

PARTE IV

**A (re)construção histórica do(s)
fenómeno(s) político(s)
em Mandlakazi: da (re)invenção
da *tradição* à (re)legitimação
da *modernidade***

«O governo disse que eles não queriam régulos, que os régulos não tinham poder, que deveriam ficar em casa como simples cidadãos. Todos os régulos foram convidados para uma reunião onde lhes foi dito que deixavam de ser régulos».

MATSINHE, Z. (*Hosi – Posto Administrativo de Mazucane*), in LOURENÇO, V. (2006a), *MFUMO e (TI)HOSI – Figuras do político em Moçambique*, Lisboa, AER/UNL.

«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. As Autoridades Tradicionais conhecem melhor que ninguém as suas populações, os seus anseios e as suas necessidades».

MONDLANE, C. (Presidente do Conselho Municipal de Mandlakazi), in LOURENÇO, V. (2006a), *op. cit.*



I. Autoridades Tradicionais no distrito de Mandlakazi no período pré-colonial: instituições políticas, dinâmicas sociais e práticas rituais

As estruturas políticas pré-coloniais de que as Autoridades Tradicionais de Mandlakazi faziam parte, inseriam-se num conjunto de dinâmicas sociais, rituais e políticas, cujo conhecimento passa pela interpretação das suas instituições, práticas e símbolos religioso-culturais. Com efeito, nas comunidades rurais moçambicanas em geral, e de Mandlakazi em particular, o chefe político do *tiko* (território tribal/chefatura)¹ era coadjuvado por um corpo de indivíduos que eram por ele seleccionados, de acordo com as competências políticas e rituais corroboradas e reconhecidas socialmente. Estes últimos indivíduos não detinham o estatuto administrativo de funcionários, como acontece nos Estados «modernos», mas sim, de «servidores» e de «súbditos» políticos.

Os principais agentes das estruturas políticas tradicionais no período pré-colonial, em Mandlakazi, eram os *tihosi* (reis/chefes tradicionais) e os seus respectivos colaboradores políticos que, no caso da região em estudo, ou seja, do grupo etnolinguístico Changana, se designavam por *tinduna*, *tiqulume* ou *tinghanakana* (governadores/ministros), *tindota* (conselheiros) e, por último, um colaborador ritualmente proeminente, os *tinyanga* (curandeiros-advinhos). Os *tinyanga* eram agentes de consulta médica e/ou ritual, proficientes sobretudo na realização de cerimónias mágico-religiosas, que detinham uma importante atribuição social na cosmovisão destas comunidades políticas².

A ascensão política 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 estabelecerem-se passavam a orientar a fixação territorial das famílias ou linhagens surgidas posteriormente. Como salientou João Carrilho, estas famílias detinham o «*poder legítimo sobre o território e a população desse lugar*»³. Entre os falantes da língua XiChangana, eram conhecidos por «*vanhani va ditiko*», ou seja, donos da terra ou país⁴.

O *hosi* era o *nhenha* (herói), isto é, a entidade social mais importante na estruturação da autoridade política legítima. Um dos atributos sociais que o diferenciava e, tornava reconhecido dentro da respectiva comunidade política, era a posse, a gestão e a (re)distribuição da terra. A terra e todos os recursos naturais pertenciam ao *hosi*. Porém, isto não significava que este fosse seu senhor absoluto. À terra tinha direito todo o indivíduo que a solicitasse, cabendo, todavia, ao *hosi* a regulação do acesso à mesma. Era, 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 sociais, de prestações de trabalho e de produtos⁵. Tal prática explica-se pelo facto de que, uma das fontes de legitimidade da autoridade política do *hosi*, assentava na sua capacidade social de ser generoso e bom (re)distribuidor⁶.

Nestas comunidades, um outro atributo social da autoridade política do *hosi* estava associado, por um lado, à força dos seus *tinguluvi*, por outro, à virtude dos *mintimu* ou

sikwembu (antepassados-deuses), que representados por aquele, se supõe interferirem na regulação social e/ou governação política do território. A respeito desta questão, António Rita-Ferreira indica que a autoridade política tradicional assentava nas crenças mágico-religiosas, segundo as quais os *tihosi* «podiam atacar, enviando doenças, feras e outros elementos contra os que incorressem no seu desagrado»⁷. Com efeito, nas cerimónias mágico-religiosas, o *hosi* era o agente social e ritual mais importante, era o «sacerdote» da comunidade política. O *hosi* assumia simultaneamente os atributos sociais de um chefe político e de um líder religioso. Era o *hosi* quem, por um lado, pronunciava as orações sobre os túmulos, e, por outro, quem se dirigia aos *tinguluvi* no *ganzelo* (altar)⁸.

Nesta prática simbólico-ritual, o *hosi* era secundado pelo(s) *(ti)nyanga*⁹. De acordo com as tradições culturais de Mandlakazi, o processo ritual acima referido, fazia com que o *hosi* adquirisse qualidades e postura de governação política, semelhantes às dos seus *tinguluvi*, por ordem de sucessão¹⁰. O *hosi* era o «ponto de união» da comunidade política constituída pelos vivos, era o portador dos valores sociais e culturais últimos do grupo, simbolizado pela totalidade dos antepassados, na exacta medida em que era ele que media a relação ritual entre os vivos e os ancestrais, muito particularmente, dos antigos *tihosi*.

O prestígio político e social destes *tihosi* não provinha só da sua riqueza material ou poder económico (re)distribuído, mas igualmente, do respeito, da obediência social às suas ordens pelos seus súbditos, e, acima de tudo, da ideia mítica de que a «nação» vive por ele, como o corpo vive da cabeça¹¹. Efectivamente, o *hosi* desempenhava a função primeira de pai da comunidade pois ligava simbolicamente os vivos aos antepassados, os quais possuíam o controlo da ordem política, ecológica, social, económica, cultural e cósmica¹².

O contacto entre os antepassados e os vivos era normalmente ritualizado na sequência de desgraças socioeconómicas no seio da comunidade política, como calamidades naturais e más colheitas agrícolas. No seio familiar reflectia-se através de infortúnios que se resumiam meramente em «falta de sorte». A interpretação da população rural era de que nestas circunstâncias sociais os *tinguluvi* tinham alguma reclamação a fazer ou algo a informar. Aludindo a este fenómeno cultural, Manuel Gomes da Costa referiu que, quando um espírito tinha fome, avisava os vivos através de inúmeras desgraças sociais e/ou ecológicas¹³.

Neste contexto simbólico, só o *hosi* podia actuar como oficiante e suplicante ritual, perante os *mintimu* ou *sikwembu* em caso de calamidades públicas. Os poderes sobrenaturais que o *hosi* detinha, advinham quer da posse do *kando* (objecto símbolo de autoridade)¹⁴, quer do recurso ao *mphulo*¹⁵, os quais rodeavam e transformavam toda a sua pessoa num perigoso tabu social (*ntrumbo wa hosi wayila*). Daí que a realeza nas comunidades rurais de Mandlakazi fosse uma instituição política venerada, e tida socialmente como sagrada.

A desobediência social ao chefe político do *tiko* significava, concomitantemente, uma insubordinação, tida como manifesta e nociva, ao espírito dos *tinguluvi*. É, portanto, dentro desta conjuntura sociocultural que encontramos os elementos de reprodução ideológica e material das estruturas políticas tradicionais. Esta reprodução ideológica e

material assentava na obediência social que, por sua vez, se manifestava, por um lado, pelo pagamento do *kuluva*, *kuhlenga* ou *kurhesa* (imposto), por outro, por prestações e serviços que eram considerados como socialmente devidos ao *hosi*.

Estas práticas tributárias constituíam-se ideologicamente como uma estratégia de pressão social sobre o *hosi*, no sentido deste garantir, quer a boa gestão política e protecção militar do território com recurso «a forças etéreas» benéficas, quer como meio de controlar a feitiçaria e de garantir uma reserva económica colectiva, visto que o *hosi* era, por excelência, o pai protector e o bom (re)distribuidor da comunidade política¹⁶.

Refira-se, por último, que os rituais e prestações de solidariedade social nestas comunidades políticas rurais, visavam gerir um território com uma população dispersa e assegurar a correcta utilização das pastagens e pousios¹⁷. As alianças políticas e sanções rituais destinavam-se a garantir, não só a fertilidade produtiva e sexual do território, como também, e para a sobrevivência da descendência, a ocorrência regular de chuva e produção de alimentos. A manutenção de redes familiares e de solidariedade social eram características patentes nas comunidades políticas rurais de Mandlakazi, concretizadas e materializadas através da prática, por exemplo, da *ntsima* (ajuda mútua entre grupos nos trabalhos da *machamba*)¹⁸.

2. Estado colonial português e Autoridades Tradicionais em Mandlakazi: impacto político e significado administrativo

A história social e política da região que veio a constituir a província de Gaza, em geral, e o distrito de Mandlakazi, em particular, ilustra o dinamismo e a mutabilidade das instituições e da(s) cultura(s) política(s) tradicionais (ver mapas 27 e 28). Os líderes dinásticos desta região desde há muito que se haviam confrontado com as exigências políticas de influentes «estrangeiros»: nos séculos XVIII e XIX, surgiram e desapareceram chefaturas e Estados «soberanos», foram confrontados com «guerras civis» e migrações; as intervenções dos VaNguni e das «Terras da Coroa» tiveram um impacto social particularmente profundo na destruição das instituições políticas tradicionais, enquanto dinâmicas económicas como a expansão do trabalho migratório trouxeram transformações socio-culturais e laborais de mais longo prazo.

Seria difícil encontrar unidades políticas culturalmente coesas e homogéneas nas quais as normas e valores sociais e políticos fossem dados incontestáveis. Pelo contrário, constituem norma as veementes reestruturações nas noções de comunidade política, na organização da autoridade secular e religiosa¹⁹, na identidade social e na linguagem autóctone. Em consequência, as fronteiras socioterritoriais e as hierarquias administrativas eram fluidas e propensas a rápidas mudanças políticas.

As adaptáveis e violentas acções políticas e militares das chefaturas da parte Sul de Moçambique constituíram influentes «tradições» políticas que não perderam relevância

com o advento do colonialismo português. Os primeiros agentes do colonialismo português no distrito de Mandlakazi (antiga circunscrição dos Muchopes), começaram por ser interpretados como outras forças sociais e militares estrangeiras a serem utilizadas nas lutas políticas locais (ver mapas 29 e 30 e documento 1). No caso do Estado de Gaza, por exemplo, a elite política dirigente foi excluída do poder político após a derrota militar de 1895, abrindo espaço, na nova ordem, a outros candidatos ao exercício do poder²⁰. Assim, as chefaturas de Munguambe e Dengo, tal como existem actualmente nasceram neste período histórico, uma façanha que envolveu alguma perspicácia política sua.

Com a extensão e consolidação do regime colonial português a utilização das chefaturas de Mandlakazi trouxe consigo um amplo conjunto de transformações políticas: 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 sociais, nomeadamente a colecta de impostos e o recrutamento de força de trabalho; as fronteiras foram redesenhadas e os *tihosi* oportunisticamente promovidos ou apeados (ver documentos 5 e 6).

Nas entrevistas que realizámos em Mandlakazi, a imprecisão e o debate que acompanhavam as discussões dos *mulumuzana* sobre as hierarquias das chefaturas testemunham um vastíssimo historial de intervenções e mutações políticas coloniais e pré-coloniais. Os termos políticos 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*²¹ dos régulos de cada comando, Comandantes Militares, e por último, o Governador. Os três primeiros níveis, que integravam a estrutura política tradicional, ficaram assim dependentes de outros que o ocupante colonial criou e impôs²².

O Conselho Cafreal, tinha funções sociais de corpo consultivo para informação dos usos e costumes cafreais nas assembleias de *milandos* (desentendimentos) e transmissão de ordens dos dois níveis políticos superiores. Além dessa assembleia de *milandos* haviam as Assembleias-gerais de Régulos de todo o distrito de Mandlakazi, denominadas *banjas* (*bandlas*), onde estes poderiam fazer reclamações e recebiam ordens de serviço. Os hierarcas do sistema político tradicional cumpriam agora, além de uma parte das funções tradicionais (políticas, religiosas, rituais, judiciais, educativas, culturais e económicas, integradas nos usos e costumes, em limites condicionados e controlados), também funções sociais e administrativas que lhes eram impostas por ordens coloniais superiores e obrigados a fazê-las cumprir nas suas comunidades políticas pelas autoridades suas dependentes²³.

A introdução de novos termos e cargos administrativos foi, em parte, resultado das necessidades económicas do Estado colonial português: 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 sociais e políticas sobre os *tihosi* de Mandlakazi eram extremas: eles sujeitavam-se a serem sovados com a terrível palmatória; muitos fugiram para evitar as responsabilidades dos seus cargos, preferindo uma vida como trabalhadores migrantes ou homens «comuns» da população rural. A fuga de membros de linhagens reais pode mesmo ter sido incorporada como «norma» nalgumas áreas geográficas do distrito de Mandlakazi.

Os *tihosi* salientavam a sua fraqueza social ou incapacidade política para protegerem 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 económicos vários. Grande parte da resistência social foi, claro, independente dos *tihosi*, nomeadamente a fuga em grande escala de jovens para os mercados de trabalho mais atraentes do Zimbabwe, e da África do Sul, em particular. Este facto está por detrás de muitas tensões sociais referidas pelos *tihosi* – a fuga de jovens deixou os seus pais com a(s) responsabilidade(s) de cumprirem com as obrigações fiscais daqueles, e tornou o recrutamento local de força de trabalho mais difícil.

Todavia, a administração colonial portuguesa não era exclusivamente coerciva: existiu um vínculo *efectivo* 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, numa segunda fase, socialmente. O Estado colonial português e os *tihosi* de Mandlakazi (co)existiam em estreita (inter)dependência: os *tihosi* tinham que cumprir, pelo menos em parte, com as exigências administrativas e económicas dos portugueses para permanecerem no cargo, uma exigência que tinha que ser equilibrada com a necessidade social de manter alguma legitimidade política no seio das respectivas comunidades rurais. Os portugueses, por seu lado, necessitavam de conseguir um nível *efectivo* de ordem política e extracção económica²⁴.

Assim, em paralelo com as brutalidades quotidianas da administração colonial, os portugueses, não raras vezes apoiaram, por exemplo, cerimónias de propiciamento da chuva e concederam privilégios sociais aos *tihosi* de Mandlakazi particularmente a partir de 1960, quando a administração rural foi influenciada por uma filosofia de «desenvolvimento comunitário»²⁵.

Os *tihosi* de Mandlakazi que entrevistámos, foram unânimes em afirmar que os portugueses – tanto administradores como colonos – ofereciam ocasionalmente presentes de vinho, açúcar, roupas e, até mesmo marfim, como apoio às cerimónias de propiciamento da chuva, rituais de combate a pragas, e outras. Não se tratava meramente de manipulações cínicas da «cultura tradicional» local, mas de uma tentativa de incorporação

autêntica, mesmo que desigual, das autoridades administrativas coloniais na cosmologia local, e das Autoridades Tradicionais nos quadros burocrático-administrativos e nos padrões de educação coloniais²⁶, para que deste modo, o Estado colonial português assegurasse e reforçasse novos mecanismos de integração social e legitimação política junto das populações rurais de Mandlakazi.

Em síntese, a combinação de um regime politicamente autoritário, ritualmente alienador e economicamente extractivo – sustentado no circunstancial apoio social e cultural de certos aspectos da *tradição*, operado pelos portugueses, e na (inter)dependência criada e institucionalizada entre os *tihosi* e o Estado colonial português –, voltaria a surgir, como adiante veremos, como uma importante questão da realidade política de Moçambique em contexto de pós-independência.

3. FRELIMO e Autoridades Tradicionais na luta armada de libertação nacional em Mandlakazi: condições sociais e estratégias políticas

Com o alargamento da luta armada pela independência nacional mais uma vez os *tihosi* desempenharam um influente papel social no conflito armado. Embora alguns estudos académicos sobre a guerra em Mandlakazi, e em outras partes do território nacional, tenham tendido a minimizar o papel social dos *tihosi*, ou a considerá-los como meros colaboradores fortuitos, as entrevistas que realizámos com antigos guerrilheiros da FRELIMO e com *tihosi* em Mandlakazi, revelaram que eles foram importantes agentes sociais na guerra, tendo demonstrado serem capazes de efectuar alianças políticas para além dos limites dos seus territórios, e de se adaptarem às diversas exigências logístico-organizacionais da tardia mas alienadora guerra de guerrilha.

A luta armada pela independência nacional agudizou as tensões sociais entre os *tihosi* e os portugueses, na medida em que aqueles forjaram ou foram forçados a entrar em novas alianças político-militares. Os *tihosi* foram submetidos a diversas pressões sociais e políticas e reagiram de diversas formas: alguns procuraram uma dependência política mais estreita do governo colonial português, outros deixaram-se apanhar entre os guerrilheiros e o governo colonial, e outros ainda, apoiaram *de facto* a FRELIMO.

As divergências foram, em parte, moldadas pela localização estratégica da residência dos *tihosi* e pelo sucesso variável das medidas de contra-insurgência portuguesas. Tal como se observou anteriormente, a actividade militar 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 semilibertada».

Em Mandlakazi, o *hosi* Zefanias Matsinhe, situado nas proximidades da bem protegida Mandlakazi-Sede, recebeu da administração colonial portuguesa uma casa e outras concessões materiais. Até à independência nunca chegou a «ver balas», referindo que

«A guerra da independência não chegou aqui. Eu vivia com os brancos, dentro das farmas dos brancos»²⁷. Alguns *tihosi* e *indunas* da área geográfica de Cambane disseram, similarmente, que antes da independência só tinham tido conhecimento da FRELIMO através da propaganda política portuguesa, que a considerava um grupo armado de malfeitores e terroristas²⁸.

Aqueles que se situavam fora ou nas fronteiras do distrito foram submetidos a pressões sociais de controlo mais fortes. O *hosi* Júlio Langa, por exemplo, situado nos limites meridionais do distrito, foi contactado por guerrilheiros e prestou-lhes apoio alimentar, com consequências pessoais e sociais desastrosas: «*Alguns guerrilheiros vieram à minha casa, explicaram as razões da guerra e pediram-me apoio, comida. Nós demos-lhes wubsa (papa). Os guerrilheiros explicaram que os portugueses eram estrangeiros, exploradores, que batiam no povo, que nós não podíamos viver com eles: eles tinham que voltar para o seu próprio país. Eu... fui apanhado pelos portugueses e levado para Mandlakazi onde me bateram, bateram, até ao fim de 1973. Alguns amigos meus morreram ali. Eu recusei-me a admitir que vira a FRELIMO e lhe dera comida. Em 1974 fui levado para João Belo e preso e sovado ali, e não me davam comida. Eles disseram que sabiam que eu tinha tido contactos com a FRELIMO mas eu neguei. Muitos amigos meus morreram na prisão. Então eles acabaram por me libertar porque eu nada disse*»²⁹.

O então *hosi* Joaquim Macuacua, dos limites setentrionais do distrito, viveu uma situação semelhante em 1974. O seu filho e sucessor, José Macuacua, lembra-se que o seu pai teve contactos com guerrilheiros e forneceu comida a alguns deles: «*O meu pai manteve secretos os seus contactos com os guerrilheiros e ninguém o denunciou*»³⁰. O Macuacua mais novo, Jaime Alfredo, fugiu para as montanhas junto à fronteira, juntando-se aos guerrilheiros «*numa floresta com mato muito espesso, como a noite*»³¹.

Estas experiências pessoais contrastam com as de alguns *tihosi* de Chilatanhale e Chidenguele, regiões militarmente muito mais contestadas. Chilatanhale foi submetido à medida portuguesa de contra-insurgência (e quase desenvolvimentista) dos aldeamentos ou «aldeias protegidas». Entre 1972 e 1974 foram construídos aldeamentos ao longo da estrada para Panda. Os *tihosi* Ernesto Makupulani e Francisco Monlhane, por exemplo, foram transferidos para aldeias fortemente controladas nos arredores de João Belo (actual Xai-Xai), onde se localizava uma das bases militares portuguesas mais importantes da província de Gaza. Ambos disseram que nunca chegaram a ter contacto com os guerrilheiros da FRELIMO, embora nos últimos anos do período colonial se tivessem recusado a desempenhar algumas das suas atribuições sociais e administrativas como a colecta de impostos, um indicador do enfraquecimento da capacidade económica do Estado colonial português³².

Porém, os *tihosi* de Chidenguele não foram isolados com tanto sucesso militar. 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 quilómetros de comprimento. O comandante do destacamento da FRELIMO na área geográfica de Chidenguele, tenente-coronel Tavares, estabeleceu uma base militar perto da casa do *hosi* 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 região³³.

Segundo o tenente-coronel 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. Quando os portugueses começaram a organizar acampamentos (versões baratas de aldeamentos) em Chidenguele, o hosi andou a mobilizar o povo para deixar esses locais e ir viver com os guerrilheiros no mato. O hosi dizia mal dos portugueses*»³⁴.

De acordo com os relatos orais do tenente-coronel Tavares, o conhecimento local comunicado pelo *hosi* Gabriel Dengo ia desde as formas de interpretar os rugidos dos leões à identificação dos movimentos militares das tropas portuguesas, desde as cerimónias rituais para produzir e/ou encontrar comida até às técnicas de conservação de cereais ou caça³⁵. A história político-militar da chefatura Dengo era invocada para legitimar e apoiar socialmente a luta armada de libertação nacional da FRELIMO. O *hosi* Gabriel Dengo foi preso em 1973, mas o seu filho, actualmente *hosi* ele próprio, prosseguiu com o legado político e social do pai.

Um forte contraste com Gabriel Dengo era representado pelo seu vizinho, o *hosi* José Munguambe. O tenente-coronel 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. Ele era inimigo de Gabriel Dengo. Muitas pessoas foram presas nesta área. Eram levadas para a administração e, se apoiassem a FRELIMO, podiam ser mortas. Todos os indunas de Munguambe estavam mobilizados contra a FRELIMO*»³⁶.

As perspectivas analíticas do tenente-coronel Tavares sobre a posição táctica e política de José 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*»³⁷. Quanto a José 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*»³⁸.

Em suma, o tenente-coronel Tavares e os outros guerrilheiros que operavam no Chibuto e em Zavala consideravam que, para terem sucesso político e militar, tinham que recrutar os *tihosi* e os *mulumuzana*, em geral. Os *mulumuzana* eram «os mais fáceis de convencer», e eles «podiam influenciar os jovens»; de facto «Os *mulumuzana* sofreram

muito – eles tiveram o chibalo... que os novos não conheceram, nunca experimentaram. Os mulumuzana ajudavam a mobilizar os novos»³⁹. A atitude política dos *tihosi* era geralmente positiva «Alguns régulos resistiram muito mas em geral ajudaram muito» – e, em resumo «Os régulos eram os melhores políticos... (Eles) foram muito importantes no apoio à FRELIMO. Se não fossemos primeiro ao régulo ele zangava-se. Se fôssemos primeiro ao régulo ele apoiava-nos e não reportava à administração a presença da guerrilha»⁴⁰.

Todavia, não se devem romancear as relações sociais dos *tihosi* com os guerrilheiros da FRELIMO. Os *tihosi* sentiam estar numa posição sociopolítica perigosa e vulnerável. Mesmo nos casos em que apoiavam política e logisticamente os guerrilheiros sentiam que estes não confiavam inteiramente neles, apesar dos sacrifícios materiais e sociais a que se prestavam. Assim, o actual *hosi* Marco Dengo comentava: «No princípio os guerrilheiros suspeitavam dos mulumuzana tradicionais mas após a prisão do *hosi* (seu predecessor) nós trabalhávamos juntos. Mesmo assim os guerrilheiros não confiavam totalmente em nós e colocavam pessoas 'comuns' em posições importantes: nenhum dos membros dos grupos de apoio era *hosi*, *tinduna* ou *tindota*. Mas eram os *hosi* e os *tinduna* que tinham que fornecer a comida – tínhamos medo de ser mortos se não fornecêssemos comida»⁴¹.

Em paralelo com os *mulumuzana*, a FRELIMO recrutou jovens para as fileiras militares, e usualmente pessoas mais velhas como «chairman» e secretários, enquanto representantes políticos da «Frente» a nível local. Embora estas estruturas administrativas trabalhassem em conjunto e a FRELIMO valorizasse sem dúvida a contribuição política dos *tihosi*, as estruturas não se confundiam. Apesar de tais tensões sociais, a luta armada pela independência nacional criou outras transformações políticas. Os guerrilheiros da FRELIMO encaravam os *tihosi* como mobilizadores sociais e mediadores políticos influentes, como fontes de conhecimento social sobre os portugueses e a ecologia, a economia, a religião e os rituais locais (por exemplo, os de relação com os antepassados) de Mandlakazi⁴². Eram eles *efectivamente*, senão os únicos, os «melhores políticos» da e para a região.

Os guerrilheiros procuravam recrutar *mulumuzana* influentes e, onde o conseguiam, a chefatura funcionava em harmonia política com as estruturas administrativas e militares da FRELIMO em actividades logísticas e «espirituais»⁴³. Consequentemente, os *tihosi* realizaram alianças estratégicas que quebraram com a política de «não-alinhamento» e penetraram no reino da mobilização social da FRELIMO, num quadro político entendido localmente como de guerra contra os «brancos»; isto é, por outras palavras, uma luta que se pretendia «nacionalista». Pela sua parte, os portugueses encaravam os *tihosi* e seus subordinados como um meio eficaz de manter o controlo social e a lealdade política das populações rurais.

Os *tihosi* responderam de maneiras diversas, quer como apoiantes políticos dos guerrilheiros, quer como colaboradores administrativos das autoridades coloniais portuguesas. Porém, como adiante constataremos, foi modesta a recompensa social e política dos *tihosi* que apoiaram incondicionalmente os guerrilheiros da FRELIMO.

4. Do «poder da Frente» ao «poder de Estado» e Autoridades Tradicionais em Mandlakazi: inclusões sociais e exclusões políticas

A política rural da FRELIMO teve pouco que ver com as alianças e lealdades políticas do período colonial português e da luta armada pela independência nacional e, nem procurou tão pouco, radicar-se na mobilização social do tempo de guerra. Justificada a sua acção em termos de programa de «modernização radical», a FRELIMO instaurou uma hierarquia político-administrativa inteiramente nova de secretários e funcionários eleitos por diversos processos políticos. Os *tihosi* colidiam politicamente com o projecto ideológico da FRELIMO de duas maneiras: quer como representantes sociais do «obscurantismo» rural, quer como colaboradores administrativos das autoridades coloniais portuguesas. Neste sentido, os *tihosi* foram, *grosso modo*, excluídos dos cargos administrativos, em conjunto com outros acusados de colaboração política e exploração económica colonial.

Como se referiu atrás, muitos consideravam que esta decisão política, em conjunto particularmente com a(s) política(s) das aldeias comunais, produziu um rude golpe no apoio social desfruido pela FRELIMO no período pós-independência, em Mandlakazi. Neste ponto, pretendemos explorar, por um lado, até que ponto existia apoio para as transformações sociais, políticas e económicas pretendidas pela FRELIMO, por outro, a capacidade do Estado central para implementar a(s) sua(s) política(s), e por último, onde é que tal capacidade política foi condicionada, ou se tornou limitada em consequência do declínio económico, da oposição e da «guerra civil», e a natureza dos compromissos políticos que se seguiram.

No distrito de Mandlakazi, o relato dos *tihosi* sobre o tratamento social e político 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 existir⁴⁴. O *hosi* Zefanias 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. Todos os régulos foram convidados para uma reunião onde lhes foi dito que deixavam de ser régulos»⁴⁵.

Estas decisões políticas surpreenderam, não só os *tihosi*, como ainda as pessoas que haviam trabalhado na administração colonial portuguesa. O radicalismo desta exclusão política surpreendeu igualmente antigos guerrilheiros. O presidente da localidade de Massengue, por exemplo, antigo guerrilheiro da FRELIMO, perguntou-se porque é que os *tihosi* eram politicamente 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*»⁴⁶.

Porém, Vasco Chilandze também proferiu que a exclusão política dos *tihosi* decorreu igualmente do ressentimento popular em relação ao antigo regime colonial português: «*Os régulos trabalharam com o governo colonial, como é que eles poderiam, então, dirigir o governo local após a independência? Muitos dos régulos tiveram relações com os portugueses.*

Por isso o povo desta área estava muito zangado com os régulos e com os brancos. Todos sofreram ataques. A população pressionou o governo a afastar os régulos»⁴⁷.

A denúncia política dos *tihosi* pela FRELIMO criou espaço social para a expressão da animosidade popular. O *hosi* Júlio 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'. As pessoas começaram a rir-se dos tihosi. Quando íamos beber cerveja riam-se de nós. Eu costumava ficar em casa. Fui muito mal tratado, muito humilhado»⁴⁸.*

No espaço rural de Mandlakazi, a política da FRELIMO em relação aos *tihosi* parece ter tido o apoio social daqueles que haviam sido excluídos da autoridade política no passado (recente). A sociedade rural estava dividida e os conflitos sociais surgidos reflectiam uma variedade de interesses políticos locais. Os sentimentos e expectativas políticas em relação à constituição dos novos comités da FRELIMO eram variáveis. Alguns asseguravam que o medo e a arbitrariedade eram a regra instituída.

Em Dengoene, por exemplo, os *mulumuzana* queixavam-se: «*As coisas mudaram drasticamente após a independência. Os brancos foram expulsos e os mulumuzana neutralizados. Os tihosi foram substituídos por secretários. Foi dito à população que estes secretários não podiam ser antigos empregados do governo colonial, ou tihosi... Qualquer um podia ser escolhido, não havia critério – um estranho podia ser escolhido. As pessoas do partido visitavam a área, realizavam um comício, apontavam simplesmente para alguém e diziam 'queremos este'. Todos concordavam e batiam palmas. Tinham medo da FRELIMO»⁴⁹.*

Contudo, em muitas outras áreas geográficas os *tihosi*, *mulumuzana* e actuais secretários da FRELIMO descreveram aqueles que assumiram os novos cargos políticos como pessoas íntegras, queridas pela comunidade, e escolhidas de forma não coerciva e, mesmo, numa atmosfera política manifestamente «democrática». Deste modo, o desejo de excluir a «elite» política tradicional do período colonial português dos novos cargos políticos não deixou de merecer algum apoio social local: igualmente, em muitas localidades as novas estruturas políticas da FRELIMO foram bem recebidas. Porém, houve pouco apoio social a algumas orientações políticas da FRELIMO ou ao rápido (r)estabelecimento de uma cultura política autoritária fechada ao debate político sobre os aspectos mais básicos da vida das populações rurais – como deveriam viver e trabalhar as terras, assim como o combate à feitiçaria.

A perda de apoios sociais deveu-se menos à criação das novas estruturas administrativas do que à subordinação repressiva destas à hierarquia política da FRELIMO, e ao seu programa ideológico. O clima político após a independência, caracterizado por múltiplas «mobilizações» políticas, foi descrito como próximo da intimidação pessoal e social; a possibilidade de oposição aberta a tais políticas foi considerada absurda. Particularmente repudiadas foram, por um lado, a supressão ideológica de mecanismos sociais e rituais

para enfrentar e combater a feitiçaria, na base de que eram «obscurantistas», e por outro, a política social e económica das aldeias comunais.

Uma reunião tida com dois irmãos mais velhos do *hosi* Timóteo Uatchualuane em exercício, ambos bem acima dos 60 anos, e com dois secretários da FRELIMO mais novos, revelou uma posição social clara em relação à feitiçaria e à natureza autoritária do novo regime político. Os dois *mulumuzana* 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 feiticeiros, que não havia *tinyanga*. Alguns chegavam a chamar um *nyanga* para o comprovar. O Comité tratava o *nyanga* muito mal, batia-lhe e acusava-o de mentiroso. Perguntava-lhe, 'Onde estavas tu? Como é que sabes essas coisas de feitiçaria? Ele era o acusado de espalhar a feitiçaria'»⁵⁰.

Os resultados sociais e políticos foram catastróficos. «A feitiçaria era difícil de controlar e portanto este tipo de políticas acabaram por encorajar a feitiçaria e ela aumentou, ela podia funcionar a coberto da política do governo»⁵¹. Tais posições sociais surgiram repetidamente nas entrevistas, e foram registadas em outros locais do distrito. Virando-nos para os secretários da FRELIMO, perguntámos-lhes como é que examinavam esta pertinente questão. Alfredo Massango respondeu: «Nessa altura as populações não tinham opinião sobre isso – só podíamos fazer o que a FRELIMO dizia. O Comité representava a FRELIMO e portanto as suas decisões tinham que ser seguidas. Mas a maioria das pessoas pensava que esta era uma forma muito errada de encarar a feitiçaria»⁵². 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 feiticeiros, os *tinyanga* e os *tihosi* estavam ali, mas não podiam dizer uma coisa diferente daquilo que a FRELIMO dizia – seríamos humilhados num comício ou levaríamos pancada. Era o medo. As mudanças vinham sempre de fora da comunidade – nem sequer sabíamos de onde elas vinham. A população só ia ao comício e falava. Todos pensavam que as decisões vinham das autoridades de Mandlakazi. A única questão que se podia levantar era 'Eu não percebo muito bem' e eles limitavam-se a repetir o que haviam dito»⁵³.

A responsabilidade política destes tempos históricos por vezes bastante repressivos era atribuída a autoridades externas, e os agentes políticos 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 *mulumuzana* Monjane⁵⁴. Os testemunhos dos secretários da FRELIMO sobre a execução desta política são semelhantes aos relatos dos *tihosi* sobre a necessidade de pôr em prática medidas económicas, tais como a colecta de impostos e o trabalho forçado durante o regime colonial português: ambos salientaram a sua incapacidade política de confrontar directamente o poder do regime. Todavia, e tal como no período colonial português, o exercício da autoridade política por parte das pessoas empossadas no quadro formal de cada regime particular, beneficiou determinados grupos sociais e criou divisões políticas profundas.

Um *mulumuzana* de Dengoene, por exemplo, comentava amargamente sobre as atitudes políticas, 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’. Nós sabíamos que isto significaria a nossa morte dado que ninguém pode caber no cano da espingarda. Mas ninguém sabia qual era a ideia deles a não ser que tivesse 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. Tihosi e outros só falavam entre si dos problemas da FRELIMO. A FRELIMO tinha vigilantes atentos para garantir que ninguém falava mal dela. Foi nesta altura que começou o sofrimento silencioso»⁵⁵.

Os novos critérios de autoridade política foram verdadeiramente mal recebidos. Neste sentido estabeleceu-se uma forte linha divisória entre a autoridade local e a autoridade «externa», entre secretários da FRELIMO oriundos das comunidades rurais do distrito e funcionários superiores do partido e do Estado. Aos problemas sociais e políticos associados com o anti-obscurantismo e com a incapacidade de ripostar às directivas políticas emitidas a partir de cima, veio juntar-se a introdução das aldeias comunais. Assim, tal como se referiu anteriormente, num primeiro momento político, as populações rurais de Mandlakazi entenderam as aldeias comunais sobretudo como uma medida de contra-insurgência e, enquanto tal, positiva (em alguns casos) para garantir a segurança alimentar e os benefícios materiais em termos da ajuda que trouxeram na sua esteira de produção, acumulação e comercialização. Porém, mesmo no caso em que elas se justificavam nesse pressuposto material, as aldeias comunais não deixavam de ser consideradas um completo desastre político, social, económico e ecológico; em síntese, um preço directo e terrível da guerra.

Nas discussões sobre as aldeias comunais, a questão da feitiçaria e outros problemas sociais, como doenças, surgiram com muito realce⁵⁶. A explosão da feitiçaria após a independência esteve ligada, por um lado, à neutralização dos mecanismos rituais para a combater, por outro, às tensões sociais introduzidas pelo facto das pessoas viverem muito mais perto uma das outras, e por último, a outras transformações económicas e políticas. Os *mulumuzana* 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»⁵⁷.

Pronunciando-se ainda sobre a questão da feitiçaria, os *mulumuzana* 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»⁵⁸. 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 – estava-se sempre a ver pessoas, e portanto estes casos eram piores»⁵⁹. Em Chicavane, a doença era também uma grande preocupação social. «Se um apanhava tosse todos a apanhariam. Durante a noite parecia música. Era muito mau, não havia maneira de controlar as doenças»⁶⁰. Outras queixas sociais comuns e veementes diziam respeito à falta de espaço para o gado pastar perto de casa, à má localização das aldeias comunais, e às longas distâncias entre as casas e as *machambas* das famílias.

Porém, o impacto social e económico das aldeias comunais foi desigual e não deve ser exagerado. Tal como atrás se aludiu, em muitas áreas geográficas de Mandlakazi as aldeias comunais duraram pouco tempo ou nunca chegaram a ser realmente implementadas. Em Mandlakazi, os aldeamentos portugueses ao longo da estrada principal para Panda foram rebaptizados e, com poucas modificações organizacionais, reconvertidos em aldeias comunais, numa época histórica em que se imputavam aos aldeamentos muitos dos problemas sociais e logísticos acima referidos. Nas montanhas em redor de Betula, as aldeias comunais tiveram que enfrentar obstáculos estruturais sérios e por vezes inultrapassáveis devido a razões geográficas. Em Chindenguele, o grande movimento de criação de aldeias comunais, em 1980-1981, foi imediatamente seguido pela ocupação militar da área geográfica pela RENAMO, que levou à destruição daquelas. Tal como comentou sucintamente o *hosi* Marco Dengo «As aldeias comunais foram estabelecidas em 1981 e destruídas em 1982»⁶¹.

O fracasso da implementação das suas directivas políticas, económicas e sociais levanta questões prementes sobre a efectiva capacidade organizacional e institucional do Estado: na prática, o «partido-Estado» da FRELIMO não era tão monolítico ou hegemónico a ponto de ser invulnerável à necessidade de compromissos sociais negociados a nível local como meio de reforçar a sua legitimidade política e aumentar a sua capacidade económica e administrativa. Embora tenha sido pouco (re)conhecido, o compromisso social foi um instrumento político recorrente. Estes compromissos sociais resultavam do enfraquecimento progressivo do Estado sob a pressão política 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 Christian Geffray, as perspectivas políticas dos funcionários locais da FRELIMO eram frequentemente pragmáticas, diversificadas e, por vezes, diríamos mesmo, oportunistas.

Dadas as circunstâncias políticas, 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 políticos abertos pelos portugueses. Ironicamente, o anti-obscurantismo da FRELIMO deu novos ímpetos à esfera cultural como discurso político crítico, e reviveu o legado português como uma espécie de vingança política na medida

em que os *tihosi* compararam criticamente as concessões sociais dos portugueses com os actos políticos pouco (co)medidos da FRELIMO. O recurso político a uma crítica «tradicionalista» não decorreu de uma simples oposição ideológica entre comunidades tradicionais rurais «imutáveis» e um Estado «modernizador», pelo contrário, constituiu uma crítica política eficaz e historicamente enraizada da implementação autoritária de directivas políticas produzidas centralmente e profundamente imperfeitas; uma rejeição não da «modernização» *per se*, mas de uma «modernização» impositiva, falhada e coerciva, que hegemonicamente tentou afirmar um controlo político local sobre processos sociais fundamentais para o equilíbrio e sustentabilidade das populações rurais de Mandlakazi.

Alguns casos sucedidos em Mandlakazi ilustram a complexidade da relação política entre funcionários, secretários locais do partido e *tihosi*. Particularmente importantes neste contexto ideológico foram os debates políticos sobre as cerimónias propiciadoras da chuva⁶². O caso do *nyanga* Francisco Baule é especialmente dramático. Situada no monte Cimbirre, logo a seguir aos limites setentrionais de Chidenguele, a família Baule afirmava ter vindo do Zimbabwe por ordem da dinastia Karanga então reinante, numa época de seca devastadora. Numa grande reunião com *tihosi*, secretários da FRELIMO, membros de diversas igrejas e outros, realizada no monte Cimbirre, o *nyanga* Francisco Baule contou o seu primeiro encontro com a FRELIMO, em 1976: «A FRELIMO foi à minha procura porque havia uma seca – eles acusavam-me de ter causado essa seca, de não fazer com que chovesse, e prenderam-me. Eles disseram que eu devia ser morto por causar a seca. Eu disse ‘vocês olharam para nós? Vocês explicaram ao que vinham? Como é que nós podíamos saber?’ Quando fui preso trouxeram-me para uma reunião onde já tinham preparado cordas para me enforcar. Eu gritei. Expliquei que se me tivessem dito poderíamos ter organizado uma cerimónia e já podia ter chovido. Então eles mudaram de atitude e perguntaram-me de que é que precisava para fazer chover. Eu pedi 12 homens para construir uma casa destinada às cerimónias da chuva. A FRELIMO pediu-me para participar nas cerimónias mas eu disse-lhe que não podia porque não devia haver soldados ou armas ali. Ou fazia eu (sozinho) ou fazia a FRELIMO sozinha. Eles deixaram-me continuar e nesse dia choveu muito. A partir de então, quando a palhota foi construída, a FRELIMO passou a respeitar os propiciadores de chuva, tendo mesmo perguntado aos seus militares locais porque é que não haviam informado sobre os propiciadores de chuva – era dessas pessoas que eles estavam à procura»⁶³.

O «obscurantismo» rural entrou, neste contexto simbólico, em aliança estratégica com as estruturas políticas da FRELIMO, dado que o *nyanga* Francisco Baule voltou a «prestar» serviços rituais a outros agentes políticos estatais que careciam de chuva. Um outro compromisso localmente negociado, embora menos impressionante, realizou-se na chefatura de Macuacua. O bloco norte da empresa agrícola de Mandlakazi, a maior *machamba* estatal do distrito, situava-se muito perto da casa de Macuacua. O actual *hosi* José Macuacua descreveu assim as suas relações político-rituais com a FRELIMO e com o responsável do bloco da *machamba* estatal: «Quando a FRELIMO chegou a esta zona dissera que deixava de haver régulos, curandeiros e religiosos. Estes tinham que ficar em casa. Mas eu não deixei

de fazer chover – mesmo os membros do partido contribuíram com milho e mapira para as chuvas... As cerimónias só estiveram suspensas entre 1974 e 1979, mas por alturas da grande seca de 1979 o responsável do bloco da machamba estatal perguntou ao régulo porque é que não havia chuva. Eu disse ‘porque vocês mandaram parar com as cerimónias’. O hosi falou com a administração e eles mandaram wubsa e galinhas para as cerimónias da chuva, dado que a seca estava a atingir a machamba estatal»⁶⁴.

A flexibilidade política e as necessidades sociais pragmáticas dos funcionários locais levaram assim, alguns anos após a independência, à reintrodução de uma cerimónia que havia sido banida: mais uma vez, as autoridades formais vigentes sentiram-se dependentes do conhecimento cultural e autoridade ritual do *hosi* local para propiciar a chuva⁶⁵. Da mesma forma, em Chilatanhane, os *tihosi* verbalizaram que embora tivessem sido removidos abruptamente das suas casas, desprovidos dos seus salários e proibidos de exercer política, nunca as suas capacidades cerimoniais de propiciar a chuva foram impedidas, tendo mesmo sido encorajadas. Segundo o *hosi* Ernesto Makupulani «as cerimónias da chuva continuaram porque o novo regime também precisava de comer»⁶⁶.

Os apelos rituais aos *tihosi* tiveram também lugar em outras esferas da intervenção estatal. Num outro caso, uma tentativa de instalar um gerador na lagoa Nhamambe sem se proceder a consultas locais, obrigou a outro (re)conhecimento da autoridade espiritual local. Um funcionário público que participou no projecto conta: «Antes de 1983 eles usavam motores a gasóleo (para produzir energia): não tínhamos electricidade. Então, nós pedimos para usar a energia – alguns engenheiros vieram preparar o gerador. Por duas vezes colocaram o motor perto da lagoa, e por duas vezes teve que ir para outro lugar. O gerador estava nas terras do régulo Uatchualuane – este veio falar com o administrador, queixando-se do barulho e dizendo que a população não o queria. Ele disse ao administrador que era preciso primeiro pedir autorização. Pediu ao administrador que trouxesse cinco litros de vinho, roupas pretas, brancas e vermelhas, e que deixasse essas coisas perto do gerador. (Ele disse) ‘se as coisas continuassem ali no dia seguinte não podemos colocar o gerador ali, mas se as coisas tiverem desaparecido então podemos continuar com o projecto’. Todas as pessoas que trabalhavam no projecto, incluindo engenheiros (estrangeiros), tiveram uma reunião com Uatchualuane. Descalçámos os sapatos, sentámo-nos no chão e fizemos uma cerimónia com wubsa – o administrador tivera que trazer wubsa. Preparámos uma pequena festa de cinco minutos e então veio um vento muito forte que nos impediu de ver o que quer que fosse durante cinco minutos, nem mesmo as nossas próprias mãos perto dos olhos... Desde então não houve problemas com o fornecimento de energia eléctrica»⁶⁷.

O *hosi* Timóteo Uatchualuane era, ele próprio, um político eclético: não só era *hosi* como também era o secretário da FRELIMO na sua aldeia. Quando a aldeia foi estabelecida em Bonjuane, em 1980, Timóteo Uatchualuane participou activamente na sua formação. «Não o fez na qualidade de *hosi* mas na de activista do partido», lembra um dos seus irmãos mais velhos. «Ele ficou com a responsabilidade pela aldeia. Foi escolhido da mesma maneira que o Comité (da FRELIMO), pelo povo»⁶⁸.

Os acontecimentos rituais acima referidos ocorreram na década de setenta e início dos anos oitenta. A ascensão de Joaquim Chissano ao poder, em 1986, levou a um «reconhecimento» oficial mais aberto das tendências políticas para a tolerância, embora as directivas ideológicas respeitantes aos *tihosi* tenham permanecido pouco claras e à mercê das subjectivas interpretações políticas dos funcionários locais. Os *tihosi* relatam que lhes foi dito que tinham autoridade oficial para dirigirem cerimónias de chuva e outras. O presidente do conselho executivo da localidade de Massengue descreveu a comunicação desta informação política aos *tihosi*: «Em 1986 Chissano disse-nos que os régulos podiam fazer as suas cerimónias... A partir de 1986 eles decidiram fazer reviver os régulos. Eu pedi aos régulos que falassem. (Eles) estavam muito surpreendidos e perguntaram 'porque é que vocês agora falam connosco?' Eu disse-lhes que o novo governo quer que vocês trabalhem connosco, fazendo as vossas cerimónias. A partir daí temos trabalhado em conjunto»⁶⁹.

No decorrer da mesma entrevista, o sobrinho do *hosi* Zefanias Matsinhe teceu comentários não só sobre o reconhecimento social dos *tihosi*, mas igualmente sobre o ambiente político mais tolerante: «Nos tempos anteriores a Chissano ninguém podia dizer 'esta é a minha opinião', só podiam dizer 'sim, sim'. Quando Chissano veio as pessoas passaram a poder dizer o que pensavam. As pessoas disseram a Chissano que queriam régulos para poder ter cerimónias. As populações pediram régulos ao governo. Pode muito bem ter sido a mesma população que em 1975 disse que não queria régulos»⁷⁰.

Contrariamente às alianças conjunturais negociadas anteriormente, esta mudança de posição política foi vista como tendo o cunho da autoridade central. A mudança das atitudes oficiais criou oportunidades para (ou reconheceu simplesmente), uma actividade política crescente por parte das Autoridades Tradicionais, e a aceitação do envolvimento de secretários da FRELIMO e outros agentes, nestes fenómenos políticos e rituais. As interações políticas entre os líderes locais são simultaneamente surpreendentes e esclarecedoras. No caso acima referido, o presidente do conselho executivo de Massengue relembra a sua participação numa cerimónia da chuva em 1991. Como seguidor da Igreja Zione⁷¹, Xavier Nuvunga ficara horrorizado: «Vi população a dançar, mulheres nuas sem capulanas pedindo-me para dormir com elas, agarrando-me e puxando-me. Por isso fugi... A cerimónia da chuva era muito má para os jovens rapazes»⁷².

O presidente do conselho executivo de Massengue e o sobrinho do *hosi* Zefanias Matsinhe trocaram impressões sobre este assunto com muito humor, contentes por terem perspectivas políticas descoincidentes. Este respeito e tolerância mútuos foram vivamente demonstrados em Bonjuane, no decorrer de um debate entre dois secretários da FRELIMO e dois *mulumuzana* da família real, a propósito da falta de cadeiras no início da entrevista: todos tentavam oferecer os melhores lugares aos outros, numa pequena encenação teatral que deixava transparecer o respeito pessoal e institucional que agora podiam, e necessitavam, conceder uns aos outros, e a boa vontade que as diferenciadas instituições políticas precisarão de demonstrar para (re)construir o futuro do distrito e do país.

Nos últimos anos da década de oitenta e início da década de noventa, houve outras iniciativas rituais dos *tihosi* dirigidas à paz e à reconciliação política. Em Mandlakazi, em 1989 e 1990, os *tihosi* organizaram cerimónias destinadas a acabar com a «guerra civil». Tais cerimónias consistiam em encher uma cana com rapé e levá-la para junto de uma árvore sagrada (onde normalmente se realizavam as cerimónias após as colheitas), e se pedia aos antepassados que intervissem para acabar com a guerra. Subsequentemente, em Novembro de 1992 realizou-se uma cerimónia na qual os *mulumuzana* agradeceram aos antepassados o fim da «guerra civil»; outra cerimónia, desta feita pública, foi organizada em Dezembro de 1993⁷³. Os *tihosi* de Mandlakazi procuraram resolver algumas das «heranças» deixadas pela «guerra civil» através da organização de cerimónias destinadas a trazer uma chuva forte capaz de lavar, fazendo desaparecer, os corpos não enterrados nem identificados, cuja presença era considerada como causa de diversos problemas sociais e materiais.

A um nível mais pragmático, os *tihosi* intervinham quando as outras autoridades locais se sentiam incapazes de resolver problemas e conflitos de natureza social diversa. A Norte de Mandlakazi, o presidente do conselho executivo da localidade de Kadjahane defendeu com vigor que os *tihosi* prestaram uma contribuição social positiva e necessária. O conselho reunia-se quinzenalmente com o *hosi* José Macuacua. O presidente do conselho executivo, reconhecia que o tribunal de Macuacua era preferível ao mais formal tribunal do distrito. Mário Tavede assegurava que *«Foi boa esta mudança de atitude em relação aos tihosi. Nesta cultura existem muitas coisas que têm que ser respeitadas, há tradições que só os tihosi conhecem, que o governo desconhece... Os tihosi têm que ser os conservadores dessas tradições, eles conhecem o seu significado. Quando se ignoram os tihosi a vida pode complicar-se»*⁷⁴.

A regular cooperação política com os *tihosi* permitia pois resolver eficazmente problemas sociais que outras autoridades políticas locais se sentiam incapazes de defrontar. Porém, a nova abertura política não apagou totalmente a desconfiança e amargura criadas pela anterior disposição ideológica da FRELIMO e pelas suas práticas políticas autoritárias. Embora notando que a situação política tinha, na verdade, mudado profundamente, alguns *tihosi* e outros agentes, permaneciam reservados. O sobrinho de Zefanias Matsinhe comentava: *«Os régulos não estavam a trabalhar a 100%. Não tínhamos a certeza de ser legais, tínhamos muitas dúvidas. Não sabíamos se o governo estava só a experimentar – podíamos vir a ser rejeitados, por isso esperamos para ver»*⁷⁵. Outros ainda, estavam à espera de uma explicação para esta mudança política. O *hosi* Salomão Mathule comentou com alguma amargura: *«A FRELIMO comentou que da primeira vez errou. Se fosse possível gostaríamos de perguntar à FRELIMO porque é que dessa vez nos neutralizou, mas não podemos voltar atrás e perguntar-lhe agora»*⁷⁶. Muitos crêem que os anos de repressão política provocaram danos irreparáveis em termos de perda de conhecimentos socioculturais essenciais pela nova geração, assim como de algumas práticas políticas e rituais pelos *mulumuzana* das diversas chefaturas.

Embora as mudanças políticas efectuadas tenham sido certamente positivas a muitos títulos, a (re)construção de uma cultura política alternativa continuou a ter profundos obstáculos pela frente. Além disso, as razões por detrás das concessões políticas oficiais anuídas aos *tihosi* precisam, ainda hoje, de ser cuidadosamente examinadas. Estas não foram inteiramente motivadas pelo desejo de inverter a intolerância política anterior. Em parte, o maior espaço de manobra política concedido aos *tihosi* decorreu da competição social com a RENAMO, no tempo da «guerra civil», para os (re)conquistar, e dos constantes apelos daquela para obter o seu apoio político-logístico. As concessões sociais feitas aos *tihosi* também decorreram do(s) golpe(s) sofrido(s) pelas estruturas da FRELIMO na sequência dos ataques militares que lhes foram movidos pela RENAMO, de uma desmoralização generalizada provocada pela recusa das políticas e métodos da FRELIMO, e pelo declínio económico: de um ponto de vista prático, os funcionários necessitavam de estruturas alternativas para implementarem e fazerem valer as suas directivas políticas.

Reflectindo essas pressões políticas, as concessões sociais feitas naquele contexto histórico, colocaram cada vez mais os *tihosi* em postos apoiados pelo Estado, transformando a natureza das suas actividades e as relações de poder no seio das comunidades locais. Tais iniciativas políticas decorreram do modelo de administração português, mais ou menos explícito, de *indirect rule*. Nalgumas circunstâncias, os *tihosi* receberam a promessa de regressar às casas que os portugueses haviam construído para eles; as doações oficiais de roupas e outros bens para as cerimónias de propiciamento da chuva também constituíram uma sequência directa de precedentes sociais e culturais estabelecidos pelos portugueses. Em alguns casos, recorreu-se aos *tihosi* para porem em prática certas directivas políticas e sociais. O papel social positivo dos *tihosi* na resolução de disputas de terras, por exemplo, poderia ter aqui uma nova implicação política: num caso particular, funcionários locais recorreram a um *hosi* para os ajudar na expulsão de agricultores «familiares» de terras «privadas», ou seja, para que ele servisse o Estado e, claramente, fins económicos, desempenhando uma atribuição tradicional (re)«inventada».

Tal como as implicações políticas das atitudes dos funcionários para com os *tihosi* precisam de ser cuidadosamente examinadas, as atitudes dos próprios *tihosi* também precisam de sê-lo. A perspectiva dos *tihosi* do papel social e político a ser desempenhado por eles naquela conjuntura histórica, espelhava mais o «desenvolvimento comunitário» dos portugueses do que uma possível era dourada mais antiga: a sua (inter)dependência política em relação ao Estado foi assumida e a sua visão do futuro que (no íntimo) desejavam, tacitamente definida em relação àquele. Muitos *tihosi* ofereceram os seus serviços sociais ao Estado directamente, sem preâmbulos, encarando por vezes o seu papel político como um simples reatar dos seus deveres e funções administrativas no tempo colonial português. Por exemplo, o *hosi* Salomão Mathule comentava: «Era a FRELIMO quem nos devia dar instruções – a FRELIMO mandou-nos embora e depois mandou-nos regressar. Então era ela que tinha que dizer quais eram as nossas tarefas. Se fosse necessário podíamos

ir à administração perguntar pelos registos do tempo dos portugueses – existiam registos dos nossos deveres, e queríamos voltar a assumir o nosso papel»⁷⁷.

Outros *tihosi* mostravam-se preocupados com a questão do estatuto político e do reconhecimento social, pretendendo apoio material (e outros) do Estado, para reinstalar a sua autoridade política nas suas comunidades rurais. O *hosi* José Macuacua defendia que: «Nós pensávamos que o governo nos devia ajudar a ocupar o nosso lugar. Naquela época ninguém sabia quem era *hosi* e quem era *induna*. Não tínhamos uniformes: precisávamos de um uniforme como aquele que usávamos no tempo dos portugueses, para podermos ser identificados. Mesmo no exército existe uma hierarquia assinalada pelos uniformes – portanto o governo tinha que prestar atenção a isto para podermos ser respeitados pela população»⁷⁸.

O *hosi* Zefanias Matsinhe pronunciava: «Eu precisava de preparar este lugar (a sua casa) como um lugar de poder... Já que ia regressar ao poder deveria preparar uma casa»⁷⁹. De facto, o administrador do distrito havia prometido procurar fundos em Maputo ou em Xai-Xai para lhe construir uma casa de alvenaria. Os pedidos de reconhecimento oficial do seu estatuto social, em termos de casas ou uniformes, eram acompanhadas do desejo dos *tihosi* de beneficiarem de apoio material em termos mais gerais, e de uma autoridade que pusesse em prática aquilo que consideravam ser o seu papel político «tradicional», quebrado pela «guerra civil» e pela anterior política da FRELIMO. Segundo o *hosi* Júlio Langa «Os *tihosi* gostariam de ter viajado para outros lugares para explicar as normas, mas era naquele contexto muito difícil fazê-lo. Aquilo que quero explicar é que o *hosi* tinha *indunas* que deviam controlar a população da área para parar a luta, para produzir o bem, para acabar com a feitiçaria. Se houvesse feitiços a família afectada devia dirigir-se ao *induna* e ao *hosi*»⁸⁰.

Júlio Langa mostrava-se igualmente muito preocupado com a falta de dinheiro para comprar a roupa preta e branca necessária para a execução das cerimónias da chuva. Da mesma forma, o *tindota* do *hosi* Tomás Langa solicitava apoio material: «O *régulo* tinha um problema, na medida em que muitos dos que fugiram da guerra estavam naquela época a voltar e a pedir-lhe apoio. Eles nada possuíam, não tinham instrumentos, machados, panelas. O *régulo* ficava embaraçado porque não tinha solução para isto – ele queria pedir ao governo que ajudasse a população»⁸¹.

O *tindota* de Tomás Langa deparava que «o *régulo* tinha que fazer tudo o que o governo mandasse», mas colocava isto em termos de relações políticas de natureza «clientelar»⁸². No caso de Tomás Langa e de outros, a questão da quebra das normas sociais referia-se muitas vezes às terras sagradas. Os *tihosi* queriam autoridade política para expulsarem populações, normalmente populações deslocadas pela «guerra civil», de tais terras; eles relacionavam esta questão social (entre outros aspectos) com a seca. Assim, o *tindota* de Tomás Langa defendia que uma das causas da seca residia no facto de «A população andava a fazer *machambas* em locais proibidos. Eles sabiam que esses locais eram sagrados mas o *régulo* não tinha poderes para protegê-los uma vez que o governo tinha dito que o *régulo* não podia dar ordens... Foi depois do Chissano ter dito que os *régulos* podiam fazer as suas

cerimónias, em 1986, que nós começámos a ensinar as normas às populações. Ainda assim, existia população nas áreas sagradas, população que se recusava a sair. Queriam aquela terra porque ela era muito fértil. A terra perto da sede estava cansada. Aquela área era sagrada porque era na montanha que estava o sagrado da chuva – os espíritos zangar-se-iam se fizéssemos machambas ali»⁸³.

Da mesma maneira, o hosi José Macuacua opinava: «A guerra trouxe desordem – muitas pessoas faziam machambas em locais sagrados, em cemitérios, já não havia juízo. Estávamos a pedir às pessoas que parassem. Queríamos que a população tivesse juízo, que respeitasse os locais sagrados, que aprendesse as normas. Tudo isto estava em crise»⁸⁴. Estas iniciativas políticas não eram simplesmente uma expressão do ressurgimento da «cultura rural»: elas representavam também a exigência de controlo e gestão dos recursos ecológicos, por parte de grupos sociais específicos, usualmente autóctones; nos casos de acesso às terras, estes últimos, ameaçavam os interesses sociais e económicos de outros, muitas vezes deslocados e outros designados simplesmente como «estranhos». As questões políticas respeitantes à autoridade e ao acesso à terra não eram pacíficas, gerando pelo contrário, um aceso debate político no seio das comunidades rurais. As tensões sociais na área de Banze são um bom exemplo. Um secretário local da FRELIMO explicou: «Existiam problemas que nós discutíamos nos bares. Por exemplo, sobre os deslocados de guerra que andavam a cortar as árvores e a cultivar na montanha. As pessoas acusavam o hosi e os propiciadores de chuva de não controlarem isto – eles diziam que a população que cultivava ali devia ter subornado os tihosi e os propiciadores da chuva. Os tihosi permitiram que eles ficassem lá durante aquela estação agrícola alegando que foram para ali por causa da guerra. Mas alguns recusavam-se a sair. Estávamos muito preocupados porque as pessoas acusavam o hosi de ter sido subornado»⁸⁵.

O nyanga de Banze argumentava: «Essas pessoas estavam a cultivar ali devido à guerra e porque a FRELIMO nos tinha tirado todos os poderes – portanto não conseguíamos fazer respeitar as normas, dizer às pessoas que parassem. Para começar, foi assim que elas foram para lá. Era também um problema interno. Estas pessoas vieram de Vamangue para cultivar na montanha – deviam pagar uma multa por ter cultivado ali e depois deviam sair. A multa foi paga e levada ao hosi Vamangue, mas devia ter sido depois trazida de volta ao hosi Banze para podermos realizar a cerimónia. Mas Vamangue ficou com o dinheiro. Não apanhámos nada mas a população acusou-nos de ter ficado com o dinheiro. E como nunca chegámos a fazer a cerimónia de desculpas aos espíritos as pessoas nunca chegaram a sair. Eles diziam ‘Nós pagámos mas não chegou a haver cerimónia. Portanto esse dinheiro serviu para comprar a terra e nós podemos ficar’. Pedi às pessoas para saírem mas eles primeiro queriam o seu dinheiro de volta»⁸⁶.

Tais acusações políticas eram acompanhadas de outras dirigidas aos secretários da FRELIMO incumbidos da recolha de dinheiro para as cerimónias da chuva: o nyanga de Banze asseverou que eles ficaram com o dinheiro para si próprios, e que tal contribuiu para as fracas chuvas que se registaram. As ideias sobre a legitimidade da autoridade política,

sobre o ritual e o controlo dos recursos naturais, eram extremamente controversas; elas requeriam confronto e negociação política, não podia haver um simples (re)conhecimento ou uma mera (re)instalação de autoridades, fossem de que natureza fossem. Muitos dos desafios sociais e políticos que se colocavam nas áreas geográficas controladas pelo governo surgiam ainda mais profundos e insupríveis nas áreas geográficas administradas pela RENAMO.

5. O posicionamento político das Autoridades Tradicionais na(s) dinâmica(s) da «guerra civil» em Mandlakazi: restrições políticas e confluências rituais

Tal como foi anteriormente referido, o alastramento da guerra de guerrilha da RENAMO causou movimentos populacionais massivos, e transformações no acesso, utilização e posse da terra. As economias locais foram severamente afectadas. A guerra, as migrações e o colapso económico também exerceram um profundo impacto nas estruturas da autoridade política, administrativa e religiosa: o tipo particular de controlo militar exercido pela RENAMO durante a «guerra civil», e de administração política no tempo de paz que se seguiu, afectaram vastas áreas geográficas da província de Gaza, em geral, e do distrito de Mandlakazi, em particular.

Segundo testemunhos locais, a RENAMO chegou pela primeira vez a algumas áreas geográficas de Mandlakazi em 1982, tendo subsequenteemente consolidado o seu controlo militar em 1986⁸⁷. A história política destas localidades antes desses acontecimentos militares não é muito diferente da história política das áreas geográficas no anterior capítulo descritas: os *tihosi* haviam sido denunciados – acusados de «*pertencer a Caetano*» – e excluídos do exercício do poder político, independentemente da sua postura política e/ou logística na luta armada pela independência nacional. Todavia, as atitudes políticas dos *tihosi* entrevistados nalgumas localidades de Mandlakazi, militarmente dominadas pela RENAMO, eram nitidamente mais críticas e menos contemporizadoras do que as encontradas nas áreas geográficas controladas pelo governo: poucos davam crédito às estruturas político-administrativas da FRELIMO, alegando que haviam sido definidas ao acaso, na presença de soldados, e nem sequer tinham a ver com as aspirações da população rural que havia apoiado a FRELIMO durante a luta armada pela independência nacional.

O curto período de estabelecimento das aldeias comunais tinha contribuído para aumentar o descontentamento social. Não obstante, a chegada da RENAMO não havia sido saudada com um entusiasmo particular, embora alguns *tihosi* afirmassem que pelo menos o movimento militar havia denunciado a FRELIMO. Muitos «camponeses» fugiram no início dos anos oitenta: alguns «*deixaram as aldeias e foram esconder-se no mato*»⁸⁸; outros foram para Chilatanhane, controlado pelo governo, estabelecendo-se posteriormente em Xai-Xai ou em campos de refugiados ao longo da estrada de Panda, ou ainda,

deslocaram-se mais para o interior. Os agentes da estrutura política da FRELIMO eram os mais inclinados a fugir, dado que constituíam os alvos preferenciais da RENAMO. Segundo o *hosi* Marco Dengo «a RENAMO ameaçava-os e, portanto, muitos fugiram»⁸⁹.

Entre 1983 e 1987 a RENAMO impôs severas restrições à circulação, ameaçando com a morte todos aqueles que tentassem fugir. O grande movimento de fuga seguinte só foi possível em 1987-1988, quando o exército do Zimbabwe, em conjunto com as Forças Armadas Moçambicanas (FAM), retomou por um curto período de tempo muitas áreas geográficas de Kadjahane, incluindo a sede, numa ofensiva que envolveu bombardeamentos aéreos e colocação de minas, e que permitiu a reposição por breve trecho de um mínimo de presença militar governamental. A posterior retirada militar do governo foi acompanhada de novas saídas da população e de consequentes «recuperações»; ou seja, do movimento de saída das populações rurais das regiões ameaçadas ou sob controlo militar da RENAMO.

Todavia, as estruturas do governo e do partido não eram as únicas a entrar em colapso político: o controlo da RENAMO sobre Chidenguele e sobre as montanhas centrais de Cimirre com as quais Chidenguele confina, também criou rupturas políticas, embora menos dramáticas, nas estruturas regionais e locais da autoridade política tradicional. Os detentores de cargos de chefia tradicional sofriam desgaste político quando fugiam ou eram «recuperados», na sequência de ofensivas militares de ambos os lados, o que contribuiu para uma nova remodelação e (re)estruturação política das chefaturas de Chidenguele. Por exemplo, o *hosi* José Munguambe deixou Chidenguele em 1988 porque «o exército do Zimbabwe levou-me com os outros quando atacou a zona»⁹⁰. José Munguambe conseguiu um emprego como cozinheiro num hotel em Xai-Xai, tendo sido substituído no cargo de *hosi* pelo seu primo Lucas Munguambe. Lucas Munguambe foi ele próprio deslocado no interior de Chidenguele: foi transferido da sua casa para uma localidade mais segura, sob controlo da RENAMO, em 1989, tendo regressado à mesma, apenas em 1993.

A chefatura de Makupulani experimentou problemas políticos semelhantes: Salvador Makupulani relatou como o seu irmão e então *hosi* Absolão Makupulani havia fugido «para as aldeias de Madender» quando a RENAMO chegou pela primeira vez à região. Em 1982 Salvador Makupulani foi nomeado *hosi* em lugar daquele. Mesmo assim, a RENAMO continuou a tentar capturar Absolão Makupulani, o que acabou por conseguir. Porém, pouco tempo depois Absolão foi resgatado pelo exército zimbabweano. Salvador Makupulani continuou como *hosi*, exercendo, por um determinado período de tempo, autoridade política não só sobre a sua área geográfica mas também sobre as dos vizinhos *tihosi* Francisco Nhancale e Alfredo Tamele, ambos fugidos, segundo Salvador Makupulani, embora pelo menos o posto do segundo estivesse simplesmente vago desde a independência. As tentativas de rapto da RENAMO também se estenderam aos *tihosi* e ao *nyanga* Damião Massinge, sediados em Chilatanhane.

Segundo o *hosi* Ernesto Makupulani «A RENAMO andou à procura dos *tihosi* durante muito tempo sem sucesso. Só a minha esposa foi levada, mas ela regressou quando eles

souberam que tinham raptado a mulher do hosi... 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»⁹¹. Porém, isto não implicou nenhum padrão de aliança política estratégica por parte de Damião Massinge. «Massinge não apoiou nenhum dos lados durante a guerra. Ele era independente»⁹².

Durante a «guerra civil», a utilização de *tinyanga* pela RENAMO foi generalizada e foi igualmente discutida em outras regiões de Moçambique; todavia, o impacto sobre as auto-ridades políticas dependentes dos *tinyanga*, foi, na maioria das análises, negligenciado. A «guerra civil» e a ocupação da RENAMO interromperam as peregrinações dos *tihosi* aos santuários de propiciamento da chuva em Chidenguele e as cerimónias rituais associadas com tais actividades: as montanhas onde se localizam os santuários eram militarmente importantes e os seus *tinyanga* foram arrastados para a(s) dinâmica(s) da «guerra civil».

O *nyanga* Mungoyi, sediado em Cimbirre, no coração do território da RENAMO, tinha grande importância simbólica e ritual para as chefaturas de Chidenguele e outras áreas geográficas⁹³. Em teoria, o *hosi* Lucas Munguambe realizava uma peregrinação anual a Mungoyi; outros *tihosi* como Marco Dengo e Francisco Nhancale, realizavam cerimónias de chuva localmente, apelando a Mungoyi, através de Lucas Munguambe, mas só em casos de seca extrema. Lucas Munguambe disse que acarretava apenas sementes de mafunde e milho e uma enxada para Mungoyi. Em seguida, Mungoyi subia à montanha onde consultava os seus antepassados através da sua mãe, a *kokwane* (avó/mulher de idade) Phandanzwane. Mungoyi relatava depois os resultados a Lucas Munguambe, que iniciava então a viagem de regresso a casa, durante a qual não devia falar com ninguém nem lavar as mãos após ter bebido a sua *bzala* (bebida feita de massa de milho um pouco fermentada).

Os *tihosi* de Chidenguele afirmaram que a «guerra civil», com o seu cortejo de dificuldades económicas, confundiram totalmente a sua capacidade ritual de realizar adequadamente as cerimónias da chuva, o que constituiu causa de grande preocupação social, particularmente durante as secas devastadoras de finais da década de oitenta e início dos anos noventa. Estes queixaram-se que desde 1980 o seu afastamento dos mercados e a ausência de apoio(s) do Estado os tinha impedido de levarem roupas brancas e pretas para Mungoyi, como tinham consumado no tempo dos portugueses.

Em 1991, a seca impedira-os mesmo de fazerem a peregrinação, dado que Lucas Munguambe e outros *tihosi* como Francisco Nhancale, nem sequer tinham conseguido as sementes necessárias para a execução ritual da cerimónia. Marco Dengo afirmou que lhe havia sido requerido para contribuir com carne de suni (antílope) para a cerimónia desse mesmo ano, o que ele não conseguiu satisfazer. Entretanto, Os preparativos para a sessão ritual de 1993-1994, eram acompanhados com grande esperança (que aparentemente se justificou, na medida em que se obtiveram resultados).

A «guerra civil» teve, também, custos sociais e políticos 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 opôs-se à guerra, só queria saber da chuva. Em resultado... o Mungoyi ficou perturbado e não conseguiu realizar o seu trabalho»⁹⁴.

Outros testemunhos orais defendem que Mungoyi não foi assim tão inocente em termos de alianças políticas e rituais durante a «guerra civil». Afirmam que Mungoyi estabeleceu uma «zona de paz» por volta de 1987, período em que convenceu os comandantes da RENAMO que se abusassem da população rural ou usassem armas naquela área geográfica, seriam mortos por picadas de cobra ou ataques de leão. Os mesmos relatos sugerem que Mungoyi vendia «remédios de guerra» quer à RENAMO quer à FRELIMO: Karl Maier relatou que as transcrições das comunicações de rádio da RENAMO capturadas em Cimbirre registavam manobras militares efectuadas pelos espíritos dos leões de Mungoyi⁹⁵.

Em qualquer dos casos, as dificuldades enfrentadas pelos *tihosi* nas suas relações com o *nyanga* Mungoyi foram consideradas como tendo exacerbado a seca, forçando os *tihosi* a compensarem a situação através de cerimónias locais, elas próprias dificultadas pela falta de acesso aos mercados, pela falta de roupa e produtos essenciais para o fabrico de cerveja, etc.⁹⁶ O deslocado Lucas Mungambe compensava as suas carências materiais e logísticas virando também as atenções para o *nyanga* Damião Massinge, cuja influência social abarcava a área geográfica de Betula: aquele salientou a importância ritual deste *nyanga*, em relação a Mungoyi, e manteve-se em contacto com o *hosi* local Francisco Nhancale, assim como com o administrador governamental de Chidenguele, ele próprio «deslocado» em Betula.

No caso menos conhecido de Mandlakazi abundavam rumores relacionados com os poderes de Estevão Fumane para responder à «guerra civil». O *hosi* Estevão Fumane actuava como intermediário do *nyanga* Mussane. Era também, através do *hosi* Timóteo Uatchualuane que grande parte dos *tihosi* de Mandlakazi recorreu a ele em tempo de seca. Relatos locais defendem que a área geográfica de Fumane se tornou impenetrável para os soldados de ambos os lados. Um antigo membro das milícias da FRELIMO que operou na região de Mandlakazi durante a «guerra civil», descreve: «No local de Fumane existia uma grande floresta. No início da guerra a RENAMO foi lá mas não teve contactos com Fumane. Os espíritos guiaram então as tropas do governo até junto da RENAMO – a RENAMO foi então obrigada a fugir do local de Fumane, que ficava perto mas fora da sua zona de influência. As tropas do governo destruíram a base da RENAMO e decidiram permanecer ali. Mas Fumane não os queria ali porque eles não se submetiam às normas, por isso ficaram doentes e tiveram que regressar a Xai-Xai. Ninguém podia permanecer no mato de Fumane. Fumane ajudou as FAM a expulsar a RENAMO pensando que eles partiriam também»⁹⁷.

Estevão Fumane conseguiu pois confinar a acção das forças armadas, agindo com uma autonomia política que lhe era garantida pelo seu acesso a poderes espirituais e

rituais. Porém, tal como no caso de Mungoyi, a constituição de uma «zona militar neutral» não permitiu o prosseguimento da interacção entre os *tihosi* que se apoiavam em Fumane para o propiciamento das chuvas.

Na perspectiva dos *tihosi* das chefaturas do Norte de Mandlakazi a «separação» de Estevão Fumane foi desastrosa. O *hosi* Zefanias Matsinhe, de Mandlakazi-Sede, comentou: «Durante a guerra não conseguíamos preparar as cerimónias, não podíamos ir ao mato, ficávamos na cidade. Mas para realizar as cerimónias era preciso ir para o mato, onde a guerra se encontrava. Durante 15 ou 16 anos não conseguimos realizar as cerimónias. A tradição foi completamente interrompida»⁹⁸. Júlio Langa confirmou tal realidade ritual, em conjunto com outros *tihosi* «(...) a seca foi causada pela guerra, porque não se podia ir ao local onde se realizava a cerimónia. Entre 1975 e 1991, não houve cerimónias»⁹⁹. Este afluir de circunstâncias coactivas levou, tal como em Chidenguele, a tentativas para arranjar compensações rituais.

O *hosi* Zefanias Matsinhe explicou que «Durante a guerra tínhamos problemas para realizar a cerimónia mas tivemos sorte porque um dos netos de Fumane vivia em Mandlakazi e ele podia fazer a cerimónia»¹⁰⁰. O *nyanga* de Banze continua «Fumane e Banze eram dois grandes propiciadores de chuva – (no passado) não podíamos fazer as cerimónias da chuva sem o conhecimento um do outro. Mas durante algum tempo nem sequer sabíamos onde encontrar Fumane porque ele se encontrava na zona da RENAMO. Era difícil porque ninguém vinha de lá. O Fumane costumava enviar alguém para se deslocar até lá. Tal deixou de acontecer, mas nós continuámos a fazer as nossas cerimónias»¹⁰¹.

Os *tihosi* e *tinyanga* mostraram grande flexibilidade social e adaptabilidade ritual: eles apoiavam-se naqueles que estavam acessíveis, ou seja, o *nyanga* Banze e o neto de Fumane, em Mandlakazi, e o *nyanga* Massinge em Chilatanhane, e nas cerimónias locais que era possível executar. Claro que era uma situação longe da ideal e que, na perspectiva local, contribuiu para as secas devastadoras e para a ruptura das relações simbólicas com o mundo dos espíritos; uma situação que só parcial e aproximadamente foi resolvida em tempo de paz.

Nas áreas geográficas militarmente controladas pela RENAMO os *tihosi* tiveram que enfrentar outras dificuldades dado que tinham que desempenhar um conjunto de papéis sociais relacionados com o esforço de guerra daquele movimento (político)-militar. Nas regiões que ocupou, a RENAMO respeitou, regra geral, as hierarquias tradicionais, o que seria de esperar dada a falta de alternativas pragmáticas e o facto de tal atitude representar um desafio à ideologia política e social da FRELIMO. Todavia, a administração da RENAMO durante a «guerra civil» estava longe de ser «restauracionista». A RENAMO criou novos postos, novos cargos, novos deveres e responsabilidades político-administrativas. Por exemplo, em Chidenguele (tal como em outras localidades), a RENAMO estabeleceu os *mujeeba*, uma força policial paralela, e recrutada localmente. Porém, na perspectiva dos *mulumuzana* locais, tais iniciativas, não denotavam um corte radical com práticas políticas anteriores, um sentimento indicativo da regularidade e intensidade de levantamentos pretéritos.

As perspectivas políticas dos *mulumuzana* eram históricas e sanguinárias, produto de uma história volátil: das depredações e exigências dos VaNguni de Soshangane e dos senhores das «Terras da Coroa», às áreas «semi-libertadas» da FRELIMO, e ao controlo militar estabelecido pela RENAMO, Mandlakazi sempre foi uma região sujeita a violenta contestação militar, social, política e territorial. No ponto de vista dos *mulumuzana* das chefaturas de Mandlakazi, a introdução de novos postos e responsabilidades políticas pela RENAMO seguia precedentes administrativos estabelecidos anteriormente e, *em si*, não era, de todo, controversa.

As relações sociais da RENAMO com os *tihosi* tinham, efectivamente, uma forte ressonância portuguesa, combinando aspectos da *tradição* com a alienação política e a extracção económica. As hierarquias políticas tradicionais estavam encarregues de fornecer, entre outros requisitos, comida e força de trabalho; esta última, usualmente utilizada para carregar bens, incorporava estrangeiros e cativos. As descrições dos *tihosi* sobre a vida social nas áreas geográficas controladas pela RENAMO combinavam o elogio do respeito acordado às Autoridades Tradicionais com um profundo ressentimento devido à coerção física e à extracção material, particularmente contra o trabalho forçado dos carregadores.

O *hosi* Francisco Nhancale sublinhou que os soldados da RENAMO não entravam na região antes de procederem a consultas: «A RENAMO sempre pediu autorização: tinham a norma de consultar sempre os *tihosi* na área onde operavam»¹⁰². O *hosi* Marco Dengo mostrou-se contente pelo facto de a «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»¹⁰³. O deslocado *hosi* José 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 *Matsangas* (guerrilheiros da RENAMO) não podiam mandá-los fazer qualquer coisa, eles podiam movimentar-se livremente»¹⁰⁴. 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»¹⁰⁵.

Não obstante os *tihosi* se referirem às margens de manobra política muito limitadas que (de)tinham para negociarem na qualidade de *tihosi*, nem eles nem a *tradição* foram totalmente capturados pela RENAMO. Tal como nos casos das «zonas neutras» estabelecidas pelos *tinyanga*, os *tihosi* conseguiram impor algumas restrições culturais ao comportamento social dos soldados da RENAMO, usualmente através do recurso à autoridade espiritual. O *hosi* Francisco Nhancale, por exemplo, afirmou que um dos (muitos) tabus sociais colocados ao(s) comportamento(s) na sua chefatura, era o de que as pessoas que tivessem relações sexuais ao ar livre provocariam a fúria dos leões (a menos que fizessem um círculo de capim amarrado simbolizando o telhado de uma palhota). Quem desrespeitasse este princípio social tinha que solicitar ao *hosi* que apelasse para os antepassados para conseguir o seu perdão¹⁰⁶. Embora os *mulumuzana* mantivessem que estes costumes culturais haviam sido respeitados no passado muito mais cuidadosamente que naquela

época, houve ainda casos, de pessoas perseguidas por leões. Francisco Nhancale deu dois exemplos, ambos respeitantes a soldados da RENAMO que se haviam envolvido com mulheres da região: «*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*»¹⁰⁷.

O *hosi* Marco Dengo alegou que os seus (e de alguns *mulumuzana*) apelos rituais aos antepassados «*protegeram-nos de certa maneira da guerra*», e «*trouxeram sorte para o povo*»¹⁰⁸. A sua capacidade simbólica de distinguir os movimentos militares de tropas dos rugidos dos leões (uma habilidade que ele já tinha usado em favor dos guerrilheiros da FRELIMO na luta armada pela independência nacional), permitiu não só que ele avisasse a RENAMO da chegada de soldados inimigos como, também, que evitasse a própria RENAMO.

Apesar de um relativo controlo local, as crescentes exigências coercivas da RENAMO e, também, o consumado estrago na economia local, criaram uma profunda insatisfação social e deixaram um rasto de medo, brutalidade e privação no período pós-guerra. Nos últimos anos a RENAMO tinha lutado por apagar tal herança social como parte da sua tentativa de edificar um congruente corpo político e administrativo, em tempo de paz. Ironicamente, acima do nível dos *tihosi*, a nova administração da RENAMO em Mandlakazi imitava o modelo político da FRELIMO, com hierarquias burocráticas e centralizadas de administração e serviços técnicos que operavam desde o nível «nacional» até ao nível de localidade, assim como o sistema de quadros e funcionários políticos. Contudo, tais estruturas político-administrativas estavam completamente privadas de meios materiais: a RENAMO operava em condições económicas que faziam com que as áreas geográficas do governo parecessem materialmente prósperas e institucionalmente organizadas¹⁰⁹.

As dificuldades materiais da RENAMO na maioria dos requisitos básicos da administração em Mandlakazi eram muito sérias. Por exemplo, papel, lápis, velas, etc., eram bens muito raros e procurados. Não haviam gabinetes para além das ruínas bombardeadas e sem tecto, (vestígios da antiga administração colonial portuguesa), e não havia sequer 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 administrativos não eram remunerados. A falta de apoio material da administração levava à contínua extracção da população civil, mais uma vez em termos de alimentos e força de trabalho, introduzindo tensões sociais e inibindo esforços para restabelecer os mercados e serviços tão necessários à reconstrução económica e para o regresso das populações rurais deslocadas às áreas geográficas da RENAMO.

Todavia, as práticas extractivas foram algo atenuadas, em determinado período, pelo fluxo de ajuda enviada para Mandlakazi. Assim, em 1993-1994, os funcionários administrativos viviam da ajuda alimentar em vez de fazerem com que os habitantes locais

cultivassem para eles, como fora o caso em 1992-1993, e utilizavam a ajuda na forma de capulanas em troca de mão-de-obra. Porém, os métodos de (re)distribuição dessa ajuda económica eram, eles próprios, uma fonte de tensão social manifesta entre a RENAMO e as populações civis locais.

Por volta de 1991, algumas estruturas políticas e administrativas da RENAMO, especialmente ao nível local, estavam ainda em processo de instalação; outras operavam ainda de forma intermitente. A qualidade e eficiência técnica da administração eram altamente variáveis. Além disso, eram ainda muito evidentes as tensões políticas existentes entre os militares (com (de)marcada presença e influência), e as hierarquias administrativas e políticas mais recentes e melhor instituídas.

Nesta conjuntura política, o facto da RENAMO se apoiar nos *tihosi* como componente da administração local reflectia não só a sua propensão «tradicionalista» mas similarmente, e mormente, a sua fraqueza e vulnerabilidade sociopolítica. Os *tihosi* e seus subordinados desempenhavam papéis sociais nas comunicações, na distribuição da ajuda e no fornecimento de força de trabalho. Embora os *tihosi*, de certa maneira, estivessem em processo de incorporação nas estruturas administrativas civis da RENAMO, os seus laços com o «movimento» também revelavam os sinais de fraqueza política daquela: à medida que as pressões sociais da «guerra civil» se atenuavam, os *tihosi* restabeleciam unilateralmente ligações com os *tinyanga* de outras regiões e dirigiam tribunais e presidiam a outras dimensões da vida rural de Mandlakazi, de uma forma relativamente autónoma.

Os *tihosi* sediados nas áreas geográficas controladas pela RENAMO pareciam menos propensos ou dependentes de alianças políticas com as autoridades militares e administrativas do que os *tihosi* sediados nas áreas geográficas sob controlo político do governo. Em parte era assim simplesmente porque a RENAMO pouco tinha a oferecer em termos de benefícios materiais, económicos, políticos e sociais, não só aos *tihosi*, como ainda, à generalidade da população rural do distrito de Mandlakazi.

6. Estado e Autoridades Tradicionais na (re)configuração do campo político em Mandlakazi: um «casamento de (in)conveniência» ou uma questão de «legitimidade dividida»?

Quando a FRELIMO «herdou» o Estado colonial português após o seu colapso político e institucional, que se seguiu à Revolução de Abril de 1974 em Lisboa, teve de expandir rapidamente a sua hegemonia ideológica, política, jurídica e económica por todo o território de Moçambique¹¹⁰. O já previsto lento processo de expansão do controlo político, jurídico e económico 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 gradual processo de organização e expansão das «zonas libertadas», estava agora a liderar uma conjuntura de transformação política,

jurídica, económica e social a partir do topo, no extenso e heterogéneo território de Moçambique (ver mapa 2)¹¹¹.

Os relatos oficiais reconhecem a problemática política daí resultante. Assim sendo, como foi destacado pelo membro do Politburo da FRELIMO Óscar Monteiro «*The state is the organized form through which a class exercises power in society and the state apparatus is the instrument through which this power is put into practice*»¹¹². Mais adiante, Óscar Monteiro salienta ainda que «*We can now see that instead of impressing upon the state apparatus throughout Mozambique the popular and revolutionary character that it had assumed in the liberated areas, we were swamped by the administrative machinery left by colonialism. Instead of giving directions we were controlled and directed*»¹¹³.

Todavia, o facto estrutural é que o Estado moçambicano era do ponto de vista político mais «autónomo» do que aquilo que Óscar Monteiro concebia. Neste sentido, a tentativa de governar politicamente e transformar socialmente em simultâneo, sustentada pela FRELIMO após a independência, revelou-se inevitavelmente crítica e contraditória. Entre outros pontos de tensão política existia, e em certa medida continua a existir, no seio da FRELIMO, uma pendência político-ideológica entre uma postura de centralização, mais ortodoxa e uma orientação descentralizante, mais integradora e participativa. Esta questão ideológica foi repetidamente reconhecida em variadas análises políticas e académicas, no período pós-independência em Moçambique.

Contudo, Maureen Mackintosh e Marc Wuyts insistem que, e do nosso ponto de vista correctamente, seria um equívoco analítico reduzir este conflito político a uma mera disputa entre duas linhas ideológicas opostas, a lutarem pela preeminência no interior da própria FRELIMO¹¹⁴. Em vez disso, tal como John Saul, estes autores referem-se a este conflito político dissimulado como uma contradição social inerente (e essencial) na estratégia ideológica de *desenvolvimento*¹¹⁵. Na opinião de John Saul «*foi precisamente esta dialéctica entre liderança e acção de massas que continuou a ser o ponto fulcral da política moçambicana*»¹¹⁶.

No entanto, nada disto deverá ser entendido como um mero contraste político, como já foi sugerido, entre a FRELIMO das «zonas libertadas», que administrava estes territórios através de um procedimento «democrático» relativamente participativo, e a FRELIMO «marxista-leninista» centralizadora após o Terceiro Congresso do Partido, em Fevereiro de 1977¹¹⁷. De facto, a realidade política nas «zonas libertadas» estava longe de ser linear e tais contradições políticas já estavam prestes a eclodir¹¹⁸. São poucas as análises políticas e académicas que lidam adequadamente com estas complexidades políticas e a documentação escrita existente relativa à história militar do conflito armado, tal como a de João Coelho e de Thomas Henriksen, é insuficiente no que diz respeito a providenciar o tipo de história abrangente da «guerra civil» de Moçambique, que seria comparável à imensa literatura que existe sobre o conflito armado, por exemplo, do Zimbábwe¹¹⁹.

Todavia, Kenneth Hermele debruçando-se sobre o seu anterior trabalho científico em Moçambique, repara que tinha havido «*an overstatement of the new social relations growing in the liberated zones – popular power, collective production, cooperatives – and an*

*understatement of the relationship between the progress achieved and the continuing importance of traditional social forms such as the role of the chief and/or régulo and the continuation of individual production on independent plots*¹²⁰.

Independentemente das experiências políticas do conflito armado e das «zonas libertadas», e apesar da retórica formal, o modelo «marxista-leninista» foi subsequentemente dominante na forma de governo (re)construída pela FRELIMO; modelo político-ideológico esse, que foi talvez reforçado pelo legado colonial português¹²¹. Tal facto político consolidou o partido, mas não tem conseguido, ainda hoje, consolidar o aparelho de Estado. Uma combinação de má gestão e de contradições estruturais complexas significava que a estratégia política, jurídica, social e económica de Estado planeada em Maputo – muitas vezes a centenas ou milhares de quilómetros de onde seria implementada – era problemática, mesmo sem os efeitos desestruturadores da «guerra civil»¹²².

Deste modo, após a independência, enquanto algumas das directivas políticas, jurídicas, sociais e económicas da FRELIMO eram populares, outras, como por exemplo a colectivização forçada, eram impostas frequentemente pelas instâncias políticas superiores como requisito para acelerar a indeclinável «mudança social». Genericamente, todas as revoluções, sejam de que natureza forem, implicam sempre uma combinação de iniciativas políticas e organizacionais por parte das instâncias administrativas inferiores e superiores. Todavia, quando as transformações sociais e políticas se tornam excessivas, como acontece(u) em muitos países da África subsariana, as populações, principalmente as do mundo rural, podem ter grandes resistências sociais relativamente a essas mesmas transformações políticas (integrais). A «revolução social» em Moçambique teve o envolvimento hegemónico da FRELIMO em muitas tentativas de transformação político-económica, como por exemplo, na nacionalização da terra e da habitação arrendada.

Tal facto político fez com que a circulação de capital privado deixasse praticamente de existir no ambiente económico assim gerado¹²³. Mais concretamente, em termos da sua contribuição política para esta situação económica, foi a complexidade da posse de terras nas áreas rurais¹²⁴ que deu origem a uma (eventual) razão de peso para o desencadear do conflito armado que opôs a FRELIMO à RENAMO¹²⁵. Assim sendo, as perdas materiais que surgiram após as nacionalizações, não se verificaram apenas ao nível de investimento estrangeiro ou ao dos antigos colonos portugueses, mas também, e particularmente, na sociedade dita «tradicional»¹²⁶.

Simultaneamente, o governo que tomou posse em Moçambique pelos Acordos de Lusaka, procurava afirmar uma identidade social nacional e declarava que o país se iria tornar «um túmulo para o capitalismo e para o imperialismo», como o antigo hino nacional o exprimia. Contudo, o país permanecia culturalmente tão vasto e diverso como antes, e esta retórica ideológica não tinha qualquer significado perceptível para a maior parte da população camponesa de Mandlakazi, que não compreendia a linguagem do discurso político do governo da FRELIMO. As ideologias religiosas nascidas de pontos de encontro particulares entre o indígena e o colonialismo português, bem como o papel social dos

tihosi, dos curandeiros tradicionais e dos feiticeiros mantinham a sua grande importância política e ritual, especialmente nas áreas rurais de Moçambique.

É hoje um facto consensual nos debates políticos e académicos, que a persistência do poder político e social destes agentes tradicionais, aliada ao facto de a FRELIMO os considerar «obscurantistas», «feudais» e «retrógrados», tenha sido capitalizada pela RENAMO em determinadas áreas rurais, como foi o caso, em algumas localidades de Mandlakazi. Com efeito, a natureza complexa e «extremamente localizada» da(s) política(s) de «campe-sinato» em Moçambique teve um significado político importante nas actividades militares da RENAMO, como foi sugerido por Landeg White¹²⁷. De facto, este autor defende que a diferenciação social dentro do «campe-sinato» deveria ser alcançada *geograficamente*. Esta diferenciação social surge como alternativa aos termos de convenção verticais sugeridos por Ruth First: «*With different groups bringing different 'consciousnesses' to the experience of independence based on their different histories and the different strategies of their incorporation into the colonial political structure*»¹²⁸.

À parte de uma maior informação sociocultural acerca do relacionamento dos sistemas de crença tradicionais com a(s) conjuntura(s) política(s), é igualmente necessária uma análise política e científica minuciosa dos mecanismos e bases de recrutamento (e exclusão) das estruturas político-administrativas do Estado em áreas geográficas diferenciadas, para que tenhamos um melhor entendimento analítico e descritivo da (efectiva) implosão política do Estado moçambicano e do (relativo) «sucesso» social da RENAMO, nessas mesmas áreas. Para muitos estrangeiros que visitavam Mandlakazi, e o Moçambique rural em geral, a conjuntura histórica surgia como uma desordem política generalizada, e como uma profunda confusão acerca dos níveis de segurança (em várias dimensões) e dos padrões de identidade social dos combatentes¹²⁹. Enquanto isso, subsistem poucas dúvidas de que o Estado, ainda hoje, estará paralisado politicamente em extensas áreas das localidades rurais, e seriamente enfraquecido noutras.

Ao descrever e explicar a situação social caótica, e por vezes, violenta nas áreas rurais, os moçambicanos usam frequentemente o termo «confusão», que assume um significado político mais alargado. Ryszard Kapuscinski, no seu relato da «guerra civil» em Angola – país que partilhava paralelismos militares e contrastes sociopolíticos interessantes com Moçambique – refere-se ao termo «confusão» como tendo um sentido específico, embora quase intraduzível: «*To simplify things: Confusão means confusion, a mess, a state of anarchy and disorder. Confusão is a situation created by people, but in the course of creating it they lose control and direction, becoming victims of Confusão themselves... Confusão is a state of absolute disorientation. People who have found themselves on the inside of Confusão can't comprehend what is going on around them or in themselves. Nor can they explain specifically what caused this particular case of Confusão... Confusão can reign over an enormous territory and sweep through millions of people. Then there is war*»¹³⁰.

Certamente que muitos moçambicanos colocam factores psicológicos acima de factores sociais ou políticos, ao afirmarem que a «guerra civil» estava relacionada com o lado

«mais obscuro» dos sistemas de crenças e práticas simbólicas indígenas. Ou até mesmo que, em alguns casos, a destruição massiva, e particularmente a brutalidade física, não são em razão de quaisquer objectivos políticos ou valores ideológicos. Simplesmente reflectem acções coactivas que se tornaram automáticas na ausência ou fraqueza de qualquer autoridade política de Estado relevante. Na relativa ausência de «estudos de caso» que poderiam clarificar a indistinta situação política moçambicana, o que pode ser dito é que se o Estado colonial português se sustentou no autoritarismo, na segmentação do país, e ainda assim, no equilíbrio (integração) dos seus vários componentes culturais, o Estado «revolucionário» da FRELIMO, por sua vez, baseou-se (inicialmente) sobre um novo sistema político centralizado, que ignorou (excluiu) estrategicamente os padrões tradicionais de autoridade política.

O conflito armado era, assim, inevitável no processo de transição de um equilíbrio político que incorporava o «tradicional», para uma nova «fusão» social baseada exclusivamente na concepção estadista de «modernização» da FRELIMO. Todavia, o facto de o conflito armado ter tomado proporções políticas e sociais tão profundas é, se quisermos, num limite mais amplo de análise, também uma consequência directa da localização geopolítica de Moçambique e da(s) sua(s) relação(ões) estratégica(s) com as tensões ideológicas em maior escala no contexto geográfico da África Austral (ver mapa 1)¹³¹.

Como reflexo da crise social e económica em Moçambique e da crescente desmobilização política, a FRELIMO tornou-se social e politicamente «moribunda» em algumas localidades rurais. Apesar deste facto, a FRELIMO ainda hoje é um dos mais sofisticados partidos que manteve o poder político em África, após a independência. Em 1989, Jeans Torp aludia que «*The present ten political Bureau members have continuously held most key party, military and government positions in their hands for almost the last fifteen years. Except for the lack of the late Samora Machel and the inclusion of Óscar Monteiro at the Fourth Congress in 1983, the Political Bureau of FRELIMO has not changed since its election at the Third Congress of FRELIMO in February 1977. Hence changes within the Government of Mozambique, which during these years occurred after acknowledged failures in formulation and implementation of policies, which include failures by members of this group, have not affected the overall position of these ten political Bureau members. Rather this group of men represents remarkable continuity within Party leadership*»¹³².

Com efeito, houve mudanças políticas posteriores no Quinto Congresso do Partido, em 1989, quando o Politburo foi alargado para 12 membros¹³³. Contudo, a continuidade política na sua essência, manteve-se. De facto, o núcleo da liderança política do período pós-independência foi bem estabelecido, aquando da realização do Segundo Congresso da FRELIMO, realizado de 20 a 25 de Julho de 1968. A transição de liderança política que se seguiu à morte de Samora Machel em 1986, foi «pacífica» e «ordeira» e parece não ter provocado grande luta pelo acesso ao poder político¹³⁴. De acordo com o que transparece para o mundo exterior, o regime político apresenta-se estável e unido desde a independência, e as relações políticas e ideológicas entre partido e Estado (governo) simbióticas.

No entanto, nos finais dos anos 80, a FRELIMO controlava *efectivamente* menos território de Moçambique que Portugal em 1974, e a situação *de facto* só recentemente tem melhorado, desde essa época histórica (ver mapa 4). À medida que a RENAMO estendia o alcance político-territorial das suas operações militares, a capacidade de afirmação política da FRELIMO no território moçambicano deteriorava-se (ver figura 1). O relatório do Comité Central para o Quinto Congresso do Partido exigia que «*A actividade do Partido deve continuar, de maneira apropriada, naquelas zonas onde a população vive compulsivamente sob controlo terrorista*»¹³⁵. No entanto, a realidade é que o Estado moçambicano, dirigido pela FRELIMO, não foi nem capaz de expandir nem sequer manter a sua soberania política, enquanto espaço produzido socialmente e activamente envolvido na sua reprodução material e ideológica.

Assim sendo, Herb Howe e Marina 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*»¹³⁶.

Em termos políticos gerais, aquilo que Herb Howe e Marina Ottoway vêem 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 política interna e de legitimidade, enquanto a força do Estado é uma questão de poder e de mobilização de recursos materiais. Os fundamentos políticos que influenciam a legitimidade do regime e a sua força interna são as escolhas políticas feitas pela FRELIMO, a sua organização interna, as relações formais e/ou informais que estabelece com outros agentes e estruturas políticas, as ligações pessoais e/ou institucionais estabelecidas durante a luta armada contra o colonialismo português, e os mecanismos para gerir desentendimentos sociais¹³⁷.

A consolidação política e institucional do Estado é algo muito diferente. Aqui a chave é o poder ou a capacidade de administrar a *sociedade civil* e o Estado, se necessário através do *monopólio da violência simbólica legítima*. O poder – para além dos recursos ideológicos – exige recursos materiais. Alguns destes recursos são de ordem económica – um Estado falido tem uma capacidade política muito limitada de executar reformas sociais ou de estimular incentivos empresariais. 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 grande entusiasmo social. Este tipo de organização é muito diferente da organização interna do regime político e não tem aquilo que Catherine Scott refere como o «Estado brando» de Moçambique¹³⁸. 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»¹³⁹. O que aqui se refere é basicamente o controlo formal do aparelho de Estado sobre a sociedade, a política e a economia, entre outras dimensões, por todo o território de Moçambique.

A «revolução social», mesmo que seja facilitada por um regime político unificado, é um processo socioespacial, dado que ocorre no espaço e no tempo¹⁴⁰. Este processo tem a ver, por um lado, com o exercício do poder de Estado e, por outro, com a transformação das relações sociais e políticas por todo um território. Temas como o modo de organização do Estado pós-revolucionário no espaço territorial moçambicano, e como esta organização política difere daquela que vigorava no tempo do colonialismo português, levantam uma série de importantes questões sociais, políticas e económicas. Em síntese: a transição política para uma nova forma de governo e para uma nova sociedade requer e dá origem a um novo enquadramento socioespacial. O que é relevante, ou até mesmo paradoxal, salientar, é o facto de a tentativa por parte da FRELIMO em afirmar a sua própria concepção ideológica 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» moçambicana¹⁴¹. No entanto, 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 sociais e políticos específicos, e acabou por contribuir para aquilo a que Michel Cahen designa por «la révolution implosée»¹⁴², ou na nossa perspectiva, para um enquadramento *relacional* que designamos de «legitimidade dividida»¹⁴³.

Com efeito, o Estado moçambicano rejeitou (e, em certa medida, rejeita ainda) do ponto de vista formal, jurídico e político explícito, aquilo que considerou como uma ingerência política por 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, socioeconómico e administrativo. Todavia, dentro da perspectiva da presença política «passiva», ainda que por vezes reconhecidamente «activa» das Autoridades Tradicionais, como por exemplo, na resolução de litígios relativos à (re)distribuição e posse das 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.

É neste quadro político que algumas Autoridades Tradicionais reproduzem (ou pretendem reproduzir) a sua legitimidade e a sua autoridade política assente em fundamentos pré-coloniais, enquanto o Estado moçambicano actual é ainda visto, não só pelas Autoridades Tradicionais mas também por 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 política de outra natureza¹⁴⁴.

Neste sentido, poderemos considerar que a legitimidade e a autoridade política 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, nesta conjuntura política de reivindicação de uma forma democrática, participativa e descentralizadora de Estado, que entre outros pontos assenta, por um lado, no (r)estabelecer de relações sociais e políticas do Estado com a *sociedade civil*, em geral, e por outro, com o (r)estabelecer *efectivo* de relações «sociopolíticas» entre o Estado e as Autoridades Tradicionais, em particular¹⁴⁵.

A recusa política do Estado moçambicano em reconhecer integralmente as prerrogativas sociais, económicas e, sobretudo, políticas da autoridade legítima dos *tihosi*, tem como pano de fundo a apreensão do Estado moçambicano de que uma vez reconhecida formal e explicitamente a legitimidade política 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 sociojurídicas e político-administrativas a implementar 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 locais do Estado em Mandlakazi.

É a última destas concepções políticas, 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 «sociopolíticas» que se estabelecem entre o Estado e as Autoridades Tradicionais, quer no que diz respeito à dimensão de acção e de intervenção social e política que é reservada às Autoridades Tradicionais de Mandlakazi¹⁴⁶; por outras palavras, o Estado moçambicano esforça-se em qualquer um dos casos, como refere Donald Ray de forma muito concisa, para «*mettre en oeuvre un système de gestion de la chefferie*»¹⁴⁷.

Os poderes públicos moçambicanos reconhecem que num contexto político de «legitimidade dividida» a não inclusão, por um lado, e a possível tentativa de desestruturação das dinâmicas e legitimidade(s) política(s) das Autoridades Tradicionais de Mandlakazi, por outro, poderiam certamente criar situações de conflito e hiatos políticos indesejáveis, com onerosos custos políticos 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. O nosso trabalho também passa por esta consciencialização. 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. Mas ela também tem de estar enquadrada na lei. 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. Não podemos continuar a agir como se a outra parte não existisse. O Estado não pode ignorar o papel dos régulos, nem estes agirem como se o Estado não existisse. Não podemos voltar ao tempo pré-colonial, mas também não pode ser tudo conforme a lei diz, pois muitas vezes a lei não conhece a realidade. É preciso chegar a um consenso e integrar todos para podermos avançar»¹⁴⁸.

Assim, num quadro político de «legitimidade dividida» entre o Estado e as Autoridades Tradicionais, a(s) estratégia(s) política(s) definida(s) explícita ou implicitamente por ambas as partes (cabendo naturalmente a iniciativa ao Estado moçambicano), parece(m) assentar num compromisso *relacional*, que designamos por «casamento de (in)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. As Autoridades Tradicionais conhecem melhor que ninguém as suas populações, os seus anseios e as suas necessidades. Na administração territorial, as Autoridades Tradicionais contribuem bastante na indicação das delimitações territoriais entre zonas, povoações segundo o seu conhecimento e na nomenclatura tradicional utilizada. 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. Da mesma forma, em caso de conflitos de terra, esta autoridade participa na análise e contribui com os seus conhecimentos sobre a matéria na solução amigável do conflito. Faço leitura positiva da participação das Autoridades Tradicionais porque dada a altura da implementação do multipartidarismo, os GD's passaram a relaxar e as suas tarefas a realizar nas comunidades não eram assumidas da mesma forma que dantes. Por outro lado, porque na maior parte dos casos os Secretários das povoações eram do partido no poder e com a separação das funções dos partidos e do governo, àqueles secretários lhes faltavam instruções concretas do que deviam continuar a fazer e do que deviam deixar de fazer. É por tudo isso que as Autoridades Tradicionais são necessárias. No entanto, as Autoridades Tradicionais também precisam que o Estado as reconheça. O Estado reconhecendo as Autoridades Tradicionais para além dos recursos materiais que lhes pode dar, também lhes dá outra 'força' para fazerem valer a sua autoridade»¹⁴⁹.

Em suma, a actual conjuntura histórica anuncia algumas mudanças e expectativas políticas, porém, só o futuro testemunhará se este «casamento de (in)conveniência» – apadrinhado por um *remake* legislativo (neo)colonial, na figura do já referido Decreto-Lei n.º 15/2000, e por uma benemérita revisão constitucional, tardiamente cumprida em 2004 – providenciará o que ambos os nubentes desejam: um contrato benéfico, duradouro e em regime de comunhão geral de bens (políticos)¹⁵⁰.

Notas

- 1 Nestas comunidades rurais, o *muti* (plural: *mimuti*) ou *ndjango* (plural: *mindjango*) é a base de toda a organização social, política e económica. Os *mimuti* constituíam unidades de habitação, produção e consumo, bem como unidades políticas e religiosas e, aparentemente gozavam de bastante autonomia umas relativamente às outras. Estas pequenas unidades político-económicas aglomeravam-se através da(s) dinâmica(s) do parentesco. Refira-se ainda que, 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 político é apelidado de *hosi*. Ver: NEGRÃO, J., SOPA, A. (1996), *A participação das comunidades da gestão dos recursos naturais*, Maputo, CEA/UEM.
 - 2 O termo *tinyanga* é abrangente e inclui várias categorias: a) *nhlahluvi* (plural: *muhlahluvi*) ou *nhlhle* - é aquele cuja função consiste em adivinhar através de ossículos ou conchas marítimas. Normalmente, o *nhlahluvi* é possuído por espíritos Nguni. A colecção de que se serve para fazer *kuhlahluva* denomina-se *tihlo* (singular: *hlo*), e a operação, *kuhlahluva tihlo*. Esta operação consiste em o *nhlahluvi* lançar os *tihlo* sobre uma pele que pode ser de um cabrito ou sobre uma esteira. Estes *tihlo* representam certos grupos de seres e objectos e, ao serem lançados, caem ao acaso, mas a sua posição tem um significado simbólico. É, pois, função do *nhlahluvi* fazer a leitura e interpretação ritual da posição de cada *hlo*, e essa interpretação ritual tem o valor de resposta à preocupação do consultante. Para Luis-Polona o *nhlahluvi* «*guia, controla o comportamento dos indivíduos em função, principalmente, dos interesses superiores do grupo. Quando vaticina, abre uma janela no tempo avante e facilita a planificação das acções futuras, averte e põe em guarda os seus agentes contra as surpresas trágicas*». Por seu lado, na perspectiva de Adriano Langa, o que se procura ao *nhlahluvi* é saber «*o porquê deste ou daquele acontecimento (doença, acidentes, etc.)*; é para saber o que se deve fazer e como proceder numa dada situação concreta e existencial. Portanto, a consulta aos *tihlo* pode ser no sentido prospectivo (como fazer = futuro) ou no sentido retrospectivo (porque aconteceu isto ou aquilo = passado)». A especialidade de *nhlahluvi* pode ser adquirida por via hereditária - por eleição feita por um espírito estranho ou antepassado defunto - ou voluntariamente. É preciso referir, que a figura de *nhlahluvi* é polifacetada e multifuncional. Quer dizer que ele pode exercer, e normalmente fá-lo, várias outras funções rituais - *nyamussoro*, *mgoma*, etc. - ao mesmo tempo. Normalmente, quando alguém está doente, vai consultar um *nhlahluvi* a fim de saber a causa da sua doença. Este, por sua vez, ao diagnosticar a doença, vai dar a fórmula resolvente ao seu paciente. Em certos casos, dependendo da natureza da doença, o *nhlahluvi* pode recomendar uma consulta ao *nyamussoro*, principalmente se a enfermidade for provocada por um *cikwembu* ou *nkoyi*; b) *nyamussoro* ou *nkembi* - uma das especialidades do *nyanga* é *kufemba*. No contexto religioso local usa-se o termo para designar a acção de agarrar, cheirar ou aprisionar um *cikwembu* ou *gigono* (plural: *sigono* - um «ser» personificado por um feiticeiro, que este último utiliza para executar as suas acções malféticas. Este «ser», pode-se fazer representar numa pessoa morta, num animal
- ou mesmo em seres inanimados), e o praticante desta acção, *nkembi* ou *nyamussoro* que é possuído por espíritos Nda. Há muito tempo, esta actividade de *kufemba* era exercida apenas pelas mulheres durante a noite. Porém, ultimamente, existem *nyamussoro* homens a faz-se *kufemba* durante o dia. Como acontece como o *nhlahluvi*, o *nyamussoro* é uma figura polifacetada. Com efeito, ele acumula as funções de adivinhação e de medicina. Há, contudo, uma significativa diferença entre adivinhação de *nhlahluvi* e a do *nyamussoro*. A deste último, é mais desenvolvida e mais complexa. Por exemplo, o *nyamussoro* não só diz aquilo que o *nkoyi* ou um *cikwembu* deseja, mas capta-os, aprisiona-os ou agarra-os e põe-nos em diálogo com esse *nkoyi* ou *cikwembu*; c) *nyangarume* - é um *nyanga* possuído por espíritos *mahlonga*, que são espíritos pertencentes a um antepassado directo da família. Estes *tinyanga* não entram em transe. Aos *nyangarume* os espíritos revelam-se através de sonhos. A sua função é fundamentalmente curativa. Contudo, como acontece com as categorias anteriores, o *nyangarume* pode ser possuído por espíritos Nguni ou Nda. O *govela* ou *npanuli* é um *nyanga* mestre cuja função é iniciar (*kuparula*) outros *tinyanga*. *Govela* é uma figura que goza de um grande prestígio social. Esta designação não corresponde a nenhuma anterior categoria de *nyanga*, mas sim ao estatuto social de senioridade. Ver: POLONAH, L. (1987), *O Nhamussoro e as Outras Funções Mágico-Religiosas*, Instituto de Antropologia, Universidade de Coimbra; LANGA, A. (1992), *As Religiões Cristãs à Tradicional Africana*, Braga; ver ainda: POLONAH, L. (1967/68), «*Possessão e Exorcismo em Moçambique*», *Memórias do Instituto de Investigação Científica de Moçambique*, vol. 9; NHANCALE, O. (1994), *op. cit.*
- 3 CARRILHO, J. (1995), «*Administração Local e Administração de Terras*», in LUNDIN, I. (ed.), *Autoridade e Poder Tradicional*, (ed.), Maputo, MAE/NDA, pp. 109-121.
 - 4 O clã que se fixa primeiro orienta a fixação de grupos sociais posteriores sob submissão política às regras pré-estabelecidas, ou seja, *kukhoza*. Este termo Xitsonga significa «*fixar-se em casa ou no território de outrém, submeter-se aos outros*». Entrevista com ZEFANIAS BENJAMIN MATSINHE (*hosi*), Posto Administrativo de Mazucane.
 - 5 Na verdade, em situações críticas de tensão social, competição política e de desastres naturais, os membros das patrilineagens, que não se revelem fortemente identificados com a ordem fundada pelos espíritos antepassados são objecto de suspeita e acusação de feitiçaria, considerada poder adverso e agressor dos interesses sociais e materiais da comunidade política. Ver: FELICIANO, J. (1989), *op. cit.*
 - 6 A estrutura política da autoridade tradicional em Moçambique, em termos de nomenclatura, e não de estatuto social ou de funções políticas, varia de uma região para outra. Assim, por exemplo, entre o grupo etnolinguístico Emakhuwa, o chefe político máximo, designa-se por *mwene* e tem como colaboradores, os *fumo*, a *apwiyamwene* (figura política do sexo feminino, visto serem sociedades matrilineares); por sua vez, entre os Elomwé, o chefe político máximo chama-se igualmente *mwene*, e, entre os seus colaboradores políticos destacam-se o *samasso*, *sangira*, *nkhonda*, entre outros. Ver: MACHADO, A. (1970), *Entre os Macua de Angoche: historiando Moçambique*,

- 7 Lisboa, Prelo Editora; ver ainda: MEDEIROS, E. (1986), «A chefatura dos Megama do Chiúre: contexto económico e político da sua instituição», *Cadernos de História*, (4), pp.21-27; GÉRARD, Pa. (1941), «Mahimo – Macuas», *Moçambique: Documentário Trimestral*, (26), pp.5-22.
- 8 RITA-FERREIRA, A. (1974), *op. cit.*, p. 193.
- 9 A povoação na qual reside o *hosi* era denominada *ntsindza* ou *kamukhulo*. No *ntsindza* existia o *mbandle*, onde se sentavam os viajantes e se reuniam os *tsindu* do *hosi*. É nesta povoação onde se encontra a *thempela* - palhota sagrada onde se solenizava o *mhamba*. Segundo Adriano Langa, o *mhamba* era celebrado pelo *hosi* (analisaremos esta questão com maior profundidade no ponto 4). Ver: LANGA, A. (1992), *op. cit.*
- 10 Como atrás salientámos, o *nyanga* é o mestre-de-cerimónias que zela pela observância rigorosa do ritual, pois a complexidade das cerimónias pode confundir o executante. Como era hábito, este *nyanga* (*nyamussoro*) era o curandeiro e adivinho do *ntsindza*. O *nyanga* ausculta a vontade do invisível. Ele executa os ritos de protecção contra os «deitadores» de sortes (*valoyi*) que provocariam incidentes para perturbar o andamento das cerimónias. Entrevista com FRANCISCO LUMBELA BAULE (*nyanga*) Localidade de Chidenguele.
- 11 O momento mais importante de ligação entre os vivos e os mortos, ocorre aquando do *kuphaha* (comunicação com o mundo dos antepassados, oferecer sacrificios). Este é realizado tanto ao nível da comunidade, como das famílias. Nas primeiras, legitima-se a autoridade do *hosi*, nas segundas, a autoridade do *mulumuzana*. Entrevista com AGOSTINHO FABIÃO CHIAU (*mulumuzana*), Localidade de Dengoene.
- 12 JUNOD, H.-A. (1974), *op. cit.*, p. 395. Em Mandlakazi, segundo alguns entrevistados, o *hosi* é a terra, é o galo que sussem a vida do *tiko*. É o touro, sem o qual a vaca não pode ter filhos. É o esposo, sem ele o país é como uma mulher sem marido. Entrevista com GABRIEL DENGÓ (*hosi*), Localidade de Dengoene; Entrevista com JOSÉ CANHINE MACUACUA (*hosi*), Posto Administrativo de Macuacua.
- 13 FELICIANO, J. (1989), *op. cit.*
- 14 No que diz respeito às crises sobretudo quando as chuvas não caíam no período previsto e, quando o *tiko* era alvo de feitiço resultando, em destruição de culturas provocadas por pragas de gafanhotos, por exemplo, recorria-se ao exercício de práticas mágico-rituais. Estas, quando correctamente feitas e nas ocasiões certas, garantiam a existência de conjunções de forças necessárias e protecção dos espíritos, assegurando, com isso, o sucesso da produção e reprodução do sistema económico-social. Ver: COSTA, M. (1899), *op. cit.*; ver ainda: FELICIANO, J. (1989), *op. cit.*
- 15 A misteriosa insignia da realeza foi sempre possuída pela comunidade política desde tempos imemoriais, desde a sua fundação. No clã *Mukhantwa* ou *Nqumayo*, o *hosi* investido recebia o *kando*. O *kando* era um objecto preparado com raízes misteriosas que só existiam em *Mussapa* e são conhecidas apenas pelo *nyanga* do *tiko*. O *kando* é um objecto símbolo de autoridade dos *Mukhantwa*. O objecto da realeza era escondido num lugar secreto, num buraco, num rochedo. Só o *hosi* e o *ntukulo* indicados pelos *tinguluvu* (singular: *nguluvu*) e *sikwembu* para fazer a abertura do ritual, é que conheciam o esconderijo. O *hosi* detinha ainda um *mhuri* (*limintso* - raiz que contém uma dose de droga com a qual, o *hosi* assegura o poder que se toma perpétuo); especial que lhe garantia poderes mágicos sobrenaturais. Ver: JUNOD, H.-P. (1927), *op. cit.*
- 16 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* (*ndziwo wa muhri*), que era sagrado. Ver: JUNOD, H.-A. (1974), *op. cit.*
- 17 FELICIANO, J. (1989), *op. cit.*
- 18 A necessidade de preservar a unidade política do *tiko* neste padrão demográfico tão disperso, fez reforçar as ritualizações, os sistemas de aliança matrimonial e as práticas simbólicas que providenciavam os necessários laços de integração. A dispersão dos recursos era também respondida com práticas de cooperação ou de ajuda-mútua, como por exemplo a *kuthekela*, a *kurimela* e a *kuphulana*. Relativamente à *kuthekela*, poder-se-á referir que ao longo dos tempos tem-se constituído enquanto instituição encarada como solução a curto prazo para crises alimentares conjunturais. As pessoas da região afectada pela fome deslocam-se em procura de comida e sementes em condições de serem utilizadas no ciclo agrícola seguinte. Não existe nenhum objecto de troca como condição principal, e não é fundamental que seja entre grupos familiares. Pode verificar-se o processo de troca no caso da outra pessoa ter, por exemplo, milho mas não ter amendoim ou mandioca nem as respectivas sementes. O processo opera-se entre ambos os sexos dependendo das circunstâncias e do impacto da crise. O reconhecimento do papel activo feminino pode dever-se ao facto das mulheres procurarem criar relações amistosas mais envolventes com o objectivo de facilitar as relações de troca de bens não só nos momentos de crise, mas também, em ocasiões normais e em áreas do mesmo espaço geográfico. Tem sido prática comum, as mulheres fazerem *mahuke* em convívios juvenis, danças, casamentos, etc., para arranjar *mukhosi* (plural: *vamukhosi*. - *Mahuke* significa estabelecer uma relação de amizade; *mukhosi*, significa amigo(a) predilecto(a); camarada; compadre/comadre). Casualmente, cruzam-se duas senhoras ou meninas, geralmente de idades aproximadas. Quem toma a iniciativa manda a outra parar, cumprimentando-a. Aquela que tomou a iniciativa diz que gostaria que fossem *vamukhosi*. Marca-se a data de visita para apresentação em casa dos respectivos familiares. Fica assim estabelecida uma aliança com base em simples amizade, onde a troca de produtos produzidos na região de cada uma delas, funciona como um catalisador que alimenta as relações sociais e de troca entre ambas. Por seu lado, a *kurimela*, é uma espécie de trabalho assalariado no qual se vende a força de trabalho em troca de dinheiro ou de algum produto. O organizador convida um certo número de pessoas dependendo do tamanho da *machamba*, e do tipo de trabalho a fazer pagando em dinheiro ou produtos (farinha de milho, sal, açúcar, etc.). Esta prática pode vigorar em regime de contrato. A pessoa passa a ter uma certa área por cultivar, semear, schar, e depois da execução do trabalho recebe parte da colheita. Por último, *kuphulana* designa ajuda, auxílio. É interpretado como um mecanismo de ajuda aos mais pobres. O significado de pobre traduz objectivamente, a falta dos mínimos recursos para subsistir. Aqueles cuja força de trabalho é reduzida, e não podem ocupar uma área que garanta uma colheita saudável e consequentemente, não rendem o suficiente para se alimentarem até às próximas colheitas. Neste quadro estão inclusos

grupos de pessoas idosas que não tenham outras pessoas mais novas como membros da família que possam auxiliá-los. Processo idêntico verifica-se também em novas construções habitacionais ou em casos de palhotas destruídas por temporais. Entrevista com LÍDIA NHWAMUSSE (camponesa), Aldeia de Xithalu; ver ainda: TAMELE, V. (1997), *Subsídios para um estudo de métodos de gestão das actividades agrícolas com recurso às crenças mágico-religiosas. Estudo de caso da Barra do Limpopo (sudeste da província de Gaza)*, Maputo, FL-UEM, Tese de Licenciatura.

- 18 Relativamente às outras práticas de cooperação ou de ajuda-mútua, a *ntsimba* ocorre num espaço mais restritivo entre membros do mesmo espaço geográfico. É uma estratégia adoptada que visa oferecer, principalmente, comida em troca de prestação de serviços. A pessoa que organiza a *ntsimba* beneficia de mão-de-obra colectiva. Dependendo do tamanho da *mechamba* para cultivar ou sachar, o organizador convida um certo número de pessoas (8 a 15). Depois da jornada, o pagamento envolve simplesmente comida e bebida que são geralmente consumidos no local. Para o efeito, um grupo de mulheres preparava *nghovo* e/ou *uputso* (cervejas, sendo a primeira preparada a partir de farinha de milho, arroz ou mapira, e a segunda, feita a partir de farelo, mapira e ameixoeira). No fim de uma jornada de trabalho, o *hosí* fazia a redistribuição, e todos comem, bebem e dançam. Entrevista com LÍDIA NHWAMUSSE, *ibidem*.
- 19 Os primeiros trabalhos de missionação em Moçambique foram desenvolvidos pelos Dominicanos e, após 1610, também pelos Jesuítas. Todavia, a expulsão dos Jesuítas em 1759, por decreto do Marquês de Pombal, agravou bastante o trabalho missionário. Em 1834, a expulsão de todas as ordens religiosas, pelo governo liberal que assume o poder, conduziu a uma situação ainda mais grave. Os Jesuítas contudo, começaram a regressar em 1880, a convite de Paiva de Andrade, estabelecendo certo número de estações missionárias nos *prazos* da Zambézia e arrendando o *prazo* Boroma. Em 1887, Barros Gomes, ministro da Marinha e Ultramar, criou a Junta das Missões em Portugal, a partir da qual eram concedidos subsídios a algumas missões, por vezes impondo condições como a de criação de novas missões. Em 1893, António Enes, propunha, um plano para a criação de uma Congregação das Missões Portuguesas da África Oriental, um instituto subordinado ao Governo Português e à Diocese de Moçambique, destinado a congregar e habitar pessoal para os serviços eclesiais, para a propagação religiosa e moral e para o professorado primário da Diocese de Moçambique. O início do século XX foi um período de crise entre o Estado português e a Igreja. Esta situação levou à ruptura entre ambos. A 18 de Abril de 1901, foi publicado um decreto, assinado por Hintze Ribeiro que, no seu artigo primeiro referia «nenhuma associação de carácter religioso poderá instituir-se ou funcionar no país sem prévia autorização do Governo». A proclamação da República em 1910, abertamente laica e anti-clerical, a lei da separação da Igreja do Estado (1911) e a aplicação em 1913 das suas disposições às colónias, foram golpes importantes para o trabalho de missionação em Moçambique. De tal modo estas medidas começaram a ser sentidas, que a 13 de Agosto de 1914, o Governador-Geral de Moçambique, Joaquim Machado, suspendeu as principais disposições da Lei de Separação. Apenas em 1926, com o decreto de 13 de Outubro de João Belo, que promulgou o Estatuto Orgânico das Missões Católicas Portuguesas e que extinguiu as missões civilizadoras laicas e o Instituto das Missões Coloniais, é que a situação foi alterada. A partir desta data a Igreja Católica passou a ter um papel preponderante na vida e educação das populações indígenas. Ver: CORREIA, F. (1992), *O método missionário dos Jesuítas em Moçambique, 1881-1910: um contributo para a história da Missão da Zambézia*, Braga, Livraria Apostolado da Imprensa; FERREIRA, L. (1987), *Igreja Ministerial em Moçambique: caminhos de hoje e de amanhã*, Lisboa, (s.e.); GUERREIRO, J. (1954), *Quadros da história de Moçambique*, Lourenço Marques, Imprensa Nacional de Moçambique; MOREIRA, E. (1936), *Portuguese East Africa: a study of its religious needs*, London, World Dominion Press; SILVA, F. (1911), *A obra missionária na Província de Moçambique: relatório*, Porto, Typographia a Vapor da Officina de S. José; REGO, A. (1962), *Temas sociomissionológicos e históricos*, Lisboa, Junta de Investigações do Ultramar; HELGESSON, A. (1991), «Catholics and protestants in a clash of interests in Southern Mozambique», in HALLENCREUTZ, C., PALMBERG, M. (eds.), *Religion and politics in Southern Africa*, Uppsala, Scandinavian Institute of African Studies; SOUTO, A. (1996), *op. cit.*
- 20 Foi fundamental para o colonialismo português, no Sul de Moçambique, a maneira como as instituições tradicionais foram integradas na hierarquia político-administrativa colonial. Os principais agentes desta integração foram o administrador colonial português e o régulo ou chefe tradicional moçambicano. Como vimos anteriormente, a partir de 1895, a Sul do Limpopo, a circunscrição passou a ser a unidade administrativa; por seu lado, em Maputo, as unidades administrativas constituíram-se a partir da base territorial existente nas antigas Terras da Coroa e nas respectivas subdivisões administrativas. Durante a reorganização administrativa de 1907, Gaza, que permaneceu um distrito militar desde 1895 - em grande medida devido ao medo de rebelião das proeminentes famílias de Gaza, que viviam no exílio, do outro lado da fronteira, no Transval - foi, também, dividido em circunscrições todas dependentes de Lourenço Marques. Em algumas delas, os portugueses criaram tanto regulados quanto passaram a ser necessários para a sua segurança política e económica. Por exemplo, a circunscrição do Chibuto passou a ter 25 régulos e a do Xai-Xai, 13. As obrigações do régulo, tais como eram determinadas pelas leis coloniais, em 1908, incluíam: a) a indicação, dentre os seus subordinados, de trabalhadores, carregadores e recrutas para o exército, para satisfazer as requisições do Governador; b) a responsabilidade na colecta do imposto de palhota; c) o controlo dos estranhos que entrassem no regulado sem um passe válido; d) o impedimento do comércio de bebidas alcoólicas, com excepção dos vinhos portugueses. Pelo desempenho destas funções, o régulo não era pago pelo regime colonial português, mas era autorizado a cobrar uma taxa de meia libra (10 xelins) ou de 2\$50 por cada mineiro que regressava das minas. Recebia, também uma quantia idêntica por cada *milando* a que presidisse. Desta forma, o régulo podia, por um lado, obter benefícios consideráveis pela sua aquiescência ao trabalho migrante e, por outro, pela manutenção da lei consuetudinária; nestas condições, era um «aliado» estratégico da aceitação dos mecanismos de exploração e reprodução colonial portuguesa. A função do régulo era, em parte, ideológica: nela estava inerente a «ratificação» da tradição e da autoridade política à «nova ordem» colonial

portuguesa. Ver: ROCHA, A. *et al.* (1983), *op. cit.*

- 21 Cada *induna* era substituído de três em três meses, e podia representar até três régulos. Ver: FELICIANO, J. (1989), *op. cit.*
- 22 FELICIANO, J. (1989), *op. cit.*
- 23 FELICIANO, J. (1989), *op. cit.*
- 24 Estabelecida a dominação colonial no Sul do Save, com a destruição do Estado de Gaza, a administração portuguesa estendeu o seu controlo aos principais recursos e actividades económicas, tornando-se vital para a classe dominante o estabelecimento de relações capitalistas em Moçambique, sobretudo em relação aos recursos humanos, fazendo depender a mão-de-obra africana do trabalho assalariado. Aurélio Rocha refere, que foi este o espírito que presidiu ao objectivo de transformar o Sul de Moçambique numa reserva de mão-de-obra para os empreendimentos capitalistas, quer para o exterior, quer internamente. A situação conduziu a uma aguda competição pelo recrutamento de trabalhadores no Sul de Moçambique, onde, o governo colonial, principalmente após 1870, tentou intervir no processo de recrutamento de força de trabalho, quer para o sector ferro-portuário, quer para outros trabalhos públicos e privados. A solução encontrada foi a de uma legislação discriminatória (assente na força de trabalho africana barata, de salários baixos, de limitação ao acesso a determinados trabalhos e postos), baseada no controlo do movimento da força de trabalho para o exterior e internamente, e também, na institucionalização do *chibalo*. Como refere Aurélio Rocha, foi perante a crise de aguda falta de mão-de-obra, na última década do século XIX, durante o período de governação de Joaquim Mouzinho de Albuquerque (1890-1892), e sob pressão dos empresários de Lourenço Marques que «foram introduzidas as primeiras normas de trabalho da cidade, aprovadas pela Junta Consultiva do Governo» que foi o *Regulamento dos Indígenas do Distrito de Lourenço Marques de 16 de Maio de 1891*. Este Regulamento, segundo Aurélio Rocha «estabelecia o controlo rigoroso sobre a mobilidade, os empregos e os salários dos trabalhadores negros da cidade», constituindo as primeiras medidas realmente discriminatórias introduzidas em Lourenço Marques. Segundo Jeanne Penvenne, duas importantes mudanças ocorreram em paralelo, entre 1899 e 1933, na organização do trabalho, devido à extensão da supervisão do Estado sobre os portos e caminhos-de-ferro. A primeira conduziu a que por um certo número de razões tais como a raça e a nacionalidade, se tomassem mais rigidamente relacionadas com as categorias de emprego, cortando assim a mobilidade entre as pessoas que não fossem portuguesas brancas, e a crise económica levou a que mais rapidamente o racismo penetrasse nas diferentes categorias do emprego. A segunda mudança segundo Jeanne Penvenne «foi a passagem de dependência global em 1890's da força de trabalho ocasional, largamente voluntária, recrutada numa base competitiva por firmas privadas, para uma combinação de força de trabalho ocasional voluntária registada e de grandes grupos de trabalhadores do *chibalo* operando sob a jurisdição de uma única autoridade portuária». Esta transformação de um mercado predominantemente competitivo para uma distribuição da força de trabalho predominantemente burocrática no porto, entre 1900 e 1933, foi bastante generalizada apesar de se manterem ainda alguns aspectos da antiga forma de trabalho. A imposição do sistema de trabalho forçado, o estabelecimento de um

aparelho repressivo e penal, visavam a redução dos custos de mão-de-obra e da mobilidade e liberdade do trabalhador. Para Aurélio Rocha «o controlo, a disciplina e as ameaças de força foram componentes que integraram a composição e do desenvolvimento da estrutura e das relações de produção e trabalho no sector ferro-portuário» - foram uma parte integrante da política colonial para o desenvolvimento de uma força de trabalho assalariada, barata e subordinada ao estatuto de mão-de-obra não qualificada. Esta situação deu origem a numerosas lutas dos trabalhadores, principalmente no porto, que atingiu o seu período mais dramático entre 1918 e 1924 quando, segundo Jeanne Penvenne, o sistema foi puxado à sua mais cruel capacidade de pressionar quase todos os potenciais trabalhadores para o sector capitalista. Toma-se importante referir que, principalmente após o Decreto de 10 de Outubro de 1901 que regulamentou o processo de formação de associações de classe nas Províncias Ultramarinas, numerosas associações vão surgir, agregando no seu seio, inúmeros trabalhadores. Apesar do controlo exercido sobre elas, pelas autoridades centrais, estas vão ter um papel a desempenhar nas lutas operárias (brancas e negras). Ver: ROCHA, A. (1985), «Raça e classe na formação da classe trabalhadora moçambicana: o caso do sector ferro-portuário de Lourenço Marques, 1890-1910», *Cadernos de História*, (1), pp. 43-58; PENVENNE, J. (1993), *Trabalhadores de Lourenço Marques (1870-1974)*, Maputo, AHM; ver ainda: PENVENNE, J. (1995), *African workers and colonial racism: Mozambican strategies and struggles in Lourenço Marques, 1877-1962*, Portsmouth, Heinemann; CAPELA, J. (1983), *O movimento operário em Lourenço Marques, 1898-1927*, Porto, Afrontamento; ROCHA, A. (1982), *Lourenço Marques: classe e raça na formação da classe trabalhadora do sector ferro-portuário, 1900-1926*, Maputo, UEM, Tese de Licenciatura; SOUTO, A. (1996), *op. cit.*

- 25 Entre outros, destaque-se: a) casas de alvenaria; b) isenção do pagamento dos impostos; c) isenção do trabalho obrigatório; d) dispensa da apresentação da «caderneta» para poderem utilizar transportes colectivos; e) remuneração pelo exercício das funções de autoridade gentílica e gratificações; f) isenção da contribuição braçal; g) percentagem nas taxas cobradas pela celebração de contratos de trabalhadores recrutados na sua área. Ver: ISACMAAN, A. (1985), *op. cit.*, pp. 54-61; ver ainda: LÓBO, R. (1966), *As Autoridades Tradicionais e a Organização das Regedorias de 1961: Alguns Aspectos Político Administrativos na Província de Moçambique*, Lisboa, ISCSPU, Tese de Licenciatura.
- 26 As primeiras mudanças educacionais, com o envolvimento institucional do Estado colonial português, foram introduzidas primeiro, pelo Decreto de 14 de Agosto de 1845 de Joaquim José Falcão, que estabeleceu o regime de escolas públicas nas províncias ultramarinas e depois, com o Diploma de Rebelo da Silva, de 30 de Novembro de 1869 que o desenvolveu e completou. Segundo Manuel Belchior antes do decreto de Joaquim Falcão e Rebelo da Silva, funcionavam escolas primárias na ilha de Moçambique (1799), Quelimane (1818) e Ibo (1818). Depois do Decreto, o número de escolas aumentou tendo sido criadas escolas de ensino elementar em Inhambane (1856), Mopeia (1895) e Lourenço Marques (1907). Em 1911, surgiu em Lourenço Marques o primeiro estabelecimento de ensino secundário - a Escola Comercial e Industrial 5 de Outubro, que em 1918 se transformaria em Liceu 5 de Outubro.

Nos finais do século XIX, começaram a surgir vozes que se opunham às ideais liberais de igualdade de sistemas educacionais para indígenas e «civilizados». Tendo em conta que os «povos primitivos» não podiam tornar-se civilizados senão lentamente, e que a população das colónias eram composta de elementos, «civilizados» e «primitivos», começaram então a delinear-se (e depois instituídos) dois sistemas: um para africanos e outro para os «civilizados» (europeus e «assimilados»). Além do aspecto rácio que essa educação começou a ter, a educação para os africanos devia estar voltada sobretudo para a formação de trabalhadores manuais. Adolpho Lima defendia, em 1908, que o ensino indígena devia ser «*de harmonia com os usos e costumes e o grau de desenvolvimento intelectual e moral do povo indígena a que se applica*», e que o ensino profissional para estes devia: «*(...) ter em vista formar indivíduos para o trabalho que as condições climáticas impedem aos europeus de exercer convenientemente e adestrando, portanto, os indígenas nos trabalhos manuais e auxiliares em que se exige menos acuidade de espirito e responsabilidade do que músculo*». A 1ª República, instalada em 1910, apresentou-se profundamente laica. A 20 de Abril de 1911, decretou a separação da Igreja e do Estado. A 22 de Novembro de 1913, um Decreto privou as missões católicas dos meios de acção que o Estado lhes fornecia e criou um novo tipo de missões - as Missões Civilizadoras - constituídas por elementos laicos. Foi também, durante esta primeira década do século XX, que se tornou obrigatório o uso da língua portuguesa e o estudo da História de Portugal em todas as Missões. Ao proibir o uso de qualquer outra língua europeia que não fosse o português, pretendeu-se atingir principalmente as Missões Protestantes. Em 1921, era banido o uso das línguas africanas nas escolas (surgiram ainda, neste período histórico, algumas tentativas de se estabelecer uma certa organização no ensino com a criação de diversas estruturas: o Conselho Inspector da Instrução Pública (1917), a Inspeção Escolar (1920), e em 1921, uma Direcção-Geral do Ensino). A 13 de Outubro de 1926, João Belo, ministro das Colónias, promulgou o *Estatuto Orgânico das Missões Católicas Portuguesas de África e de Timor*, onde consagrou um capítulo às questões do ensino sob o aspecto geral e prático no que respeita a aprendizado agrícola, profissional e doméstico, e onde extinguiu as missões civilizadoras laicas e concentrou sobre as missões católicas portuguesas toda a obra civilizadora a ser feita nas colónias. Para isso, aumentou-lhes as dotações orçamentais, alargou a concessão de terrenos, cedeu-lhes edifícios do Estado com vista à formação de missionários e deu-lhes personalidade jurídica. Entre 1929 e 1930, começou a surgir a diversa legislação que organizou o ensino indígena, aprovou os regulamentos e programas do ensino primário rudimentar, das Escolas de Artes e Ofícios, das Escolas de Habilitação de Professores Indígenas, na colónia de Moçambique. No Diploma Legislativo n.º 238 de 17 de Maio de 1930 que organizou o ensino indígena, definiu-se que este ensino tinha como finalidade «*conduzir gradualmente o indígena da vida selvagem para a vida civilizada, formar-lhe a consciência de cidadão português e prepará-lo para a luta da vida, tomando-o útil à sociedade e a si próprio*» (art. 1º). Mário Azevedo ao analisar o sistema educacional colonial de 1876 a 1974, refere que, do quadro geral apresentado, três conclusões surgem: a) a de que os esforços educacionais portugueses foram mínimos, mesmo durante o Estado Novo; b)

foi grandemente discriminatório contra os africanos; c) teve um impacto quantitativo muito pequeno e criou «classes sociais», com a divisão da população entre «assimilados» e indígenas. Ver: LIMA, A. (1908), *Educação Colonial*, Lisboa, Typographia da Livraria Ferin; AZEVEDO, M. (1980), «A Century of Colonial Education in Mozambique», in MUGOMBA, A., NYAGGAH, M. (eds.), *Independence Without Freedom: The Political Economy of Colonial Education in Southern Africa*, Santa Barbara, (s.e.); ver ainda: ALMEIDA, A. (1988), «Moçambique e o seu ensino específico: as escolas de Artes e Ofícios, 1878-1974» *Africana*, (2), pp. 25-237; AZEVEDO, A. (1958), *Política de ensino em África*, Lisboa, JICU; BELCHIOR, M. (1969), «Evolução política do ensino em Moçambique», in *Moçambique: curso de extensão Universitária, ano lectivo de 1964-1965*, Lisboa, ISCSPU; NORTE, S. (1920), *Relatório do Inspector da Instrução Primária da Província de Moçambique*, Lisboa, Imprensa Nacional; PIRES, E. (1966), *Evolução do ensino em Moçambique nos últimos 49 anos*, Lourenço Marques, Imprensa Nacional de Moçambique; HEDGES, D. (1985b), «Educação, missões e a ideologia política de assimilação, 1930-60», *Cadernos de História*, (1), pp.7-15; MOREIRA, C. (1936), «O ensino na Colónia de Moçambique», *Moçambique: Documentário Trimestral*, (5), pp.43-79.

- 27 Entrevista com ZEFANIAS BENJAMIN MATSINHE, *ibidem*.
- 28 Entrevista com PAULO MONDLANE (*hosi*), CHICAVANE JOSÉ MONJANE (*hosi*), BENEDITO MONJANE (*hosi*), ESTEVÃO BALATE (*induna*), FILIPE NHAVENE (*induna*) COSSINE MATSOMBE (*induna*), JÚLIO MACAVE (*induna*), Posto Administrativo de Chibonzane.
- 29 Entrevista com JÚLIO CORREIA LANGA, *ibidem*.
- 30 Entrevista com JOSÉ CANHINE MACUACUA, *ibidem*.
- 31 Entrevista com JAIME ALFREDO MACUACUA, (filho mais novo do *hosi* Joaquim Mabango Macuacua), Posto de Administrativo de Macuacua.
- 32 Entrevista com ERNESTO MAKUPULANI, *ibidem*; FRANCISCO MONLHANE (*hosi*), Localidade de Chidenguele.
- 33 Entrevista com GABRIEL DENGÓ, *ibidem*.
- 34 Entrevista com TENENTE-CORONEL TAVARES (Comandante do Destacamento da FRELIMO para a Área de Chidenguele), Posto Administrativo de Chidenguele.
- 35 Para garantir o êxito na produção agrícola, as comunidades políticas entendem ser necessário realizar certos rituais: preparar a *machamba* e as sementes, observar certos procedimentos para com as culturas até à fase de colheita, bem como precaverem-se dos feiticos. São eles: a) *khoholo*: este ritual é considerado o mais importante dentro das competências do *hosi* na gestão das actividades agrícolas. Como norma, cada família traz um cestinho de sementes de milho que é entregue ao *nyanga*. Este depois de as preparar, devolve-as às pessoas com a recomendação de que as mulheres em ciclo menstrual, as parturientes e as que estiverem em estado de *kuhisa* (aquelas que mantiveram relações sexuais no dia anterior), não devem servir-se das sementes preparadas, porque contrariamente, anula-se a função em vista. As que estiverem aptas, devem primeiro semear nos quatro cantos da *machamba* e no meio, e só depois podem juntar-se com as restantes, e semear toda a *machamba*. Para o pagamento, como de costume, cada família entrega uma quantidade de milho colhido - de acordo com o tamanho da *machamba* de cada um - ao *hosi* para este retirar a sua parte, e o resto fica para o *nyanga*;

b) *kuphunga/kulumba ma simu*: é o *nyanga* quem conhece as plantas a utilizar e o seu modo de preparação. Há duas maneiras de preparar. A primeira consiste no uso de diversas plantas, como, por exemplo, o xiriri (é considerada uma planta que quando preparada e administrada, por incisão, aos cães, estes não são vítimas de qualquer tipo de animal), e uma série de animais, alguns dos quais raros que só podem ser obtidos com a indicação do adivinho. Concluído o processo de preparação, junta-se o remédio com as sementes. Quando quiser semear, a pessoa deve antes fazer *kuphahla* (oferecer sacrifício). Depois a pessoa pode fazer a sementeira. É igualmente sustentado, segundo algumas fontes, que a barba de peixe preto quando preparado pelo *nyanga* é utilizado excepcionalmente para que as espigas do milho tenham grãos completos e grandes. O outro método que as pessoas sustentam para garantir boas culturas, consiste no uso exclusivo de certas plantas que são geralmente plantadas nos quatro cantos da *machamba*. Pile-se o xiriri, a seguir junta-se este com as sementes, e depois vai-se semear primeiro nos quatro cantos, depois no meio da *machamba* e a seguir em toda a *machamba*. Aconselha-se a semear nas extremidades da *machamba* e no meio de madrugada, quando for para empregar pessoas estranhas, porque contrariamente estas podem fazer *kurhangwela* (antecipar anulando os efeitos do remédio); c) *nkuma wa gandzelo*: este ritual é comum entre os crentes Zion. A sua realização, segundo registos orais, consiste em desenhar um quadrado, e na sua área coloca-se lenha. Em seguida, sacrifica-se um pombo com as unhas no pescoço gotejando o sangue nos quatro cantos do quadrado. Depois de deperado e aberto nas costas mete-se sal e óleo (entende-se como uma dádiva de Deus), é colocado em cima da lenha e atea-se-lhe fogo em seguida. O produto final, cinza, junta-se com a semente que se pretende semear. Em seguida faz-se uma oração da Bíblia (Levítico 2:1), ao que se pode semear. Todavia importa salientar que a cinza deve ficar ao cuidado do preparador porque caso contrário o processo fica anulado. Para este caso semeia quem preparou a cinza. Existe outro método que consiste no mesmo processo, mas sacrificando uma ovelha. A diferença é que para este caso o ritual envolve toda a família que deste modo fica purificada. Curiosamente na ovelha queimam-se só os rins (*tyinsos*), e o resto da carne é para consumo. Outro processo geralmente utilizado pelos crentes Zion consiste na entrega de sementes ao Pastor para serem abençoadas. A acção traduz-se em orações, solicitando a Deus que abençoe as sementes para que estas possam dar frutos que alimentem os seus filhos (crentes). Depois da colheita cada crente dá uma parte à Igreja. Não existem quantidades fixas. É a fé que induz o crente a doar a quantidade que achar melhor. Entrevista com VITÓRIA WATE (camponesa), Aldeia de Coolela; Entrevista com AVENTINA MUCHANGA, *ibidem*; ver ainda: TAMELE, V. (1997), *op. cit.*

- 36 Entrevista com TENENTE-CORONEL TAVARES, *ibidem*.
37 Entrevista com TENENTE-CORONEL TAVARES, *ibidem*.
38 Entrevista com JOSÉ SABINO MUNGUAMBE (*hosi*), Posto Administrativo de Chidenguele.
39 Entrevista com TENENTE-CORONEL TAVARES, *ibidem*.
40 Entrevista com TENENTE-CORONEL TAVARES, *ibidem*.
41 Entrevista com MARCO DENGGO (*hosi*), Posto Administrativo de Dengoene.
42 Os cultos dos antepassados revestem-se de uma grande importância dentro das comunidades políticas Chagana e Copi,

uma vez que podem ser considerados como ritos promotores de coesão e identidade social. Na verdade, os diferentes rituais que estas comunidades praticam vão desembocar aos antepassados. Os homens comunicam-se com o mundo dos antepassados, obedecendo a critérios bem estabelecidos. A estas formas de comunicação chama-se *kuphahla*. Qualquer acto de *kuphahla* é uma forma de fazer *mhamba* (plural: *timhamba*). Porque os antepassados são distintos resulta que as *timhamba* também o sejam. Henri-Alexandre Junod via na *mhamba* como sendo os objectos que os homens oferecem aos antepassados. Para este autor, esses objectos podiam ser alimentos ou vestuário. Dai ter proposto a seguinte definição: «considerando todos os factos, sou levado a propor a seguinte definição desta palavra: *mhamba* é todo o objecto, acto ou pessoas que se emprega para estabelecer uma ligação entre os antepassados - deuses e os seus adoradores.» Adriana Langa, que analisou este ritual na comunidade Copi, questiona esta definição. Na verdade, o autor Henri-Alexandre Junod, segundo Adriano Langa, confunde o meio com o fim. Neste caso, o objecto que se emprega não é *mhamba* em si. *Mhamba* é o fim, é a finalidade para que serve aquele meio. Na óptica de Adriano Langa: «o objecto é um meio para exprimir e exteriorizar uma atitude interior que não pode ser confundido com o objecto que a concretiza.» Os resultados da nossa investigação empírica confirmam a posição deste último autor. *Mhamba* não é o objecto. Não é, portanto, aquilo que se oferece, mas a finalidade em si. Por conseguinte, *mhamba* é uma cerimónia que se faz para comunicar, anunciar, apresentar, implorar ou pedir alguma coisa aos antepassados, podendo estes, serem, como anteriormente já referimos, *tinguluvu* ou *sikwembu*. Ver: Entrevista com ZEFANIAS BENJAMIN MATSINHE, *ibidem*; ver ainda: JUNOD, H.-P. (1927), *op. cit.*; LANGA, A. (1992), *op. cit.*; NHANCALE, O. (1994), *op. cit.*

- 43 Os *mulumuzana* tomam-se símbolos da comunidade e da linhagem, guardiães da tradição, dirigentes religiosos e conselheiros do *hosi*. Um conjunto de deveres e obrigações morais são observados para com eles, como por exemplo, o ritual das primícias *kuluma nguva* (ou *kukumela*). *Luma* significa «morder», «trincar». É um ritual que tem como objectivo eliminar o eventual carácter nocivo de algum alimento. Este ritual está geralmente associado à época das colheitas que são recebidas como ocasiões de satisfação porque não há fome. *Kuluma nguva* é saborear as primícias da época. Por regra é ao *hosi*, ao nível da comunidade, e ao *mulumuzana*, ao nível da família a quem é dado a provar o alimento. Por outro lado, este ritual parece estar associado à ideia de que o chefe e os anciãos não podem ser vítimas de feitiçaria. Entrevista com SALVADOR MACHALELE (*mulumuzana*), Localidade de Chibonzane.
44 Entrevista com ZEFANIAS BENJAMIN MATSINHE, *ibidem*.
45 Entrevista com ZEFANIAS BENJAMIN MATSINHE, *ibidem*.
46 Entrevista com VASCO JAIME CHILANDZE (Presidente da Localidade de Messengue), Localidade de Messengue.
47 Entrevista com VASCO JAIME CHILANDZE, *ibidem*.
48 Entrevista com JÚLIO CORREIA LANGA, *ibidem*.
49 Entrevista com ANTÓNIO PAULO BIZA (*mulumuzana*) e ALBANO ABÍLIO LANGA (*mulumuzana*), Localidade de Dengoene.
50 Entrevista com FELIZARDO MONJANE e SALOMONE MONJANE (irmãos do *hosi* Timóteo Monjane Uatchualuane) Posto Administrativo de Chibonzane.
51 Entrevista com FELIZARDO MONJANE e SALOMONE MON-

- JANE, *ibidem*.
- 52 Entrevista com ALFREDO MANGALANE MASSANGO (Secretário da FRELIMO), Posto Administrativo de Chibonzane; VASCO CHIDZACALA MACAMO (Secretário da FRELIMO), Posto Administrativo de Chibonzane.
- 53 Entrevista com FELIZARDO MONJANE e SALOMONE MONJANE, *ibidem*.
- 54 Entrevista com FELIZARDO MONJANE e SALOMONE MONJANE, *ibidem*.
- 55 Entrevista com AGOSTINHO FABIÃO CHIAU, *ibidem*.
- 56 As comunidades políticas Changana e Copi, interpretam as doenças como resultado de acção de *valoyi* ou do desejo que os antepassados podem ter de serem satisfeitas as suas necessidades, ou ainda, o resultado do desvio ou o não cumprimento de algumas normas, leis e regras sociais cuja observância é importante para evitar a contração de certas doenças. Tal como o médico, o *nyanga*, para curar uma doença tem de descobrir as suas causas. Um aspecto fundamental a ter em conta é que o *nyanga* vê a doença de dois ângulos, nomeadamente, a doença como o resultado de um mal social e, como efeito do primeiro, a doença com implicações biológicas negativas para o organismo. Com efeito, o tratamento destas doenças é bidimensional. Por um lado, o *nyanga* oferece uma prescrição social - que é uma componente ritualizada - e uma outra prescrição medicamentosa, normalmente composta de ervas ou certos animais. A prescrição medicamentosa tem duas propriedades, especificamente, a farmacológica, contendo elementos terapêuticos, e a simbólica que compreende os rituais aos quais os medicamentos devem ser submetidos a fim de adquirir uma eficiência terapêutica, e as precauções ritualistas que o doente deve observar durante o período de tratamento. A complexidade do tratamento da doença difere de acordo com a natureza das suas causas. Neste sentido, os rituais para curar doenças provocadas pelos *tinguluvu*, por exemplo, são menos complexos que as provocadas pelos *sikwembu*. No primeiro caso, para curar a doença poderá bastar fazer uma *mhamba* ou outro ritual. Para curar uma doença provocada pelos *sikwembu* o doente poderá ser sujeito a um ritual de iniciação - *kuparukwa* - se o *sikwembu* assim o exigir. Por seu lado, o tratamento de uma doença provocada por um *nloyi* obedece a quatro fases que passamos a anunciar: 1.ª fase - o doente e os seus parentes vão consultar um *nhalahluvi* a fim de saber as causas da sua doença, bem como a fórmula para a sua cura. O *nhalahluvi* poderá apontar como causa da doença a acção de um *nloyi*, por exemplo; 2.ª fase - descoberta que a causa da doença é acção de um *nloyi*, através do seu *cigono*, será necessário *kufemba* para expulsar este *cigono*. Esta especialidade de *kufemba* é da responsabilidade do *nyamossoro* (todavia, isto não impede a sobreposição da acção ritual com o *nhalahluvi*, pois, como já salientámos, este muitas das vezes, é multifacetado e multifuncional). Nesta acção de *kufemba* o *nyamossoro* entra em transe e encarna o *cigono*. O *cigono* identifica quem o enviou e qual a sua missão. Este *cigono* será ritualmente expulso; 3.ª fase - prescrição de medicamentos ao doente. Todavia, este ritual poderá não terminar por aqui, na parte terapêutica e ritualista - casa do *nyamossoro*; 4.ª fase - ritual de purificação de casa - *kuviya nti*. Este ritual é uma espécie de edificação de um muro - simbolicamente falando - à volta do recinto da casa para impedir a entrada de *cigono* ou de *valoyi*. Este ritual pode circunscrever-se apenas dentro de uma palhota onde o doente dorme e/ou habita. Entrevista com ERLINA MONDLANE (*nyanga*), Localidade de Kadjahane; Entrevista com NATÁLIA CUMBE (*nyanga*), Localidade de Kadjahane; ver ainda: NHANCALE, O. (1994), *op. cit.*
- 57 Entrevista com ALBERTO ANDRÉ MASSANGAIA (*mulumuzana*) e ALBINO SIMIONE (*mulumuzana*), Posto Administrativo de Macuacua.
- 58 Entrevista com SALVADOR MACHALELE (*mulumuzana*), BENEDITO MACAMO (*mulumuzana*), RODRIGUES MACAMO (Secretário da FRELIMO), RICARDO GUEZE CARE (Secretário da FRELIMO), MOREIRA MONDLANE (Secretário da FRELIMO), Posto Administrativo de Chibonzane.
- 59 Entrevista com ANTÓNIO TCHAMBULE (ex-Secretário da FRELIMO), Localidade de Bonjuane.
- 60 Entrevista com ADRIANO PARRUQUE (ex-Secretário da FRELIMO), Localidade de Chicavane.
- 61 Entrevista com MARCO DENGO, *ibidem*.
- 62 As comunidades políticas em estudo são de uma área geográfica de seca. Não obstante, elas são essencialmente constituídas por agricultores. Desta forma, os fluxos pluviométricos têm constituído um grande problema para estas comunidades, as quais não entendem estes fluxos como sendo o resultado das variações climáticas, mas sim, como violação de um tabu social, à desobediência aos antepassados, etc. Por isso, os antepassados podem bloquear a chuva, podem deixar de proteger a terra permitindo que a mesma seja invadida por pragas, por exemplo, o culto da chuva e das pragas deve ser interpretado dentro deste quadro cosmológico. Na concepção social e ritual destas comunidades, são várias as razões que podem explicar a falta da chuva ou provocar, por exemplo, uma praga de gafanhotos. No entanto, existe um denominador comum a todas elas, nomeadamente, a quebra de algumas normas, leis e regras sociais e/ou morais que, segundo a lógica do universo sociocultural daquelas comunidades, o seu efeito não pode ser outro senão aquele. Por exemplo, a não observância de certas normas rituais no enterro de bebés pode provocar a falta de chuva. Assim, uma criança que morre antes do nascimento dos dentes deve ser enterrada pela mãe junto do rio porque, de contrário, pode bloquear a chuva. As guerras são um outro factor que pode concorrer para bloquear a chuva. Com efeito, as secas que têm assolado o país nos últimos tempos são vistas como o resultado da prolongada «guerra civil» que se viveu. Refere José Macuacua «Desde que começou a guerra tivemos assistido a prolongadas secas. Havia mortes constantes e as pessoas eram enterradas de qualquer maneira ou mesmo abandonadas. Isto queimava a terra. Pior de tudo é que não existiam aqueles *miphahlo* que se faziam antigamente, os *tihozi* já não tinham autoridade». Este tipo de cerimónias é importante na medida em que imprime uma certa dinâmica dentro da cosmologia destas comunidades políticas, não só pela sua função de repor a ordem social, mas também porque (re)activam a autoridade dos antepassados e do(s) *(ti)hosi*. Entrevista com JOSÉ CANHINE MACUACUA, *ibidem*; ver ainda: FELICIANO, J. (1989), *op. cit.*
- 63 Entrevista com FRANCISCO LUMBELA BAULE, *ibidem*.
- 64 Entrevista com JOSÉ CANHINE MACUACUA, *ibidem*.
- 65 No Sul do Save, chama-se *nthuthanye* ao culto de pragas e *mbelele* ao culto da chuva. Há uma diferença na maneira como se realiza um e outro daqueles cultos. Com efeito, no culto de *nthuthanye* só participam *masungukati* - mulheres idosas. A

condição básica para participar neste culto é que estas mulheres devem estar numa fase de inatividade sexual. Numa primeira fase, estas mulheres andam cantando, apanhando gafanhotos. As canções que entoam são obscenas e as pessoas não envolvidas neste culto, não podem aproximar-se a este grupo. Na fase de *kumumba nphupfanyi*, onde estes gafanhotos são ritualmente mortos e enterrados, o *hosi* toma parte no culto. Aliás, ele faz *kuphahla* antes destas *masungukati* se dirigirem ao lugar da realização de *nfulhanye*. Por seu lado, em que consiste *mbelele*? Como dissemos, este culto tinha lugar quando não houvesse chuva. Um dos nossos entrevistados, Ernesto Makupulani, descreveu este culto da seguinte forma «Quando não houvesse chuva dançava-se *mbelele* ou *nkelekele*. Homens e mulheres dirigiam-se para o lugar escolhido. Levava-se para lá uma ovelha. Esta ovelha era morta na fase crucial dos *timhamba*. Era posta no fogo. Assim que começasse a tirar as primeiras gotas de banha, logo começava a chover. Quem comia esta carne eram os mais velhos (...). O lugar da realização da cerimónia era variável. Dependia do *nguluvu* que pedia *mhamba*. Podia ser, por exemplo, *Nyatxombo*, *Dumakossine* ou *Khokhela* (os grandes *tinguluvu* daquela terra). Como eles foram enterrados em lugares diferentes, só depois de consultar o *nyanga* é que se ficava a saber quem destes *tinguluvu* pedia a *mhamba*.» Um denominador comum destas *timhamba* é que não se podia participar nelas enquanto se estivesse «quente», isto é, se tivessem mantido relações sexuais na véspera da cerimónia. Nos dois casos, a presença do *nyanga* é indispensável. Aliás, é o *nyanga* que examina as causas desta ou daquela calamidade e fornece a fórmula para a sua resolução. O sucesso destas *timhamba* era reforçar a legitimidade da autoridade dos *thosho*. Por isso mesmo, um *hosi* vindo de fora da linhagem real poderia ter dificuldades de se impor uma vez que não estaria em condições de *kuphahla* ou dirigir com êxito qualquer cerimónia tradicional. A propriedade de estar «quente» ou *kuhisa*, não se adquire só no acto sexual. Uma mulher grávida, mestruada, ou uma viúva antes do ritual de purificação está «quente». Entrevista com ERNESTO MAKUPULANI, *ibidem*; ver ainda: FELICIANO, J. (1989), *op. cit.*, pois o autor faz uma abordagem muito exaustiva sobre o código térmico.

- 66 Entrevista com ERNESTO MAKUPULANI, *ibidem*.
- 67 Entrevista com JUSTINO BALATE (Funcionário Público), Localidade de Chibonzane.
- 68 Entrevista com SALOMONE MONJANE, *ibidem*.
- 69 Entrevista com XAVIER NUJUNGA (Presidente do Conselho Executivo da Localidade de Massengue), Localidade de Massengue.
- 70 Entrevista com SEBASTIÃO MATSINHE (sobrinho do *hosi* Zefanias Benjamin Matsinhe), Posto Administrativo de Mazucane.
- 71 Sobre as Igrejas separatistas, Mário Figueira reconhece como sendo interessante notar «que foi a luta contra a segregação racial um dos factores que determinou a origem das primeiras seitas religiosas gentílicas ou nativistas em África» mas que, ao defender o princípio de 'África para os africanos' elas tornavam-se simultaneamente defensoras do racismo. Ele divide estes «cultos» em dois grandes grupos: grupo Etiópico e grupo Zionista. Para Mário Figueira, o movimento Etiópico apareceu em 1892, fundado por Mangena Makone, nas minas de ouro de Witwatersrand, manifestando-se contra a segregação racial

que reinava na Igreja, e representando o nacionalismo africano. Entre os «cultos» religiosos do tipo etiópico ele refere, entre muitas outros, a Igreja Luz Episcopal, Igreja Etiópica Luso-Africana, American Board of Mission, Igreja Metodista Episcopal Africana, Associação Religiosa de Moçambique. Quanto ao Zionismo, o mesmo autor refere que ele também surgiu na África do Sul, com o americano Daniel Bryant e com Pierre Leroux. O Zionismo diferencia-se do Etiopismo por certas particularidades de ritos, e pela importância que atribuem aos exorcismos médico-mágicos, com a negação consequente da validade da medicina oficial, mas ambas se identificam pelo carácter profético-messiânico da sua doutrina, na sua rebelião contra o domínio branco e na sua adopção do princípio de «África para os africanos». Neste «cultos» existem várias igrejas como por exemplo, a Igreja Fé dos Apóstolos, Igreja São Apostólica Cristã dos Negros de Moçambique, The Holy Catholic Apostolic Church in Zion, The Church of the Holy Ghost, Shembitas ou Nazaristas. Quanto ao Protestantismo, diversos autores, referem com especial destaque, a trabalho desenvolvido pela Missão Suíça, defendendo que esta realizou uma actividade catequética excepcionalmente eficaz, tendo tido uma forte penetração no seio das comunidades africanas, principalmente em Louraço Marques, Gaza e Inhambane. Na sua propaganda, além do trabalho directo, também utilizou, de forma crescente, a imprensa (revistas, livros, folhetos, boletins), a rádio, o recurso à acção médico-social, o ensino, catequistas e pastores negros. Além do mais, tentou compreender e aproveitar alguns dos usos e costumes tradicionais africanos e utilizou as suas próprias línguas para o ensino e catequização. Ver: FIGUEIRA, M. (s.d.), *Seitas religiosas em Moçambique*, (s.l.), (s.e.); ver ainda: GONÇALVES, J. (1960), *Protestantismo em África*, Lisboa, Junta de Investigações do Ultramar; SANTOS, E. (1967), «Movimentos sincréticos de Moçambique», *Ultramar*, vol. VIII, (29), pp. 5-42; FREITAS, A. (1961), «Seitas religiosas e gentílicas de Moçambique», *Estudos Ultramarinos*, (1), pp. 91-122; MANDELBAUM, J.-L. (1986), *The missionary as a cultural interpreter*, College of Education, Georgia State University, Tese de Doutoramento; BUTSELAAR, J. (1987), *Africanos, missionários e colonialistas: as origens da Igreja Presbiteriana de Moçambique (Missão Suíça), 1880-1896*, Lausanne, DMEP; HELGESSON, A. (1994), *Church, state and people in Mozambique: an historical study with special emphasis on Methodist developments in the Inhambane region*, Uppsala, Uppsala University, Tese de Doutoramento; SOUTO, A. (1996), *op. cit.*

- 72 Entrevista com XAVIER NUJUNGA, *ibidem*.
- 73 A *mhamba* para *tinguluvu* pode realizar-se ao nível regional, familiar ou mesmo individual. Nela podem participar todos os membros da linhagem ou de linhagens diferentes. No caso de *mhamba* para *sikwembu*, esta reveste-se de uma grande privacidade e nela só participam os membros de uma família e, mesmo em relação a estes, existem restrições. Dependendo, porém, do tipo de cerimónias, há momentos em que se admite a assistência de membros estranhos à família. Esta é uma das grandes diferenças com as *timhamba* dirigidos aos *tinguluvu*. A *mhamba* mais comum para *tinguluvu* é o *cidilo* (vem de *kudila*, que significa chorar), que é uma espécie de recordação aos antepassados. Normalmente, o *cidilo* é pedido por um *nguluvu*. Neste caso, realiza-se em nome deste. Contudo, todos os outros *tinguluvu* tomam parte. A maneira de expressar este desejo de *cidilo* por um *nguluvu* é através de uma desgraça - doença,

acidente, praga, etc. Neste caso, pode-se dizer que a *mhamba* surge como um meio de resolução de um conflito entre os mortos e os vivos. Pode-se referir, portanto, que as *tinhamba* servem para apaziguar os *tinguluvu* para, desta forma, proporcionar o bem à família. Uma outra função que desempenha o *cidilo* é promover a união entre os parentes. Tal como salienta Salomão Mathule «*Pode acontecer que um membro da família, por alguma razão, afaste-se desta. Contudo, quando lá onde estiver arranjar um problema social cuja resolução requere um cidilo, ele não vai fazer sozinho, tem de voltar para casa e, juntamente com os restantes membros da família celebrar a mhamba*». Isto é compreensível porque, mesmo durante a vida, são, normalmente, os *mulumuzana*, que têm procurado todas as formas de coesão familiar. Portanto, estas e outras funções continuam a ser exercidas pelos *tinguluvu*. Na verdade, os *tinguluvu* promovem a união familiar e, até mesmo, consubstanciam novos laços familiares, sociais e identitários. Para Domingos Mandlhate «*Às vezes, uma pessoa tem problemas de vária ordem - doenças, desgraças de natureza diversa..., e quando for consultar aos tityanga, estes podem dizer-lhe, por exemplo, que o pai dele o precisa. Um caso recente aconteceu na família Chemane. Chemane tinha um filho na África do Sul mas ninguém sabia do facto. Entretanto esse filho começou a ter problemas e, por isso, foi consultar os tityanga. Estes sempre diziam-nos que era por causa do seu pai que precisava que fosse para casa fazer cidilo. Com a ajuda dos tityanga ele conseguiu localizar a família do seu pai cá em Moçambique. Depois, juntamente com esta, ele fez tinhamba que o pai pediu e aquele moço ficou integrado na família Chemane*». Portanto, os *tinguluvu* ocupam um lugar central na vida de um indivíduo, família ou mesmo comunidade política. No entender de Irae Lundin «*Existe uma crença de que eles morreram de facto, dentro do seu papel dos mais velhos do grupo - o elo de ligação entre o grupo e os ancestrais - e passaram para a esfera seguinte, tornando-se ancestrais - o elo de ligação com o grupo e com o/um Criador*». Tal como na vida a pessoa tem as suas preferências - pode gostar mais de um filho que do outro, de um neto que do outro - entre os antepassados ocorre o mesmo. Por isso, é muito comum na comunidade dizer-se que o indivíduo tem um bom *nguluvu* quando, por exemplo, escapa ileso num acidente. Quando as pessoas se interrogam como é que esse mesmo indivíduo escapou ileso num acidente que se julga muito grave. As pessoas respondem quase que por intuição: *i nguluvu yakwe*, ou seja, o seu *nguluvu* protegeu-o. Se suceder o contrário diz-se que: *nguluvu yakwe yi mukilli*, ou seja, o seu *nguluvu* deixou-o na desgraça, deitou-o fora. Estas expressões quotidianas ilustram o lugar central que os *tinguluvu* ocupam na cosmologia destas comunidades políticas. Pode-se dizer, portanto, que os *tinguluvu* servem de muralha para a protecção de um indivíduo. Segundo esta concepção simbólica, o indivíduo nunca está só, ele está sempre acompanhado pelos seus *tinguluvu* que o guiam para os bons caminhos e salvam-no dos perigos. Os *tinguluvu* são elementos aglutinadores entre os membros da família, protectores do indivíduo, da família, da comunidade política. Desta maneira eles perpetuam a sua existência na memória das pessoas depois da morte. O controlo do equilíbrio social exercido pelos *tinguluvu* passa pelo controlo das forças da natureza. Por isso, como anteriormente elucidámos, a ocorrência ou não de certos fenómenos geofísicos é interpretada como sendo o resultado da boa ou má vontade dos

antepassados que são vistos como os donos da terra. Entrevista com SALOMÃO MATHULE (*hos*), Posto Administrativo de Nguzene; Entrevista com DOMINGOS MANDLHATE, (*tindota*), Posto Administrativo de Nguzene; ver ainda: LUNDIN, I. (1989), «*Algumas reflexões sobre o conceito de religião*», *Trabalhos de Arqueologia e Antropologia*, (6), pp. 35-50.

- 74 Entrevista com MÁRIO TAVEDE (Presidente do Conselho Executivo da Localidade de Kadjahane), Localidade de Kadjahane.
- 75 Entrevista com SEBASTIÃO MATSINHE, *ibidem*.
- 76 Entrevista com SALOMÃO MATHULE, *ibidem*.
- 77 Entrevista com SALOMÃO MATHULE, *ibidem*.
- 78 Entrevista com JOSÉ CANHINE MACUACUA, *ibidem*.
- 79 Entrevista com ZEFANIAS BENJAMIN MATSINHE, *ibidem*.
- 80 Entrevista com JÚLIO CORREIA LANGA, *ibidem*.
- 81 Entrevista com DOMINGOS MANDLHATE, *ibidem*.
- 82 Entrevista com DOMINGOS MANDLHATE, *ibidem*.
- 83 Entrevista com DOMINGOS MANDLHATE, *ibidem*.
- 84 Entrevista com JOSÉ CANHINE MACUACUA, *ibidem*.
- 85 Entrevista com DANIEL NHANTUMBO (Secretário da FRELIMO), Posto Administrativo de Chidenguele.
- 86 Entrevista com JOÃO MUNGUAMBE (*nyanga*), Posto Administrativo de Chidenguele.
- 87 A guerra em Mandlakazi começou a fazer-se sentir a partir de 1982. Quando foi destruída a base da Gorongosa, as tropas da RENAMO dispersaram-se, evoluindo uma parte para o Sul, incluindo as zonas nortenhas de Inhambane. Porém, como as zonas de Vilanculos, Govuro e Funhalouro são secas, as tropas da RENAMO tinham muita dificuldade de sobrevivência e começaram a descer para a zona Sul da província, tendo criado o sector regional Sul, que abarcava a parte Norte da província de Gaza. Foi neste âmbito que se fundou a base Macuacua. Contudo, esta base teve pouca duração porque em 1983 foi destruída pelas tropas governamentais. Segundo alguns entrevistados, para a destruição destas bases contou-se com a intervenção de mais forças do exército governamental vindas do comando provincial de Gaza. Ainda segundo os mesmos entrevistados, após a destruição desta base as forças da RENAMO dispersaram-se para a zona Leste e fundaram a base de Guambane. Depois da destruição desta base, viveu-se um período de relativo sossego no distrito porque logo em seguida foi montado o quartel de Macuacua, com um forte sistema defensivo, que não permitia a penetração das forças da RENAMO. Mas a partir de 1986, o distrito volta a ser afectado pela «guerra civil». Foi nesta altura, que a sede do distrito foi atacada. Os guerrilheiros da RENAMO entravam de todas as direcções. Grande parte das aldeias do distrito, desde 1983 foram alvos de ataques esporádicos, que se faziam sentir com intervalos de dois a quatro meses. Nestes ataques, a RENAMO tinha alvos concretos, nomeadamente os chefes dos GD's e outros elementos que desenvolviam actividades para a FRELIMO, e para o Governo. De acordo com alguns entrevistados, quando os guerrilheiros chegavam perguntavam por essas estruturas, chegando inclusivamente a conhecê-los pelos nomes, e depois batiam-lhes ou matavam-nos. Depois os ataques tornaram-se ainda mais frequentes e indiscriminados, pois qualquer pessoa era raptada ou morta, queimadas as suas casas e saqueados os seus bens. Por isso, a partir desta altura, muita gente começou a abandonar as aldeias, procurando maior segurança nas sedes distritais e provinciais. Foi nesta altura que muita

gente construiu residências provisórias em Mandlakazi, onde se refugiavam quando a situação era difícil. Quando a calma regressava, voltavam para as suas aldeias, pois era lá que tinham as suas machambas. Entretanto houve aldeias que não conseguiram resistir por serem completamente abandonadas, como foi o caso de Mussenge. Entrevista com MARCO DENGGO, *ibidem*; Entrevista com ERNESTO MAKUPULANI, *ibidem*; ver ainda: MUIANGA, E. (1995), «Mulheres e guerra: reintegração social das mulheres regressadas das 'zonas da RENAMO' no distrito de Mandlakazi», *Arquivo*, 18, pp. 47-92.

- 88 Entrevista com MARCO DENGGO, *ibidem*.
 89 Entrevista com MARCO DENGGO, *ibidem*.
 90 Entrevista com JOSÉ SABINO MUNGUAMBE, *ibidem*.
 91 Entrevista com ERNESTO MAKUPULANI, *ibidem*.
 92 Entrevista com ERNESTO MAKUPULANI, *ibidem*.
 93 Com efeito, Mungoyi, que é hoje uma figura mítica mas que teve existência real, é muito temido e respeitado na região Sul do distrito de Mandlakazi, e não só. É temido por causa da sua capacidade de *kupfuka* e respeitado, porque é a ele que se dirigem as pessoas que procuram serem bem sucedidas na vida e nos negócios, terem boas colheitas agrícolas, e para serem protegidas etc. Mungoyi, de seu primeiro nome Mandambwane, é um dos filhos de Cidawanyane que foi um dos *tihosi* da região de Ngyoini. A sua mãe chamava-se Phandanzwene, uma *nyanga* de grande fama. Em vida Mungoyi trabalhou na então Lourenço Marques como padeiro e como cozinheiro. Depois voltou à sua terra, Ngyoini, onde se dedicava à caça. Ele alimentava-se de carne assada ou frita. Morreu num acidente de caça, facto que é atribuído à acção de *valoyi*. A *nyanga* que encarna o espírito de Mungoyi, Cristina Chemane, explicou este facto da seguinte maneira «*Eu quando estava vivo não comia outra coisa que não fosse carne. Por isso era um grande caçador. Um dia, quando estava na caça, ao disparar para um macaco, a bala virou contra mim. Isto é o resultado de acção de valoyi. As pessoas não gostavam de me ver caçar, não sei porquê. Não morri logo ali. Voltei para casa e expliquei o que se tinha passado. Eu disse que ninguém devia fazer qualquer tipo de mhamba para mim. Eu vou fazer kuphahla para mim mesmo. Eu, Mungoyi, faço Kupfuka*». Foi sepultado dentro de uma casa, que hoje é de cimento. Numa atitude de se vingar contra os seus malfeteiros ele faz *kupfuka*. Ele aprendeu os segredos dos seus mistérios com a sua mãe, uma respeitada *nyanga* como já referimos. Em vida ele já trabalhava nesta actividade - *kupfuka*. Mungoyi faz *kupfuka* para se vingar dos *valoyi* que o mataram. Fá-lo, também para aqueles que lhe devem pelos serviços prestados. Na verdade, Mungoyi é solicitado pelos comerciantes, agricultores e demais, para com a sua força sobrenatural, fazer com que estes ou aqueles tenham sucesso nas suas várias actividades. Os mesmos estão sujeitos a observar rigorosamente uma série de rituais sob o risco de Mungoyi fazer *kupfuka*. Uma das grandes particularidades de Mungoyi é que ele está dotado de capacidade de *nphindula*, que é uma forma de uma figura já morta aparecer representada sob forma daquilo que vulgarmente se chama fantasma ou *cipoko*, na língua local. Segundo a nossa entrevistada, esta capacidade de *nphindula* foi transmitida ao Mungoyi pela sua mãe. Cristina Chemane salienta «*Phandanzwene, mãe de Mungoyi, era uma grande nyanga e foi fazer kukamba (rito de aquisição de capacidade de nphindula) na África do Sul, e veio tratar o filho para fazer os seus trabalhos de nyanga através dele já morto.*

Veja, logo depois da morte de Mandambwane aparecia a figura dele mesmo no caminho e impedia as pessoas de passar. A fama de Phandanzwani veio aumentar depois que matou o filho porque mandava a ele para ir fazer os seus trabalhos de nyanga.» Com efeito, hoje uma época em que as pessoas temiam passar à noite pelas proximidades da região de Ngyoini por causa de *cipoko* de Mandambwane, porque ameaçava os que por aí passavam. Refere Cristina Chemane «*Até porque fazia parar misteriosamente os carros que por ali passavam a altas horas da noite.*» Actualmente, como verificámos, Mungoyi faz-se representar por uma *nyanga* que é sua neta classificatória (casou-se com um neto agnático deste, também classificatório - refira-se que Mungoyi não deixou nenhum filho no sentido biológico). Tudo indica que esta *nyanga* seja possuída por espíritos de origem Nguni. Os sinais exteriores que nos conduzem a esta afirmação, é o facto de esta *nyanga* vestir-se completamente de branco e de saudar na língua Nguni. Não podemos assegurar, porém, se esta *nyanga* é ou não, possuída por outro tipo de espírito, por exemplo, Ndaui. Facto curioso é que, para além de se vestir totalmente de branco, senta-se numa cadeira diante da qual tem uma cabeceira. Igualmente coberta com pano branco e toma refrigerante, de preferência *Fanta*, mas nunca uma bebida local. E mais, não come outra coisa que não seja carne frita ou cozida sempre com óleo e nunca com amendoim. Quando insistimos junto do espírito, que se fazia representar através da sua *nyanga* sobre as razões porque não comia coisas com cacana ou hortaliças, obtivemos a seguinte resposta «*eu não comia swa ntima*», ou seja, «*eu não comia à maneira tradicional*» (*ntima* significa preto, *swa ntima* significa para preto). Entrevista com CRISTINA CHEMANE (*nyanga*), Aldeia de Ngyoini.

- 94 Entrevista com LUCAS MUNGUAMBE (*hositi ndota*), Posto Administrativo de Chidenguele.
 95 Como anteriormente referimos, os momentos de crise são um elemento catalisador para a comunidade política confiar nas forças sobrenaturais. Com efeito, as comunidades políticas Changana e Copi do Sul de Mandlakazi, viam a figura mítica de Mungoyi como a sua protectora durante o período de «guerra civil». A acção de Mungoyi durante a «guerra civil» começou a fazer-se sentir a partir dos meados da década de 80. Mas como é que começa esta história? Um dos seus filhos classificatórios, Armando Mungoyi, respondeu «*Quando a guerra começou a fazer-se sentir nesta região nós aqui em casa dormíamos no mato. Um dia, o meu pai disse-me que não queria que os seus filhos dormissem no mato. Mas nós continuávamos a dormir no mato... Um dia os 'vamatswanda' passaram por aqui em casa e levaram muita coisa. Quando se iam embora o meu pai (que entretanto se fazia representar através da sua nyanga) mandou-me chamá-los. Não resistiram e vieram junto do meu pai. Ele disse para eles que não queria que em casa dele tirassem fosse o que fosse sem a sua autorização, nem deviam raptar os seus filhos. Eles deixaram tudo aí e foram-se embora. Mas quando estavam já longe foram raptar uma neta sua que foi dar que fazer lá na base; não comia e fazia muita confusão. Quando queriam matá-la com qualquer que fosse a arma, desta saía água. Esta neta dizia para que a acompanhassem para casa. Os 'vamatswanda' acabaram acatando*». A partir de então o exército da RENAMO não mais raptava os parentes de Mungoyi nem confiscava os seus bens materiais. Depois de obter o consentimento do Governo, o que não foi fácil, Mungoyi

estendeu a sua função para a comunidade política. Assim, na região de Nгойini e nas circunvizinhas os então bandidos armados não podiam fazer nenhum mal. Eles pediam se quisessem alguma coisa. Nestas regiões, ele tinha as suas representantes que eram pessoas, normalmente mulheres, que o encarnavam em caso de necessidade. Um aspecto muito interessante é que estas pessoas, muitas das vezes, nem eram *tinyanga*, nem parentes de Mungoyi. Com efeito, podia acontecer que, entre os raptados, surgisse alguém a encarnar o espírito de Mungoyi. Esta pessoa tinha autoridade para ordenar aos soldados da RENAMO que, por exemplo, libertassem aquelas pessoas e os seus bens materiais, e que regressassem a casa. Cristina Chemane acrescenta que «*Às vezes eu encarnava mesmo no próprio comandante da RENAMO. Eu fazia isto porque eles não acreditavam quando encarnava noutras pessoas. O próprio comandante da RENAMO dava ordens para libertar aquelas pessoas, mas já não era ele, eu é que fazia aquilo*». À volta da casa de Mungoyi e das pessoas que o encarnavam nas regiões circunvizinhas, havia, no período da «guerra civil» muitas cabanas de pessoas que se iam refugiar ali. As pessoas cujos familiares eram raptados iam ter com Mungoyi a fim de apelar para os seus serviços rituais. Pessoas de áreas geográficas distantes levavam preocupações desta natureza. As pessoas estavam confiantes nas capacidades rituais desta figura mítica para a resolução dos seus problemas sociais e/ou económicos. Que benefícios Mungoyi ou os seus parentes tiravam em relação a esta situação? Um dos primeiros problemas que Mungoyi teve de resolver, através dos seus familiares, com as estruturas administrativas, foi de que implicações teriam as acções rituais desta figura para os beneficiários. Não estariam mais tarde sujeitos à acção de *Kupfuka*? Quanto a esta questão, e segundo os nossos entrevistados, a resposta não é linear, nem tão pouco, pacífica. Para alguns dos entrevistados, Mungoyi fazia aquele trabalho com o único intuito de ajudar as pessoas. Não exigia nenhum pagamento pelos serviços prestados. Cristina Chemane afirma mesmo que «*Eu envolvi-me na guerra porque queria ajudar o povo. O povo estava a sofrer. Eu não queria ser pago, apenas não queria ver as pessoas a sofrer*». Acontece, porém, que as pessoas que iam pedir que ele fizesse regressar os seus parentes, depois de estes voltarem, pagavam alguma quantia (3000.00 Mt), facto que lhe arranhou complicações com o Governo. É difícil fazer uma avaliação em termos de acumulação, uma vez que, quer as pessoas que iam pedir que os seus familiares regressassem, quer os retornados de bases militares, nunca saíram da casa de Mungoyi sem comerem alguma coisa. Às vezes, alguns retornados voltavam das bases em condições físicas bastante débeis e ficavam durante alguns dias na casa de Mungoyi a recuperarem as forças. Em determinadas épocas, estimavam-se às centenas o número de pessoas que entravam em casa de Mungoyi. Tendo em linha de conta a forma como os factos se apresentaram, como explicar este conflito entre o Governo e Mungoyi? Terá havido uma outra fonte de conflito ou terá sido realmente o facto de haver uma contribuição monetária? Em relação à primeira questão não dispomos de fontes seguras para sustentarmos uma resposta. Quanto à segunda questão, ao respondermos pela afirmativa, teremos de admitir que a falta de conhecimento ou sensibilidade sobre as dinâmicas políticas, sociais e rituais das instituições tradicionais (foram) são um dos focos de conflitos entre as autoridades administrativas e aquelas. Na verdade,

Mungoyi tinha de encontrar, de alguma maneira, os viveres para alimentar a sua família e amigos. O dar de comer a pessoas que passam pela casa de Mungoyi não só representa um gesto humanitário, como também faz parte do ritual. Se em termos materiais é difícil avaliar o benefício material obtido por Mungoyi, já não se coloca a mesma questão no que ao prestígio social diz respeito. De facto, a partir desta época, Mungoyi passou a ser uma figura de muito respeito social e ritual. A forma de tratamento dispensado a esta figura desde então é testemunha disso. Como anteriormente referimos, esta figura era mais tratada por Madambwane, seu nome. Agora é o *bava* Mungoyi, o mesmo que pai ou senhor Mungoyi. Entrevista com ARMANDO MUNGOYI (filho classificatório de Mungoyi), Aldeia de Nгойini; Entrevista com CRISTINA CHEMANE, *ibidem*; ver ainda: NHANCALE, O. (1994), *op. cit.*

- 96 Como já aludimos, Mungoyi é muito temido devido à sua capacidade de *kupfuka*. Mas também é um foco de conflito entre famílias ou mesmo entre membros da mesma família. Como se explica este último aspecto? Já salientámos o facto de as pessoas recorrerem aos serviços de Mungoyi para serem bem sucedidas na vida. Salientamos agora, e de acordo com os relatos de alguns entrevistados - e em clara contradição com o conteúdo já firmado anteriormente por outros entrevistados - que o não pagamento ou a falta de observância de algum ritual são arguimentos das razões que podem levar Mungoyi a fazer *kupfuka*. Sobre este aspecto um dos seus filhos, Armando Mungoyi, expressou-se do seguinte modo «*Há um fulano (não identificou o nome) de Khukhwine (povoação de Makupulani) que sofreu um roubo na África do Sul. Roubaram-lhe o carro. Logo voltou para casa e foi ter com Mungoyi, pedindo-lhe que o ajudasse na recuperação do seu carro. Mungoyi deu-lhe algum remédio e algumas recomendações. O homem voltou para a África do Sul, cumpriu com as recomendações e, na mesma semana, recuperou o carro. Só que se esqueceu de uma coisa. Não foi participar isso ao Mungoyi e hoje está mal. Para além de pagar dinheiro, tem de entregar aquele carro ao Mungoyi. (...)*». A forma de resolver este conflito é *kuheleketa*, isto é, acompanhar o espírito. Este ritual é precedido por um outro, o de busca. Este último é mais privado e só participam nele os directamente interessados pelos serviços de Mungoyi. Mas o da devolução, para além de ser público, é o mais complexo e o mais problemático, uma vez que esta acção de *kupfuka* não só recai sobre a pessoa que foi solicitar os serviços de Mungoyi, mas para todos os seus familiares. É aqui onde começam os conflitos na família. Todos sofrem com esta acção ritual independentemente do seu envolvimento. Uma outra história que nos foi contada por Armando Mungoyi, é bastante reveladora do impacto social do fenómeno *kupfuka*. Uma das personagens principais da história, é uma moça entregue à família Mungoyi como resultado da acção de *kupfuka*. A avó paterna da moça em causa, foi solicitar os serviços de Mungoyi para trabalhar nas suas *machambas*. Combinou-se então as formas de pagamento - estipulou-se diferentes quantidades de produtos agrícolas a serem entregues no acto de pagamento. Uma exigência especial foi que a interessada nos seus serviços devia proporcionar uma moça que cuidasse de Mungoyi (dar banho, dar de comer, etc.), durante a sua permanência em casa daquela mulher. Portanto essa moça serviria, em termos práticos, de esposa de Mungoyi. Chegada à casa, aquela mulher fez *kuphahla* na moça e entregou-a como esposa de

Mungoyi. Todavia, nem a moça em causa, nem os pais desta sabiam do assunto. A moça casou-se com outro homem. Foi então que o espírito de Mungoyi começou *kupfuka*. A moça começou a ficar doente e a ter problemas no lar. Face a esta situação, e como acontece sempre nestas circunstâncias, consultaram um *nyanga*. O diagnóstico acusava que aquela desgraça pessoal e familiar acontecia porque a moça se casara quando já havia sido prometida como esposa de Mungoyi pela avó. Assim, as duas famílias, a da moça e a do seu marido, depois de consultarem vários *tinyanga* viram-se obrigados a sujeitarem-se a uma cerimónia de devolução, *kuheketeta*, no espírito de Mungoyi. Preparou-se tudo o que era necessário para o efeito e marcou-se o dia da cerimónia. Nesse dia, as duas famílias faziam-se acompanhar por uma *nyamuseoro*. A esperança era que depois daquela cerimónia, a moça levaria a sua vida normal no lar. Entre os presentes havia personagens com papéis específicos, dentre eles, o de porta-voz. Acontece, porém que, chegados à casa de Mungoyi, dá-se uma inversão súbita e inesperada de papéis. A mulher causadora do problema (avó), que aparentemente não tinha nenhum papel, assume o de porta-voz. Então ela fez a apresentação de tudo quanto tinham a entregar ao Mungoyi, e por fim disse apontando para a moça «*e aqui está a sua mulher*». Mungoyi, que entretanto se fazia encamar pela *nyanga* Cristina Chemane, como sempre o faz nestas circunstâncias, estendeu um pano branco para cobrir aquela moça. A moça recusou-se a ser coberta por aquele pano. Era um momento de agitação. Toda a gente estava a chorar perante aquela surpresa. As duas famílias retiraram-se e foram ficar na entrada da casa de Mungoyi. Foi então aí que ele se dirigiu para lá e ordenou à sua gente que devolvesse tudo quanto aquelas duas famílias haviam trazido. Mais ainda, que no caso de vir alguém naquele dia, fosse quem fosse, solicitar os seus serviços, lhe dissessem que ele não estava, porque ele iria com aquelas duas famílias. Afinal elas provocaram-nos e não queriam assumir as suas responsabilidades sociais e rituais. Perante estas declarações ameaçadoras, as duas famílias perderam ainda mais força. Face a isto, o pai da moça aproximou-se desta e fez-lhe ver quanto era complicada a situação em que se encontravam todos os familiares naquele momento. Depois de o pai da moça declarar a sua inocência, bem como a da sua esposa, pediu que a moça consentisse ser esposa de Mungoyi, visto que não havia outra alternativa. Note-se que as outras moças - mulheres de Mungoyi e, que pelos vistos, passaram pela mesma situação - cortejavam a recém-chegada e procuravam acalmá-la. Pedidas as desculpas, voltaram ao recinto da casa e Mungoyi cobriu a moça com o pano branco. Estava feita a entrega daquela moça como esposa de Mungoyi. Em suma, todas as mulheres entregues a Mungoyi são tidas como livres, como argumentou o próprio espírito de Mungoyi, através da sua *nyanga* Cristina Chemane «*Depois de entendermo-nos eu trato dos pais da moça. Afinal eu não sou genro? A moça pode visitar os seus pais e familiares e estes podem visitá-la*». Entrevista com ARMANDO MUNGOYI, *ibidem*; Entrevista com CRISTINA CHEMANE, *ibidem*; Entrevista com CAROLINA MUNGWAMBI (anciã), Akleia de Ngoyini.

- 97 Entrevista com SALVADOR PFSWUNGO (Membro das milícias da FRELIMO em Mandlakazi).
98 Entrevista com ZEFANIAS BENJAMIN MATSINHE, *ibidem*.
99 Entrevista com JÚLIO CORREIA LANGA, *ibidem*.
100 Entrevista com ZEFANIAS BENJAMIN MATSINHE, *ibidem*.

- 101 Entrevista com JOÃO MUNGUAMBE, *ibidem*.
102 Entrevista com FRANCISCO NHANCALE (hosi), Posto Administrativo de Chidenguele.
103 Entrevista com MARCO DENGO, *ibidem*.
104 Entrevista com JOSÉ SABINO MUNGUAMBE, *ibidem*. «*Matsanga*» era um termo generalizado entre a população rural para designar os soldados da RENAMO. Está associado ao nome do primeiro presidente da RENAMO, André Matsangaisa. Dificilmente a população rural entrevistada se habituava a chamar RENAMO ao movimento militar/partido político.
105 Entrevista com JOSÉ SABINO MUNGUAMBE, *ibidem*.
106 O hosi não é apenas um mediador entre os *tingulivi* e os vivos, é-o também entre os vivos. Neste caso, o hosi é chamado a resolver conflitos de natureza diversa. Um conflito comum nas comunidades políticas Changana e Copi, é acerca de acusações de feitiçaria - *wuloyi*. *Wuloyi* é um mal social provocado por uma pessoa dotada de poderes sobrenaturais. Essa pessoa chama-se *nloyi*. Ele quando faz feitiço pode provocar doenças ou um acidente a alguém, ou ainda, fazer com que a *machamba* ou a criação do vizinho não dê bons resultados. Este problema pode ser visto em diferentes perspectivas, nomeadamente, acusações entre famílias, entre parentes, ou mesmo uma acusação feita pela comunidade a determinada(s) pessoa(s). Em caso de a acusação partir de familiares o problema poderá ser resolvido a este nível. Há casos em que é a comunidade política que suspeita de alguém. Esta, sob arbitragem do hosi, pode tomar a iniciativa de convocar uma *bandla* e o problema é resolvido ao nível comunitário. Em todos os casos, a presença do *nyanga* é indispensável. Nestas circunstâncias, o *nyanga* funciona como um juiz. No acto do julgamento, ele dá aos presentes um remédio - *wanga wa mwavi* ou *mhondzo*. Se este remédio não tiver nenhum efeito sobre quem o toma, isto é prova de inocência. Caso contrário, é prova da culpabilidade do acusado. O remédio pode ter vários efeitos sobre o suposto culpado: vômitos, convulsões estomacais ou mesmo a morte do indivíduo. O ritual de *mhondzo* era uma espécie de tribunal onde todos os presentes se submetiam à prova da inocência. Lucas Tamele descreveu este ritual da seguinte maneira «*Mhondzo consistia no seguinte: eu sou da família Muthewuni não é? Então aqui na família há alguém que se suspeita de kukoya (fazer feitiço). Então vai-se ao nyanga. Este prepara uma comida ou uma bebida de maneira como ele sabe e dá a todos comer ou beber um pouco. O feitiçeiro vai fazer sozinho e diz tudo o que anda a fazer*». Uma outra forma de pôr as pessoas à prova era *muhlahla*. Lucas Tamele assim o expressa «*Diz-se muhlahla porque durante este ritual, o nyanga, através de kuhlahlwa (adivinhação), apontava, entre os presentes, quem era o culpado. Mas a pessoa normalmente negava a acusação. O nyanga submetia à prova, todos os presentes através de cigwawutula (um pequeno almorfariz). Lá dentro metia-se um pau. Então todos tiravam aquele pau, mas o culpado não conseguia tirar por mais força que fizesse*». Que sanções eram aplicadas aos acusados de feitiçaria? O acusado podia ser objecto de torturas que, às vezes, o podiam levar até à morte. Nos outros casos, este podia ser expulso da região. Esta decisão era tomada pelo hosi. A tradição oral tem registado casos de fugas misteriosas de *valoyi* durante as cerimónias de *wanga wa mwavi*. Um caso desta natureza foi reportado no regulado de Makupulani. Nessa época, o hosi era Nwanjele, o primeiro régulo Makupulani instituído pela administração colonial

portuguesa em 1909. O que não se sabe, é se o facto reportado é anterior ou posterior à institucionalização do réguio. O *hosi* Nwanjele, segundo se conta, ficou doente da vista. Como se suspeitasse que a doença fosse o resultado da acção de *valoyi*, convocou-se toda a população e um *nyanga* para se descobrir quem estava a enfeitiçar o *hosi*. Todos os presentes começaram a tomar *wanga wa mwavi*, mas quando chegou a vez da sogra do *hosi*, esta pôs-se a «voar», e ninguém soube onde ela foi parar. Este «voar» poderá significar que esta mulher teve uma morte misteriosa ou sublinhar a dimensão sobrenatural desta mulher. Ao que parece, a pena de morte nestas circunstâncias não era estranha. Alguns dos entrevistados manifestavam fortes suspeitas de esta prática ter sido muito frequente até ao tempo de Nwanjele. Deste modo, um pai classificatório de Nwanjele foi condenado à morte porque era acusado de ser *nloyi*. Só não chegou a morrer porque quando o levavam para o lugar destinado a este fim, o *nloyi* «voou» e foi cair em Nyambongweni - uma região que se situa aproximadamente a 25 quilómetros a Leste de Makupulani. É interessante o facto de reportar aqui dois casos de «voar», uma acção que não é própria de humanos. O que representa esta imagem simbólica? Ele evidencia, certamente, a sobrenaturalidade e periculosidade dos *valoyi*. Com efeito, os *valoyi* são considerados seres com capacidades extra-humanas e, por conseguinte, é natural que em relatos desta natureza apareçam certas acções a conferir-lhes esta propriedade. Por outro lado, a menção destas acções ao longo do relato, confere, no nosso entender, uma certa legitimidade ao discurso, dentro do universo sociocultural da comunidade política. Uma outra hipótese que se pode levantar é que provavelmente, se ocultasse a morte de um *nloyi*. Embora isso não seja frequente agora, antigamente quando morresse alguém com um certo estatuto, não se anunciava publicamente esta ocorrência. Por outro lado, evitava-se anunciar a morte às crianças. Nestes casos, o recurso à linguagem metafórica, como por exemplo, fulano viajou, é muito comum. Por isso, o «voar» poderá ser uma outra metáfora para dizer que alguém morreu. Esta forma de dizer as coisas pode ter um outro significado sociocultural, nomeadamente, não dar a entender às pessoas que se aplicava a pena de morte, como forma do controlo social desta prática, evitando-se, assim, a ocorrência de práticas arbitrárias. Pode-se, portanto, aventar a hipótese de aquela metáfora servir, em parte, de um mecanismo de controlo social. Isto tem lógica se se tiver em conta que dentro destas comunidades políticas é um tabu social alguém tirar a vida de uma outra pessoa. Como dissemos, estes casos de acusações eram confirmados durante os rituais de *wanga wa mwani* ou *mhondzo*. Mas estes rituais foram muito combatidos durante o período colonial, uma vez que eram consideradas práticas bárbaras e não condignas, sob o ponto de vista cristão. O combate a este tipo de rituais contribuiu, certamente, para a expansão dos *nyamussoro* na região Sul de Moçambique. Isto explica-se pelo facto de o *nyamussoro* ser capaz de substituir o *nyanga wa mwani* em circunstâncias em que já não haviam complicações com a administração colonial. Com efeito, como salientou Lucas Tamele «*Vanyamussoro começaram a fazer-se sentir a partir de cerca de 1939 quando os portugueses proibiram a prática de mhondzo porque matava-se muitas pessoas. Então os vanyamussoro, através de kufemba, põem-te em diálogo com a pessoa que te fez mal mas sem intervenção directa da pessoa a tratam-te. Como esta actividade é*

restrita, já não há mais lugar de acusações públicas e reduz-se as torturas que possam levar à intervenção de administração». É importante notar aqui um aspecto muito interessante, nomeadamente, a mutabilidade de alguns rituais como *mhondzo* ao mesmo tempo que se vulgariza um outro ritual, de *kufemba*. Isto confirma, em parte, o pressuposto que assenta na persistência de certos valores socioculturais, não obstante o seu combate. Quer dizer, a eliminação, por ordem da administração colonial, da prática de *mhondzo* não significou o fim da acção dos feiticeiros. A mutabilidade pode ser interpretada como uma resposta aquela acção negativa sob o ponto de vista do universo sociocultural local. Por outro lado, este ponto não só nos dá uma perspectiva de ver como as coisas evoluíram historicamente, como poderá ser uma pista para explicar a predominância de espíritos não locais, nomeadamente Nguni e Ndau, sobre os locais. Na verdade, todos os *tinyanga* que entrevistámos, constataam que coexistem neles, para além de espíritos familiares, os espíritos Nguni e Ndau. Isto significa que os *tinyanga*, a partir de então, para persistirem, neste contexto político em que eram hostilizados, encontraram estratégias simbólicas e rituais que era a adopção de novos espíritos. Colocamos ainda, uma última questão: podia a comunidade desculpar um *nloyi*? Embora não fosse vulgar, pudemos confirmar junto dos nossos entrevistados que era possível o perdão. Salvador Langa a este propósito revela «*Quando nós crescemos a nossa mãe não estava em casa. Tinha sido expulsa pelo Bava Jorge e pedimos-lhe para que fossemos buscar a mamã. Ela perguntou-nos: sabem porque é que a vossa mãe não está aqui? Nós respondemos que não. Então perguntou-nos: onde está o vosso pai? Respondemos que tinha morrido. Então ele disse-nos que a nossa mãe tinha sido a causadora da desgraça. Mas o Bava Jorge aceitou que fossemos chamá-la. Esta confirmou que tinha sido ela que fez kuloya, jurou que nunca mais faria uma coisa daquelas. Assim ficou connosco até morrer*». Normalmente, segundo os nossos entrevistados, um *nloyi* nunca deixa as suas capacidades e/ou funções, uma vez que as pode adquirir fazendo um rito de aquisição - *kuthlavela* - ou pode adquirir por via hereditária. No entanto, o *nloyi* pode reduzir a sua acção com a intervenção do *hosi* e do *nyanga*. Entrevista com LUCAS TAMELE, *ibidem*; Entrevista com SALVADOR LANGA (filho classificatório de Jorge Makupulani), Localidade de Chilatanhale.

107 Entrevista com FRANCISCO NHANCALE, *ibidem*.

108 Entrevista com MARCO DENGGO, *ibidem*.

109 Para uma análise acerca da descrição das bases da RENAMO, principais actividades, relações entre militares e população civil, o modo como eram feitos os casamentos e, ainda, a posição das mulheres e crianças guerrilheiras no distrito de Mandlakazi ver: MUIANGA, E. (1995), *op. cit.*

110 Sobre os processos de «herança política» ver: MAXWELL, K. (1982), «Portugal and Africa: the Last Empire», in GIFFORD, P., LOUIS, W. (eds.), *The Transfer of Power in Africa: Decolonization, 1940-1960*, New Haven, CT, Yale University Press; BRAGANÇA, A. (1988), *op. cit.*

111 GRAHAM, L. (1993), «The dilemmas of Managing transitions in weak states: the case of Mozambique», *Public Administration and Development*, vol. 13, (4), pp. 409-422; ver ainda: SAMUDAVANIJA, C.-A. (1991), «The three-dimensional state», in MANOR, J. (ed.), *Rethinking Third World Politics*, London, Longman; SCHUTZ, B. (1995), «The heritage of revolution and

- the struggle for governmental legitimacy in Mozambique», in ZARTMAN, W. (ed.), *Collapsed States: the disintegration and restoration of legitimate authority*, Boulder CO, Lynne Rienner; SKOCPOL, T. (1979), *States and social revolutions: a comparative analysis of France, Russia and China*, Cambridge, Cambridge University Press;
- 112 MONTEIRO, O. (1983), *cit* in MUNSLOW, B. (ed.), *op. cit.*, p. 158.
- 113 MONTEIRO, O. (1983), *cit* in MUNSLOW, B. (ed.), *op. cit.*, p. 159.
- 114 MACKINTOSH, M., WUYTS, M. (1987), *Accumulation. Social Services and Socialist Transition in the Third World: Reflections on decentralised planning based on the Mozambican experience*, Development Policy and practice Working Paper 9, Milton Keynes, The Open University, p. 40.
- 115 SAUL, J. (1985), *op. cit.*
- 116 SAUL, J. (1985), *op. cit.*
- 117 FRELIMO (1977a), *Estatutos da FRELIMO*, Maputo; FRELIMO (1977b), *Programa da FRELIMO*, Maputo; FRELIMO (1977c), *Explicação das Teses do III Congresso*, Maputo; FRELIMO (1977d), «Economic and social directives», *People's Power*, (7/8); FRELIMO (1977e), «The Party: vanguard force and leading force», *People's Power*, (7/8); FRELIMO (1977f), *Poesia de Combate*, Maputo, Edição do Departamento de Trabalho Ideológico-FRELIMO.
- 118 BUJTENHUIJS, R. (1989), «Peoples war in Africa: the quest for 'movements of maturity'», *Africa*, 59, (3).
- 119 COELHO, J. (1989), *O início da luta armada em Tete, 1968-1969. A primeira fase da guerra e a reacção colonial*, Maputo, AHMINEUEM; HENRIKSEN, T. (1983), *Revolution and Counterrevolution: Mozambique's war of independence, 1964-1974*, Westport, CT, Greenwood Press.
- 120 HERMELE, K. (1988), *Land Struggles and Social Differentiation in Southern Mozambique: A Case Study of Chokwe Mozambique*, Uppsala, Scandinavian Institute of African Affairs, Research Report (82), p. 25.
- 121 CAHEN, M. (1985), *op. cit.*
- 122 LITTLEJOHN, G. (1988), «Central Planning and Market Relations in Socialist Societies», *Journal of Development Studies*, 24, (4); ver ainda: WUYTS, M. (1989), *Money and Planning for Socialist Transition: The Mozambican Experience*, Brookfield, Vt., Gower.
- 123 JENKINS, P. (1990), «Mozambique», in MATHÉY, K. (ed.), *Housing Policies in the Socialist Third World*, London, Mansell; ver ainda: PINSKY, B. (1985), «Territorial Dilemmas: Changing Urban Life», in SAUL, J. (ed.), *op. cit.*
- 124 BORGES, K. (1990), *Posse de terra em Moçambique: análise histórica do conflito entre a posse tradicional de terreno e a noção portuguesa introduzida pelo colonialismo*, Universidade de Estocolmo, Tese de Mestrado; ver ainda: MACKINTOSH, M. (1987), «Agricultural marketing and socialist accumulation: a case study of maize marketing in Mozambique», *Journal of Peasant Studies*, vol. 14, (2), pp. 243-267; MUNSLOW, B. (1984), «State intervention in agriculture: the mozambican experience», *Journal of Modern African Studies*, vol. 22, (2), pp. 199-221; MYERS, G. (1994a), «Land in Mozambique: is there enough for everyone?», Comunicação apresentada ao II Congresso sobre *Terra em Moçambique*, Maputo, 25-27 Maio; MYERS, G. (1994b), «Competitive rights, competitive claims: land access in post-war Mozambique», *Journal of Southern African Studies*, vol. 20, (4), pp. 603-632; O'LAUGHLIN, B. (1995), «Past and present options: land reform in Mozambique», *Review of African Political Economy*, (63), pp. 99-106.
- 125 CAMMACK, D. (1987), «The human face of destabilization: the war in Mozambique», *Review of African Political Economy*, (40), pp. 65-75; ver ainda: METZ, S. (1986), *op. cit.*; MORGAN, G. (1990), «Violence in Mozambique: Towards an Understanding of Renamo», *Journal of Modern African Studies*, vol. 28, (4), pp. 603-619; NILSSON, A. (1993), *op. cit.*; O'LAUGHLIN, B. (1992b), «Interpretations Matter: Evaluating the War in Mozambique», *Southern Africa Report*, Janeiro, pp. 23-33; YOUNG, T. (1990), *op. cit.*; HALL, M. (1990), *op. cit.*
- 126 LOXLEY, J. (1988), «Economic reform in Mozambique: strategic defeat or tactical retreat?», *Southern Africa Report*, Outubro, pp. 3-5; ver ainda: MACKINTOSH, M. (1986), «Economic policy context and adjustment options in Mozambique», *Development and Change*, vol. 17, (3), pp. 557-581; MOSCA, J. (1999), *A Experiência Socialista em Moçambique (1975-1988)*, Lisboa, Instituto Piaget.
- 127 WHITE, L. (1985), «Review Article: The Revolutions Ten Years On», *Journal of Southern African Studies*, 11, (2).
- 128 FIRST, R. (1983), *Black Gold: The Mozambican Miner, Proletarian and Peasant*, London, Harvester; ver ainda: L. WHITE, 1985, *op. cit.*, p. 329.
- 129 DERLUGUIAN, G. (1990), «Mozambique: a tight knot of problems», *International Affairs*, Moscow; ver ainda: FINNEGAN, W. (1989a), «A reporter at large - Part I», *The New Yorker*, 22 de Maio; FINNEGAN, W. (1989b), «A reporter at large - Part II», *The New Yorker*, 22 de Maio.
- 130 KAPUSCINSKI, R. (1987), *Another Day of Live: A Haunting Eyewitness Account of Civil War in Angola*, New York, Viking Penguin, p. 125.
- 131 CAMPBELL, H. (1984), «War, Reconstruction and Dependence in Mozambique», *Third world Quarterly*, 6, (4); ver ainda: BARBER, J., BARRATT, J. (1990), *South Africa's Foreign Policy: the search for status and security, 1945-1988*, Cambridge, Cambridge University Press; SIDAWAY, J. (1993), «Urban and regional planning in post-independence Mozambique», *International Journal of Urban and Regional Research*, vol. 17, (2), pp. 241-259; SIDAWAY, J., SIMON, D. (1993), «Geopolitical transition and state formation: the changing political geographies of Angola, Mozambique and Namibia», *Journal of Southern African Studies*, vol. 19, (1), pp. 6-28; HANLON, J. (1986), *Beggar your Neighbours. Apartheid power in Southern Africa*, London, James Currey.
- 132 TORP, J. et al. (1989), *Mozambique, São Tomé & Príncipe*, London, Pinter, p. 66.
- 133 FRELIMO (1989a), *Forward to the 1990's. Draft theses for the Frelimo Congress*, Maputo; FRELIMO (1989b), *Quinto Congresso: Documentos*, Maputo; FRELIMO (1989c), *Quinto Congresso: Relatório do Comité Central*, (1), Maputo; FRELIMO (1989d), *Frelimo's 5th Congress Documents. Statutes and Programme*, Maputo; FRELIMO (1990), *Quinto Congresso: Relatório do Comité Central*, (2), Maputo.
- 134 FRELIMO (1988), *Relatório do Comité Central para o Quinto Congresso da FRELIMO*, Maputo, Comité Central da FRELIMO.
- 135 FRELIMO (1988), *op. cit.*, p. 8; ver ainda: ADAM, Y. (1989), «V Congresso: implicações para o desenvolvimento rural», *Extra*, (2), pp. 2-8.

- 136 HOWE, H., OTTAWAY, M. (1987), «State Power Consolidation in Mozambique», in KELLER, E., ROTHCHILD, D. (eds.), *Afro-Marxism Regimes: Ideology and Public Policy*, Boulder, Colorado, Lynne Rienner, p. 60.
- 137 SIMPSON, M. (1993), «Foreign and domestic factors in the transformation of FRELIMO», *Journal of Modern African Studies*, 31, (2), pp. 309-337.
- 138 SCOTT, C. (1988), «Socialism and the 'Soft State' in Africa: An Analysis of Angola and Mozambique», *Journal of Modern African Studies*, 26, (1).
- 139 HOWE, H., OTTAWAY, M. (1987), *op. cit.*, p. 60.
- 140 SIDWAY, J. (1992), «Mozambique; destabilization, state, society and space», *Political Geography Quarterly*, vol. 11, (3), pp. 239-258;
- 141 LOURENÇO, V. (2004/5), *op. cit.*
- 142 CAHEN, M. (1987), *op. cit.*
- 143 LOURENÇO, V. (2004/5), *op. cit.*
- 144 LOURENÇO, V. (2004/5), *op. cit.*
- 145 Acerca do(s) processo(s) de transição e democratização política em Moçambique, ver entre outros: ABRAHAMSSOM, H., NILSSON, A. (1998), *Ordem Mundial Futura e Governação Nacional em Moçambique*, Goeteburg, PADRIGU; BRAATHEN, E. (2003), «Democratic decentralisation in Mozambique?», Background paper for the LPD workshop, *Local politics and development - focus on Mozambique*, Oslo, 20 May; CABAÇO, J. (1995), «A longa estrada da democracia moçambicana», in MAZULA, B. (ed.), *Moçambique: Eleições, Democracia e Desenvolvimento*, Maputo, Inter-África Group, pp. 79-11;
- HARRISON, G. (1996), «Democracy in Mozambique: the significance of multi-party elections», *Review of African Political Economy*, (67), pp. 19-35; LEVY, S. *et al.* (2002), «The state of democracy and governance in Mozambique», An evaluation report produced for the USAid Democracy Center and US-Aid/Mozambique, Washington, DC; OSTHEIMER, A. (1999), «Transforming peace into democracy: democratic structures in Mozambique», *African Security Review*, 8, (6), pp. 15-25; OSTHEIMER, A. (2001), «Mozambique: the permanent entrenchment of democratic minimalism?», *African Security Review*, 10, (1), pp. 25-36; ALPERS, E. (1999), *op. cit.*
- 146 LOURENÇO, V. (2004/5), *op. cit.*
- 147 RAY, D. (2000), *cit* in ROUVEROY VAN NIEUWAAL, E. (ed.), *op. cit.*, p. 42.
- 148 Entrevista com ANTÓNIO MANDLATE (Administrador do Distrito de Mandlakazi).
- 149 Entrevista com CASIMIRO JOÃO MONDLANE (Presidente do Conselho Municipal de Mandlakazi).
- 150 LOURENÇO, V. (2004/5), *op. cit.*