

CONCLUSÃO

«A 'autoridade tradicional' é um conceito que tem de ser estudado e sobre o qual deverá haver pronunciamento cauteloso, dado o facto de que o país tem uma experiência que certa classe de chefes tradicionais, chamados régulos foram instrumentalizados pelo governo colonial».

MUTEIA, H. (Deputado à Assembleia da República pela FRELIMO), in *Boletim Lusa*, 22 de Julho de 1997.

«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».

MANDLATE, A. (Administrador do Distrito de Mandlakazi), in LOURENÇO, V. (2006a), *op. cit.*

No plano do normativo político em África, assistimos desde os anos 80 a sucessivas tentativas de novas (des)codificações das relações políticas do Estado com as Autoridades Tradicionais, bem como diversificadas tentativas de circunscrição, por parte do Estado, das «novas» funções daquelas e ao ressurgimento, sobretudo nos Estados africanos onde a repressão social das Autoridades Tradicionais foi mais violenta, das reivindicações políticas dessas mesmas Autoridades Tradicionais enquanto agentes autoproclamados de «incontornáveis» no jogo político local e nacional. No plano da produção científica, assistimos em paralelo ao redobrar das decomposições analíticas sobre as Autoridades Tradicionais, para além, naturalmente, do «reequacionar» das análises anteriores, ao recolocar à reflexão o «lugar» de análise das Autoridades Tradicionais.

No contexto de Moçambique, onde o estatuto das Autoridades Tradicionais de uma forma ou de outra se manteve, desde os tempos coloniais, incontornável em todos os jogos políticos, só nos anos 90, com a crise e «desconjuntura» do Estado pós-colonial, a problemática das relações Estado-Autoridades Tradicionais voltou a ter uma posição científica de relevo nas análises de várias disciplinas das Ciências Sociais, em geral, e da Ciência Política, em particular, sobre a «política» e, principalmente, sobre o «político».

A pertinência da análise de tais relações políticas, assenta fundamentalmente no facto de, passadas várias décadas sobre a independência, em Moçambique, como na generalidade dos países africanos, o Estado pós-colonial não só não conseguiu desfazer o dualismo político herdado da época colonial como, ainda, não conseguiu impor a multiethnicidade¹ e laicidade ao conjunto da comunidade nacional que está na origem da própria ideia de Estado «moderno».

Nesta medida, sob a influência directa dos acontecimentos na Europa de Leste, no fim dos anos 80, Moçambique foi afectado, por sua vez, pela «fervência» política, social e económica, em torno de conceitos tais como *good governance*², *political accountability*³, *democracia representativa*⁴ e *sociedade civil*⁵, etc.

Consequentemente, os líderes e os dirigentes políticos do «partido-Estado» FRELIMO, que assentavam a governação de Moçambique num modelo político hegemónico, personalista, autoritário e paternalista, «orientados» por condicionalidades políticas e/ou económicas externas, ou por definição própria, tenderam a integrar-se neste promissor processo de sistemas económicos de mercado, e de sistemas políticos democráticos, que têm hoje, directa ou indirectamente, extensão planetária. Deste modo, consideramos que as relações políticas tecidas na actualidade entre o Estado moçambicano e as Autoridades Tradicionais, condicionadas por forças exógenas e endógenas, estão em (re)fluxo e as manifestações desta nova realidade são tão numerosas, diversas e complexas quanto importantes são as suas implicações e (re)configurações políticas, sociais, jurídicas, e económicas.

Nos primeiros anos do período pós-independência os novos governantes do «partido-Estado» FRELIMO procuraram legitimar-se politicamente não só pelos fundamentos que advinham da luta armada de libertação nacional de Moçambique do jugo colonial

português, como ainda, através dos fundamentos que assentavam na(s) promessa(s) do *desenvolvimento* económico e social. Nesta medida, esforçaram-se por assegurar a construção de uma identidade social nacional através de uma unificação identitária imposta e alimentada pela destruição das diversas identidades sociais locais (étnicas, religiosas, económicas, políticas, culturais, rituais e sociais).

Ao longo deste processo político, foram empreendidas tentativas mais ou menos persecutórias de erradicação das Autoridades Tradicionais de Mandlakazi (e não só), representadas nesse período histórico, como um travão ao progresso económico e social e como uma ameaça à coesão do Estado e ao novo modelo de sociedade «socialista» e de «Homem Novo» a instituir, na medida em que, eram consideradas como símbolos de uma sociedade «retrograda», «feudal» e «obscurantista», e ainda, aliadas do poder colonial português. A (re)construção política dessa nova sociedade implicava que a FRELIMO primeiro necessitasse de estruturar uma base social de apoio, a nível nacional que, em teoria, seria regida pelos princípios político-ideológicos do «centralismo democrático» e do «poder popular».

Porém, constatado o fracasso dessas tentativas políticas, e reconhecida a importância social das Autoridades Tradicionais (teimosamente sobreviventes, dado que a cultura «tradicional» é dinâmica e se enriquece constantemente pelas conjunturas), para o enquadramento político das populações rurais (em moldes por elas aceites como válidos e legítimos), a percepção do Estado Moçambicano em relação a estes agentes políticos mudou estrategicamente. O fim da miragem desenvolvimentista e o agravar das dificuldades económicas que atingiram a esmagadora maioria da população rural de Mandlakazi (e do mundo rural moçambicano, em geral), destruíram a crença no Estado como promotor do *desenvolvimento*, forçando o poder central a procurar apoio político em novas fontes legitimadoras. Assim, a questão das Autoridades Tradicionais é, na sua essência, uma manifestação concreta da crise de legitimidade do regime político do «partido-Estado» FRELIMO no período pós-colonial.

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

Efectivamente, dada não só a sobrevivência política e social das Autoridades Tradicionais de Mandlakazi, mas, mais do que isso, o seu reforço enquanto agentes políticos activos de mediação entre o passado e o presente, o «moderno» Estado moçambicano,

não pode, mesmo que o queira fazer, ignorar a posição e a disposição dessas autoridades no *campo político* de Mandlakazi. Tal facto, gera um quadro político *relacional* ambíguo, complexo e paradoxal: embora predominantemente assente num aparelho político «moderno», o Estado moçambicano sente a necessidade «anunciada» de integrar nas suas estruturas político-administrativas locais as Autoridades Tradicionais, procurando assim, revestir-se da legitimidade de que estas dispõem aos olhos de grande parte da população rural de Mandlakazi e, em cuja cultura social, política e ritual mergulham. As Autoridades Tradicionais, por seu lado, ao mesmo tempo que lutam para preservar o seu controlo político sobre a população rural de Mandlakazi, tentam apoderar-se de parte dos recursos económicos e administrativos do Estado e utilizá-los para reforçar os padrões de dominação pessoal, baseados em redes familiares e clientelares, mantidos através da redistribuição de riqueza e de lugares de poder e, (re)construindo os discursos e as práticas inerentes à(s) sua(s) memória(s) social(ais).

Com efeito, este(s) dilema(s) político(s) reflecte(m) as tensões originadas pela coexistência forçada entre duas lógicas legitimadoras procedentes de *memórias sociais* estruturalmente diferentes: a «construção» da legitimidade das Autoridades Tradicionais de Mandlakazi (cujas raízes são anteriores à ordem política imposta pelo colonialismo português e mantida no período pós-colonial), fundamenta-se numa matriz político-cultural em que o sagrado e o político constituem um todo coerente e indissolúvel⁶. Por seu lado, a legitimidade do Estado moçambicano, pelo contrário, baseia-se na observância de formalismos políticos, institucionais e constitucionais, originados num contexto histórico radicalmente distinto e que foram bruscamente instalados na sequência do processo da colonização portuguesa.

Nesta medida, a coexistência de lógicas legitimadoras distintas, diríamos mesmo, nalguns casos antagónicas, abre a porta a uma situação política concorrencial mais ou menos velada: se as bases da legitimidade política do Estado moçambicano e das Autoridades Tradicionais de Mandlakazi não são as mesmas, então ambas as partes podem defender que a sua autoridade política é legítima sem recorrer à negação da legitimidade política da outra parte, limitando-se a reclamar que ela se exerce numa esfera dissemelhante da sua⁷. Com ou sem esferas de actuação separadas, o facto é que estes agentes políticos «coabitam» *relacionalmente* no *campo político* de Mandlakazi, pelo que, em termos práticos, e tendo como pano de fundo a actual conjuntura política, se encontram em permanente relação política, competindo ou colaborando conjuntamente entre si ao sabor dos atributos e competências, dos interesses e estratégias de que dispõem em determinado momento histórico-político.

Em síntese, na sua essência, as duas principais características que definem as relações políticas tecidas na actualidade entre o Estado moçambicano e as Autoridades Tradicionais no *campo político* de Mandlakazi, é por um lado, a concorrência, e por outro, a (inter)dependência mútua; isto é, na actual conjuntura política que se caracteriza por uma «legitimidade dividida», a estratégia política que ambas as partes desenvolvem, quer no

sentido de acautelarem a sua sobrevivência (mais no caso das Autoridades Tradicionais), quer no sentido do reforço das suas pretensões de legitimidade da dominação política, assenta no recurso último de um «casamento de (in)conveniência»⁸.

Notas

- 1 O conceito de *etnicidade* foi praticamente ignorado pelos académicos e pelos decisores políticos durante a primeira década das independências africanas. Esta circunstância deveu-se à crença então fortemente arraigada, de que as divisões étnicas seriam «apagadas» à medida que a *modernização* das sociedades africanas se fosse processando. De facto, a teoria da *modernização*, o paradigma dominante nos anos 50 e 60, postulava que a marcha para a *modernidade* – o desenvolvimento industrial e o progresso económico – eclipsaria a importância das lealdades de fundo étnico. A este fundamento teórico juntava-se outro de carácter mais pragmático: a forte convicção (partilhada pela comunidade científica e pelos líderes políticos africanos) de que o sucesso dos novos Estados independentes dependia da construção de uma identidade nacional capaz de transcender as diferenças étnicas. Neste contexto, falar de *etnicidade* era «politicamente incorrecto», dado que equivalia a assumir uma postura retrógrada, em oposição à defesa «progressista» do nacionalismo. Só quando a prática veio demonstrar a permanência da *etnicidade* como elemento-chave da esfera política africana, com a profusão de regimes de partido único e golpes de Estado militares orientados por agendas étnicas, é que a problemática da *etnicidade* voltou a entrar em força na corrente dos Estudos Africanos. Esta tendência atravessa, nos nossos dias, um novo período de reafirmação, dado que o ressurgimento de conflitos entendidos como dissonância de base étnica que se verificou após o fim da Guerra Fria levou, mais uma vez, muitos investigadores a encarar a *etnicidade* como dimensão explicativa da realidade política africana e concentrar nela os seus esforços analíticos. Ver: SCHRAEDER, J. (2000), *African Politics and Society: A Mosaic in Transformation*, New York, St. Martin's; OTAYEK, R. (1999), *Afrique: Les identités contre la démocratie?*, Marseille, Éditions de l'Aube/IRD; RANGER, T. (1994), «African identities: ethnicity, nationality and history: the case of Matabeleland, 1893-1993», in HEIDRICH, J. (ed.), *Changing Identities. The Transformation of Asian and African Societies under Colonialism*, Berlin, Verlag das Arabisches Buch; VAIL, L. (1991), *The Creation of Tribalism in Southern Africa*, Berkeley, University of California Press; AMSELLE, J.-L. et al. (1999), *Au Coeur de l'ethnie: ethnie, tribalism et État en Afrique*, Paris, La Découverte.
- 2 Os requisitos de *good governance* são normalmente articulados em torno de quatro eixos centrais: a *democracia política*, o respeito pelos direitos humanos, o reforço da *sociedade civil* e a eficácia administrativa e fiscal do Estado. O conceito de *good governance* não emergiu no seio da Ciência Política. A sua origem radica nas formulações orientadoras da política seguida por instituições internacionais de crédito, tais como o FMI e o BM, e prende-se com um exercício valorativo do conceito mais restrito de governação. Este, por sua vez, pode definir-se como sendo o exercício do poder político para promover e alargar os valores económicos e não económicos dos vários grupos sociais. Nesta perspectiva, a *good governance* será o processo de melhoria das condições gerais de vida do conjunto da população. Pelo contrário, se o poder político se preocupar apenas com a melhoria das condições de vida do(s) grupo(s) dominante(s) poderemos concluir que existe «má governação». Ver: ABRAHAMSEN, R. (2000), *Disciplining Democracy: Development Discourse and Good Governance in Africa*, London, Zed Books; CAMPBELL, B. (1997), «Débats actuels sur la reconceptualisation de l'État par les organismes de financement multilatéraux et l'USAID», in GEMDEV, *Les Avatars de l'État en Afrique*, Paris, Karthala; JANNEH, A. (2006), *L'Afrique et les grands défis en matière de bonne gouvernance*, Paris, Maisonneuve et Larose; NICOLAU, V. (2002), *Dinâmicas Globais, Dinâmicas Locais e Reconstrução Política em África: O caso do Zimbabwe*, Lisboa, ISCTE, Tese de Doutoramento.
- 3 John Lonsdale define o conceito do seguinte modo: «*accountability organises powerful individuals by obliging them to be collectively responsible for the social acceptability of their power*». Deste modo, o conceito de *political accountability* designa o conjunto de mecanismos políticos que regulam o modo através do qual os governantes respondem pela sua actuação política perante os governados. Ver: LONSDALE, J. (1986), «Political Accountability in Africa History», in CHABAL, P. (ed.), *Political Domination in Africa: reflections on the limits of power*, Cambridge, Cambridge University Press; ver ainda: SCHEDLER, A. et al. (1999), *The Self-Restraining State: Power and Accountability in New Democracies*, Boulder, Lynne Rienner Publishers; AFROBAROMETER NETWORK (2006), «Where is Africa Going? Views from Below», *Afrobarometer Working Paper*, (60).
- 4 Ao falar das questões da *democratização política*, o modelo de referência utilizado pelos autores que se debruçam sobre a realidade política africana é o da *democracia representativa*. Efectivamente, o conceito de *democracia tout court* é demasiado vago para ser verdadeiramente heurístico e operativo. Assim, fala-se em *democracia directa*, *democracia participativa*, *democracia representativa* e/ou *democracia liberal*. A *democracia directa*, que, como o nome indica, consiste na participação política activa e directa de todos os cidadãos no processo decisório e na elaboração das leis, não é praticável senão em grupos sociais numericamente mais reduzidos. A *democracia participativa* é uma forma mitigada de *democracia directa* na qual, embora o poder decisório esteja concentrado, de facto, nas mãos de representantes eleitos, os indivíduos são frequentemente chamados a exprimir a sua opinião relativamente a um grande número de decisões políticas através de mecanismos tais como os plebiscitos ou referendos. Em alternativa às dificuldades práticas colocadas pela *democracia directa*, a *democracia representativa* (actualmente a forma mais generalizada de *democracia*) assenta na delegação do poder popular a um conjunto de indivíduos livremente eleitos em representação das várias circunscrições territoriais em que, normalmente, o espaço nacional se organiza. Por fim, a *democracia liberal*, forma reclamada pelas nações ocidentais mais desenvolvidas, é uma variedade da *democracia representativa* que se caracteriza, grosso modo, por tomar como referentes fundamentais um conjunto de valores políticos oriundos dos direitos civis e naturais (como, por exemplo, a tão actual bandeira dos direitos humanos). Ver: SCHUMPETER, J. (1976), *Capitalism, Socialism, and Democracy*, New York, Routledge; BEETHAM, D. (1994), *Defining and Measuring Democracy*, London, Sage Publications; DAHL, R. (1989), *Democracy and its Critics*, New Haven, Yale University Press; NDEGWA, S. (2001), *A Decade of Democracy in Africa*, Amsterdam, Brill Academic Publishers;

- CONTEH-MORGAN, E. (1997), *Democratization in Africa: The Theory and Dynamics of Political Transitions*, Westport, CT, Praeger Publishers; NICOLAU, V. (2002), *op. cit.*
- 5 O conceito de *sociedade civil*, como se sabe, foi cunhado por Antonio Gramsci para referir o conjunto das organizações e instituições que estão formalmente separadas do Estado e que se articulam com ele de forma tendencialmente independente. Trata-se, por outras palavras, da população quando organizada ou, se preferirmos o enunciado de Michel Walzer, do espaço de associação voluntária humana exterior ao controlo estatal e das redes relacionais construídas em defesa da família, fé, ideologia ou interesses. A *sociedade civil* representa, portanto, um quadro que tem por característica comum o facto de se assumir como relativamente autónomo perante o mercado (entidade suprema do modelo neoliberal) e do Estado, mas que encerra em si forças contraditórias. Quer isto dizer que a *sociedade civil* é constituída, quer por organizações que visam construir a hegemonia dos grupos sociais dominantes, quer por agrupamentos que visam dar voz aos marginalizados e explorados e que para tal confrontam as instituições políticas e as forças condutoras das lógicas do mercado. Ver: WALZER, M. (1991), «The Idea of Civil Society», *Dissent*, 38, (2); ver ainda: RANSOME, P. (1991), *Antonio Gramsci: A New Introduction*, London, Lawrence & Wishart; HOUTART, F. (1998), «La société civile: enjeux des lutes sociales pour l'hégémonie», *Alternatives*, vol. V, (1); KASFIR, N. (1992), *Civil Society and Democracy in Africa: critical perspectives*, London, Frank Cass; HARBESON, J. et al. (1994), *Civil Society and the State in Africa*, London, Lynne Rienner Publishers; COMAROFF, J., COMAROFF, J. (1999), *Civil Society and the Political Imagination in Africa: Critical Perspectives*, Chicago, The University of Chicago Press.
- 6 Para George Balandier o sagrado é uma das dimensões da autoridade política tradicional: os soberanos são os parentes, os homólogos ou os mediadores dos deuses. O acesso à autoridade política legítima significa, simultaneamente, o aceder à força das instituições e o aceder à força dos símbolos e das imagens. A propósito da relação entre o poder político e o sagrado ver: BALANDIER, G. (1987), *Antropologia Política*, Lisboa, Editorial Presença; GLUCKMAN, M. (1954), *Rituals of Rebellion in South East Africa*, Manchester; GLUCKMAN, M. (1963), *Order and Rebellion in Tribal Africa*, Londres; HEUSCH, L. (1962), *Le Pouvoir et le Sacré*, Bruxelles. Anais do Centro de Estudos das Religiões; ADLER, A. (1982), *La Mort est le Masque du Roi*, Paris, Payot; FORTES, M. (1959), *Oedipus and Job in West African Religion*, Cambridge; MALINOWSKI, B. (1936), *The Foundations of Faith and Morals*, London; WILSON, M. (1960), «Myths of Precedence», *Myth in Modern Africa*, Lusaca; BALANDIER, G. (1985), *Le Détour. Pouvoir et Modernité*, Paris, Fayard; DURKHEIM, E., MAUSS, M. (1964), «De Quelques Formes Primitives de Classification», in MAUSS, M. (ed.), *Essais de Sociologie*, Paris, Éditions Minkowski; EVANS-PRITCHARD, E. (1976), *Witchcraft, Oracles, and Magic among the Azande*, Oxford, Oxford University Press; FRAZER, J. (1993), *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*, Ware, Wordsworth Editions; HEUSCH, L. (2000), *Le roi de Kongo et les monstres sacrés*, Paris, Gallimard; HUFFMAN, T. (1996), *Snakes & Crocodiles: Power and Symbolism in Ancient Zimbabwe*, Johannesburg, Witwatersrand University Press; HOVE, C., TROJANOW, I. (1996), *Guardians of the Soil: Meeting Zimbabwe's Elders*, Harare, Baobab Books. Em relação a esta temática, e tendo em conta o caso particular de Moçambique, ver os seguintes capítulos do presente livro: Parte I, capítulo 2; Parte II, capítulo 5; Parte IV, capítulos 4 e 5.
- 7 LOURENÇO, V. (2004/5), *op. cit.*
- 8 LOURENÇO, V. (2004/5), *op. cit.*