrilha. Não tinha presença de colonos e a presença de funcionários governamentais limitava-se ao posto administrativo de Chidenguele, um local vulnerável situado no extremo de uma estrada poeirenta de alguns kms de comprimento. O comandante do destacamento da FRELIMO na área de Chidenguele, Tenente-Coronel Tavares, estabeleceu uma base perto da casa do chefe Gabriel Dengo, a nordeste de Chidenguele-posto. Embora inicialmente Gabriel Dengo tivesse sido um «*grande amigo dos portugueses*», ele fora convencido a apoiar os guerrilheiros, tendo-se tornado no «*mais importante simpatizante da FRELIMO*» na zona¹¹. Segundo Tavares: «*ele chegou mesmo a viajar para a nossa base com informações sobre os portugueses. Ele levou os guerrilheiros para a zona onde os Dengos se haviam escondido durante a guerra (contra os portugueses), explicou-lhes as regras da zona e trazia-nos comida e carne*»¹². Um forte contraste com Gabriel Dengo era representado pelo seu vizinho, o chefe José Sabino Munguambe. Tavares descreve-o do seguinte modo: «*o régulo José Sabino Munguambe era amigo dos portugueses. Ele nunca apoiou os guerrilheiros e os sipais podiam trabalhar à vontade no seu território. Todos os indunas de Munguambe estavam mobilizados contra a FRELIMO*»¹³. As perspectivas de

⁹ Júlio Correia Langa (Régulo), Posto Administrativo de Nguzene.

¹⁰ Ernesto Macupulane (Régulo), Localidade de Chilatanhale, Francisco Monlhane (Régulo), Localidade de Chidenguele.

¹¹ Gabriel Dengo (Régulo), Localidade de Dengoene.

¹² Tenente-Coronel Tavares (Comandante do Destacamento da FRELIMO para a Área de Chidenguele), Posto Administrativo de Chidenguele.

¹³ Tenente-Coronel Tavares, *ibidem*.

Tavares sobre a posição de José Sabino Munguambe eram pragmáticas: «José Sabino Munguambe encontrava-se muito próximo de Chidenguele (posto), tinha sipais em sua casa, estava muito próximo dos portugueses. É por isso que ele apoiava os portugueses»¹⁴. Quanto a José Sabino Munguambe ele próprio, mantinha simplesmente que: «eu ouvi dizer que a FRELIMO lutava contra os brancos mas nunca tive contacto com ela. Eles tinham uma base no mato... e atacavam os brancos na estrada»¹⁵.

Em suma, Tavares e os outros guerrilheiros que operavam em Chibuto e em Zavala achavam que, para terem sucesso, tinham que recrutar os chefes tradicionais e os velhos em geral. Os anciãos eram «os mais fáceis de convencer», eles «podiam influenciar os jovens»: «os velhos sofreram muito – eles tiveram o chibalo (...) Os velhos ajudavam a mobilizar os novos»¹⁶. A atitude dos chefes tradicionais era geralmente positiva – «alguns régulos resistiram muito mas em geral ajudaram muito» – e, em suma, «os régulos eram os melhores políticos... (Eles) foram muito importantes no apoio à FRELIMO. Se fossemos primeiro ao régulo ele apoiava-nos e não reportava à administração a presença da guerrilha»¹⁷.

Todavia, não se devem romancear as relações dos chefes tradicionais com os guerrilheiros. Os chefes tradicionais sentiam estar numa posição perigosa e vulnerável. Mesmo nos casos em que apoiavam os guerrilheiros sentiam que estes não confiavam neles inteiramente, apesar dos sacrifícios que faziam. Assim, o actual chefe Dengo comentava: «no princípio os guerrilheiros suspeitavam dos velhos tradicionais mas após a prisão do Hosi (seu predecessor) nós trabalhávamos juntos. Mesmo assim os guerrilheiros não confiavam totalmente em nós... nenhum dos membros dos grupos de apoio era Hosi, Tinduna ou Tindota»¹⁸.

Em paralelo com os anciãos, a FRELIMO recrutou jovens para as fileiras militares, e usualmente pessoas mais velhas como *chairman* e secretários. Embora estas estruturas trabalhassem em conjunto e a FRELIMO valorizasse sem dúvida a contribuição dos chefes tradicionais, as estruturas não se confundiam. Apesar de tais tensões, a guerra da independência criou outras transformações políticas. Os guerrilheiros da FRELIMO encaravam os chefes tradicionais como mobilizadores e mediadores influentes, como fontes de conhecimento sobre os portugueses e a ecologia, economia, religião e rituais locais de Mandlakazi. Os guerrilheiros procuravam recrutar anciãos influentes e, onde o conseguiam, a chefatura funcionava em harmonia com as estruturas militares da FRELIMO em actividades logísticas e «espirituais». Consequentemente, os chefes tradicionais realizaram alianças que quebraram com a política «tradicional» e penetraram no reino da mobilização da FRELIMO, num quadro entendido localmente como de guerra contra os «brancos», uma luta nacionalis-

¹⁴ Tenente-Coronel Tavares, *ibidem*.

¹⁵ José Sabino Munguambe (Régulo), Posto Administrativo de Chidenguele.

¹⁶ Tenente-Coronel Tavares, *ibidem*.

¹⁷ Tenente-Coronel Tavares, *ibidem*.

¹⁸ Marco Dengo (Régulo), Posto Administrativo de Dengoene.

ta. Pela sua parte, os portugueses viam os chefes tradicionais e seus subordinados como um meio de manter o controlo e a lealdade das populações. Os chefes tradicionais responderam de maneiras diversas, quer como apoiantes dos guerrilheiros quer como colaboradores das autoridades coloniais portuguesas. Porém, foi modesta a recompensa daqueles que apoiaram os guerrilheiros da FRELIMO.

4. Do poder da Frente ao poder de Estado e Autoridades Tradicionais em Mandlakazi

A política rural da FRELIMO teve pouco que ver com as alianças e lealdades do período colonial e da guerra de independência; nem procurou tão pouco radicar-se na mobilização do tempo de guerra. Justificada em termos de programa de modernização radical, a FRELIMO procurou criar uma hierarquia inteiramente nova de secretários e funcionários eleitos por diversos processos. Os chefes tradicionais colidiam com o projecto da FRELIMO de duas maneiras: quer como representantes do «obscurantismo» rural, quer como colaboradores das autoridades coloniais portuguesas. Eles foram excluídos dos postos, em conjunto com outros acusados de colaboração e exploração.

No distrito de Mandlakazi, o relato dos chefes tradicionais sobre o tratamento que receberam após a independência são notavelmente uniformes: foram informados nos comícios da FRELIMO que não havia lugar para eles na «nova ordem» política, acusados de *«ter as ideias de Caetano na cabeça»*, foi-lhes dito que já tinham deixado de existir. O chefe Matsinhe lembra-se que *«...o Governo disse que eles não queriam régulos, que os régulos não tinham poder, que deveriam ficar em casa como simples cidadãos»*¹⁹.

Estas decisões surpreenderam os chefes tradicionais e as pessoas que haviam trabalhado na administração colonial. O radicalismo desta exclusão surpreendeu igualmente antigos guerrilheiros. O presidente da localidade de Massengue, por exemplo, antigo guerrilheiro da FRELIMO, perguntou-se porque é que os chefes tradicionais eram excluídos quando *«a FRELIMO usou os régulos durante a guerra, quando ela tinha amizades entre os régulos... Os régulos apoiaram-nos com alimentos e cerimónias tradicionais»*²⁰.

A denúncia dos chefes tradicionais pela FRELIMO criou espaço para a expressão do ressentimento popular. O chefe Júlio Correia Langa, então recentemente regressado da prisão de João Belo, lembra como foi tratado: *«após a independência eles disseram que não precisavam de hosi, que isso tinha acabado... Eles disseram, “você fizeram o povo sofrer, nós não vos queremos aqui. Nós vamos escolher novas pessoas”»*²¹.

¹⁹ Zefanias Benjamin Matsinhe, *ibidem*.

²⁰ Vasco Jaime Chilandze (Presidente da Localidade de Massengue), Localidade de Massengue.

²¹ Júlio Correia Langa, *ibidem*.

No espaço rural de Mandlakazi, a política da FRELIMO em relação aos chefes tradicionais parece ter tido o apoio daqueles que haviam sido excluídos da autoridade política do passado. A sociedade rural estava dividida; os conflitos surgidos reflectiam uma variedade de interesses locais. Os sentimentos em relação à constituição dos novos comités da FRELIMO eram variáveis. Alguns consideravam que o medo e a arbitrariedade eram a regra. Em Dengoene, por exemplo, os anciãos queixavam-se: *«as coisas mudaram drasticamente após a independência. Os brancos foram expulsos e os velhos neutralizados. Os chefes foram substituídos por secretários. Foi dito à população que estes secretários não podiam ser antigos empregados do governo colonial, ou chefes... Qualquer um podia ser escolhido, não havia critério – um estranho podia ser escolhido»*²².

Contudo, em muitas outras zonas os chefes tradicionais, anciãos e actuais secretários da FRELIMO desprezaram aqueles que assumiram os novos cargos como pessoas íntegras, bem queridas pela comunidade, e escolhidas de forma não coerciva e, mesmo, numa atmosfera completamente «democrática». Deste modo, o desejo de excluir a elite política tradicional do período colonial dos novos cargos não deixou de merecer algum apoio local: igualmente, em muitas áreas as novas estruturas da FRELIMO foram bem aceites. Porém, houve pouco apoio a algumas políticas da FRELIMO ou ao rápido restabelecimento de uma cultura política autoritária fechada ao debate sobre os aspectos mais básicos da vida das populações – como deveriam viver e trabalhar as terras, assim como o combate à feitiçaria.

A perda de apoios deveu-se menos à criação das novas estruturas do que à subordinação repressiva destas à hierarquia da FRELIMO, e ao seu programa. O clima político após a independência, caracterizado por múltiplas «mobilizações», foi descrito como próximo da intimidação; a possibilidade de oposição aberta a tais políticas foi considerada absurda. Particularmente repudiada foi a supressão de mecanismos para enfrentar a feitiçaria, na base de que eram «obscurantistas», e a política das «aldeias comunais».

Uma reunião tida com dois irmãos mais velhos do chefe Timóteo Monjane Uatchualuane em exercício, e com dois secretários da FRELIMO, revelou uma posição clara em relação à feitiçaria e à natureza autoritária do novo regime. Os dois anciãos asseveraram: *«a feitiçaria foi encarada de maneira muito diferente após a independência. Antes da FRELIMO os casos de feitiçaria eram cuidadosamente examinados e os acusados podiam ter que pagar pelas perdas causadas. Após a independência os Comitês (da FRELIMO) diziam que não havia feitiçeiros, que não havia tinyanga. O comité tratava o nyanga muito mal, batia-lhe e acusava-o de mentiroso. Perguntava-lhe, Como é que sabes essas coisas de feitiçaria? Ele era o acusado de espalhar a feitiçaria»*²³.

Os resultados foram catastróficos. *«A feitiçaria é difícil de controlar e portanto este tipo de políticas acabaram por encorajar a feitiçaria e ela aumentou, ela podia funcionar a coberto*

²² António Paulo Biza (Ancião), Albano Abílio Langa (Ancião), Localidade de Dengoene.

²³ Felizardo Monjane, Salomone Monjane (irmãos do régulo Timóteo Monjane Uatchualuane) Posto Administrativo de Chibonzane.

da política do governo»²⁴. Tais posições surgiram repetidamente nas entrevistas, e foram registadas em outros locais. Virando-nos para os secretários da FRELIMO, perguntamos-lhes como é que viam esta questão. Um respondeu: «nessa altura as populações não tinham opinião sobre isso – só podíamos fazer o que a FRELIMO dizia. Mas a maioria das pessoas pensava que esta era uma forma muito errada de encarar a feitiçaria»²⁵. Os irmãos Monjane confirmaram este ponto de vista: «o Comité só reproduzia aquilo que a FRELIMO dizia. As pessoas sabiam, no seu íntimo, que os feitiçeiros, os tinyanga e os chefes estavam ali, mas não podiam dizer uma coisa diferente daquilo que a FRELIMO dizia – seríamos humilhados num comício ou levaríamos pancada. Era o medo»²⁶.

A culpa destes tempos por vezes bastante repressivos era atribuída a autoridades externas, e os agentes locais eram absolvidos: «havia sempre alguém que punha esta política em prática – não porque concordasse com ela mas porque não queriam contradizê-la», defendiam os anciãos Monjane²⁷. Os testemunhos dos secretários da FRELIMO sobre a execução desta política são semelhantes aos relatos dos chefes tradicionais sobre a necessidade de por em prática medidas como a colecta de impostos e o trabalho forçado durante o regime português: ambos salientaram a sua incapacidade de confrontar directamente o poder do regime. Todavia, e tal como no período colonial, o exercício da autoridade por parte das pessoas empossadas no quadro de cada regime particular beneficiou determinados grupos e criou divisões profundas. Um ancião de Dengoene, por exemplo, comentava amargamente sobre as atitudes, quer dos funcionários superiores da FRELIMO, quer da população local cujas perspectivas haviam sido privilegiadas: «a FRELIMO disse às populações que o que ela dizia era a única verdade, uma verdade que não podia ser questionada. Ela disse ‘se vocês não concordam nós passamo-vos pelo cano da espingarda’. Mas ninguém sabia qual era a ideia deles a não ser que tivessem sido guerrilheiro – A primeira questão era sempre ‘Quantos anos estiveste na guerrilha?’ Quem não tivesse andado na guerrilha não podia falar. Mesmo que tivéssemos uma boa ideia tínhamos que ficar calados. A FRELIMO tinha vigilantes atentos para garantir que ninguém falava mal dela. Foi nesta altura que começou o sofrimento silencioso»²⁸.

Os novos critérios de autoridade foram profundamente mal recebidos. Mesmo assim estabeleceu-se uma forte linha divisória entre a autoridade local e a autoridade «externa», entre secretários da FRELIMO oriundos das comunidades e funcionários superiores do partido e do Estado. Aos problemas associados com o anti-obscurantismo e com a incapacidade de ripostar às directivas emitidas a partir de cima veio juntar-se a introdução das «aldeias comunais». Assim, num primeiro momento, as populações de Mandlakazi entenderam as «aldeias comunais» sobretudo como uma medida de contra-insurgência e, enquanto tal, positiva (em alguns casos) para

²⁴ Felizardo Monjane, Salomone Monjane, *ibidem*.

²⁵ Alfredo Mangalane Massango (Secretário da FRELIMO), Posto Administrativo de Chibonzane; Vasco Chidzacala Macamo (Secretário da FRELIMO), Posto Administrativo de Chibonzane.

²⁶ Felizardo Monjane, Salomone Monjane, *ibidem*.

²⁷ Felizardo Monjane, Salomone Monjane, *ibidem*.

²⁸ Agostinho Fabião Chiau (Ancião), Localidade de Dengoene.

garantir a segurança e os benefícios em termos da ajuda que elas trouxeram na sua esteira. Porém, mesmo no caso em que elas se justificavam nessa base, as «aldeias comunais» não deixavam de ser consideradas um completo desastre político, social, económico e ecológico, um preço directo e terrível da guerra.

Nas discussões sobre as «aldeias comunais», a questão da feitiçaria e outros problemas, como doenças, surgiram com muito realce. A explosão da feitiçaria após a independência esteve ligada não só à neutralização dos mecanismos para combater como também às tensões introduzidas pelo facto das pessoas viverem muito mais perto uma das outras, assim como outras transformações económicas e políticas. Os anciãos da área de Macuacua queixavam-se: «*as casas estavam muito perto umas das outras e a aldeia estava cheia de feiticeiros. Os feiticeiros podiam fazer livremente o seu trabalho porque viviam numa aldeia onde se podia ver tudo – eles podiam ver quem tinha dinheiro ou bons alimentos, e portanto a inveja e a feitiçaria eram um grande problema*»²⁹.

Da mesma maneira, os anciãos e os secretários da FRELIMO em Chibonzane asseveravam: «*havia muitos problemas de roubos na aldeia que nunca aconteceram antes, quando vivíamos separados – o único problema que tínhamos antes era com os animais selvagens. (Além disso) na aldeia não se podia dizer que havia feitiçaria – teríamos sido levados para o posto policial, acusados de obscurantismo. Quem dissesse que havia feitiço sofreria pesadas consequências. Os feiticeiros eram completamente livres no tempo das aldeias*»³⁰. Em Bonjuane as pessoas referiram o problema adicional do adultério: «*quando vivíamos separados era difícil uma pessoa olhar para uma rapariga, mas vivendo perto era como na cidade – está-se sempre a ver pessoas, e portanto estes casos eram piores*»³¹. Em Chicavane, a doença era uma grande preocupação: «*se um apanha tosse todos a apanharão. Durante a noite parecia música. Era muito mau, não havia maneira de controlar as doenças*»³². Outras queixas comuns e veementes diziam respeito à falta de espaço para o gado pastar perto de casa, à má localização das «aldeias comunais», às longas distâncias entre as casas e as *machambas*.

Porém, o impacto das «aldeias comunais» foi desigual e não deve ser exagerado. Tal como se referiu atrás, em muitas zonas de Mandlakazi as «aldeias comunais» duraram pouco ou nunca chegaram a ser realmente implementadas. Em Mandlakazi, os aldeamentos portugueses ao longo da estrada principal para Panda foram rebatizados e, com poucas modificações, reconvertidos em «aldeias comunais»: numa altura em que se culpavam os aldeamentos de muitos dos problemas acima referidos. Nas montanhas em redor de Betula, as aldeias tiveram que enfrentar obstáculos sérios e por vezes inultrapassáveis devido a razões geográficas. Em Chindenguele, o grande movimento de criação de aldeias, em 1980/81, foi imedia-

²⁹ Alberto André Massangaia (Ancião), Albino Simione (Ancião), Posto Administrativo de Macuacua.

³⁰ Salvador Machalele (Ancião), Benedito Macamo (Ancião), Rodrigues Macamo (Secretário da FRELIMO), Ricardo Gueze Care (Secretário da FRELIMO), Moreira Mondlane (Secretário da FRELIMO), Posto Administrativo de Chibonzane.

³¹ António Tchambule (ex-Secretário da FRELIMO), Localidade de Bonjuane.

³² Adriano Parrique (ex-Secretário da FRELIMO), Localidade de Chicavane.

tamente seguido pela ocupação da área da RENAMO, que levou à destruição daquelas. Tal como comentou sucintamente o chefe Marco Dengo: «*as aldeias comunais foram estabelecidas em 1981 e destruídas em 1982*»³³.

O fracasso da implementação da política levanta questões sobre a capacidade do Estado: na prática, o partido/Estado da FRELIMO não era monolítico ou hegemónico a ponto de ser invulnerável à necessidade de compromissos negociados a nível local como meio de reforçar a sua legitimidade e aumentar a sua capacidade administrativa. Embora tenha sido pouco reconhecido, o compromisso foi um mecanismo comum. Eles resultavam do enfraquecimento progressivo do Estado sob pressão da oposição, do declínio económico e da guerra, assim como das frequentes simpatias dos funcionários locais para com a «tradição». Longe do Estado alienígena e ideologicamente coerente descrito em particular por Geffray, as perspectivas dos funcionários locais eram frequentemente pragmáticas, diversificadas e, por vezes, oportunísticas (GEFFRAY, 1990).

Dadas as circunstâncias, a utilização das críticas tradicionalistas por parte de líderes locais não é surpreendente: elas baseavam-se nas simpatias dos funcionários locais, na utilização, em tempo de guerra, da «tradição» tanto por parte do governo como da RENAMO, e em precedentes abertos pelos portugueses. Ironicamente, o anti-obscurantismo da FRELIMO deu novas forças à esfera cultural como discurso crítico, e reviveu o legado português como uma espécie de vingança, na medida em que os chefes tradicionais compararam criticamente as concessões dos portugueses com os actos pouco medidos da FRELIMO. O recurso a uma crítica «tradicionalista» não decorreu de uma simples oposição entre comunidades tradicionais rurais imutáveis e um Estado modernizador: pelo contrário, constituiu uma crítica eficaz e historicamente enraizada da implementação autoritária de políticas produzidas centralmente e profundamente imperfeitas, uma rejeição não da modernização *per se* mas de uma modernização falhada e coerciva no contexto de tentativas de afirmar um controlo local sobre processos centrais à vida rural de Mandlakazi.

5. O papel das Autoridades Tradicionais na dinâmica de Guerra Civil em Mandlakazi

Segundo testemunhos locais, a RENAMO chegou pela primeira vez a Mandlakazi em 1982, tendo subsequentemente consolidado o seu controlo em 1986. A história desta zona antes desses acontecimentos não é muito diferente da história das áreas atrás discutidas: os chefes tradicionais haviam sido denunciados – acusados de «*pertencer a Caetano*» – e excluídos do exercício do poder político, independen-

³³ Marco Dengo, *ibidem*.

temente da sua postura na guerra da independência. Todavia, as atitudes dos chefes tradicionais entrevistados em Mandlakazi eram nitidamente mais críticas e menos contemporizadoras do que as encontradas nas áreas controladas pelo governo: nenhum dava crédito às estruturas da FRELIMO, alegando que haviam sido escolhidas ao acaso, na presença de soldados, e nem sequer tinham a ver com a população «comum» que havia apoiado a FRELIMO durante a guerra de independência. O curto período de estabelecimento das «aldeias comunais» tinha contribuído para aumentar o descontentamento. Mesmo assim, a chegada da RENAMO não havia sido saudada com um entusiasmo particular, embora alguns chefes tradicionais dissessem que pelo menos o movimento havia denunciado a FRELIMO. Muitas pessoas fugiram no início dos anos oitenta: alguns «*deixaram as aldeias e foram esconder-se no mato*»; outros foram para Chilatanhane, controlado pelo governo, estabelecendo-se em Xai-Xai, em campos ao longo da estrada de Panda, ou mais para o interior. Os membros da estrutura da FRELIMO eram os mais inclinados a fugir dado que constituíam alvos preferenciais da RENAMO. Segundo o chefe Marco Dengo, «*a RENAMO ameaçava-os e, portanto, muitos fugiram*»³⁴.

Todavia, as estruturas do governo e do partido não eram as únicas a entrar em colapso: o controlo da RENAMO sobre Chidenguele, e sobre as montanhas centrais de Cimbirre com as quais Chidenguele confina, também criou rupturas, embora menos dramáticas, nas estruturas regionais e locais da autoridade «tradicional». Os detentores de cargos de chefia sofreram desgaste quando fugiam ou eram «recuperados», na sequência de ofensivas de ambos os lados, o que contribuiu para uma nova remodelação e reestruturação das chefaturas de Chidenguele. Por exemplo, a chefatura de Makupulani experimentou problemas semelhantes: Salvador Makupulani contou como o seu irmão e então chefe Absolão havia fugido «*para as aldeias de Madender*» quando a RENAMO chegou pela primeira vez. Em 1982 Salvador foi nomeado chefe em lugar daquele. Mesmo assim, a RENAMO continuou a tentar capturar Absolão, o que acabou por conseguir. Porém, pouco depois ele foi resgatado pelo exército zimbabweano. Salvador continuou como chefe tradicional, exercendo autoridade não só sobre a sua área, mas também sobre as dos vizinhos chefes Nhancale e Tamele, ambos fugidos, segundo Salvador, embora pelo menos o posto do segundo estivesse simplesmente vago desde a independência. As tentativas de rapto da RENAMO também se estenderam ao *nyanga* Damião Massinge, baseados em Chilatanhane. Segundo o chefe Ernesto Macupulane: «*a RENAMO andou à procura dos chefes durante muito tempo sem sucesso. A RENAMO tentou capturar Massinge três vezes, mas falhou devido aos poderes de Massinge. Massinge decidiu ensinar-lhes uma lição – quando vieram buscá-lo, ao tentar regressar não encontravam o caminho. Só depois de o libertar é que conseguiram regressar às suas bases*»³⁵.

³⁴ Marco Dengo, *ibidem*.

³⁵ Ernesto Macupulane, *ibidem*.

Os chefes tradicionais de Chidenguele afirmaram que a guerra, com o seu cortejo de dificuldades económicas, confundiram totalmente a sua capacidade de realizar adequadamente as cerimónias da chuva, o que constituiu causa de grande preocupação, particularmente durante as secas devastadoras de finais de oitenta e início dos anos noventa. Eles queixaram-se que desde 1980 que o seu afastamento dos mercados e a ausência de apoio do Estado os tinha impedido de levar roupas brancas e pretas para Mungoyi como tinham feito no tempo dos portugueses. Em 1991, a seca impedira-os mesmo de fazer a peregrinação dado que Munguambe e outros chefes como Nhancale nem sequer tinham conseguido as sementes necessárias. A guerra teve, também, custos mais directos. Lucas Munguambe explica: «a guerra teve um efeito muito mau na queda das chuvas. A mãe de Mungoyi (Phandanzwane) foi levada pela RENAMO em 1986 e colocada na área de Nhamgume... Dhlakama suspeitava que ela estava a ajudar os soldados zimbabwuanos que ali se encontravam na altura. Mas não era verdade: o Mungoyi apõe-se à guerra, só quer saber da chuva. Em resultado... o Mungoyi ficou perturbado e não conseguiu realizar o seu trabalho»³⁶.

Nas zonas da RENAMO os chefes tradicionais tiveram que enfrentar outras dificuldades dado que tinham que desempenhar uma série de papéis relacionados com o esforço de guerra daquele movimento. Nas zonas que ocupou, a RENAMO respeitou as hierarquias tradicionais, o que seria de esperar dada a falta de alternativas e o facto de tal atitude representar um desafio à ideologia da FRELIMO. Todavia, a administração da RENAMO durante a guerra estava longe de ser «restauracionista». A RENAMO criou novos postos, novos cargos, novos deveres e responsabilidades. Por exemplo, em Chidenguele (tal como em outros lugares), a RENAMO estabeleceu os *mujibas*, uma força policial paralela, e recrutada localmente. Na perspectiva dos anciãos locais tais iniciativas, porém, não denotavam um corte radical com práticas políticas anteriores, um sentimento indicativo da regularidade dos levantamentos. As perspectivas dos anciãos eram históricas e sanguíneas, produto de uma história volátil: das deprações e exigências dos *Nguni* de Sochangane e dos senhores da «Terras da Coroa», às zonas «semi-libertadas» da FRELIMO, e ao controlo estabelecido pela RENAMO, Mandlakazi sempre foi uma zona sujeita a violenta contestação. No ponto de vista dos anciãos das chefaturas de Mandlakazi, a introdução de novos postos e responsabilidades pela RENAMO seguia precedentes estabelecidos anteriormente e, em si, não era controversa.

As relações da RENAMO com os chefes tradicionais tinham, efectivamente, uma forte ressonância portuguesa, combinando aspectos da «tradição» com a violência e a extracção. As hierarquias políticas tradicionais estavam encarregadas de fornecer, entre outros, comida e força de trabalho, esta última normalmente para carregar bens, e incorporava estrangeiros, normalmente cativos. As descrições dos chefes tradicionais sobre a vida nas zonas da RENAMO combinavam o elogio do respeito

³⁶ Lucas Munguambe (*Tindota*), Posto Administrativo de Chidenguele.

acordado às Autoridades Tradicionais com um profundo ressentimento devido à coerção e à extracção, particularmente contra o trabalho forçado dos carregadores. O chefe Nhancale sublinhou que os soldados da RENAMO não entravam na zona antes de proceder a consultas: «a RENAMO sempre pediu autorização: tinham a norma de consultar sempre os chefes tradicionais na área onde operavam»³⁷. O chefe Dengo mostrou-se contente pelo facto da «RENAMO trabalhar com os hosi, tinduna e tindota», mas queixou-se das exigências de comida e pelo facto das pessoas terem sido forçadas «a transportar muitas coisas»³⁸. O deslocado chefe Munguambe, que «viveu com a RENAMO» entre 1982 e 1988, comentou que «a RENAMO respeitou-me como hosi», e que «os curandeiros eram muito importantes nas zonas da RENAMO... Os Renamos não podiam mandá-los fazer qualquer coisa, eles podiam movimentar-se livremente»³⁹. Embora isto fosse considerado positivo, ele prosseguia, queixando-se, que «a RENAMO forçava as pessoas a serem carregadores, a carregar coisas muito pesadas a partir de Cimbirre. As pessoas não estavam contentes mas não podiam queixar-se, pois seriam punidas»⁴⁰.

Embora os chefes tradicionais se referissem às bases muito limitadas que tinham para negociar na qualidade de chefes tradicionais, nem eles nem a «tradição» foram totalmente capturados pela RENAMO. Tal como nos casos das «zonas neutrais» estabelecidas pelos *tinyanga*, os chefes tradicionais conseguiram colocar algumas restrições ao comportamento dos soldados da RENAMO, usualmente através do recurso à autoridade espiritual. O chefe Nhancale, por exemplo, deu dois exemplos, ambos respeitantes a soldados da RENAMO que se haviam envolvido com mulheres da zona: «em um caso, um soldado da RENAMO que tentava violar uma mulher foi atacado por um leão; em outro, um soldado da RENAMO estava a ter relações sexuais com uma mulher ao ar livre, e os leões vieram importunar o casal. Os leões tornaram-se um problema tão grande que o comandante da RENAMO veio ter comigo para que eu falasse com os antepassados. Então eu expliquei-lhe as regras relativas às relações sexuais»⁴¹. O chefe Dengo alegou que os seus (e dos outros anciãos) apelos aos antepassados «protegeram-nos de certa maneira da guerra», e «trouxeram sorte para o povo»⁴². A sua capacidade de distinguir os movimentos de tropas do rugido dos leões (uma habilidade que ele tinha já usado em favor dos guerrilheiros da FRELIMO na guerra da independência) permitiu não só que ele avisasse a RENAMO da chegada de soldados inimigos como, também, que evitasse a RENAMO.

Apesar de um relativo controlo local, as exigências coercivas da RENAMO e, também, o estrago feito na economia local, criaram uma profunda insatisfação e deixaram um rasto de medo, brutalidade e privação no período pós-guerra. Nos últimos anos a RENAMO tinha lutado por apagar tal herança como parte da sua tentativa de

³⁷ Francisco Nhancale (Régulo), Posto Administrativo de Chidenguele

³⁸ Marco Dengo, *ibidem*.

³⁹ José sabino Munguambe, *ibidem*.

⁴⁰ José sabino Munguambe, *ibidem*.

⁴¹ Francisco Nhancale, *ibidem*.

⁴² Marco Dengo, *ibidem*.

criar uma administração em tempo de paz. Ironicamente, acima do nível dos chefes tradicionais, a nova administração da RENAMO em Mandlakazi imitava o modelo da FRELIMO, com hierarquias burocráticas e centralizadas de administração e serviços que operam desde o nível «nacional» até ao nível de localidade, assim como o sistema de quadros e funcionários políticos. Contudo, tais estruturas estavam completamente privadas de meios: a RENAMO operava em condições que faziam com que as áreas do governo parecessem prósperas.

As dificuldades materiais na maioria dos aspectos básicos da administração em Mandlakazi eram muito sérias. Por exemplo, papel, lápis, velas, etc., eram muito raros e procurados. Não havia gabinetes para além das ruínas bombardeadas e sem tecto, vestígios da velha administração portuguesa, e de algumas palhotas; não havia electricidade nem água potável. A comunicação processava-se sobretudo através de notas escritas à mão, levadas a pé para longas distâncias, uma necessidade reflectida na medida das distâncias em termos de horas a percorrer. Os «funcionários» não eram remunerados. A falta de apoio material à administração levava à contínua extracção da população civil, mais uma vez em termos de alimentos e força de trabalho, introduzindo tensões e inibindo esforços para restabelecer os mercados e serviços tão necessários à reconstrução económica e para o regresso das populações deslocadas às zonas da RENAMO. Todavia, as práticas extractivas foram algo atenuadas, em determinado período, pelo fluxo de ajuda para Mandlakazi. Assim, em 1993/94, os funcionários viviam da ajuda alimentar em vez de fazerem com que os habitantes locais cultivassem para eles, como fora o caso em 1992/93, e utilizavam a ajuda na forma de capulanas em troca de mão-de-obra. Porém, os métodos de distribuição dessa ajuda eram, eles próprios, uma fonte de tensão entre a RENAMO e os civis.

Neste contexto, o facto da RENAMO se apoiar nos chefes tradicionais como componente da administração reflectia não só a sua propensão «tradicionalista» mas também a sua fraqueza e vulnerabilidade.

Os chefes tradicionais e seus subordinados desempenhavam papéis nas comunicações, na distribuição da ajuda e no fornecimento de força de trabalho. Embora os chefes tradicionais, de certa maneira, estivessem em processo de incorporação nas estruturas administrativas civis da RENAMO, os seus laços com o movimento também revelavam sinais de fraqueza: à medida que as pressões da guerra se atenuavam, os chefes tradicionais restabeleciam unilateralmente ligações com os *tinyanga* de outras regiões e dirigiam tribunais e presidiam a outros aspectos da vida rural de uma forma relativamente autónoma.

Os chefes tradicionais de Mandlakazi pareciam menos propensos ou dependentes de alianças com as autoridades «oficiais» do que com os chefes tradicionais das áreas do governo.

Em parte era assim simplesmente porque a RENAMO pouco tinha a oferecer em termos de benefícios materiais, e devido ao medo da coerção, e à relutância em prosseguir com deveres pouco populares.

6. Estado, Autoridades Tradicionais e legitimidade política: os parâmetros de um «casamento de conveniência» em Mandlakazi

Quando a FRELIMO «herdou» o Estado moçambicano após o colapso da colonização portuguesa, teve de expandir rapidamente a sua hegemonia política por todo o território de Moçambique. O já previsto lento processo de expandir o controlo político da FRELIMO e de transformação das relações sociais tinha de sofrer um aceleração imediato. Um movimento de libertação que tinha estado a conduzir uma revolução a partir das bases, através do processo gradual da organização e expansão das «zonas libertadas», estava agora a liderar uma transformação política e social a partir do topo, em todo o território de Moçambique.

No entanto, a realidade é que o Estado moçambicano, dirigido pela FRELIMO, não foi nem capaz de expandir e sequer manter a sua soberania, enquanto um espaço produzido socialmente e activamente envolvido na sua reprodução. Assim sendo, Howe e Ottoway puderam notar com razão que: «*In early 1987, the process of state power consolidation in Mozambique could only be considered a failure... The combination of Rhodesia's, Renamo's and South Africa's attacks on one side, and Frelimo's inability to defend the state and revive the economy on the other have created a vicious circle. Renamo's strength makes it difficult for Frelimo officials to reach the villages, which in turn further strengthens Renamo or at least creates a power vacuum in the rural areas*» (HOWE & OTTAWAY, 1987).

Em termos gerais, aquilo que Howe e Ottoway veem como uma discrepância entre a força do regime e a força do Estado, pode ser explicado pelo facto de a força do regime ser uma questão de organização interna e de legitimidade, enquanto que a força do Estado é uma questão de poder e de mobilização de recursos materiais.

Os factores que influenciam a legitimidade do regime e a sua força interna são as escolhas políticas feitas pela FRELIMO, a sua organização interna, as relações que estabelece com outros agentes e estruturas políticas, as ligações pessoais estabelecidas durante a luta contra o colonialismo e os mecanismos para gerir desentendimentos.

A consolidação do Estado é algo muito diferente. Aqui a chave é o poder ou a capacidade de dirigir a «sociedade civil» e o Estado, se necessário através do «monopólio da violência simbólica legítima». O poder exige recursos materiais. Alguns destes recursos são de ordem económica – um Estado falido tem uma capacidade muito limitada de fazer alguma coisa. Outros recursos são de ordem organizacional – a existência de uma ligação entre o regime e a população que assegure que as decisões políticas são postas em prática, até mesmo quando a população não as vê com entusiasmo. Este tipo de organização é muito diferente da organização interna do regime e não tem aquilo que Scott refere como o «Estado brando» de Moçambique (SCOTT, 1988). Consequentemente: «*the collegiately of FRELIMO's Political Bureau enhances its*

legitimacy by presenting the population with an image of united and cohesive leadership, what would enhance state power is the restoration of FRELIMO's rural networks, as well as the administrative and security apparatus» (HOWE & OTTAWAY, 1987). O que aqui se refere é basicamente o controlo do Estado sobre a sociedade, a política e a economia por todo o território de Moçambique.

A «revolução social», mesmo que seja facilitada por um regime unificado, é um processo sócio-espacial, dado que ocorre no espaço e no tempo. Este processo tem a ver com exercer o poder do Estado e com a transformação das relações sociais e políticas por todo um território. Temas como o modo de organização do Estado pós-revolucionário no espaço e como esta organização difere daquela que vigorava no tempo do colonialismo, levantam uma série de importantes questões. Em síntese: a transição para uma nova forma de governo e para uma nova sociedade requer e dá origem a um novo enquadramento político-espacial. O que é relevante, ou até mesmo paradoxal, aqui salientar, é que a tentativa por parte da FRELIMO em afirmar a sua própria concepção de uma nova sociedade exigia, por um lado, controlo territorial efectivo, e por outro, a não obliteração da *praxis* social e política da sociedade «tradicional» moçambicana. Neste sentido, a política da FRELIMO – marcada pela unicidade na sua orientação política, com o ideal de formação de um Estado-nação, que movido pelo mito da homogeneidade política, conduziu à destruição de grupos sócio-políticos específicos; isto é, acabou por contribuir para aquilo a que Cahen, designa por «La révolution implosée», ou na nossa perspectiva, para aquilo a que designamos de «legitimidade dividida» (CAHEN, 1987).

De facto, o Estado moçambicano rejeitou (e rejeita em certa medida) de um ponto de vista formal, jurídico e político explícito, aquilo que ele considera como uma ingerência da parte das Autoridades Tradicionais de Mandlakazi, reconhecendo-lhe somente uma reduzida e difusa participação de apoio organizativo e consultivo às instituições estatais locais a nível jurídico, sócio-económico e político-administrativo. Todavia, dentro da perspectiva da presença «passiva», ainda que por vezes reconhecidamente activa das Autoridades Tradicionais, como por exemplo na resolução de litígios relativos a terras, poderemos considerar que as Autoridades Tradicionais formam em maior ou menor escala um poder «alternativo», ou se quisermos «paralelo», no quadro da estrutura política estatal local, no qual algumas Autoridades Tradicionais reproduzem (ou pretendem reproduzir) a sua legitimidade e a sua autoridade assente em fundamentos pré-coloniais, enquanto que o Estado moçambicano actual, é ainda visto, não só para as Autoridades Tradicionais mas também para um significativo número da população rural de Mandlakazi, como uma criação externa e sucessor do Estado colonial português, construído a partir do topo, e decorrentemente, detentor de uma legitimidade de outra natureza.

Neste sentido, poderemos considerar que a legitimidade e a autoridade do Estado e das Autoridades Tradicionais de Mandlakazi, provêm de fontes totalmente diferentes, produzindo conseqüentemente uma divisão de legitimidade. Deste modo, é

a partir desta «legitimidade dividida» que nasceram (e se mantêm) um considerável número de problemas políticos que afectam o Estado moçambicano (especialmente a nível local), e que se manifestam actualmente mais que nunca, neste contexto de reivindicação de uma forma de Estado democrática, participativa e descentralizadora, que entre outros pontos assenta, por um lado, no estabelecer de relações do Estado com a «sociedade civil», em geral, e por outro, com o «restabelecer» efectivo de relações entre o Estado e as Autoridades Tradicionais, em particular.

A recusa do Estado moçambicano em reconhecer integralmente as prerrogativas sociais, económicas e, sobretudo políticas da autoridade legítima dos chefes tradicionais, tem como pano de fundo a apreensão do Estado moçambicano, de que uma vez reconhecida formal e explicitamente a legitimidade tradicional, as Autoridades Tradicionais de Mandlakazi se apresentem como um poder «alternativo» com o qual o Estado tem de coabitar, ou ainda, entrar em competição dentro do processo de estruturação das actividades sócio-jurídicas e político-administrativas no distrito. Actualmente, o Estado moçambicano preside a uma orientação política que consideramos ambígua, na exacta medida em que, ora considera as Autoridades Tradicionais como elementos integrantes da «sociedade civil», ora como agentes políticos activos pertencentes a instituições de poder, que devem ser *de facto* incorporadas nas estruturas administrativas dos órgãos estatais de Mandlakazi. É a última destas concepções, expressa numa tácita *engenharia legislativa*, que constitui a norma e estabelece o padrão reprodutor fiel à política colonial portuguesa, quer no que diz respeito à definição das relações que entre o Estado e as Autoridades Tradicionais se estabelecem, quer no que diz respeito à dimensão de acção e de intervenção social e política que às Autoridades Tradicionais de Mandlakazi é reservada; isto é, o Estado moçambicano esforça-se em qualquer um dos casos, como refere D. Ray de forma muito concisa, para «*mettre en oeuvre un système de gestion de la chefferie*» (RAY, 1998).

Porém, os poderes públicos moçambicanos reconhecem que num contexto de «legitimidade dividida» a não inclusão, por um lado, e a possível tentativa de desestruturação das dinâmicas e legitimidade políticas das Autoridades Tradicionais de Mandlakazi, por outro, poderiam certamente criar situações de conflito e hiatos políticos indesejáveis, com onerosos custos para ambos os lados. A este propósito António Mandlate refere que «*efectivamente vive-se uma situação algo complicada. Pois por um lado, temos alguma população que reconhece o Estado como sendo o único órgão legítimo na gestão das comunidades. No entanto, existe uma larga percentagem da população que reconhece ao régulo os direitos e os deveres ancestrais de gestão da comunidade e de resolução dos conflitos que possam surgir. Nós mesmos reconhecemos esta autoridade. Na resolução de alguns casos, principalmente de terras e de conflitos entre famílias, eu consulto o régulo. Eu represento a lei, mas existem conhecimentos que me escapam. O Estado não pode ignorar o papel dos régulos, nem estes agirem como se o Estado não existisse*»⁴³.

⁴³ António Mandlate (Administrador do Distrito de Mandlakazi).

Assim, num quadro de «legitimidade dividida» entre o Estado e as Autoridades Tradicionais a estratégia definida explícita ou implicitamente por ambas as partes (cabendo naturalmente a iniciativa ao Estado moçambicano), parece ser, aquilo que designaríamos por um «casamento de conveniência». Com efeito, tal como refere Casimiro Mondlane «*O Estado precisa das Autoridades Tradicionais para governar, para chegar às populações, para se fazer ouvir. Não se pode sobrepor a elas nem ignorar a sua legitimidade junto das populações. Esta autoridade colabora e contribui bastante na gestão da terra, participa no estudo e atribuição de terras para habitação, produção agrícola e pecuária, identificação de áreas livres e disponíveis para a ocupação. No entanto, as Autoridades Tradicionais também precisam que o Estado as reconheça. Pois, para além dos recursos materiais que lhes pode dar, também lhes dá outra 'força' para fazerem valer a sua autoridade*»⁴⁴.

Em suma, o actual contexto anuncia algumas mudanças e expectativas políticas, porém, só o futuro testemunhará se este «casamento de conveniência» apadrinhado por um *remake* legislativo colonial, na figura do já referido decreto-lei n.º15/2000, providenciará o que ambas os nubentes desejam: um contrato benéfico e duradouro.

Conclusão

Desde o início dos anos 90, que fervilha em Moçambique o debate em torno de noções tais como «Bom Governo», «Responsabilidade», «Transparência», «Democracia», «Descentralização», etc. Foi neste contexto de «mudança política», que se enquadraram, e que foram analisadas as relações políticas tecidas na actualidade entre o Estado e as Autoridades Tradicionais, em Mandlakazi.

Neste sentido, e na procura de um novo equilíbrio político, o Estado moçambicano e as Autoridades Tradicionais de Mandlakazi estão hoje embrenhadas num processo, nuns casos, competitivo, noutros negocial, em que cada uma das partes procura alargar a sua esfera de influência e de dominação jogando com a sua própria lógica e com os recursos de que dispõe: o Estado moçambicano tem poder mas quer adquirir mais legitimidade, ou melhor, outras legitimidades perante a população rural de Mandlakazi; as Autoridades Tradicionais, pelo seu lado, dispendo de indiscutível legitimidade aos olhos da respectiva população rural de Mandlakazi, tentam fazer-se pagar com o maior quinhão de poder possível em troca da sua colaboração com o Estado.

Com efeito, esta situação reflecte as tensões originadas pela coexistência forçada entre duas lógicas legitimadoras estruturalmente diferentes: a «construção» da legitimidade das Autoridades Tradicionais de Mandlakazi (cujas raízes são anteriores à ordem política imposta pelo colonialismo português e mantida no período pós-colo-

⁴⁴ Casimiro João Mondlane (Presidente do Conselho Municipal de Mandlakazi).

nial), fundamenta-se numa matriz político-cultural em que o sagrado e o político constituem um todo coerente e indissolúvel, por seu lado, a legitimidade do Estado moçambicano, pelo contrário, baseia-se na observância de formalismos políticos, institucionais e constitucionais, originados num contexto radicalmente distinto e que foram bruscamente instalados na sequência do processo da colonização portuguesa.

Nesta medida, esta coexistência de lógicas legitimadoras distintas, diríamos mesmo, antagónicas, abre a porta a uma situação concorrencial mais ou menos velada: se as bases da legitimidade do Estado moçambicano e das Autoridades Tradicionais de Mandlakazi não são as mesmas, então ambas as partes podem defender que a sua autoridade é legítima sem recorrer à negação da legitimidade da outra parte, limitando-se a reclamar que ela se exerce numa esfera diferente da sua. Com ou sem esferas de actuação separadas, no entanto, o facto é que estes agentes «cohabitam» no *campo político* de Mandlakazi, pelo que, em termos práticos, e tendo como pano de fundo o actual contexto político, se encontram em permanente relação, competindo ou colaborando conjunturalmente entre si ao sabor dos atributos e dos interesses de que dispõem em determinado momento.

Em suma, na sua essência, as duas principais características que definem as relações tecidas na actualidade entre o Estado moçambicano e as Autoridades Tradicionais no *campo político* de Mandlakazi, é por um lado, a concorrência, e por outro, a dependência mútua; isto é, no actual contexto político que se caracteriza por «legitimidade dividida», a estratégia que ambas as partes desenvolvem, quer no sentido de acautelarem a sua sobrevivência (mais no caso das Autoridades Tradicionais), quer no sentido do reforço dos seus padrões de dominação, assenta no recurso último de um «casamento de conveniência».

Bibliografia

- J.-P. BAYART, 1989, *L'État en Afrique: la politique du ventre*, Paris: Fayard.
- T. BIRSCHENK & J.-P. OLIVIER DE SARDAN, 1997, «Local Powers and a Distant State in Rural Central African Republic», in *The Journal of Modern African Studies*, n.º 35, 3.
- M. BRATTON & N. van der WALLE, 1997, *Democratic Experiments in Africa: Regime Transitions in Comparative Perspective*, Cambridge, Cambridge University.
- Luís de BRITO, 1988, «Une Relecture nécessaire: la genèse du parti-État FRELIMO», in *Politique Africaine*, 29.
- M. CAHEN, 1987, *Mozambique: la Révolution Implosée*, Paris, L'Harmattan.

N. CHAZAN, 1992, «Africa's Democratic Challenge», in *World Policy Journal*, vol. IX, n.º 2.

E. C. DIAS, 2001, «Estado, Política e Dignatários Político-religiosos: O caso sene-gâmbiano», in *Cadernos de Estudos Africanos*, 1, Lisboa, CEA-ISCTE.

B. EGERO, 1992, *Moçambique: os primeiros dez anos de construção da democracia*, Maputo, AHM.

J. F. FELICIANO, 1989, *Antropologia Económica dos Thonga do Sul de Moçambique*, Lisboa, Dissertação de Doutoramento em Antropologia Económica, apresentada à Universidade Técnica de Lisboa, Instituto Superior de Ciências do Trabalho e da Empresa.

G. GEFFRAY, 1990, *La cause des armes au Mozambique. Anthropologie d'une guerre civile*, Paris, Credu-Karthala.

J. HANLON, 1984, *Mozambique: The Revolution Under Fire*, London, Zed.

J. HARBESON, 1994, «Civil society and Political Renaissance in Africa», in N. CHAZAN, J. HARBESON & D. ROTHSCHILD (eds.), *Civil Society and the State in Africa*, Boulder, Lynne Rienner.

H. HOWE & M. OTTAWAY, 1987, «State Power Consolidation in Mozambique», in E. J. KELLER & D. ROTHSCHILD (eds.), *Afro-Marxism Regimes: Ideology and Public Policy*, Boulder, Colorado, Lynne Rienner.

A. H. JUNOD, 1944, *Usos e Costumes dos Bantu*, Lourenço Marques, Imprensa Nacional de Moçambique.

M. MANDANI, 1996, *Citizen and Subject. Contemporary Africa and the legacy of late colonialism*, London, James Curry.

W. MINTER, 1994, *Os Contrastes do Apartheid – As Raízes da Guerra em Angola e Moçambique*, Maputo, AHM.

D. RAY, 1998, «Chief-State relations in Ghana – Divided sovereignty and legitimacy», in E. Adriaan van ROUVEROY VAN VIEUWAAL & Werner ZIPS (eds.), *Sovereignty, Legitimacy, and Power in West African Societies – Perspectives from Legal Anthropology*, Hamburg, Lit Verlag.

E. Adriaan van ROUVEROY VAN VIEUWAAL, 1996, «States and Chiefs: are chiefs mere puppets?», in *Journal of Legal and Pluralism and Unofficial Law*, 37-38.

E. Adriaan van ROUVEROY VAN VIEUWAAL, 1999, «Chieftaincy in Africa: Three Facets of a Hybrid Role», in E. Adriaan van ROUVEROY VAN VIEUWAAL & Rijk van DIJK (eds.), *African Chieftaincy in a New Socio-Political Landscape*, Leiden, Lit Verlag.

C.V. SCOTT, 1988, «Socialism and the 'Soft State' in Africa: an analysis of Angola and Mozambique», in *Journal of Modern African Studies*, 26, 1.

