

«Governem-se vocês mesmos!» Democracia e carnificina no Norte de Moçambique**

A *linguagem de poder* que os habitantes do planalto de Mueda falaram ao longo da transformação neoliberal da economia e política moçambicanas difere substancialmente da linguagem falada pelos reformadores democráticos, apesar dos pontos de convergência e das variações internas em ambas as linguagens. Na disjunção entre elas, os muedenses relacionaram-se criticamente com o processo de democratização em curso, articulando a sua própria visão acerca do funcionamento do poder no mundo que habitam. Equiparações à primeira vista paradoxais — como entre descentralização democrática e abandono por parte do Estado, entre liberdade individual e perigo colectivo de feitiçaria, ou entre democracia e carnificina — constituíram, afinal, formas em última instância democráticas de avaliação e de crítica às transformações ocorridas e às formas como o poder é exercido no novo contexto de capitalismo neoliberal.

Palavras-chave: democracia; linguagens de poder; liberalização; Mueda.

The language of power spoken by the inhabitants of the Mueda plateau in the course of the neoliberal transformation of Mozambican political and economic life is substantially different to the language spoken by democratic reformers, despite the commonalities and internal variations in both languages. In the rift between the languages, the Muedans adopt a critical stance towards the current process of democratization, articulating their own vision of how power operates in their world. Equivalences which are at first sight paradoxical — such as equating democratic decentralization with abandonment by the state, individual freedom with the collective danger of witchcraft, and democracy with carnage — were ultimately democratic ways of evaluating and criticizing the changes taking place and the ways in which power is used in the new context of neoliberal capitalism.

Keywords: democracy; language of power; liberalization; Mueda.

As mortes no distrito de Muidumbe começaram na segunda metade de 2002. Em alguns casos, os ataques foram testemunhados, enquanto noutros

* SOAS — University of London, Department of Anthropology.

** Este artigo baseia-se num trabalho de campo conduzido no planalto de Mueda entre 1993 e 2004. Marcos Agostinho Mandumbwe, Eusébio Tissa Kairo e Felista Elias Mkaima participaram em várias fases da pesquisa. O financiamento foi fornecido pelo Fulbright-Hays Program, pelo United States Institute of Peace, pela Wenner-Gren Foundation, pelo Economic and Social Research Council of the United Kingdom e pela British Academy. O ensaio foi inicialmente apresentado no seminário avançado da School of American Research (actualmente School for Advanced Research) «Toward an anthropology of democracy», de 5 a 10 de Março de 2005,

apenas os corpos mutilados contavam histórias sinistras. Não era novidade um leão matar alguém naquela zona. Mas agora era diferente. Estes leões — sete, segundo o cômputo popular — rondaram meses a fio as aldeias e campos agrícolas do Sudeste do planalto de Mueda, fazendo sucessivas vítimas. Temendo aventurar-se fora de casa, os habitantes abandonaram os campos no pico da época agrícola. À medida que a colheita do ano anterior se esgotava e a actual apodrecia nos campos, muitos passavam fome. As mulheres só iam buscar água fora das aldeias em grandes grupos, escoltadas por homens armados de arcos e flechas. Tomar banho tornara-se quase impossível. As escolas terminavam as aulas mais cedo para que os alunos pudessem voltar a casa com o sol ainda alto. Muito antes do anoitecer, os aldeões preparavam-se para mais uma longa noite por detrás de portas e janelas barricadas.

As esperanças de que o governo resolvesse a crise não foram correspondidas. O administrador do distrito de Muidumbe afirmou depois que as autoridades provinciais não responderam à sua requisição de espingardas de caça e munições. Os aldeões questionavam-se se essa petição alguma vez teria sido feita, pois, tanto quanto se lembravam, nunca o gabinete do administrador tinha falado disso nem qualquer outra acção tinha sido tomada para pôr fim à carnificina. À medida que as mortes se acumulavam, os aldeões tomavam o assunto em mãos, matando vários leões com armadilhas ou caçando-os com arcos e flechas. Também começaram a linchar vizinhos que acusavam de fazerem ou se transformarem em leões para se alimentarem dos outros. Quem tentava intervir enquanto a multidão tirava os acusados de suas casas, os atava e agredia, os regava com petróleo e lhes deitava fogo tornava-se também objecto de suspeitas populares potencialmente letais¹.

Há gerações que os habitantes de Mueda suspeitam de que alguns de entre eles são capazes de fazer leões ou de se transformarem neles. Pela sua definição, os feiticeiros realizam actos espantosos para se alimentarem do bem-estar dos outros, mas, de acordo com a maioria das pessoas com quem trabalhei, esse fenómeno intensificou-se muito nos anos recentes, tomando dimensões novas e alarmantes. A razão é, numa palavra, a democracia. Um

em Santa Fé, onde David Nugent o enriqueceu com perspicazes comentários. Foi depois apresentado no Seminário de Antropologia do Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa em 15 de Abril de 2005. Esta versão abreviada e traduzida é publicada com autorização de *Toward an Anthropology of Democracy*, editado por Julia Paley, *copyright* da School for Advanced Research, Santa Fé, onde será brevemente publicada a versão completa do artigo.

¹ Esta descrição baseia-se em Limbombo (2003) e em várias entrevistas conduzidas pelo autor em Abril de 2004 em Muidumbe e Pemba (a capital provincial). Um relato mais extenso é fornecido por Paolo Israel (Israel, no prelo), que, generosamente, também me forneceu informações valiosas, relatos alternativos e comentários à versão inicial deste ensaio. De acordo com Israel, a maior parte dos ataques de leões ocorreram em aldeias situadas a pouca altitude ou em campos no vale do rio Messalo onde é cultivada cana-de-açúcar para destilação, circunscrevendo-se a esses locais o medo intenso de ataques.

ancião apresentou esta questão de forma sucinta quando me disse: «No passado, os feiticeiros eram regulados. Hoje temos a democracia. Tudo é possível agora. Tudo é permitido.» Em tempos pré-coloniais, os indivíduos acusados de feitiçaria eram submetidos a ordálios (Dias e Dias, 1970, p. 370) — testes cuja falha não só indicava a sua culpa, como, frequentemente, levava à sua morte. Os regimes colonial e pós-colonial proibiram os ordálios antifeitiçaria em Moçambique, mas essas restrições eram interpretadas pela maioria das pessoas como elementos de uma política mais vasta que proibia a própria feitiçaria (West, 2005). Hoje já não é assim. Quando questionei Ambrósio Vicente Bulasi, administrador de um distrito vizinho, acerca da recente vaga de ataques de leões e de linchamentos, também ele ligou tais ocorrências, no presente, à democracia. «Democracia», disse, «significa que cada um tem o direito de acreditar naquilo em que acredita.» Pessoalmente, ele não «acredita em feitiçaria». «Claro que as pessoas não podem fazer leões e mandá-los atacar outras pessoas», disse-me. «Essas coisas surgem de conflitos entre famílias.» A democracia, contudo, determina que as autoridades, como ele, não devem intervir nesses assuntos. «É essencial não se envolver nessas matérias. Se tentamos julgar, acabamos por tomar posição por um dos lados. É melhor que cheguem à sua própria solução. Digo-lhes que devem resolver essas coisas por eles próprios», concluiu. De acordo com os residentes em Muidumbe, foi precisamente isso que o seu administrador fez quando a sua aldeia estava cercada de leões em finais de 2002 e início de 2003².

Durante a sua visita de 1998 a África, o presidente dos EUA, Bill Clinton, declarou: «De Kampala à Cidade do Cabo, de Dacar a Dar-es-Salam, os africanos estão a ser agitados por novas esperanças de democracia, paz e prosperidade.» Em apoio disto apontou o facto de «metade das 48 nações da África subsariana escolher os seus próprios governantes» (Clinton, 1998). De acordo com muitos balanços, Moçambique era um — senão o — modelo de democratização em África, tendo recentemente emergido de uma longa guerra civil e realizado com sucesso eleições nacionais multipartidárias (Chan e Venâncio, 1998; Manning, 2001 e 2002). Poucos anos depois, contudo, o Democratization Policy Institute declarava: «Apesar das elevadas esperanças que se seguiram ao fim da guerra fria, as promessas de uma ‘Renascença africana’ continuam em grande medida por cumprir. A maior parte dos países escolhidos pelo presidente Clinton como exemplos de uma nova África ou são completas ditaduras, como o Ruanda e a Eritreia, ou autocracias quase-democráticas, como o Uganda e a Etiópia. A maioria dos países africanos que aderiram a regimes democráticos (vagamente definidos) revelou algumas derrapagens, com líderes democraticamente eleitos distorcendo as constituições para tentarem manter-se no poder» (Democratization

² V. também Israel (no prelo).

Policy Institute, 2001). Entretanto, observadores deram conta de crescentes níveis de corrupção em Maputo — realçados pela incapacidade da justiça criminal em prender os responsáveis pelo assassinato de denunciadores dessa situação —, enquanto observadores internacionais expressaram sérias preocupações acerca de irregularidades nas eleições gerais de 2004 (Clemens, 2002; Hanlon, 2004; Carter Center, 2005). Por critérios ocidentais, as novas democracias africanas, incluindo Moçambique, tiveram um sucesso limitado em «consolidar a transição de regime».

E por critérios africanos? O historiador camaronês Achille Mbembe argumentou que o projecto de democratização na África contemporânea não depende da aplicação às realidades africanas de um modelo ocidental de poder, mas antes do cultivo em África de «outras linguagens de poder» que expressem éticas políticas localmente emergentes. Tais linguagens, afirma, «devem emergir da vida diária das pessoas e abordar os medos e pesadelos quotidianos e as imagens através das quais as pessoas os expressam ou sonham» (Geschiere, 1997, p. 7). Noutra ocasião (West, 2005) examinei o discurso da feitiçaria como uma dessas «linguagens de poder» faladas pelos habitantes do planalto de Mueda; também sugeri que, ao falarem de realidades políticas, eles não estão limitados apenas a essa linguagem. Tal como quase toda a gente, manipulam múltiplas «linguagens de poder», que se entrelaçam de forma complexa no mundo que habitam. A forma como hoje falam de realidades políticas foi formatada por encontros históricos com muitos outros grupos e com as linguagens de poder que estes utilizavam, fossem eles mercadores de escravos, missionários católicos, administradores coloniais portugueses, donos de plantações no Tanganica, guerrilheiros nacionalistas da FRELIMO ou agentes do socialismo estatal após a independência. No seu nível mais amplo, a linguagem de poder que os muedenses contemporâneos falam compreende, assim, múltiplas linguagens. É um mosaico linguístico produzido e mantido por falantes que atingiram graus variáveis de fluência noutras linguagens e as integraram na sua — um sistema em constante fluxo, no qual são retirados sentidos de diferentes subsistemas experienciais, pontos de referência geográficos e estratos históricos. No momento presente, os muedenses envolveram-se mesmo com a linguagem de poder falada pelos reformadores democráticos, adoptando e adaptando alguns termos e conceitos do léxico democrático, enquanto ignoram ou rejeitam outros.

Neste ensaio, contudo, argumento que a «linguagem de poder» que os muedenses falaram ao longo da transformação neoliberal da economia e política moçambicanas difere substancialmente da linguagem falada pelos reformadores democráticos, apesar dos pontos de convergência e das variações internas em ambas as linguagens. Reconhecendo embora que, perante a reforma, os muedenses não falaram a uma só voz nem fizeram derivar as suas ideias e acções de uma lógica indígena hermética, sugiro que a linguagem de poder que geralmente falam reflecte e sustenta noções bem diferentes acerca

das realidades políticas contemporâneas. Na disjunção entre a sua linguagem e a dos reformadores democráticos, argumento, os muedenses relacionaram-se criticamente com o processo de democratização em curso. De facto, sugiro que eles articularam a sua visão acerca do funcionamento do poder no mundo que habitam. Antes de examinar este ponto em pormenor, contudo, apresento uma súmula histórica da reforma democrática em Moçambique.

A «DEMOCRATIZAÇÃO» DE MOÇAMBIQUE

O nascimento de Moçambique como nação resultou da guerra de guerrilha contra os colonizadores portugueses mantida pela FRELIMO (Frente de Libertação de Moçambique) de 1964 a 1974. A partir de bases recuadas na recém-independente Tanzânia de orientação socialista, a FRELIMO cedo estabeleceu a sua base central no planalto de Mueda, entre as geralmente simpatizantes populações maconde. Com apoio militar da China, da URSS e de outros países do bloco de Leste, a Frente tinha expulso os portugueses de zonas substanciais das províncias setentrionais de Tete, Niassa e Cabo Delgado (incluindo a maioria do planalto de Mueda) quando o golpe militar de 1974, em Lisboa, derrubou Marcelo Caetano e abriu caminho para a independência de Moçambique, em 1975, sob o poder da FRELIMO. (Henriksen, 1983; Munslow, 1983). A orientação socialista da FRELIMO foi consolidada em 1977, com a adopção oficial do marxismo-leninismo pelo partido (Munslow 1983). Todavia, a «modernização socialista» foi minada pela brutal guerra civil. A Resistência Nacional Moçambicana (RENAMO) nasceu em finais da década de 1970, a partir de operações de contra-insurreição desenvolvidas pelo regime rodesiano contra as guerrilhas nacionalistas zimbabueanas baseadas, com consentimento moçambicano, junto à fronteira entre os dois países. Após a independência do Zimbabue, o regime sul-africano do *apartheid* acolheu, treinou e armou os combatentes da RENAMO para «desestabilizar» um Estado moçambicano que então acolhia activistas do Congresso Nacional Africano (ANC). Em finais da década de 1980, a RENAMO operava em todas as províncias moçambicanas e recrutava localmente descontentes e conscritos. Em algumas áreas, a insurreição recolheu um considerável apoio popular, mas não em Mueda. Profundamente empenhados na construção histórica do nacionalismo da FRELIMO, os muedanos defenderam-se de ataques esporádicos e negaram à RENAMO qualquer implantação no planalto. Pelo país fora, porém, quase 1 milhão de moçambicanos morreram e 6 milhões foram deslocados das suas casas, à medida que os exércitos rivais lutavam durante mais de década e meia (Africa Watch, 1992; Egerö, 1987; Finnegan, 1992; Hall, 1990; Hanlon, 1990; Minter, 1994; Vines, 1991). Com o final da guerra fria e do *apartheid* em inícios da década de 1990, ambos os lados perderam apoio externo, possibilitando um acordo negociado em Outubro de 1992, que estipulava a realização de eleições

nacionais dois anos depois (Alden, 1995; Chan e Venâncio, 1998; Hume, 1994; Mazula, 1995; Simpson, 1993). A FRELIMO prevaleceu nas urnas, tomando a presidência e a maioria dos lugares na assembleia nacional (Hanlon, 1994), tal como voltaria a acontecer nas eleições de 1999 e de 2004.

A democratização de Moçambique consistiu, no entanto, em bastante mais do que na realização de eleições nacionais regulares. Na sombra da *perestroika* soviética e do ascendente global do neoliberalismo, a FRELIMO iniciou, a partir de finais da década de 1980, reformas para a liberalização da economia e da política moçambicanas. Em 1986, o governo adoptou unilateralmente medidas de austeridade fiscal que tornaram possível, no ano seguinte, um acordo com o FMI para apoio ao ajustamento estrutural (Hanlon, 1991). Em 1989, o Partido FRELIMO abandonou oficialmente o marxismo-leninismo. Nos anos seguintes, o governo privatizou uma grande quantidade de empresas estatais (Myers, 1994; Pitcher, 2002; West e Myers, 1996). Uma nova Constituição, em 1990, estabeleceu direitos individuais e de propriedade, incluindo a liberdade religiosa e de expressão política, atraindo investimento interno e externo e conduzindo ao surgimento de múltiplos partidos políticos e de uma vibrante imprensa independente (Africa Watch, 1992). Em 1997, o governo criou o quadro para uma descentralização estatal e veio a realizar eleições locais em algumas cidades (Alves e Cossa, 1997). Simultaneamente, explorou formas de incorporação dos líderes locais — incluindo as autoridades hereditárias — em processos de governação local, acabando por aprovar um decreto acerca dessa matéria em 2000 (Buur e Kyed, 2003; Hanlon, 2000). Todas essas medidas eram sublinhadas pelos países doadores ocidentais e apoiadas por uma plêiade de organizações internacionais.

Se a democratização de Moçambique compreendeu estes processos de reforma política e económica, múltiplos e inter-relacionados, houve três aspectos centrais na experiência muedense da democracia: as eleições, a descentralização estatal e o estabelecimento de direitos individuais, de propriedade e de liberdade de expressão. Neste ensaio abordo o segundo e o terceiro destes aspectos, centrando-me no facto de os muedenses, aplicando-lhes a sua linguagem de poder, os compreenderem e se envolverem com eles de uma forma bastante diferente daquela que os reformadores terão esperado³.

DESCENTRALIZAÇÃO DEMOCRÁTICA, ABANDONO POR PARTE DO ESTADO

Semanas antes das eleições de 1994, o governo aprovou uma lei (n.º 3/94) que atribuía diversas funções governamentais a futuros «municípios» urba-

3 Na versão original e mais extensa deste ensaio também abordo o primeiro desses aspectos: as eleições. Por limitações de espaço, essa análise foi aqui omitida.

nos e/ou rurais administrados por responsáveis eleitos. Em 1995, a lei foi declarada inconstitucional antes de ser aplicada. Uma nova lei, aprovada em 1997 (n.º 2/97), estabelecia a criação de «autarquias» eleitas apenas nas 33 maiores cidades e vilas do país (Alves e Cossa, 1997; Weimer e Fandrych, 1999); nos restantes locais, o governo continuaria a designar desde o administrador de distrito até ao presidente de aldeia e ao secretário de bairro. Em paralelo, contudo, os reformadores pressionavam a FRELIMO para reverter a política pós-independência que abolira as chefaturas. A justificação da FRELIMO para banir as autoridades hereditárias de qualquer papel governativo baseava-se no argumento de que essas figuras tinham colaborado activamente com o colonialismo português (Monteiro, 1989). De facto, os administradores coloniais utilizaram os régulos como colectores de impostos, recrutadores de mão-de-obra e agentes policiais — tarefas pelas quais foram substancialmente recompensados. A FRELIMO proclamou então a necessidade de libertar os camponeses quer dos portugueses, quer das hierarquias feudais que consolidavam a dominação colonial, fazendo-o através do estabelecimento de estruturas partidárias de autoridade até ao nível aldeão e abolindo as autoridades hereditárias que tinham colaborado com o regime colonial (Hanlon, 1990). Alguns moçambicanos celebraram a abolição das chefaturas, enquanto outros a consideraram um ataque aos costumes e à autonomia local e outros ainda manifestaram ambivalência. Ao longo da guerra civil, a RENAMO jogou com estes sentimentos, ressuscitando ou (re)inventando instituições de autoridade hereditária nas áreas que veio a controlar e utilizando-as para obter informações, mantimentos, mão-de-obra e recrutas (Alexander, 1997). Apesar de a maioria das exigências ser compulsiva, muitas comunidades (particularmente no centro do país, donde eram originários os principais líderes da RENAMO) apoiaram os insurgentes, em parte devido ao ressentimento com várias políticas da FRELIMO, incluindo a abolição das chefaturas (Englund, 2002; Geffray, 1990). No final da guerra, os reformadores democráticos aperceberam-se desse facto e defenderam o reconhecimento das «autoridades tradicionais» pelo governo. Sugeriram por vezes que as instituições de «autoridade tradicional» poderiam servir as comunidades rurais como formas de «sociedade civil», onde sucessivos regimes autoritários — reinos escravagistas (em alguns locais), o colonialismo português, a guerrilha da FRELIMO (nas suas «zonas libertadas»), o Estado socialista centralizado e a guerrilha da RENAMO (em alguns locais) — tornavam impossível a emergência ou manutenção de outras formas sociais colectivas (Lubkemann, 2001; Orvis, 2001). Alguns sugeriram mesmo que as «autoridades tradicionais» poderiam expressar a vontade do povo de forma poderosa na nova era democrática (Lundin, 1995).

Em 1991, a Ford Foundation financiou um projecto de pesquisa sobre a «autoridade tradicional» enquadrado pelo Ministério da Administração Estatal.

Em 1995, a USAID financiou a continuidade da pesquisa, enquadrada no projecto «Democracy in Mozambique» (Fry, 1997). Enquanto os investigadores percorriam o país, organizando *workshops* com os ex-chefes (African American Institute, 1997), as autoridades da FRELIMO procuraram em vários locais melhorar as suas relações com essas figuras, a que atribuíam uma significativa influência sobre o eleitorado rural, chegando a fazer-lhes ofertas substanciais antes das eleições, quando pensavam que tal pudesse retirar apoio à RENAMO.

Noutros locais, os quadros da FRELIMO expressavam preocupações, temendo que faltassem às autoridades hereditárias as qualificações necessárias para cumprirem os deveres da administração estatal moderna. Talvez mais importante, os administradores estatais questionavam-se sobre o que lhes aconteceria se voltassem a ser reconhecidos os chefes antes depostos pela criação das suas posições. Alguns líderes centrais da FRELIMO questionavam como poderia esta manter o poder se abandonasse os seus leais quadros rurais em favor das «autoridades tradicionais», que o poder da FRELIMO marginalizara (West e Kloeck-Jenson, 1999). Outros, ainda empenhados no projecto socialista, viam no reconhecimento das autoridades hereditárias o restabelecimento de hierarquias feudais.

Apesar das promessas, em meados da década de 1990, de que estava iminente uma lei que restabeleceria as autoridades hereditárias, ela nunca chegou a ser apresentada. A política governativa acerca dessa matéria veio a tomar a forma de um decreto do Conselho de Ministros (n.º 15/2000)⁴. O decreto mandatava os governantes locais para consultarem e cooperarem com as «autoridades comunitárias» em relação a funções governativas, como a recolha de impostos, o recenseamento eleitoral, o policiamento, os procedimentos judiciais, a distribuição de terras, a fiscalização da educação e saúde públicas, a protecção ambiental, a construção de estradas e outros aspectos de desenvolvimento (Buur e Kyed, 2003; Hanlon, 2000). Embora o decreto atribuísse às «autoridades comunitárias» o direito a usar uniformes e «símbolos da República», nem definia estritamente quem elas eram nem obrigava a administração a acatar os seus conselhos. Na categoria de potenciais «autoridades comunitárias» incluíam-se as «autoridades tradicionais», mas também os «secretários de aldeia ou de bairro» (historicamente apontados pela FRELIMO) e «outros líderes legítimos» (Buur e Kyed, 2003; Santos, 2003, p. 83; Hanlon, 2000; Meneses, Fumo, Mbilana e Gomes, 2003, p. 358). De acordo com o decreto, esses líderes deveriam ser devidamente «reconhecidos como tais pelas respectivas comunidades» (Hanlon, 2000), mas o

354 ⁴ Um decreto deste tipo não requer discussão ou aprovação legislativa e pode ser facilmente revogado a qualquer momento.

decreto não especificava o que era uma «comunidade» nem o mecanismo de «reconhecimento» (Buur e Kyed, 2003).

A lei das autarquias e o decreto das autoridades comunitárias deixaram, em última instância, ao arbítrio das autoridades estatais locais o estabelecimento de relações com as «autoridades tradicionais» da sua jurisdição, de acordo com as suas estratégias e agendas governativas. Em algumas áreas do país — sobretudo onde as relações da RENAMO com as «autoridades tradicionais» tinham minado a hegemonia da FRELIMO — a administração organizou cerimónias em que as «autoridades tradicionais» eram formalmente reconhecidas como «autoridades comunitárias» (Buur e Kyed, 2003; Institutions for Natural Resource Management, s. d.), numa aparente tentativa para retirar à RENAMO um ponto de discórdia e tornar essas figuras mais reconhecidas ao partido no poder⁵. Alguns administradores começaram a usar essas «autoridades comunitárias» como colectores de impostos, atribuindo-lhes subsídios de acordo com o articulado do decreto (Buur e Kyed, 2003).

O reconhecimento de «autoridades comunitárias» foi, contudo, bastante diferente em Mueda. Nos tempos pré-coloniais, a dispersão do *habitat* tinha ali conduzido a um elevado grau de autonomia, com cada chefe de aldeia a exercer autoridade sobre um pequeno número de pessoas. A fim de administrar as populações por intermédio de autoridades hereditárias, a administração portuguesa viu-se obrigada a construir novas hierarquias entre esses chefes de aldeia. Os administradores coloniais apenas interagem com as figuras de topo dessa hierarquia, cuja autoridade era considerada ilegítima pela vasta maioria dos muedenses. Com a independência, a FRELIMO orquestrou a construção no planalto de aldeias comunais que congregavam a anterior população de várias dúzias de aldeias. Embora os ex-chefes de aldeia não fossem oficialmente reconhecidos pelos presidentes de aldeia e secretários de bairro nomeados pela FRELIMO, as matrilineagens muedenses continuavam a reconhecê-los clandestinamente. Na era pós-socialista, os muedenses reconheceram abertamente esses chefes de linhagem, mas não demonstraram interesse em ressuscitar a hierarquia de chefes usada pelos portugueses nos tempos coloniais.

Surpreendentemente, foram as próprias autoridades da FRELIMO a estimular o reconhecimento de «autoridades comunitárias» nas aldeias de Mueda, embora estas não viessem a parecer-se com as de qualquer outro lugar em Moçambique. De facto, os administradores de distrito orquestraram processos em que os presidentes de aldeia — ocupando, por nomeação da FRELIMO, cargos por ela criados — seriam simplesmente renomeados

⁵ Meneses *et al.* (Meneses *et al.*, 2003, pp. 370 e 380) referem vários casos em que o reconhecimento de «autoridades tradicionais» pela FRELIMO levou a RENAMO a condenar essas figuras como «vendas».

«autoridades comunitárias»⁶. Tal como os chefes hereditários reconhecidos noutros locais, estes presidentes-de-aldeia-tornados-autoridades-comunitárias recebiam uniformes e a bandeira de Moçambique para hastear em no seu quintal, tal como antes acontecera na era colonial. Noutras zonas do país discutiu-se muito se era apropriado realizar eleições para identificar as «autoridades comunitárias» legítimas, tendo as autoridades hereditárias resistido com frequência à ideia de que o seu estatuto pudesse ser determinado pelo voto popular. Em Mueda, os dirigentes da FRELIMO decidiram realizar eleições para legitimar os presidentes de aldeia no momento de os renomear «autoridades comunitárias», em alguns casos sob a forma de referendo e noutros com vários candidatos. Em algumas aldeias, os anteriores presidentes venceram, ou porque os aldeões sentissem que não tinham escolha ou porque eram de facto respeitados, enquanto noutras foram destituídos por novos candidatos. O processo de reconhecimento das autoridades comunitárias permitiu, assim, aos muedenses escolherem quem os governaria a nível local. Ironicamente, essa forma de descentralização democrática foi encarada por eles mais como um perigo do que como uma promessa. Muitos estavam descontentes com os nomeados pela FRELIMO que há muito tempo os governavam. Apesar disso, muitos responderam à ideia de *eleger* as autoridades locais com uma pergunta: «Quem nos governará então?» Considerar esta reacção uma capitulação perante o autoritarismo da FRELIMO seria, contudo, errado. Os muedenses com quem trabalhei consideravam complexas as dinâmicas de governação, reflectindo noções populares espalhadas pelo continente e que merecem um exame minucioso.

Muitos estudiosos da história africana sugeriram que o poder em África há muito que depende mais de «riqueza em pessoas» do que de «riqueza em coisas» (Bledsoe, 1980; Cooper, 1979; Guyer, 1995; Miers e Kopytoff, 1977; Miller, 1988; Vansina, 1988), mais de cultivar relações sociais do que de cultivar terras (Berry, 2002). Os governantes africanos, sugerem, procuraram desde há muito transformar a riqueza material em súbditos leais, pois tais súbditos eram considerados tanto o meio de reprodução do poder quanto

⁶ Os governantes locais da FRELIMO basearam vagamente a sua iniciativa no Diploma Ministerial 107-A/2000 (a regulação do decreto das autoridades comunitárias), que indicava que, onde a legitimidade do «chefe tradicional» e do «secretário de bairro» fosse reconhecida, a comunidade teria de identificar qual das entidades tinha precedência, enquanto «autoridade comunitária», na representação da comunidade perante a administração local. No processo de reconhecimento dos presidentes de aldeia como «autoridades comunitárias», os governantes locais da FRELIMO não apresentaram explicitamente aos muedenses a possibilidade de escolherem um «chefe tradicional» para ocupar o lugar. A margem com que o decreto foi aplicado reflecte-se também no uso do termo «líderes comunitários», em vez de «autoridades comunitárias».

o seu objectivo último. Também em Mueda o poder foi desde há muito medido em função da capacidade de atrair e manter subordinados. Nos tempos pré-coloniais, os senhores da guerra dependiam de súbditos leais e produtivos para obter bens — como borracha, goma copal, cera de abelha e sementes de sésamo — que podiam ser trocados por armas na costa; com essas armas não só defendiam o seu povo, como montavam *raids* para captura de escravos, muitos dos quais acabavam por ser integrados como membros de pleno direito do grupo, contribuindo para a sua força. Os governantes que abusassem dos seus subordinados, ou fossem incapazes de defendê-los e de criar um ambiente de vida mutuamente benéfico, enfrentavam a perspectiva de que os seus súbditos os abandonassem. O regime colonial recorria sobretudo a meios coercivos para capturar súbditos moçambicanos e a sua capacidade produtiva, impondo cadernetas em que deveria ser registado o cumprimento de contratos periódicos de trabalho obrigatório, mas um vasto número de súbditos descontentes atravessou as fronteiras em busca de regimes laborais mais favoráveis. Após a independência, a FRELIMO pediu aos moçambicanos rurais que produzissem nos seus campos para que a própria nação fosse produzida (Machel, 1978); o partido também perseguiu cidadãos «improdutivos» e fê-los trabalhar em campos de reeducação (Africa Watch, 1992). Um após outro, esses sucessivos regimes lutaram por diversos meios para assegurarem a «riqueza em pessoas».

Os muedenses estavam acostumados à ideia de que a legitimidade da autoridade dependia desse «cultivo de pessoas» e reconheciam que um domínio próspero estava inextricavelmente ligado ao exercício da força. Consideravam que o poder de um governante se media pela sua capacidade de canalizar recursos fora do alcance dos outros, que deveriam ser empregues na construção de uma ordem mutuamente benéfica e na sua manutenção, fosse pela força, fosse pela construção de consensos. A autoridade dos governantes locais, tal como a conheciam das eras colonial e socialista, derivava do Estado, em nome de quem falavam e por quem eram apoiados. O poder local dependia dos recursos do Estado — de facto, dependia do Estado *enquanto* recurso.

Tais concepções davam fundamento às ansiedades dos muedenses acerca da descentralização democrática e das eleições locais. Desde que as pessoas se lembravam, o Estado nomeara governantes que agiam em seu nome. Os muedenses temiam que um governante eleito por eles não falasse pelo Estado e, conseqüentemente, não trouxesse a força do Estado para manter a ordem e resolver os problemas locais. Um governante da sua escolha falaria apenas em nome deles, numa voz que duvidavam fosse ouvida pelo Estado. De acordo com o raciocínio de muitos, um Estado que já não se preocupava com quem fosse o líder comunitário era um Estado que já não se interessava

pelos domínios sobre os quais essa pessoa exercia a autoridade. Um Estado que lhes permitia escolher os seus governantes, temiam, era um Estado que já não estava disposto a ser generoso para cultivar consensos, era um Estado que se preparava para abdicar da sua autoridade sobre pessoas que já não considerava uma fonte de riqueza.

As dinâmicas da reforma pós-socialista confirmaram dramaticamente as suspeitas dos muedenses. Para assegurar o apoio do FMI e dos países doadores, o governo moçambicano fez reduções orçamentais a partir de 1986. As empresas estatais, que tinham proporcionado grande parte das oportunidades de emprego mas eram na sua maioria economicamente inviáveis, começaram a encerrar — entre elas, a empresa agrícola Nguri, onde trabalhava um grande número de muedenses. Também os serviços sociais entraram em declínio e, na região, os professores abandonaram as escolas e as enfermeiras os centros de saúde à medida que os seus salários se degradavam; apenas as escolas e clínicas apoiadas por alguma ONG continuavam a prestar serviços de qualidade. Para todos os efeitos, o Estado deixou de proporcionar um ambiente em que os muedenses pudessem «produzir a riqueza da nação».

Na era neoliberal, o Estado procurou a riqueza noutros lugares. O governo privatizou empresas e leilou a investidores estrangeiros alguns dos mais valiosos bens nacionais (Alden, 2001; Pitcher, 2002). As elevadas taxas de crescimento económico não trouxeram perspectivas de emprego para os moçambicanos, pois as novas empresas tendiam a contratar especialistas estrangeiros e/ou a utilizar meios de produção intensivos em capital. Os muedenses viam, da beira da estrada, os camiões de empresas estrangeiras carregar quantidades massivas de madeiras exóticas do planalto para a costa. Em resultado da situação, o poder estatal desinvestiu como nunca da produtividade dos moçambicanos. Não precisando de nada das pessoas, o Estado não lhes oferecia nada. Fora as campanhas eleitorais, o Estado demonstrava um quase total desinteresse em «cultivar pessoas» e o seu poder produtivo⁷. Para os muedenses, a desvalorização estatal do seu papel de pessoas enquanto riqueza tinha a sua mais clara declaração no mandato que lhes era dado, sob a rubrica da descentralização democrática, de que se «governassem a si próprios».

LIBERDADE INDIVIDUAL, PERIGO COLECTIVO

Entre os elementos essenciais da reforma democrática em Moçambique estava também uma nova constituição (1990) que reconhecia um vasto leque

⁷ Durante as campanhas eleitorais, ambos os partidos cultivaram momentaneamente pessoas, muitas vezes disponibilizando empregos temporários mas lucrativos na burocracia eleitoral.

de liberdades civis. O seu artigo 74 estabelecia a liberdade de expressão política, o artigo 78 reconhecia a liberdade de culto e o artigo 86 o direito de propriedade. Enquanto na era socialista os direitos do povo moçambicano como um todo se haviam sobreposto aos dos indivíduos, os reformadores democráticos argumentavam que para assegurar a prosperidade após a guerra era essencial levantar os anteriores constrangimentos à criatividade e empreendedorismo individuais. O início da década de 1990 testemunhou a formação de mais de uma dúzia de partidos políticos, a proliferação de comunidades religiosas e o emergir de uma robusta imprensa independente. Surgiram subitamente negócios, grandes ou pequenos, e os investidores nacionais e internacionais angariavam oportunidades nas cidades, vilas e distritos rurais por todo o país. Em finais da década, Moçambique podia reivindicar as mais altas taxas de crescimento económico de África (Fauvet, 2000).

Apesar das drásticas mudanças políticas e económicas, eram, porém, observáveis marcadas continuidades. As faces do poder continuavam a ser familiares, o que em grande parte resultava dos processos aplicados na transição. Por exemplo, os representantes estatais controlavam e amiúde beneficiavam pessoalmente das privatizações. Os anúncios de leilão de empresas — em vários casos realizados antes da legislação que enquadraria as privatizações — eram muitas vezes divulgados em locais tão inconspícuos como os quadros de afixação de informações dentro dos edifícios estatais. Através daquilo que o procurador-geral da República viria depois a chamar sarcasticamente «privatizações silenciosas» (Harrison, 1999), membros de vários níveis do aparelho de Estado alienaram bens para si próprios, para os seus familiares e amigos ou para clientes a quem podiam passar a extrair rendas (Myers, 1994; West e Myers, 1996)⁸. Por estes meios, os líderes militares oriundos do planalto tornaram-se proprietários de armazéns, garagens e oficinas em Mueda, enquanto os quadros agrícolas reclamaram grandes terrenos irrigados da empresa estatal Nguri.

Os defensores da privatização sugeriam que, pelos mecanismos de mercado, esses bens valiosos acabariam por passar para as mãos das pessoas mais capazes de os explorar, contribuindo para o crescimento económico e a prosperidade nacional. De facto, muitos daqueles que inicialmente se apropriaram de bens estatais venderam-nos, com lucro considerável, a investidores mais capazes. Noutros casos continuaram a controlá-los, procurando gerentes/investidores com as qualificações necessárias e dividindo a riqueza gerada pela sua exploração.

⁸ Alguns, incluindo antigos firmes socialistas, declararam a necessidade de criar uma forte burguesia nacional para impedir que a riqueza da nação caísse nas mãos de investidores estrangeiros.

Entre os defensores da reforma democrática havia quem criticasse tais formas de oportunismo. Os participantes em seminários sobre a corrupção levantavam-se contra o uso de postos públicos para a obtenção de ganhos privados e os meios de comunicação independentes falavam abertamente da criminalização do Estado moçambicano (Hanlon, 2004). Os governantes estavam entre os que mais vociferavam contra a corrupção, alguns com sinceridade e outros para encobrirem o seu comportamento. Ironicamente, o furor público contra a corrupção crescente reforçou as críticas neoliberais ao Estado moçambicano e a tendência dos doadores e ONG para contornarem o Estado, a fim de «trabalharem directamente» com os grupos-alvo de beneficiários, enfraquecendo ainda mais o projecto de governância estatal.

Também os muedenses viam criticamente o comportamento da elite nacional. No entanto, expressavam a sua crítica sob uma linguagem diferente. O padrão pelo qual condenavam os poderosos derivava de vários momentos históricos e modelos de poder. De facto, as suas expectativas e experiência de poder autorizavam o privilégio em algumas circunstâncias. Nos tempos pré-coloniais, dizem os muedenses, os chefes de povoação nunca passavam fome, desfrutando mais e melhor de todos os bens disponíveis. De acordo com o discurso muedense, eles não apenas «comiam melhor», como «comiam» os subordinados. Quando os mais novos eram bem sucedidos na caça, ofereciam a esses seniores os melhores pedaços de carne. Os homens que regressavam de expedições comerciais à costa eram obrigados a dar-lhes os bens que tinham obtido. Os chefes mais poderosos até «comiam» os rivais, forçando os subordinados destes a mudarem-se para a sua povoação e, dessa forma, aumentando o número de pessoas que lhes pagavam tributo e os defendiam de potenciais atacantes. Ao alimentarem os seus apetites, estes chefes expandiam os corpos sociais de que eram a cabeça; ao mesmo tempo, todavia, alimentavam esses corpos sociais e os indivíduos que os compunham. Os chefes de povoação bem sucedidos espicaçavam os súbditos para produzirem a riqueza do grupo, que usavam para assegurarem o bem-estar daqueles de quem dependiam. Não se limitavam a exigir aos súbditos que lhes enchessem os pratos, usando igualmente os seus pratos para alimentarem os súbditos; a satisfação dos seus crescentes apetites estava na base do sustento dos seus subordinados.

O poder do chefe de povoação diminuiu sob uma administração colonial que exigia súbditos para encher antes o prato do Estado. Apenas os usados pelos portugueses como intermediários administrativos «comiam bem». Quando a FRELIMO iniciou a sua campanha de guerrilha no planalto, o «secretário» do partido substituiu as autoridades hereditárias, mas, como os seus predecessores, as novas figuras de autoridade mobilizavam subordinados para encherem o prato donde todos comiam (Negrão, 1984). Após a

independência, o projecto de produção colectiva da FRELIMO foi reproduzido à escala nacional. Face à perspectiva de colapso económico na sequência do êxodo massivo dos portugueses, a FRELIMO «interveio» na gestão de plantações, fábricas e oficinas que tinham sido abandonadas e acabou por nacionalizar muitas dessas propriedades (Hanlon, 1990). O partido coordenava a produção e, através da gestão do comércio e do estabelecimento de preços, apropriava e redistribuía o produto nacional. Como antes os chefes locais, os líderes da FRELIMO alimentavam os súbditos pelo prato que lhes haviam exigido que enchessem. É claro que as autoridades estatais nunca passavam fome; embora a riqueza da nação pertencesse supostamente ao povo, eles desfrutavam dela de forma mais directa. Os bens de consumo eram por vezes escassos, mas os governantes eram os primeiros a ter direito a eles. As viaturas pertenciam ao Estado, mas eram geralmente os chefes do partido quem as utilizava. No entanto, isto não era particularmente surpreendente para a maioria dos muedenses.

O comportamento da elite pós-socialista já era outro assunto. De acordo com os muedenses, elas comiam bem, mas não alimentavam os outros. Com lucros gerados pelas anteriores empresas estatais, ou com rendas colhidas de investidores estrangeiros a quem serviam de padrinhos, as elites mantinham o seu poder enquanto o Estado enfraquecia. No planalto e noutros locais construíam novas casas rodeadas por muros. Mandavam os filhos estudar no estrangeiro. Manipulavam e controlavam bancos e esquemas de crédito provenientes de doadores para adquirirem para si próprios frotas de carros, camiões e tractores com que forneciam «serviços» pagos, consolidando o seu domínio sobre as hierarquias económicas locais. Como referi, as suas empresas e transacções geravam poucos empregos. Só aos familiares mais chegados não era negado o acesso a pratos que eles enchiam a transbordar para satisfazer apetites aparentemente insaciáveis.

Os muedenses associam, desde tempos pré-coloniais, apetites insaciáveis e feitiçaria. Enquanto o apetite normal pode ser satisfeito com os frutos do próprio trabalho, o feiticeiro só se sacia com o bem-estar — de facto, com a substância vital, com a carne — de outros. Diz-se que os feiticeiros o fazem clandestinamente, usando uma substância medicinal, chamada *shikupi*, que os torna invisíveis aos outros. Este consumo ilícito e a carnificina social que origina desafiam as prerrogativas da autoridade legítima de equilibrar apetites e alimentar o corpo social como um todo. De acordo com os muedenses, as autoridades legítimas confrontam há muito esse desafio, perseguindo os feiticeiros até ao reino invisível da feitiçaria, onde lhes controlam as actividades e suprimem os apetites. O exercício de autoridade legítima constitui de facto uma forma de feitiçaria, de acordo com as concepções muedenses. Embora distingam a «feitiçaria de auto-enriquecimento»

(*uwavi wa kushunga*), praticada pelos feiticeiros comuns, da «feitiçaria de autodefesa» (*uwavi wa kulishungila*), praticada por figuras de autoridade em nome do grupo, reconhecem que é ténue a fronteira entre ambas. Na época socialista estavam normalmente convencidos de que os líderes da FRELIMO praticavam *uwavi wa kulishungila*; na era da democracia, pelo contrário, a maioria suspeita de que as autoridades praticam *uwavi wa kushunga*. As elites pós-socialistas são ainda suspeitas de transformarem os parentes em *mandandosha* (escravos *zombies*) que cuidam dos seus campos, trabalham nas suas fábricas ou guardam os seus carros, casas e outras posses. «De que outra forma podiam eles tornar-se tão ricos?», perguntam muitas vezes os muedenses de forma retórica. «De que outra forma poderiam proteger-se a si próprios e à sua riqueza⁹?»

A ideia de que as elites actuais actuam como feiticeiros malévolos deriva e reforça o entendimento muedense acerca do novo regime de tolerância com a expressão política e religiosa. Na era socialista, as autoridades da FRELIMO proibiam as acusações de feitiçaria, proclamando que a crença na feitiçaria era uma forma reaccionária de «obscurantismo» que fazia perigar a consolidação da consciência de classe e da solidariedade. Os muedenses, contudo, interpretavam essas condenações como uma proibição das formas egoístas de feitiçaria — por outras palavras, como uma acção benéfica de (contra)feitiçaria. Na nova era democrática, como referi, os administradores da FRELIMO demonstram «respeito» pelas «crenças» individuais, tolerando o discurso da feitiçaria. Os muedenses interpretam essa tolerância como uma aceitação oficial ou mesmo um conluio com formas maléficas de feitiçaria. De facto, a tolerância estatal com o discurso da feitiçaria confirmou as suspeitas populares acerca da prática de feitiçaria de auto-enriquecimento por parte da elite. As novas liberdades constitucionais contribuíram para que os muedenses ouçam provas de um aumento de feitiçaria; os incidentes de feitiçaria eram relatados na Rádio Moçambique e as novas igrejas independentes — a par dos curandeiros, praticando abertamente a sua actividade após anos de clandestinidade — chamavam a atenção para a feitiçaria nas suas práticas de cura. Mas, para os muedenses, a liberdade de expressão não queria apenas dizer que se podia falar de feitiçaria, significava também que os feiticeiros podiam falar. Referiam-se eufemisticamente à feitiçaria quando lamentavam que «com a democracia, tudo pode ser dito e tudo pode ser feito». Quando os administradores estatais se recusavam a intervir em disputas relacionadas com a feitiçaria, esta andava à solta por todos os níveis da sociedade, diziam; sob a capa da democracia, os feiticeiros formavam os seus próprios

⁹ Como David Nugent indicou no seu comentário a este artigo, enquanto a ideia de indivíduo autónomo é essencial na maioria das variações de democracia ocidental, é uma ideia ameaçadora para os muedenses, porque a maioria é incapaz de atingir essa situação e fica vulnerável face àqueles que o conseguem.

partidos. A sua divisa, «Cada um por si!», ecoava sinistramente nos novos direitos constitucionais. À sombra das suspeitas e ressentimento para com as novas elites, voavam acusações entre os próprios aldeões. Enquanto os ricos e poderosos comiam até fartar, os outros muedenses passavam fome ou, conforme muitos temiam, satisfiziam-na comendo os vizinhos e parentes.

DEMOCRACIA, CARNIFICINA

Esta mesma linguagem de poder formatou a interpretação dos muedenses acerca dos ataques de leões ocorridos em Muidumbe e da resposta que lhes foi dada. O facto de as armas e munições necessárias para matar os leões que os ameaçavam só terem sido fornecidas pelas autoridades provinciais quase um ano depois do início dos ataques confirmava as suas suspeitas de que os governantes locais não eram ouvidos pelo Estado¹⁰. Os muedenses estavam, porém, mais perturbados com o facto de o administrador do distrito, Pedro Seguro, nunca ter condenado publicamente os feiticeiros que eles consideravam responsáveis pelos ataques. Partiam do princípio de que Seguro, um homem de grande autoridade, era capaz de ver o reino invisível da feitiçaria e de lá praticar a (contra)feitiçaria, mas ele mantinha-se «calado»¹¹.

Onde as autoridades provinciais e distritais falharam na resolução da crise, os chefes de aldeia fizeram o que podiam. Foram organizadas batidas e acabaram por ser mortos seis leões em armadilhas ou com flechas¹². Entretanto, os líderes comunitários de algumas aldeias convocaram conselhos de anciãos, tentando descobrir quem estava por detrás dos ataques. «Quando a situação ficou má», disse o líder comunitário de Namakandi à Rádio Moçambique, «fizemos saber que, se alguém soubesse quem andava a fazer esses leões, o melhor era falar» (Limbombo, 2003). Algumas autoridades comunitárias disseram em discursos públicos que os ataques tinham de acabar. Através desses actos tentavam desempenhar o papel de feiticeiros benéficos, mas os aldeões não entendiam estas figuras legitimadas em elei-

¹⁰ Israel indica que as armas foram de facto enviadas para o distrito, mas os caçadores locais tinham medo de as usar contra feiticeiros (Israel, no prelo).

¹¹ Segundo Israel, Seguro não se calou, antes declarando abertamente que se tratava de «leões do mato», não de leões de feitiçaria, mas a sua «recusa» de identificar e condenar os fazedores desses leões foi interpretada como cumplicidade. As suspeitas foram exacerbadas pelo facto de pessoas suspeitas de feitiçaria encontrarem por vezes refúgio na administração do distrito (Israel, no prelo).

¹² Israel assegura, contudo, que as únicas «caçadas» locais foram de grupos em busca de suspeitos de feitiçaria e que os caçadores locais só mataram leões antes de este caso começar e depois de o leão mais letal ter sido morto por um caçador vindo de Pemba, que adiante refiro (Israel, no prelo).

ções como representantes de um poder mais vasto que os governava a todos, mas como representantes de quem votara neles — geralmente, a sua matrilinearidade. Como tal, seriam capazes de anular ataques provenientes das suas linhagens, mas não ataques a uma tão larga escala como estes pareciam ser. As proclamações e acusações de alguns líderes comunitários apenas atizaram as suspeitas e hostilidade entre linhagens e nas aldeias de Litapata e Mandava as próprias autoridades comunitárias incitaram os aldeões a linchar vizinhos (Israel, no prelo; Limbombo, 2003).

O administrador do distrito expressou a sua frustração por só conseguir reagir depois de os linchamentos estarem consumados e as turbas se terem dispersado (Limbombo, 2003). Todavia, os aldeões culpavam-no mais por não ter conseguido prevenir os incidentes que os precipitaram — os ataques de feiticeiros enquanto leões. Circulavam rumores de que o próprio administrador do distrito estava por detrás dos ataques (Israel, no prelo), enquanto outros sugeriam que ele tinha «vendido o distrito a três brancos» por «três sacos de dinheiro», querendo com isso dizer que tinha dado a esses estrangeiros (e aos feiticeiros locais, seus colegas) licença para atacarem pessoas nos domínios que lhe cabia proteger¹³. O facto de Seguro ser simultaneamente o administrador, o maior homem de negócios e a pessoa mais rica do distrito era, para muitos, a prova de que ele praticava a feitiçaria de auto-enriquecimento, em vez da de autodefesa em nome dos seus constituintes. Enquanto os reformadores viam em Seguro um empresário enérgico que trazia desenvolvimento ao distrito, os aldeões viam-no geralmente como um homem de apetite crescente que comia sozinho. Em Muidimbe, como nos postos anteriores, os seus projectos pessoais de «desenvolvimento» canibalizavam a infra-estrutura do defuncto projecto colectivo de modernização socialista, só criando emprego para alguns familiares próximos. Enquanto Seguro «comia bem» em finais de 2002 e inícios de 2003, as pessoas sob a sua administração passavam fome, por medo de colherem as suas sementeiras, e em alguns casos eram devoradas por vizinhos ou literalmente comidas por leões. Em meados de 2003 os leões tinham já tirado a vida a 64 homens, mulheres e crianças, ferindo gravemente outras 6 pessoas. Tinham sido linchados 18 aldeões.

Só então as autoridades provinciais organizaram uma caçada. Era comandada por um homem chamado Fernando Alves, que conseguiu matar o

¹³ Israel indica que, como se deslocou às terras baixas para investigar rumores sobre uma quadrilha de assassinos mascarados de leões, se tornou um dos estrangeiros suspeitos, mas que apenas dele e do odontologista italiano que trabalhava na clínica da missão católica de Nang'ololo se dizia que trabalhavam com Seguro, o «supremo líder dos leões». De facto, Israel era considerado estreitamente ligado a Seguro porque o administrador o autorizou a construir uma pequena casa no seu quintal. Segundo Israel, os «três sacos de dinheiro» eram sacos com o seu material de pesquisa, que tinha trazido para a casa de Seguro (Israel, no prelo).

quinto leão, identificado pelos habitantes como o mais vicioso de todos. Os aldeões acabaram depois por matar dois outros leões, pondo fim à carnificina. Alves já era uma lenda local muito antes destes acontecimentos. Filho de pais *mulatos*, vivia no *bairro de cimento* em Pemba e ganhava a vida como mecânico por conta própria. Como o pai, no entanto, era um ávido praticante de caça grossa. De acordo com os seus pisteiros makonde, recolhiam *lyungo*, a substância vital que acreditam ser vomitada por predadores, como os leões, imediatamente antes de morrerem. O próprio Alves atribuía o seu sucesso na caça à sua capacidade para encontrar e ingerir *lyungo*. Assim, o homem que pôs fim à carnificina em Muidumbe veio de fora do distrito, possuindo uma força superior, mas agiu em defesa do bem-estar dos muedenses comuns, numa linguagem que eles reconheciam.

O facto de os muedenses conceberem os acontecimentos definidores do seu mundo na era pós-socialista (e se envolverem neles) de acordo com a sua linguagem não quer dizer que não conseguissem reconhecer ou compreender o emergir da democracia na sua vida. Efectivamente, a linguagem de poder que os muedenses falaram ao longo destes acontecimentos permitiu-lhes compreender e criticar de forma perspicaz e subtil a democracia tal como a experienciavam. Enquanto os reformadores neoliberais sugeriam que a democracia iria racionalizar a competição política, tornar o poder mais controlável pelo povo e dar mais espaço às contribuições individuais para um próspero ambiente pós-guerra, os muedenses experienciavam a democracia como um regime que promovia conflitos irresolúveis no seu seio, ao mesmo tempo que dava cobertura aos actores políticos para escaparem às suas responsabilidades enquanto autoridades e se alimentarem às custas dos outros. Não só as perspectivas dos muedenses sobre a democracia encontraram eco nas avaliações críticas de diversos comentadores acerca do aumento da corrupção e fraude eleitoral em Moçambique, como o seu cepticismo relativamente aos verdadeiros objectivos da democratização foi validado pelo contínuo apoio dos doadores internacionais, apesar destes fenómenos, e desde que Moçambique continuasse a acatar as condições do FMI e a manter um clima favorável ao comércio e investimento estrangeiro.

Da mesma forma que as concepções e reacções dos muedenses à democracia *não* constituem uma incapacidade de compreensão, *tão-pouco* servem de apoio à ideia de que a África e os africanos sejam pouco adequados à democracia. Sustento que, ao envolverem-se de forma crítica com a democracia numa linguagem que difere profundamente da que é falada pelos reformadores democráticos, os muedenses, ironicamente, se apropriaram dela. Afinal, se a democracia for concebida como o «governo do povo, pelo povo e para o povo», de acordo com a célebre formulação de Lincoln, então a democracia reside necessariamente no âmago das linguagens e terminologias usadas «pelo povo» para avaliar a acção do poder no seu seio. De

acordo com isso, independentemente de reformas constitucionais, da realização de eleições e da devolução de poder local, qualquer regime que seja incapaz de criar uma ordem benéfica, segundo a definição popular, dificilmente se pode chamar uma democracia. Se a democracia reside na compreensão, experiências e expressões do povo, então os muedenses desempenharam-na (no melhor das suas capacidades, embora com limitado sucesso) através da avaliação crítica daquilo a que os reformadores chamavam democracia, através da expressão da «vontade do povo» sob uma linguagem totalmente diferente¹⁴.

Desgraçadamente, é raro que tais possibilidades sejam tomadas em consideração pelos reformadores democráticos. Durante a preparação das eleições de 1994, a comunidade internacional investiu recursos consideráveis em programas de educação cívica destinados a ensinar a democracia aos moçambicanos. Se os sentidos e métodos da democracia dependem, por definição, dos respectivos sujeitos políticos, iniciativas como essa não só denotam uma atitude presunçosa, como dificultam a actualização da democracia. Podemos apenas imaginar o que poderia ter acontecido se tais recursos tivessem sido investidos em tentativas para discernir o que é que o povo moçambicano tem a ensinar aos políticos acerca de formas de governação viáveis e desejáveis.

BIBLIOGRAFIA

- AFRICA WATCH (1992), *Conspicuous Destruction: War, Famine & the Reform Process in Mozambique*, Nova Iorque, Human Rights Watch.
- AFRICAN AMERICAN INSTITUTE (1997), *Relatório sobre Círculos de Trabalho e Discussão*, Maputo, African American Institute.
- ALDEN, C. (1995), «The UN and the resolution of conflict in Mozambique», in *The Journal of Modern African Studies*, 33 (1), pp. 103-128.
- ALDEN, C. (2001), *Mozambique and the Construction of the New African State: From Negotiations to Nation Building*, Nova Iorque, Palgrave.
- ALEXANDER, J. (1997), «The local state in post-war Mozambique: political practice and ideas about authority», in *Africa*, 76 (1), pp. 1-26.
- ALVES, A. T., e COSSA, B. R. (1997), *Guião das Autarquias Locais*, Maputo, Ministério da Administração Estatal.
- BERRY, S. (2002), *Debating the Land Question in Africa*, pp. 638-668.
- BLED SOE, C. (1980), *Women and Marriage in Kpelle Society*, Stanford.
- BUUR, L., e KYED, H. M. (2003), *Implementation of Decree 15/2000 in Mozambique: the Consequences of State Recognition of Traditional Authority in Sussundenga*, Copenhaga, Centre for Development Research.
- CHAN, S., e VENÂNCIO, M. (1998), *War and Peace in Mozambique*, Houndsmills, MacMillan Press, Ltd.

¹⁴ David Nugent e Kay Warren forneceram estimulantes comentários a este ponto em Santa Fé.

- CLEMENS, D. (2002), *Requiem for a Dream of Mozambique? Mozambican Journalist Carlos Cardoso's Suspected Killers on Trial*, vol. 2005, Wordpress.org.
- CLINTON, W. J. (1998), Transcrição de comunicação em Acra, Gana.
- CONSTITUIÇÃO DA REPÚBLICA DE MOÇAMBIQUE, 1990.
- COOPER, F. (1979), «The problem of slavery in African societies», in *Journal of African History*, 20 (1), pp. 103-125.
- DEMOCRATIZATION POLICY INSTITUTE (2001), *Focus on Africa*, vol. 2005.
- DIAS, A. J., e DIAS, M. S. (1970), *Os Macondes de Moçambique*, vol. III, *Vida Social e Ritual*, Lisboa, Centro de Estudos de Antropologia Cultural, Junta de Investigações do Ultramar.
- EGERÖ, B. (1987), *Mozambique: a Dream Undone: the Political Economy of Democracy, 1975-84*, Uppsala, Scandinavian Institute of African Studies.
- ENGLUND, H. (2002), *From War to Peace on the Mozambique-Malawi Borderland*, Edimburgo, Edinburgh University Press for the International African Institute London.
- FAUVET, P. (2000), «Mozambique: growth with poverty: a difficult transition from prolonged war to peace and development», in *Africa Recovery*, 14 (3), p. 12.
- FINNEGAN, W. (1992), *A Complicated War: the Harrowing of Mozambique*, Berkeley, University of California Press.
- FRY, P. (1997), *Final Evaluation of the Decentralization/Traditional Authority Component of the African American Institute's Project «Democratic Development in Mozambique» (Cooperative Agreement #656-A-00-4029-00)*, Maputo, USAID.
- GEFFRAY, C. (1990), *La cause des armes au Mozambique: anthropologie d'une guerre civile*, Paris, Karthala.
- GESCHIERE, P. (1997), *The Modernity of Witchcraft: Politics and the Occult in Postcolonial Africa*, Charlottesville, University Press of Virginia.
- GUYER, J. (1995), «Wealth in people as wealth in knowledge: accumulation and composition in equatorial Africa», in *Journal of African History*, 36, pp. 91-120.
- HALL, M. (1990), «The Mozambican National Resistance Movement (RENAMO): a study in the destruction of an African country», in *Africa*, 60 (1), pp. 39-68.
- HANLON, J. (1990), *Mozambique: the Revolution under Fire*, Londres, Zed Books.
- HANLON, J. (1991), *Mozambique: Who Calls the Shots?*, Londres, James Currey.
- HANLON, J. (1994), *Report of AWEPA's Observation of the Mozambique Electoral Process 1992-1994*, AWEPA.
- HANLON, J. (2000), *New Decree Recognises «Traditional Chiefs»*, AWEPA.
- HANLON, J. (2004), *How Northern Donors Promote Corruption: Tales From Mozambique*, Oldham, The Corner House.
- HARRISON, G. (1999), «Corruption as 'boundary politics': the state, democratisation, and Mozambique's unstable liberalisation», in *Third World Quarterly*, 20 (3), pp. 537-550.
- HENRIKSEN, T. H. (1983), *Revolution and Counter-Revolution: Mozambique's War of Independence, 1964-1974*, Westport, Connecticut, Greenwood Press.
- HUME, C. (1994), *Ending Mozambique's War*, Washington, D. C., United States Institute of Peace.
- INSTITUTIONS FOR NATURAL RESOURCE MANAGEMENT (n. d.), *Implementing CBNRM in M'punga*, Brighton, University of Sussex.
- ISRAEL, P. (2002-2003), The 'war of the lions': lion-killings and witch hunts in Muidumbe (Mozambique)», in *Journal of Southern African Studies* (no prelo).
- LIMBOMBO, O. (2003), «Leões de Muidumbe», in *Questão de Fundo*, Pemba, Radio Moçambique.
- LUBKEMANN, S. (2001), «Rebuilding local capacities in Mozambique: the national health system and civil society», in I. Smillie (ed.), *Patronage or Partnership: Local Capacity Building in Humanitarian Crises*, Bloomfield, CT., Kumarian Press, Inc., pp. 77-106.
- LUNDIN, I. B. (1995), «A pesquisa piloto sobre a autoridade/poder tradicional em Moçambique — um somatório comentado e analisado», in I. B. Lundin e F. J. Machava (eds.), *Autoridade*

- e Poder Tradicional*, vol. 1, Maputo, Ministério da Administração Estatal/Núcleo de Desenvolvimento Administrativo, pp. 7-32.
- MACHEL, S. (1978), *Produzir é Aprender. Aprender para Produzir e Lutar Melhor*, Maputo, FRELIMO.
- MANNING, C. (2001), «Competition and accommodation in post-conflict democracy: the case of Mozambique», in *Democratization*, 8 (2), pp. 140-168.
- MANNING, C. (2002), *The Politics of Peace in Mozambique: Post-Conflict Democratization, 1992-2000*, Westport, CT, Praeger Publishers.
- MAZULA, B. (1995), *Moçambique: Eleições, Democracia e Desenvolvimento*, Maputo, Embaixada da Holanda.
- MENESES, M. P., FUMO, J., MBILANA, G., e GOMES, C. (2003), «As autoridades tradicionais no contexto do pluralismo jurídico», in B. de Sousa Santos e J. C. Trindade (eds.), *Conflito e Transformação Social: Uma Paisagem das Justiças em Moçambique*, vol. II, Porto, Edições Afrontamento, pp. 341-420.
- MIERS, S., e KOPYTOFF, I. (1977), *Slavery in Africa: Historical and Anthropological Perspectives*, Madison.
- MILLER, J. (1988), *Way of Death: Merchant Capitalism and the Angolan Slave Trade, 1730-1830*, Madison.
- MINTER, W. (1994), *Apartheid's Contrasts*, Londres, Zed Books.
- MONTEIRO, J. O. (1989), *Power and Democracy*, Maputo, People's Assembly.
- MUNSLow, B. (1983), *Mozambique: The Revolution and its Origins*, Londres, Longman.
- MYERS, G. (1994), «Competitive rights, competitive claims: land access in post-war Mozambique», in *Journal of Southern African Studies*, 20 (4), pp. 603-632.
- NEGRÃO, J. G. (1984), *A Produção e o Comércio nas Antigas Zonas Libertadas*, Maputo, Arquivo Histórico de Moçambique.
- ORVIS, S. (2001), «Civil society in Africa or African civil society?», in S. N. Ndegwa (ed.), *A Decade of Democracy in Africa*, Leiden, Brill, pp. 17-38.
- PITCHER, M. A. (2002), *Transforming Mozambique: the Politics of Privatization, 1975-2000*, Cambridge, Cambridge University Press.
- SANTOS, B. DE S. (2003), «O Estado heterogéneo e o pluralismo jurídico», in B. de Sousa Santos e J. C. Trindade (eds.), *Conflito e Transformação Social: Uma Paisagem das Justiças em Moçambique*, vol. I, Porto, Edições Afrontamento, pp. 47-95.
- SIMPSON, C., e MARK, A. (1993), «Mozambique: a delicate peace», in *The Journal of Modern African Studies*, 31 (1), pp. 109-130.
- THE CARTER CENTER (2005), *Postelection Statement on Mozambique Elections*, vol. 2005.
- VANSINA, J. (1988), *Paths in the Rainforest: toward a History of Political Tradition in Equatorial Africa*, Madison.
- VINES, A. (1991), *RENAMO: Terrorism in Mozambique*, Londres, James Currey.
- WEIMER, B., e FANDRYCH, S. (1999), «Mozambique: administrative reform — a contribution to peace and democracy?», in P. S. Reddy (ed.), *Local Government Democratisation and Decentralisation: a Review of the Southern African Region*, Kenwyn, África do Sul, Juta and Co., Ltd., pp. 151-177.
- WEST, H. G. (2005), *Kupilikula: Governance and the Invisible Realm in Mozambique*, Chicago, The University of Chicago Press.
- WEST, H. G., e KLOECK-JENSON, S. (1999), «Betwixt and between: 'traditional authority' and democratic decentralization in post-war Mozambique», in *African Affairs*, 98 (393), pp. 455-484.
- WEST, H. G., e MYERS, G. W. (1996), «A piece of land in a land of peace? State farm divestiture in Mozambique», in *Journal of Modern African Studies*, 34 (1), pp. 27-51.