

Identidade étnica e práticas políticas entre os vaNdau de Moçambique

Fernando Florêncio

Departamento de Antropologia, Faculdade de Ciências e Tecnologia,
Universidade de Coimbra

Este texto apresenta algumas ideias sobre o processo de formação de uma identidade étnica e de uma praxis política entre os vaNdau de Moçambique. Começando por uma breve discussão em torno dos conceitos de identidade social, grupo social e identidade étnica, o artigo traça o processo histórico que conduziu à constituição de uma identidade social Ndau, com destaque para a sedimentação dessa identidade e a sua transformação em praxis política, a partir da independência de Moçambique. Neste último contexto reserva uma atenção especial à relação destas populações com o então movimento rebelde da Renamo durante o período da guerra civil. A conclusão discute a influência da identidade social Ndau no modelo de relacionamento com o Estado, a Frelimo e a Renamo, no período actual, assim como a articulação dessa identidade com outras formas identitárias emergentes, nomeadamente as de cariz regional.

This text presents a number of ideas on the process of the formation of an ethnic identity and a political praxis among the vaNdau of Mozambique. Starting by a short discussion around the concepts of social identity, social group, and ethnic identity, the article describes the historical process which led to the constitution of a social identity Ndau, giving special attention to the sedimentation of this identity, and its transformation into a political praxis, after Mozambique became independent. In the latter context, it analyses in particular the relations of the Ndau populations with Renamo, then a rebel movement, during the period of civil war. In the conclusion, the focus is on the influence of the Ndau social identity on the model of relationship of these populations with the state, Frelimo and Renamo, and on the articulation of this identity with other social identity which are presently emerging, especially those of a regional nature.

Ce texte présente une série d'idées sur le processus de formation d'une identité ethnique et d'une praxis politique parmi les vaNdau du Mozambique. Commencant par une brève discussion autour des concepts d'identité sociale, groupe social et identité ethnique, l'article décrit le processus historique que a conduit à la constitution d'une identité sociale Ndau, réservant une attention spéciale à la sédimentation de cette identité, et à sa transformation en praxis politique, à partir de l'indépendance du Mozambique. Dans ce dernier contexte, il analyse en particulier les relation des populations vaNdau avec la Renamo, alors mouvement rebelle, pendant la période de la guerre civile. La conclusion discute l'influence de l'identité sociale Ndau sur le modèle des rapports avec l'État, la Frelimo et la Renamo, dans la période actuelle, ainsi que l'articulation de cette identité avec d'autres formes identitaires émergentes, nommément celles de nature régionale.

Este texto apresenta algumas ideias sobre o processo de formação de uma identidade étnica, e de uma praxis política, entre os vaNdau. O universo de análise é essencialmente o das populações rurais e o modo como a formação de uma identidade étnica se articula com a formação de uma identidade política e vice-versa.

O etnónimo Ndau designa actualmente o conjunto de populações de origem Shona-Caranga, que ocupam, em Moçambique, uma faixa territorial compreendida entre os rios Save, a Sul, e o rio Pungué, a Norte. É igualmente utilizado pelas populações que vivem no Zimbabwe, nomeadamente na região de Mount Silinda e no distrito de Melstter. Os vaNdau alcançaram uma enorme visibilidade social e política na história recente moçambicana, fruto da sua ligação ao movimento armado rebelde da Renamo.

Antes de nos debruçarmos sobre a formação de uma identidade étnica Ndau e das consequências políticas, torna-se imperioso, ainda em jeito de introdução, esclarecer desde logo algumas ideias conceptuais fundamentais, tais como a de identidade social, de grupo social e de identidade étnica.

Identities sociais: definições e perspectivas

O conceito de identidade social é utilizado neste texto no sentido de um processo de identificação e categorização na qual um indivíduo, ou indivíduos, se entendem como fazendo parte de um determinado grupo social. Este processo consubstancia-se através de outros dois processos relacionados: o processo de auto-categorização e o de comparação social. O primeiro diz respeito ao acentuar e valorizar das semelhanças identitárias entre os membros do grupo (*ingroup*), «*individuals tend to define and see themselves less as differing individual persons and more as the interchangeable representatives of some shared social category membership*»¹, enquanto que no segundo se comparam essas mesmas semelhanças com membros de outros grupos (*outgroups*). A conjugação destes dois factores constitui o cerne da construção de uma identidade social no sentido em que «*social identity results from the categorization of the world into ingroup and outgroup and the labelling of oneself as a member of the ingroup*»².

Assim, é a pertença a um determinado grupo social o factor base na constituição de uma identidade social, pois como afirma John Turner «*'social identity' was*

¹ J. C. Turner, «Some Current Issues in Research on Social Identity and Self-categorization Theories», in N. Ellemers, R. Spears, & B. Doosje (eds.), *Social Identity. Context, Commitments, Content*, Oxford, Blackwell Publishers, 1999, p. 12.

² S. Worchel, J. Iuzzini, D. Coutant & M. Ivaldi, «A Multidimensional Model of Identity: Relating Individual and Group Identities to Intergroup Behaviour», in D. Capozza & R. Brown (eds.), *Social Identity Processes*, London, Sage Publications, 2000, p. 17.

*conceptualized as that aspect of a person's self-concept based on their group membership»*³. A formação de uma determinada identificação de grupo completa-se através da comparação com outros grupos, no sentido em que se desenvolve um processo de avaliação positiva das suas características, por oposição, exacerbação, das diferenças e desvalorização das características atribuídas aos outros. Nesse âmbito as identidades sociais são processos sociais relacionais entre Nós (inclusos) e os Outros (exclusos).

Um grupo social, utilizando a definição de Joseph Mcgrath, surge assim como um agregado estruturado e organizado em que os seus membros têm consciência de uma pertença comum e interagem mutuamente, ou como uma comunidade de interesses partilhados, no sentido em que esses indivíduos têm em comum determinados interesses específicos e que procuram interagir uns com os outros na defesa ou prossecução desses mesmos interesses⁴. Por seu turno Thomas Bierschenk e Olivier de Sardan adiantam a noção de grupo estratégico como sendo «(...) *des aggrégats sociaux plus empiriques, à géométrie variable, qui défendent des intérêts communs, en particulier par le biais de l'action sociale et politique*»⁵.

A identidade social de um indivíduo, ou de um grupo, é uma construção social dinâmica, no sentido em que é a resultante de contextos sociais precisos. No seu processo vivencial o indivíduo insere-se em diferentes grupos sociais, assumindo assim diferentes categorizações, ou identidades sociais, consoante o contexto em que se encontra e as suas motivações e aspirações sociais. Nesse caso, «*people who are categorized and perceived as different in one context (e.g., 'biologists' and 'physicists' within a science faculty) can be categorized and perceived as similar in another context (e.g., as 'scientists' rather than 'social scientists' within a university)*»⁶. Este factor contribui para que exista um processo de permanente tensão entre interesses individuais e colectivos dentro de cada grupo social.

Os grupos sociais não são unidades estáticas, existindo variações no modo de inserção, participação e conceptualização dos diferentes indivíduos, ou sub-grupos, que constituem num determinado momento histórico o grupo como um todo ou devido a variações no padrão de relações que o grupo mantém com a restante sociedade envolvente, isto é, com outros grupos. No primeiro caso, John Turner define quatro factores determinantes na relevância que um determinado grupo assume para os seus membros, individuais ou sub-grupos: a) o grau de identificação com o grupo; b) a saliência/importância de identidade social conferida pelo grupo, num determinado contexto; c) o modo com é percebida a estrutura social interna do próprios grupo; d) a relevância/importância do outgroup para o tipo de comparação social em causa⁷.

³ J. C. Turner, *op. cit.*, p. 8.

⁴ J. McGrath, *Groups: Interaction and Performance*, New Jersey, Prentice-Hall Inc., 1984, p. 7

⁵ T. Bierschenk & J.-P. Olivier de Sardan, *Les Pouvoirs au Village*, Paris, Karthala, 1998, p. 263.

⁶ J. C. Turner, *op. cit.*, p. 13.

⁷ Idem, p. 20.

Nesta perspectiva destacam-se dois elementos extremamente pertinentes: 1) existe uma diferenciação nos tipos de identidade social, significando com isso que existem expressões identitárias com maior capacidade de mobilização e dinamização de comportamentos colectivos; 2) a mobilização para a acção colectiva depende da categorização que o grupo delinea em relação ao *outgroup* (alteridade).

Esta relação do Nós com o Outro constitui um factor decisivo no processo de formação de identidades em grupos sociais. No cerne da teoria das identidades sociais, influenciada pelos trabalhos de Henri Tajfel, encontra-se a assunção de que os grupos tendem a valorizar positivamente as suas características, ou o que percebem como tal, ao mesmo tempo que sobrevalorizam as diferenças em relação a outros grupos, cujas características são definidas negativamente.

Contudo, esta construção de uma relação de alteridade estabelece certos parâmetros entre os quais se define o grupo social que se privilegia como *outgroup*, pois a este não podem ser atribuídas nem características de máxima distinção, ao ponto das dissimilaridades serem tão salientes que não existem mais zonas de contacto, nem de excessiva similitude, ou seja, como afirma Rupert Brown, «*groups that are neither so different as to have no points of contact with us nor so similar as to threaten our identity*»⁸ ou ainda como sublinha Gomes da Silva, «*Il faut que j'établisse avec autrui – [...] – une relation réglée de proximité et de distance. Nous ne devons, en aucune circonstance, trop nous éloigner l'un de l'autre, ce qui ne manquerait pas de briser une relation instituée; nous ne devons pas non plus nous rapprocher au-delà d'une certaine limite, sauf à confondre nos identités relatives*»⁹.

Considerar a formação de uma identidade social como um processo de passagem da acção individual à acção colectiva e, em simultâneo, tentar explicar as relações dinâmicas entre os reflexos do «pensar» colectivo sobre a acção individual, e vice-versa, implica analisar as razões do processo de adesão/identificação individual a um determinado grupo, ou a uma determinada identidade. Já se afirmou que a pertença a um determinado grupo social não é um motivo de exclusividade e que os indivíduos pertencem a diversos grupos simultaneamente e são portadores de diferentes identidades sociais. Por esse motivo a mobilização para participar de um grupo é um factor complexo que pode variar de indivíduo para indivíduo e de situação para situação, como afirma Ruddy Doom, «*many individuals, supporting movement A, could as well be participating in B. Very often people do not enter a movement because of their 'identity', they act according to an identity once they enrolled inside the movement*»¹⁰. O papel das lideranças é igualmente um factor fundamental na mobilização do grupo e na formação de uma identidade¹¹.

⁸ R. Brown, «Tajfel's Contribution to the reduction of Intergroup Conflict», W. P. Robinson (ed.), *Social Groups and Identities. Developing the Legacy of Henri Tajfel*, Oxford, Butterworth Heinemann, 1996, p. 181.

⁹ J. C. Gomes da Silva, *L'Identité Volée. Essais d'anthropologie sociale*, Institut de Sociologie et Anthropologie Sociale, Bruxelles, Editions de l'Université de Bruxelles, 1989, p. 31.

¹⁰ R. Doom, «Changing Identities, violent Conflicts and the World System», in R. Doom & J. Gorus (eds.), *Politics of Identity and Economics of Conflict in the Great Lakes Region*, Brussels, VUB University Press, 2000, p. 38.

¹¹ Idem, p. 37.

Em conclusão, pode afirmar-se que uma identidade social é um compósito de três factores: a) da criação de uma ideologia, no sentido da institucionalização de uma determinada visão do mundo, partilhada pelos membros de um grupo social; b) da definição do lugar social do indivíduo no grupo e por conseguinte no mundo, fruto da aceitação dessa ideologia; c) e da definição dos tipos e modos de comportamentos e acções colectivas dos membros do grupo.

Identidade étnica enquanto acção política

Foi possível mostrar que a identidade social assume ao longo da existência histórica do próprio grupo expressões diversificadas, ou realça características diferentes, consoante as relações externas e internas, ou seja, consoante os interesses do indivíduo ou do próprio grupo. Essas expressões identitárias podem ser de natureza religiosa, cultural, regional, económica, política, étnica, etc. Por outro lado, num mesmo momento o grupo pode fazer realçar diferentes expressões identitárias para enfrentar diferentes padrões de relacionamento, pois como afirma Taboada-Leonetti, « *certains aspects de l'identité sont – ou ont été dans le passé si l'on considère l'Histoire – appelés plus fréquemment que d'autres à jouer ce rôle de pôle organisateur; c'est le cas de l'identité religieuse, de la conscience de classe, et surtout (depuis un peu plus d'un siècle) de l'identité nationale ou ethnique, car elles s'affirmaient en réponse à des situations de domination* »¹².

A etnicidade, entendida aqui no sentido de uma acção social colectiva tendo por base a identidade étnica, pode constituir então uma expressão da identidade social ou pode marcar, num determinado contexto, a base da identidade social de um determinado grupo ou de uma determinada «comunidade de interesses partilhados».

Nos últimos vinte anos a problemática da identidade étnica tem ocupado um lugar de destaque nos estudos sobre as questões políticas na África sub-sahariana. Até ao início da década de 1980 era praticamente inquestionável o carácter essencialista da identificação tribal e étnica das populações africanas. Vários foram os antropólogos e historiadores africanistas que contestaram esta visão, mas foi na obra *Au coeur de l'ethnie*¹³, publicada em 1985, que um conjunto de autores refutou esta ideia de forma mais sistemática.

Nessa obra, Jean-Loup Amselle começa por defender que não existem etnias na história pré-colonial africana e que « *les ethnies ne procèdent que de l'action du colonisateur qui, dans sa volonté de territorialiser le continent africain, a découpé des entités ethniques qui ont été elles-mêmes ensuite réappropriées par les populations* »¹⁴. Esta primeira afirma-

¹² I. Taboada-Leonetti, «Stratégies identitaires et minorités: le point de vue du sociologue» C. Camilleri, & all, *Stratégies Identitaires*, Paris, Presses Universitaires de France, 1990, pp. 46-47.

¹³ J-L. Amselle & E. M'Bokolo (eds.), *Au Coeur de l'Ethnie. Ethnies, Tribalisme et État en Afrique*, Paris, Editions La Découverte, 1985.

ção, extremamente provocadora, entende-se como uma tentativa do autor em negar o carácter essencialista que a antropologia tinha ao longo dos tempos associado à noção de identidade étnica. Num primeiro esforço, segundo o autor, esse carácter essencialista pode refutar-se através da história dos contactos entre os povos africanos que nega precisamente a ideia de unidades sócio-políticas pré-coloniais estáveis e imutáveis, pelo contrário, «*les formes d'organisation sociale que l'on peut répérer en Afrique précoloniale sont le produit des phénomènes de diastole et de systole, de va-et-vient constants, en un mot de processus de composition, de décomposition et de recomposition qui se déroulent à l'intérieur d'un espace continental*»¹⁵. Esta relação dinâmica não surge apenas ao nível da formação dos espaços políticos, ela é igualmente válida para a formação de espaços linguísticos, culturais e religiosos.

Após esta constatação Jean-Loup Amselle relativiza a fórmula inicial sublinhando que a questão não era tanto de que as etnias eram criações coloniais, mas sim que na época colonial elas correspondiam a sistemas de classificação em que «*les patronymes, les ethnonymes, les différents systèmes de classement soient des sortes de bannières ou de symboles servant des signes de reconnaissance ou bien encore des 'embèmes onomastiques'*»¹⁶. Nesse âmbito, tanto na época pré-colonial como na colonial não se pode falar das etnias como entidades homogêneas do ponto de vista linguístico, racial e cultural.

Nesta formulação é atribuído ao colonialismo a responsabilidade de catalogar as diferentes unidades sócio-políticas africanas em termos de etnias e de fixar territorialmente estas unidades como forma de as controlar de modo mais eficaz. Este fenómeno consubstanciou-se de três modos: a) a criação *ex nihilo* de etnias; b) a transposição de etnónimos usados na época pré-colonial para contextos sócio-políticos novos; c) a transformação de unidades políticas pré-coloniais em etnias¹⁷. Em qualquer dos casos é importante sublinhar, diz Jean-Loup Amselle, que estas identificações étnicas, criadas pela colonização, foram interiorizadas e posteriormente reivindicadas pelas populações e utilizadas como instrumento ideológico de acção política e social¹⁸. Facto que tem sido também utilizado e manipulado pelos Estados pós-coloniais, enquanto instrumento de desqualificação social e política¹⁹.

Um pouco como resposta a esta obra pioneira surgiu a colectânea dirigida por Jean-Pierre Chrétien e Gerard Prunier, *Les ethnies ont une histoire*, fruto de uma mesa redonda internacional realizada em Paris a 22 e 23 de Fevereiro de 1986²⁰. Nesta obra os diferentes autores partem do pressuposto inicial de que «*les remodelages, les scissions ou les amalgames inhérents aux conscientisations ethniques ne datent donc de la colo-*

¹⁴ J.-L. Amselle, «Ethnies et espaces: pour une anthropologie topologique», J.-L. Amselle & E. M'Bokolo (eds.), *Au Coeur de l'Ethnie. Ethnies, Tribalisme et État en Afrique*, Paris, Editions La Découverte, 1985, p. 23.

¹⁵ Idem, pp. 28-29.

¹⁶ Idem, p. 37.

¹⁷ Idem, p. 39.

¹⁸ Idem, *ibidem*.

¹⁹ Idem, p. 41.

²⁰ J.-P. Chrétien & G. Prunier (eds.), *Les ethnies ont une histoire*, Paris, Éditions Karthala & ACCT, 1986.

nisation. Dans la longue durée du passé africain, la construction et le succès de ces identités apparaissent comme profondément liées à l'enjeu du pouvoir»²¹. Para este conjunto de autores a colonização sedimentou a anterior classificação entre grupos sociais, que era bastante fluída, num modelo classificatório «fechado» sob o epíteto de etnias. Modelo esse que acabaria por ser aproveitado pelos Estados pós-coloniais para sedimentar ou concretizar formas de dominação, pois como sublinha Jean-Pierre Chrétien «*les bénéficiaires de ces amalgames sont des groupes bien précis, des oligarchies au pouvoir ou en project, des factions qui ont trouvé là un excellent outil de mobilisation des masses. Le socio-ethnisme est une option de la politique moderne en Afrique*»²².

O Ruanda, de para em par com o Burundi, constitui sem dúvida o melhor exemplo deste processo de construção tríplice da moderna etnicidade africana. Da construção de um processo de categorizações sociais, a partir de finais do século XVIII e inícios do século XIX, vagamente ilustrado em torno dos etnónimos de Twa, Hutu e Tutsi, à época relacionados sobretudo por posições sociais, políticas e económicas, e não de cariz racial; passando pela cristalização dessas categorizações em oposições ráticas, entre as pretensas etnias Hutu e Tutsi, manufacturada pela colonização belga (administração colonial e missionários), que valorizou os Tutsi e desvalorizou os Hutus, sistema de hierarquização que foi inculcado à população e cujas «justificações históricas e científicas» entrou no sistema de representações sociais da população em geral; finalizando na manipulação dessas representações sociais levadas a cabo desde a independência pelos diferentes regimes políticos pós-coloniais (de dominância Hutu de 1961 a 1994, e Tutsi desde então) enquanto instrumentos políticos de aquisição, manutenção e legitimação do controlo do Estado por parte de certos grupos sociais e de aniquilação das oposições políticas, com base na perpetuação dos critérios identitários raciais/étnicos herdados da colonização²³

É nesse sentido que vários autores defendem o carácter «moderno» das identidades étnicas, pois como Harvey Glickman sublinha «*expressions of ethnicity and ethno-nationalism are [...] social and political 'constructs', i.e. as 'modern' phenomena, connected to the development of the modern state and to the process of authority creation and authority development in those states*»²⁴. A etnicidade assume assim um carácter instrumental e não primordial, ou essencialista. Ou seja, ela ganha maior significado quando instrumentalizada para a praxis política, enquanto forma de mobilização/acção colectiva.

²¹ Idem, p. 428.

²² J-P. Chrétien, *Le Défi de L'Ethnisme. Rwanda et Burundi: 1990-1996*, Paris, Éditions Karthala, 1997, p. 19.

²³ Existe uma vastíssima literatura sobre a história dramática dos conflitos pelo controlo do poder de Estado e sobre os pretensos conflitos étnicos nestes dois países, que atingiram a sua expressão mais dramática nos genocídios de 1993 (Burundi) e 1994 (Ruanda). Saliente-se, entre outros, J-P. Chrétien, *op. cit.*, 1997; A. Guichaoua, *Les crises politiques au Burundi et au Rwanda (1993-1994)*, Lille, Université des Sciences et Technologies de Lille, 1995; R. Doom & J. Gorus (eds.), *Politics of Identity and Economics of Conflict in the Great Lakes Region*, Brussels, VUB University Press, 2000.

²⁴ H. Glickman & P. Furia, «Issues in the Analysis of Ethnic Conflict and Democratization Processes in Africa Today» in H. Glickman (ed.), *Ethnic Conflict and Democratization in Africa*, Atlanta, The African Studies Association Press, 1995, p. 6.

Essa instrumentalização é fruto da acção de grupos, ou elites concorrenciais, em luta pelo controlo do poder político, ao nível nacional (Estado) ou local, «*we are witnessing a pluralization of politics by elite competition which we suspect to be leading mobilized ethno-national and ethno-cultural groupings*»²⁵.

Esta visão apresenta um carácter excessivamente verticalista, ou top-down, na medida em que nos sugere que as elites são capazes de exercer essa mobilização sobre uma massa inerte de indivíduos que se limitam a seguir e agir segundo as orientações superiores. Ora Donald Horowitz chamou a atenção para o facto de que «*ethnic conflict persists not as struggle for power to find a means to an end, but rather as a search for power as a confirmation of a claimed status. So power or reward reflect relative group worth, an affirmation of equal dignity, which is made concrete by entitlements that redress past inequities that in turn resulted from maldistribution of opportunities*»²⁶ É nessa direcção que Larry Diamond aponta ao afirmar que «*elites do not manufacture ethnicity out of whole cloth but, rather, [can] exploit a profound cultural tendency for politics to be perceived and expressed in communal terms*»²⁷, o que significa que essa mobilização só é possível se for ao encontro das aspirações e anseios locais. Neste caso, como sustentam Saskia van Hoyweghen e Koen Vlassenroot, «*ethnicity became an ideology for purposes of group mobilization in social and political struggles within the post-colonial state*»²⁸.

No entanto, é necessário tomar em atenção que a etnicidade não é a única forma de identificação conducente à acção política em África e por vezes nem sequer é a forma que aporta mais sentido à mobilização política, perdendo significado face a formas de mobilização em torno de simbologias raciais, religiosas, regionais, ou outras. Nesse sentido, a etnicidade, ou a expressão de uma identidade social de base étnica, não constituí um valor em si, ou por si, mas sim uma variável que pode mudar de significado, conteúdo e contornos, e não a expressão de uma solidariedade primordial, intrínseca, monolítica, ao estilo da solidariedade mecânica durkheimiana.

Por outro lado, a etnicidade não é necessariamente causa de conflitos violentos ou de disrupção social, como bastas vezes se depreende da análise dos conflitos em África. Como defendeu John Lonsdale, «*moral ethnicity creates communities from within through domestic controversy over civic virtue*»²⁹. Neste sentido, o conceito de etnicidade surge como um processo de construção ideológica de um determinado grupo social e não como uma força de divisão e destabilização social, força essa a que o autor denomina de *political tribalism*.

²⁵ Idem, p. 7.

²⁶ Referido por H. Glickman, *op. cit.*, p. 13.

²⁷ Citado por H. Glickman, *op. cit.*, p. 14.

²⁸ S. van Hoyweghen & K. Vlassenroot, «Ethnic Ideology and Conflict in Sub-Saharan Africa. The Culture Clash Revisited», in R. Doom & J. Gorus (eds.), *op. cit.*, 2000, p. 104.

²⁹ John Lonsdale citado em P. Chabal & J-P. Daloz, *Africa Works. Disorder as Political Instrument*, Oxford & Bloomington, James Currey & Indiana University Press, 1999, p. 59.

Os vaNdau de Moçambique: origens de um etnónimo

Devido à insuficiência de fontes escritas não é fácil traçar as origens históricas do povo Ndau. Contudo parece seguro afirmar que as suas origens se encontram ligadas à fragmentação dos reinos de Mwenemutapa e de Mbire e aos ciclos expansionistas de grupos Shona-Caranga, denominados Rozvi³⁰, dos planaltos centrais do Zimbabwe na direcção da costa litoral do Índico. Este movimento esteve na origem da criação de vários reinos, dos quais se destacam os de QuiTeve, Danda e Sanga.

É comum as actuais populações vaNdau identificarem a sua origem a partir da região de Mbire, no planalto central zimbabeano. Segundo algumas informações, no século XV/XVI existia nesta região um pequeno reino, denominado de Mbire, que esteve ligado ao grande reino de Mwenemutapa, mas que se teria tornado independente³¹. A independência do reino Mbire estaria relacionada com uma cisão no reino dos Mutapa, que ocorreu provavelmente em 1490, e que teria sido provocada por Changamire³², que era um alto dignatário do reino, membro do *mutupu*³³ Moio. Segundo Rennie Keith, no século XVII já o reino Mbire estava ocupado por soberanos Rozvi, também eles pertencentes ao *mutupu* Moio.

O reino de QuiTeve surge igualmente nos finais do século XV e representa mais uma cisão no reino de Mwenemutapa³⁴. Os novos soberanos passaram a ostentar o título de Sachiteve, nome do soberano fundador. Este reino veio a assumir uma certa importância, sobretudo durante o século XVII, devido às relações que desenvolveu com mercadores árabes e portugueses, em torno do comércio de marfim e da exploração das minas de ouro, assim como à sua posição de charneira com o *hinterland*. O reino de Quiteve chegou a controlar toda uma vasta região, que se estendia desde o planalto central da zona de Chimoio até às terras baixas do Búzi, perto de Sofala. O reino de QuiTeve viria a perder esta importância a partir do século XVIII, em parte devido às constantes lutas internas entre os membros da família real, mas também face ao desinteresse dos árabes e portugueses, quando se aperceberam que a exploração mineira não era atractiva. De acordo com Rita-Ferreira, o declínio do reino de QuiTeve está também intimamente relacionado com o declínio de Sofala.

Por volta de 1515, um dos filhos do primeiro soberano Sachiteve, de nome Nyamunda³⁵, rebelou-se e deslocou-se para as terras baixas entre os rios Búzi e Save, dominando as populações Tsonga que habitavam nessa região. Nyamunda fundou

³⁰ Ou Rózuis, segundo os portugueses.

³¹ R. J. Keith, *Christianity, Colonialism and the Origins of Nationalism among the Ndau of southern Rhodesia, 1890-1935*, Michigan, UMI, 1987, p. 62.

³² Changamire ficou como soberano do reino Mbire, daí o seu título, do original Shona *Changa we Mbire*, ou *Changa ne Mbire*, in R. J. Keith, *op. cit.*, p. 62.

³³ Clã totémico. Plural, *mitupu*.

³⁴ R. J. Keith, *op. cit.*, p. 67.

³⁵ Que os portugueses chamavam Inhamunda.

aí o reino de Danda, tomando o título dinástico de Sedanda. O núcleo central deste reino encontrava-se algures na região que faz parte do actual distrito de Machaze. Segundo Rita-Ferreira, após a morte de Inhamunda (Nyamunda), os territórios do reino foram anexados pelo reino de QuiTeve e os Sedanda «*devem, então, ter seguido uma política de expansão territorial, em direcção meridional, possivelmente com vista a monopolizarem as rotas comerciais entre o interior e a foz do Save, as ilhas Bazaruto e até mesmo a baía de Inhambane. João dos Santos, reportando-se ao final do século XVI, afirma que o reino de Danda, a que chama Madanda, se estendia do Save a Inhambane*»³⁶. Contudo, esta incorporação é bastante improvável e o próprio Rita-Ferreira adianta que segundo Philippe Junod era a linhagem Mecupe Inhamunda, a que dirigia o reino e que esta fazia parte do grande clã Necomo³⁷.

A tradição oral³⁸ apresenta hoje uma visão diferente desta evolução histórica pois diferencia o Inhamunda fundador do reino, de Mecupe, que teria reinado após a morte de Inhamunda e que manteve o reino autónomo e independente dos Teve. O próprio Mecupe pertencia à mesma linhagem, *bvumbu*, de Inhamunda. Esta tradição manteve-se e perpetua ainda hoje o título de Mecupe, a quem chamam o *mambo* dos *mambo*, isto é o «rei dos reis», e o nome de Inhamunda designa na actualidade o *mutupu* e o *bvumbu* donde são escolhidos os principais *mambo* da região. Os Inhamundas são então considerados os «donos das terras», e os descendentes principais de Inhamunda são os Mecupe.

Segundo Rennie Keith é provável que os Mecupe provenham de um chefe, Mkupe, que teria acompanhado Nyamunda, juntamente com outros chefes³⁹. Contudo, não é possível traçar com clareza histórica a relação entre Mkupe e Nyamunda, nem como este passou a dominar os outros chefes. Ainda segundo Rennie Keith, existe uma forte contradição nas fontes, pois algumas adiantam que o chefe dominante, depois de Nyamunda, era Chituvi⁴⁰.

Por seu turno o reino de Sanga, que os portugueses designavam por Quissanga, foi fundado a partir de um processo de ocupação sucessiva da zona montanhosa do maciço de Espungabera, no actual distrito de Mossurize, por populações Rozvi pertencentes a três linhagens diferentes: o *bvumbu* Nhacuímbe-Musicanho, o Garágua e o Mapunguana, todos eles pertencentes a diferentes *mitupu* mas que se crê originários da área do monte Mbire⁴¹. Contudo, de acordo com Rennie Keith, as chefaturas que ocuparam esta região foram fundadas a partir da chefatura de Mutema. Estão nesta situação as chefaturas de Musikavantu, Mafussi, Mapunguana e Gogoi, que seriam as principais, e outras mais pequenas, caso de Macuiana e Garágua. Seria à

³⁶ R. J. Keith, *op. cit.*, p. 77.

³⁷ R. J. Keith, *op. cit.*, p. 113.

³⁸ Recolhida em Machaze, a vários informantes, durante o trabalho de campo de Setembro/Dezembro de 2000.

³⁹ R. J. Keith, *op. cit.*, p. 67.

⁴⁰ Ou Chitobe, segundo os portugueses. Sobre esta contradição, cf. R. J. Keith, *op. cit.*, p. 67.

⁴¹ A. Rita-Ferreira, *Agrupamento e Caracterização étnica dos Indígenas de Moçambique*, Lisboa, Ministério do Ultramar, Junta de Investigações do Ultramar, 1958, pp. 113-114, 147-148.

região do *nyika*⁴² de Mutema que tradicionalmente se designaria por Sanga, donde derivou o nome do reino.

Malyn Newitt⁴³ está igualmente de acordo em que a formação destes pequenos reinos é uma consequência directa do processo de expansão dos *mitupu* Shona-Caranga, na sua ânsia de dominarem os territórios até ao oceano Índico. Neste movimento expansionista iriam defrontar-se e dominar populações locais, de origem Tonga⁴⁴. Este facto continua bem inscrito na memória oral das populações vaNdau, como se pode depreender deste relato de Manguanono Mucambo, «há muito tempo, antigamente aqui [Machaze] não existia isso de régulos. Só havia pessoas chamada vatonga, que era outro tipo de pessoas. (...) Esses matonga só viviam nas casas, mas era antes de existirem os régulos. Cada um tomava conta da casa dele»⁴⁵. Nesse sentido, é perfeitamente notório que os actuais vaNdau não rejeitam as suas origens alienígenas e a sua dominação sobre populações Tonga, que para eles também não são originárias desta região, mas sim de Gaza. Remeter a sua origem para o *hinterland* zimbabeano, o Monte Mbire, constitui mesmo um dos traços mais profundos das representações sobre o que é ser Ndau.

João Julião da Silva⁴⁶ apresenta algumas das mais preciosas descrições destes reinos, para o período de 1790 a 1884. Este autor afirma que os três reinos resultaram de doações que o Monomotapa fez a filhos seus, o que é manifestamente impreciso, como se demonstrou em parágrafos precedentes⁴⁷. O rei de Quissanda tinha como título dinástico o de Sá-Dombogi, ou seja o de «senhor das montanhas», enquanto que as populações eram denominadas de Vatombozis. Ao reino de Danda os portugueses chamavam Madanda, e o título dinástico era o de Sá-Danda, que significa «senhor dos matos». Estas denominações têm a ver com a morfologia das terras onde estes reinos se implantaram. Segundo este autor «o Reino denominado Quissanga, ou Xissanga, limita-se pelo N. Com as Terras de Xangamire; pelo Sul com as da Madanda Leste com as de Xuómo, e de Inhamuquati, que fica entre Quiteve e a ditto Quissanga: pelo Oeste com as Terras chamas Duma pello Rio Save»⁴⁸.

Sobre os reinos de Danda e Sanga, ou no dizer dos portugueses de Madanda e Quissanga, o autor possui poucos dados. Mesmo assim é possível saber-se que o reino de Madanda era bastante fragmentado, do ponto de vista político, com constantes sisões entre os senhores Sadanda e os chefes provinciais⁴⁹. No entanto esta visão é contrariada pela tradição oral local, captada junto de vários *madoda*⁵⁰ em

⁴² Termo Shona que significa «território».

⁴³ M. Newitt, *História de Moçambique*, Lisboa, Publicações Europa-América, 1997, p. 53.

⁴⁴ Idem, *op. cit.*, p. 51.

⁴⁵ Entrevista com Manguanono Sevene Mucambo, 78 anos, *nduna* do régulo Manace, Manace/Machaze, 7/11/2000.

⁴⁶ J. Fialho Feliciano & V. H. Nicolau (eds.), *Memórias de Sofala. Etnografia e História das Identidades e da Violência entre os diferentes Poderes no Centro de Moçambique, séculos XVIII e XIX*, textos de João Julião da Silva, Zacarias Herculano da Silva e Guilherme Ezequiel da Silva, Lisboa, CNCDP, 1998.

⁴⁷ J. Fialho Feliciano & V. H. Nicolau (eds.), *op. cit.*, p. 69.

⁴⁸ Idem, p. 81.

⁴⁹ J. Fialho Feliciano & V. H. Nicolau (eds.), *op. cit.*, p. 85.

⁵⁰ *Madoda* significa pessoa idosa, é um termo recorrente na região mas não é de origem Shona. O termo Cindau é *matombo*.

Machaze, segundo a qual este reino, denominado de Inhamunda, possuía alguma centralização e unidade política em torno do núcleo central liderado pelo Mecupe. Segundo essa tradição o *mutupu* Inhamunda teria sido fundado por um tal de Chitui, que em data indeterminada se instalou na zona de Briotairi, no actual distrito de Machaze, e fundou a dinastia Mecupe, como narra Mosse Mabureza, actual régulo de Tuco-Tuco, «O sr. Chitui saiu numa zona chamada Briotairi, então nasceu o régulo Mecupe, então o régulo Mecupe por sua vez fez expansão, expandiu toda essa família Inhamunda»⁵¹.

O Mecupe foi depois distribuindo terras a membros do seu *bvumbu* e a aliados que, por via das alianças matrimoniais, eram incorporados na sua parentela. Com as terras era também oferecida a chefia dessa região, como sublinha Manguanono Mucambo «fala-se que o régulo Mecupe é rei dos reis porque é ele que foi de princípio. Então como foi ele o primeiro rei andou a espalhar a família dele. Levou o outro Manace a ser régulo. Meteu a família Guezanhe a ser régulo. Por isso é que o régulo Mecupe é o rei dos reis porque ele foi o primeiro rei dos vaNdau»⁵².

Estas populações, apesar de apresentarem uma grande homogeneidade do ponto de vista linguístico, económico, cultural, religioso, e uma origem histórica comum, não se conceptualizavam como pertencendo a um único grupo⁵³. Por exemplo, sabe-se que no século XIX as populações que viviam na região ribeirinha entre os rios Búzi e Save denominavam-se a si próprias como «*Senji*» e distinguiam-se das populações do interior montanhoso da região de Mossurize, que denominavam de «*Tombiji*», e das populações das planícies de Machaze, a quem denominavam de «*Dandas*»⁵⁴. O que remete para a ideia de que a sua identificação baseava-se sobretudo na filiação linhageira, nos diferentes *bvumbu* e nas unidades político-regionais, bastante autónomas entre si.

Por outro lado, esta homogeneidade não pode iludir a ideia de uma especificidade cultural Ndau, na medida em que quer do ponto de vista linguístico, quer da organização política, económica, de parentesco, e nas concepções mágico-religiosas, existe uma enorme similitude com outros grupos Shona, nomeadamente com os Teve e Manica. Esta similitude leva autores como Henri Junod a classificar os Teve como um sub-grupo Ndau⁵⁵, facto que é amplamente contestado pela maioria dos informante que reclama uma identidade Ndau diferente da dos Teve. Rennie Keith refere a mesma dificuldade em distinguir os vaNdau dos distritos de Melstter e de Chipinga, no Zimbábwe, com outros grupos vizinhos, como os Duma, Hera e Manyika⁵⁶.

⁵¹ Entrevista com Mosse Mabureza, 66 anos, régulo de Tuco-Tuco, Tuco-Tuco/Machaze, 26/10/2000.

⁵² Entrevista com Manguanono Sevene Mucambo.

⁵³ Existe uma construção mitológica comum à quase totalidade destas populações que representa as suas origens a partir de M'Bire, numa emigração única.

⁵⁴ R. J. Keith, *op. cit.*, pp. 85-86.

⁵⁵ H. P. Junod, «Les Vandau de l'Afrique Orientale Portugaise», *Bulletin de la Société Neuchâteloise de Géographie*, vol. 44, 1935, p. 25; H. P. Junod, «A contribution to the study of Ndau demography, totemism, and history», *Bantu Studies*, vol. VIII, n.º 1, 1934, p. 20.

⁵⁶ R. J. Keith, *op. cit.*, pp. 43-44.

O próprio termo Ndau não aparece referido em nenhum documento até ao início do século XX. No primeiro documento conhecido sobre esta região, o trabalho de Frei João dos Santos, *Ethiopia Oriental*, as populações aparecem designadas apenas pelo termo pejorativo de cafres. Em José Fialho Feliciano pode ler-se que estas populações eram designadas por Mujaos, ou por Mataos⁵⁷. Por vezes estas populações apareciam referenciadas na documentação sob a designação de Landins ou Vátuas, que era o nome que os portugueses atribuíam aos invasores Nguni, confundindo conquistadores e conquistados.

A origem do termo Ndau é pois ela própria bastante nebulosa. De acordo com vários autores⁵⁸, o termo Ndau teria sido aplicado a estas populações pelos invasores Nguni, que ocuparam esta região durante a 2.ª metade do século XIX. O termo relacionar-se-ia com a forma tradicional como estas populações saúdam um chefe, ou um estrangeiro importante, que é a de se ajoelharem, baterem as palmas repetida e ritmicamente e gritarem «*ndaui ui ui, ndaui ui ui*». Deste modo os invasores Nguni teriam atribuído a estas populações a designação de Ndau que, segundo Henri Junod, servia simultaneamente para designar uma população e a sua condição de subserviência e submissão face aos senhores Nguni. As fontes de onde estes autores retiraram esta preposição não são citadas, contudo esta hipotética origem do termo Ndau é hoje amplamente aceite pelas próprias populações e encontra-se enraizada na sua história oral, não se sabendo se foi a história oral Ndau que influenciou estes autores, ou se foram as suas propostas que foram aceites e interiorizadas pelas populações⁵⁹.

Por sua vez, Keith Rennie adianta que foram os missionários que divulgaram amplamente esta denominação, cunhada pelos senhores Nguni, e a vulgarizaram entre as populações costeiras, entre os rios Búzi e Save, unificando assim na mesma designação um conjunto de populações deste o *hinterland* montanhoso até à zona costeira⁶⁰.

Neste preciso ponto é de destacar a importância que teve a American Board Mission (ou Missão Metodista Americana) de Mount Silinda na fixação e divulgação da língua Chindau e na criação de uma certa elite social Ndau, influenciando uma vasta região, quer do lado rodesiano quer nas circunscrições moçambicanas de

⁵⁷ J. Fialho Feliciano, *Antropologia Económica dos Thonga do Sul de Moçambique*, Maputo, Arquivo Histórico de Moçambique, 1998, p. 41. Num documento de 1836 aparece a designação de Mathaões, «Registo da Carta vinda de Sofala para Custódio de Araújo Bragança, escrita por um seu cunhado que dá notícia do desastre», em M. S. Alberto, «A Carta de Sofala. Ensaio Histórico», *Boletim da Sociedade de Estudos de Moçambique*, vol. XXVIII, n.º 16, 1959.

⁵⁸ D. E. Earthy, «Sundry notes on the Vandau of Sofala, P.E.A.», *Bantu Studies*, vol. IV, n.º 2, 1930, p. 95; H. P. Junod, «A contribution to the study of Ndau demography, totemism, and history», *Bantu Studies*, vol. VIII, n.º 1, 1934, p. 17; H. P. Junod, «Les Vandau de l'Afrique Orientale Portugaise», *Bulletin de la Société Neuchâteloise de Géographie*, vol. 44, 1935, pp. 21-22; A. Rita-Ferreira, *Agrupamento e Caracterização étnica dos Indígenas de Moçambique*, Lisboa, Ministério do Ultramar, Junta de Investigações do Ultramar, 1958, p. 46; A. Rita-Ferreira, *Fixação Portuguesa e História Pré-Colonial de Moçambique*, Lisboa, IICT/JICU, 1982, p. 245; R. J. Keith, *Christianity, Colonialism and the Origins of Nationalism among the Ndau of southern Rhodesia, 1890-1935*, Michigan, UMI, 1987, p. 44.

⁵⁹ Diversos informantes, quer no distrito de Mossurize quer do Búzi, quando instados a responder sobre a origem do nome Ndau relataram que este foi dado a estas populações por Gungunhane. De notar que geralmente as populações referem Gungunhane mesmo quando se referem à dominação Nguni no geral e não apenas ao último soberano de Gaza.

⁶⁰ R. J. Keith, *op. cit.*, p. 155

Mossurize (que englobava à época o actual distrito de Machaze), Sussundenga e mesmo do Búzi. A missão começou por utilizar a língua e missionários Zulu, mas a partir de 1905 começou progressivamente a empregar trabalhadores e missionários vaNdau e a utilizar o Chindau como língua de ensino nas escolas da missão e na divulgação litúrgica, contribuindo para a criação de uma pequena elite letrada. Em 1907 a missão criou um livro de salmos em Chindau e em 1915 já existiam cerca de 10 obras publicadas nessa língua⁶¹ entre as quais um dicionário Chindau-Ingês e Ingês-Chindau.

Sensivelmente por esta altura começaram a surgir, na então Rodésia do Sul, um conjunto de associações de cariz étnico. A região Ndau foi influenciada pela tentativa de criação de uma associação promotora da criação de uma «Gazalandia», na qual chegou a ter um lugar proeminente um irmão do régulo Mapungwana rodesiano⁶². No entanto não existem indícios que suportem a ideia de que essa associação tenha influenciado significativamente os vaNdau de Moçambique.

O termo Ndau enraizou-se então como etnónimo, passando a designar um grupo etno-linguístico, ou então, segundo Pinto Lopes, uma sub-raça⁶³. No entanto, esta classificação rática é questionada pelo próprio autor que adianta que a distinção entre os vaNdau e outros grupos da região é sobretudo linguística⁶⁴. No entanto, durante o período colonial não parece existirem evidências de que este processo de unificação identitária destas populações tenha produzido ou conduzido a uma forma de identidade étnica e muito menos que essa identidade tenha constituído alguma congregação de uma praxis política comum, pois a administração colonial nunca tal permitiu: nem a sedimentação de uma identidade étnica, nem a sua performance em acção política.

Durante a época colonial não houve mesmo registo de acções políticas colectivas por parte destas populações, nem como manifestações contra o pagamento de impostos, contra o trabalho forçado ou contra o regime forçado de cultivo de algodão⁶⁵. Contudo, na década de 1960 começaram a soprar nesta zona Ndau alguns «ligeiros ventos» nacionalistas, oriundos da então Rodésia do Sul, veiculados sobretudo através dos missionários vaNdau da American Board e dos profetas das igrejas independentes, ideais esses que conquistaram alguns adeptos entre a elite intelectual Ndau, entre os quais se destacariam Uria Simango. A administração colonial, consciente do perigo que representavam essas ideias mandou então elaborar um relatório sobre estas populações, que ainda hoje constitui um dos «levantamentos» mais relevantes sobre a organização sócio-política Ndau de Moçambique e sob a penetração das igrejas independentes nesta região⁶⁶.

⁶¹ Idem, p. 509.

⁶² Idem, p. 543.

⁶³ G. B. Pinto Lopes, *Respostas ao Questionário Etnográfico*, Beira, Companhia de Moçambique, 1928, p. 2

⁶⁴ Idem, pp. 4.

⁶⁵ As reacções eram geralmente bastante localizadas e pontuais, como a iniciativa do régulo Mecupe e da sua população (no posto administrativo de Machaze) contra o cultivo forçado do algodão, em 1947. De resto a reacção das populações era sobretudo individual, ou familiar, e na maioria dos casos consistia na fuga do seu lugar de residência.

⁶⁶ J. A. G. M. Branquinho, *Prospecção das Forças Tradicionais. Manica e Sofala*, Lourenço Marques, SCCI, 1966.

Neste relatório o autor reconhece que existe uma «disposição subversiva» destas populações, que conta com a participação das autoridades tradicionais. No entanto sublinha que não existe uma forte unidade entre os diferentes clãs, *mitupo*, e que existem contradições e conflitos, que convém à administração acentuar para melhor controlar as populações⁶⁷.

É possível concluir então, que no final do colonialismo existia entre estas populações vaNdau um vago sentimento identitário, de cariz étnico, bastante difuso e insipiente, construído sobretudo sob o sentimento de pertença a uma comunidade linguística e a uma origem histórico-mitológica comum, mas que não era accionado em termos de uma consciencialização política e menos ainda de uma praxis. De resto, mesmo no final do período colonial a população portuguesa residente na cidade da Beira tinha alguma dificuldade em distinguir as populações vaNdau⁶⁸ da restante população «indígena» e era corrente utilizarem o termo *mandao* ou preferirem mesmo chamar a essas populações de Shonas (para as distinguir das populações *maSena*) ou mesmo de Shonas-Caranga⁶⁹.

Esboço de uma identidade de base étnica, que se pretende política

A emergência da Frelimo ao controlo do aparelho de Estado, após a independência em 1975, marca uma nova etapa em todo este processo de formação de uma identidade Ndau. Desde o 2º Congresso, realizado ainda durante o tempo da luta de libertação, que a Frelimo defendia uma postura ideológica na qual posicionava a luta de libertação como uma acção não apenas contra o sistema colonial mas, sobretudo, contra o sistema capitalista. Nesse âmbito, a Frelimo pretendia implantar em Moçambique um novo tipo de sociedade, baseada no conceito do «Homem Novo» e do «poder popular». Para a Frelimo a implantação deste novo modelo de sociedade implicava a abolição das estruturas de relações sociais do sistema colonial-capitalista e mesmo das sociedades tradicionais porque «*A sociedade tradicional onde o processo de polarização dos grupos sociais em classes antagónicas numa certa medida foi bloqueado pelo colonialismo, as relações entre as pessoas encontravam-se condicionadas por factores subjectivos como a pertença a uma determinada classe de idade, sociedade secreta, clã, grupo étnico, etc... Estas concepções das relações sociais são rejeitadas pela sociedade que construímos*»⁷⁰.

⁶⁷ Idem, p. 11. Sobre a política colonial portuguesa do «dividir para reinar» cf. R. Péliissier, «Exploitation du facteur ethnique au Mozambique pendant la conquête coloniale (XIX-XX siècle)» in J-P. Chrétien & G. Prunier (eds.), *op. cit.*, 1986, pp. 247-258.

⁶⁸ Geralmente os portugueses «comuns» denominavam estas populações de *mandaos*.

⁶⁹ In entrevista com três portugueses residentes na cidade da Beira, Lisboa, 1994.

⁷⁰ Samora M. Machel, *Fazer da Escola Uma Base para o Povo Tomar o Poder*, Maputo, Departamento do Trabalho Ideológico da Frelimo, 1979, p. 27.

A Frelimo sentia, por conseguinte, a necessidade de construir uma identidade nacional, enquanto factor de legitimação da sua dominação, identidade essa que seria construída a partir dos princípios do «socialismo científico», acarretando com isso a aniquilação de todas as expressões identitárias infra-nacionais, de cariz étnico ou outras, e a desestruturação das organizações políticas, económicas, religiosas e culturais locais. Estas identidades eram mesmo consideradas um entrave à implantação do novo modelo de sociedade e portanto um perigo a eliminar, como afirma o próprio Samora Machel «*Para nós o racismo e os seus irmãos gémeos o tribalismo e o regionalismo, constituem autênticos crimes contra-revolucionários*»⁷¹. Como sublinha Joseph Hanlon, «(...) *Frelimo took a strong stand against traditionalism, obscurantism, and cults; society was secularized*»⁷².

É bastante usual afirmar-se que nos primeiros dois a três anos após a independência a Frelimo usufruiu de uma grande legitimidade, ao nível nacional, para levar a cabo esse projecto de sociedade, «*At the time of independence and indeed for some time afterwards Frelimo did indeed enjoy considerable legitimacy, drawing credit from a mass population for the ousting of an unpopular regime and support for a broad programme that was generally perceived to portend great improvements in people's material lives*»⁷³. No entanto não parece que esta afirmação seja inteiramente correcta. É certo que, sobretudo ao nível rural, a Frelimo contou com o apoio de certos sectores da população, nomeadamente dos jovens e certas camadas que foram desfavorecidas pela administração colonial, mas em relação à generalidade da população o que se pode afirmar, sem erro, é de que houve uma certa complacência e uma vaga identificação com o objectivo comum de eliminar as assimetrias sociais provocadas pelo sistema colonial. É muito mais abusivo afirmar que as populações se identificavam com o projecto de sociedade idealizado pela Frelimo.

Na verdade, foi à medida que o Estado-Frelimo foi tentando implantar esse projecto que as populações rurais se foram «desconectando» da Frelimo. Margaret Hall e Tom Young afirmam que esse processo iniciou-se a partir de 1977, com a passagem da Frelimo a partido político e com a opção de um projecto de desenvolvimento acentuadamente mais centralizado e autoritário⁷⁴. Por outro lado, segundo estes autores essa perda de legitimidade deveu-se igualmente a outros factores, como a própria composição da liderança da Frelimo, que criou problemas regionais e raciais, «*The leadership group, consisting not only of the politburo but also including close Machel favourites such as Bragança e Vieira, were mostly southern Mozambicans, mestiços and white intellectuals. [...] Because of this stance, however admirable in the abstract, it was impossible to confront questions of ethnic, racial and regional origin – they were simply taboo subjects.*

⁷¹ Idem, p. 10.

⁷² J. Hanlon, *Mozambique: Who Calls the Shots?*, London, Bloomington and Indianapolis, James Currey & Indiana University Press, 1991, p. 12.

⁷³ M. Hall & T. Young, *Confronting Leviathan. Mozambique since Independence*, London, Hurst & Company, 1997, p. 82.

⁷⁴ Idem, *ibidem*.

[...] *It was widely felt in the northern provinces, not without foundation, that both party and state were biased towards the south*⁷⁵.

Este sentimento teve um impacto importante entre as populações rurais vaNdau. À semelhança do que sucedeu um pouco por todo o país, a imposição desta nova ideologia, sobretudo a destruturação do edifício sócio-político tradicional⁷⁶ e a proibição dos cultos mágico-religiosos, foi encarada pela generalidade das populações como um «ataque» a uma identidade cultural local. Isto foi particularmente sentido por certos sectores da população vaNdau, nomeadamente os *matombo* e os mais ligados à instituição do poder político tradicional e suas famílias.

A estes factores juntaram-se-lhes dois outros: a imposição do modelo de habitat e de produção colectivo, através da criação das aldeias comunais; e a percepção da Frelimo como força política dominada por elementos oriundos das etnias do sul, ou seja pelos «Shanganas»⁷⁷.

Contudo, num primeiro momento esta reacção não foi por si só catalisadora de qualquer tipo de acção política colectiva. Apenas motivou em certos estratos sociais Ndau⁷⁸ a consolidação da ideia de que o Estado-Frelimo estava dominado pelas etnias do sul do país e que a Frelimo pretendia repor o domínio destas etnias sobre os vaNdau, tal como sucedera no período da dominação Nguni. Pode assim dizer-se que, nesta primeira fase, a acção política quer destas elites locais quer da população em geral não se identificava com as políticas da Frelimo baseava-se essencialmente na adopção de estratégias de não-participação nos projectos de desenvolvimento.

A possibilidade para uma acção política mais aberta e incisiva aconteceu com a criação da Renamo e com a guerra instaurada por este movimento⁷⁹. Numa primeira fase é difícil de afirmar que o movimento tenha obtido junto das populações algum tipo de adesão. Na zona de fronteira, na região de Mossurize e de Dombe (sul do distrito de Sussundenga) a guerra iniciou-se logo em 1977. Nesse período, até ao ano de 1979, era muito difícil às populações identificarem quais as forças agressoras que estavam em jogo porque o exército rodesiano estava extremamente envolvido

⁷⁵ Idem, p. 83.

⁷⁶ A abolição das autoridades tradicionais (consideradas pela Frelimo como símbolos do colonialismo, do tribalismo e do obscurantismo, e por conseguinte como obstáculos à modernização e implantação de uma sociedade nova) foi uma das primeiras medidas do novo Estado, tomada em Conselho de Ministros logo em 1975.

⁷⁷ Sobre o impacto nefasto das aldeias comunais e da colectivização da produção existe uma vasta literatura, aqui apenas se sublinham duas das principais obras: C. Geffray, *La Cause des Armes au Mozambique. Anthropologie d'une guerre civile*, Paris, Karthala, 1990; Adolfo Y. Casal, *Antropologia e Desenvolvimento. As Aldeias Comunais de Moçambique*, Lisboa, MCT/IICT, 1996. Para o caso específico das populações vaNdau, mormente do distrito do Búzi, cf. F. Florêncio, *Processos de Transformação Social no Universo Rural Moçambicano, Pós-Colonial. O Caso do Distrito do Búzi*, dissertação de Mestrado, Lisboa, ISCTE, 1995.

⁷⁸ Aos quais podemos atribuir a designação de elites rurais, composta pelas autoridades tradicionais (régulos, chefes de grupo de povoações e sagutas) e seus familiares, pelos *matombo* (homens mais velhos), e por alguns homens importantes locais, nomeadamente pequenos comerciantes e agricultores (espécie de *kulacks*) que após a independência perderam esse estatuto sócio-económico.

⁷⁹ Neste trabalho não serão discutidas nem a génese da Renamo, nem a sua natureza político militar. Para esse efeito consultar, entre outros: J. M. Cabrita, *Mozambique. The Tortuous Road to Democracy*, New York, Palgrave, 2000; K. Flower, *Serving Secretly; Rhodesia into Zimbabwe, 1964-1981*, 1987; Alex Vines, *Renamo. From terrorism to democracy in Mozambique?*, London, James Currey, 1991.

nas operações em apoio da Renamo quer ao nível terrestre, com unidades de comandos, quer ao nível aéreo, com o apoio da aviação⁸⁰.

A partir de 1979/1980 as populações já identificavam perfeitamente a Renamo como um movimento autónomo e consideravam-na mesmo como um movimento de libertação, à medida que o movimento ia alargando as suas iniciativas para o litoral moçambicano. Assim, por exemplo, quando a 14 de Outubro de 1980 a Renamo atacou e destruiu a aldeia comunal Acordo de Lusaka, em Grudja, a aldeia mais importante da região de Chibabava e do Búzi, foi recebida pela população com vivas e saudações, «quando apareceu a guerra da Renamo o sistema entra em conflito com as populações. Porque os guerrilheiros da Renamo já introduziam clandestinamente a sua mobilização nas populações daquela aldeia. Na altura em que as populações iam fazer as suas machambas encontrava com os seus filhos que tinham ido para a Renamo, e a Renamo recrutava mesmo aí, lá nas machambas. Então as populações já ouviam duas políticas e estavam mais contra a Frelimo que as tirou das suas antigas casas, e mais a favor da Renamo, pois a Renamo sempre prometeu que elas haviam de voltar a retomar as suas antigas palhotas. E assim as populações aceitavam mais a mobilização da Renamo. E no dia que houve o ataque, no dia 14 de Outubro de 1980, houve gritos por todos os cantos, quando estavam a regressar cantavam 'estamos libertos'»⁸¹.

É ao longo do período de guerra civil que se vai construindo uma grande identificação entre a Renamo e as populações rurais vaNdau. Foram vários os factores que concorreram para esse processo. Primeiro, o facto do movimento «nascido» e recrutar os primeiros combatentes numa zona dominada por populações vaNdau, quer do lado rodesiano quer moçambicano. À medida que o movimento foi crescendo e alargando as suas acções ao resto do país a sua base de recrutamento foi-se obviamente diversificando, contudo algumas unidades militares mantiveram-se sempre exclusivamente vaNdau, como o famoso e temido Grupo Limpá.

Em segundo lugar porque a partir de 1980 instalou-se no seio do movimento uma liderança predominantemente Ndau, ao nível dos escalões superiores⁸², pois como Alex Vines sublinha «*Only at the higher echelons of the organisation does N'dau become a help to promotion*»⁸³. Também William Minter esclarece que a questão da mobilização étnica não era uma prioridade do movimento, ao nível dos escalões inferiores, «*at the rank-and-file level the question of ethnicity did not seem to be of major importance. All stressed that the soldiers came from all parts of Mozambique, and that men from any ethnic group had a chance to move up the commander ladder*»⁸⁴.

O exemplo mais proeminente desta dominância Ndau nos escalões superiores da Renamo consubstancia-se na própria figura do seu actual líder, Afonso Dhlakama,

⁸⁰ Informações recolhidas em Mossurize durante o trabalho de campo de 2000.

⁸¹ Entrevista com sr. Fernando Maçola, secretário do Comité de Verificação do Comité Distrital do Partido Frelimo, vila do Búzi, 25/02/94.

⁸² Este processo de luta interna pela liderança coincidiu com a fase em que o movimento passou a contar com o apoio directo da RAS, depois da independência do Zimbabwe (ex-Rodésia do Sul).

⁸³ Alex Vines, *Renamo. From terrorism to democracy in Mozambique?*, London, James Currey, 1991, pp. 84-85.

⁸⁴ W. Minter, «Minter Report. The Mozambican National Resistance (Renamo) as described by ex-participants», in *Facts and Reports*, 1989, p. 5.

um Ndau, filho do régulo Mangunde do distrito de Chibabava. Esta liderança trouxe para o movimento a língua Chindau que se transformou numa espécie de língua franca do movimento e era utilizada sobretudo pela liderança, mesmo por aqueles que não eram de origem Ndau, como no caso de Raul Domingos⁸⁵. Alex Vines dá conta deste factor ao adiantar que «former Renamo officials have admitted that they had problems at Gorongosa if they didn't speak N'dau»⁸⁶.

Apesar da pertença étnica Ndau não corresponder a uma fonte directa de ascensão e mobilidade dentro da Renamo o certo é que ela constituía uma forma importante de prestígio social, sobretudo entre os militares, devido ao conjunto de representações que desde o tempo de Gungunhane atribuem aos vaNdau poderosas capacidades mágico-guerreiras transmitida pelos espíritos (*vadzimu*) vaNdau e que atemorizam uma boa parte da população moçambicana, sobretudo do sul do país. Este facto encontra-se bem ilustrado no artigo de Ken Wilson sobre os poderes de um famoso comandante da Zambézia, Calisto Meque que «like the other Renamo leaders, is seen as having this power through the fact that his 'Ndau' ethnicity gives him access to immense magical resources»⁸⁷. Segundo este autor, os militares que não eram de origem Ndau eram submetidos a uma iniciação para terem acesso à protecção dos *vadzimu* vaNdau.

Parece que este discurso identitário que faz equivaler a Renamo ao grupo Ndau e vive-versa entrou rapidamente no imaginário político de outras populações. Por exemplo Merle Bowen defende que as populações do sul do país resistiram à mobilização da Renamo porque «there rural people, even those disillusioned with government policies, saw Renamo as a Ndau project, with the predominantly Ndau speakers of central Mozambique composing its military leadership, and resisted the movement's overtures»⁸⁸. Não é possível saber até que ponto este tipo de representação é um produto de dinâmicas locais, das próprias populações ou do Estado-Frelimo, bastante interessado em reduzir a Renamo a um movimento de expressão étnico-regional. Também Otto Roesch defende que a Renamo, mesmo na região centro, nas zonas sob a sua administração denotava um comportamento bastante mais «amigável» para com as populações vaNdau do que para com as outras, nomeadamente para com os Sena, com quem os vaNdau também têm um longo passado de conflitos e animosidades⁸⁹.

A conjugação destes diferentes factores ajudou a criar nas elites rurais vaNdau um sentimento de identificação política com a Renamo, e simultaneamente uma tentativa de apelação a uma identidade Ndau, que se consubstancia por oposição a uma putativa identidade Shangana ou, sobretudo, por oposição ao Estado-Frelimo. Este processo

⁸⁵ Idem, p. 83.

⁸⁶ Idem, *ibidem*.

⁸⁷ K. B. Wilson, «Cults of Violence and Counter-Violence in Mozambique», *Journal of Southern African Studies*, vol. 18, n.º. 3, 1992.

⁸⁸ M. L. Bowen, *The State against the Peasantry. Rural Struggles in Colonial and Postcolonial Mozambique*, Charlottesville and London, University Press of Virginia, 2000, p. 99.

⁸⁹ O. Roesch, «Peasants, War and 'Tradition' in Central Mozambique», draft paper, Peterborough, Department of Anthropology, Trent University, 1992, pp. 10-11.

passou pela criação de uma representação da história recente das populações vaNdau que se poderia designar como o «mito das três colonizações», segundo o qual o «país» Ndau ainda estaria sob a terceira colonização, pois tinha sido colonizado primeiro pelos Shanganas, liderados por Gungunhane, depois pelos portugueses, e finalmente novamente pelos Shanganas pois, nesse entendimento, a Frelimo é dominada pelos descendentes de Gungunhane: «*sim, sim, aconteceu que o nosso país foi dominado primeiro pelos shanganas de Gungunhana, depois é que vieram os portugueses e quando se foram embora vieram novamente os shanganas da Frelimo*»⁹⁰, ou «*é verdade, ainda estamos a ser colonizados, estes shanganas estão novamente em cima de nós, depois de saírem os portugueses*»⁹¹.

Esta construção político-ideológica data provavelmente da época da guerra civil e em 1994, altura do nosso primeiro trabalho de campo no distrito do Búzi, já se encontrava amplamente difundido nas populações pelas elites políticas rurais, autoridades tradicionais e *matombo*, sobretudo, que tentavam instigar a ideia de que a dominação da Frelimo mais não fazia do que repor a dominação e a escravização a que os vaNdau tinham sido sujeitos no século XIX, pelo Gungunhane e suas tropas. O facto da Frelimo ter alcandorado Gungunhane à figura de símbolo nacional, uma espécie de herói da moçambicanidade e da resistência aos portugueses, reflectia bem, segundo as elites Ndau, a relação entre o Estado actual e o senhor Nguni, que tinha escravizado e depauperado o «país» Ndau.

No entanto não se pode afirmar que até 1992 essa identificação das populações rurais vaNdau com a Renamo tenha conduzido a uma acção política clara contra o Estado e contra a Frelimo. Durante a guerra civil, na maior parte dos casos quer as elites quer as populações optaram por uma estratégia política de «não-alinhamento», ou seja, tentaram manter uma postura de neutralidade. Assim, não é frequente ao longo da história da guerra civil encontrar casos de transferência maciça de populações de um campo para o outro. Quem vivia nas zonas controladas pelo Estado-Frelimo em geral preferia manter-se por aí, a não ser que aproveitasse um ataque da Renamo para fugir, normalmente para o interior. Mesmo os líderes mais respeitados, as autoridades tradicionais, ou ficaram a viver nas zonas do Estado ou preferiram mesmo refugiarem-se nas capitais de província (Beira e Chimioio) ou no estrangeiro (Zimbabwe)⁹². É de crer que a decisão de ficar a viver nas zonas controladas pelo Estado prendia-se a uma contabilidade de sobrevivência, pois era sabido das enormes dificuldades de reprodução nas zonas controladas pela Renamo.

É com o final da guerra civil e a assinatura do Acordo Geral de Paz, em 1992, que este processo de identificação se tornou bastante claro e politicamente assumido. Um

⁹⁰ Entrevista com sr. Alex Jimussi, 48 anos, régulo de Mapungwana, Espungabera/Mossurize, 17/09/2000

⁹¹ Entrevista com sr. Mosse Mabureza, 66 anos, régulo de Tuco-Tuco, Tuco-Tuco/Machaze, 26/10/2000.

⁹² Não foi possível identificar nesta zona Ndau nenhum movimento de dissidência do tipo descrito por Christian Geffray em *A Causa das Armas*. As dissidências eram sobretudo individuais, ou de grupos domésticos e aconteciam na maioria dos casos durante ataques da Renamo. Por outro lado, muitas vezes as dissidências nem sequer eram voluntárias e as populações eram obrigadas a «seguir» os militares da Renamo. Não raras vezes também aconteciam dissidências do lado da Renamo para as zonas controladas pelo Estado.

dos primeiros factos mais ilustrativo desta assunção são os resultados das primeiras eleições gerais de 1994. Nos distritos vaNdau a votação foi a seguinte: Mossurize, 65% para a Renamo, 6% para a Frelimo; em Machaze foi de 45% na Renamo contra 13% na Frelimo; no Búzi foi de 79% na Renamo e 3% na Frelimo; em Chibabava votaram 64% na Renamo e 6% na Frelimo, e em Machanga foi de 75% pela Renamo e de 5% pela Frelimo⁹³, o que demonstra bem que a maioria da população rural Ndau manifestou uma inequívoca identificação política na Renamo⁹⁴. Contudo não parece credível adiantar que se esteja perante uma manifestação de voto étnico.

De certo modo pode dizer-se que nesta fase, pelo menos no mundo rural Ndau, houve uma tentativa de sedimentar entre as populações uma identidade étnica e que essa identidade jogasse um papel político de mobilização a favor da Renamo. Este processo foi conduzido principalmente pelas autoridades tradicionais locais (régulos, chefes de povoação, *matombo*) que tiveram um papel importante de mobilização das populações, quer durante a campanha eleitoral de 1994 quer em 1999/2000. Em ambos os casos esse processo foi bastante incipiente, basicamente por duas ordens de factores. Porque estas elites rurais vaNdau não puderam contar com a colaboração política da Renamo, pelo menos ao nível nacional, pouco interessada no surgimento de uma forte identidade étnica Ndau que conotasse esta etnia com o partido. Em segundo lugar porque o Estado-Frelimo rapidamente se apercebeu desse papel mobilizador das autoridades tradicionais e tem desenvolvido desde 1994 uma política de captação/enquadramento destes actores políticos locais no aparelho administrativo local⁹⁵.

O primeiro factor é extremamente importante uma vez que a Renamo ao pretender instituir-se como partido nacional, com uma ampla base social de apoio ao nível nacional, não podia correr o risco de se encerrar num discurso étnico, local, nem muito menos correr o risco de se conotar com um determinado grupo social, fosse de cariz étnico, regional, ou outro. Esse facto é bastante notório nas discussões que em 2000 abalaram o partido a propósito da decisão de transferir a sede nacional da cidade de Maputo para a Beira. Ya-Qub Sibinde, presidente do Pimo (um dos dezanove partidos que integra a actual coligação Renamo-União Eleitoral) sublinha precisamente esse factor ao avançar que *«a transferência da sede da Renamo do sul para o centro do país pode ser indução de maus conselheiros da Renamo para tornar Dhlakama como sim-*

⁹³ Percentagens calculadas a partir dos quadros apresentados em Luís de Brito, «O comportamento eleitoral nas primeiras eleições multipartidárias em Moçambique», in Brazão Mazula, *Moçambique. Eleições, Democracia e Desenvolvimento*, Maputo, 1995, pp. 496-499.

⁹⁴ Não possuímos dados para as eleições de 1999 mas os resultados provinciais foram muito semelhantes. Por outro lado é bem provável que os resultados, quer de 1994 quer de 1999, estejam algo distorcidos pela falta de um efectivo e eficaz sistema de recenseamento que não abrangiu algumas zonas destes distritos claramente favoráveis à Renamo. Por exemplo no distrito de Machaze as populações de Chipudje, Mumbo, Usa, Tebera e Chiradja, queixam-se que as brigadas de recenseamento ou não foram lá de todo, ou não registaram a maioria da população.

⁹⁵ À semelhança do que fez o Estado colonial. Esse enquadramento não esvaziou as autoridades tradicionais dessa capacidade de mobilização política a favor da Renamo, mas colocou-as num lugar de forte ambiguidade política, o que de certo modo previne a sua capacidade de mobilização, ou pelo menos obriga-as a adoptarem estratégias mais subterrâneas de actuação.

plesmente líder de centro e norte e não também do sul. Apelamos que qualquer posição para pressionar a Frelimo tem que partir do princípio que deve abranger as três regiões do país, dada a dimensão nacional da Renamo e de Afonso Dhlakama»⁹⁶. A Renamo adoptou então um discurso político-identitário integrador, que pretendia mobilizar toda a sociedade moçambicana que não se revia no Estado-Frelimo. Como exemplo note-se que a língua Chindau, como meio de comunicação «oficial», foi progressivamente abandonada pelo partido depois de 1992.

Neste sentido, pode afirmar-se que no caso Ndaú, sobretudo no universo rural, o processo foi mais conseguido ao nível da constituição de uma identidade política do que de uma identidade étnica. Contudo, esta afirmação tem que ser matizada por uma outra, que confronta dois modelos dentro deste universo rural. Na verdade existem dois «mundos» diferentes, não antagónicos, mas com níveis diferenciados de construção ao nível da identidade étnica e da política: o universo do «mato» e o das vilas e localidades.

No primeiro a «consciencialização étnica», no sentido da existência de um sentimento de pertença a uma «comunidade de interesses partilhados», do uso de uma mesma língua, de partilha de um mesmo espaço geográfico, de costumes e de valores, e de uma descendência comum, encontra-se mais enraizada. Aí existe igualmente uma enorme equivalência entre a identidade étnica e a identificação política, o voto na Renamo é total, praticamente. Por contra, no mundo das «vilas e localidades» essa «consciência étnica» não é comum a toda a população Ndaú, pelo menos os mais novos (menores de 35 anos) não partilham desta forma de identidade, ou pelo menos ela não constitui a base da sua identidade social. Encarando-a mesmo como retrógrada e gerontocrática.

Também existe uma maior complexidade e fragmentação dos actores políticos, tais como as autoridades tradicionais, pequenos comerciantes, membros do aparelho político da Frelimo e da Renamo, membros do aparelho administrativo estatal, representantes moçambicanos das ONGs nacionais e internacionais, líderes religiosos, etc, o que concorre para uma maior diversificação dos campos de luta política e de interesses individuais. Neste universo não existe o mesmo tipo de similitude entre identificação política e identidade étnica como no «mato» e esta última é mais fragmentada.

Conclusão

O exposto não serve para negar que exista entre as populações Ndaú um sentimento étnico. Ele não só existe como se tem vindo a consolidar, tomando como alte-

⁹⁶ No artigo «Renamo-UE introduzirá medidas disciplinares para os seus deputados», *Diário de Moçambique*, 22/02/2000, p. 4.

ridade o Estado e as etnias do sul⁹⁷. Contudo, o que aqui se defende é que essa identidade étnica é ainda bastante insipiente e não constitui a matriz para a acção política desta populações.

Pode mesmo adiantar-se que nos últimos anos surgiu nesta região uma outra forma de identidade, que pretende constituir uma forma de acção e mobilização política muito mais abrangente do que as identidades de cariz étnico, que é a identidade regional. Neste processo, amplamente patrocinado pela Renamo, o país é representado em duas partes antagónicas: o norte e o centro, contra o sul, sendo o rio Save a linha divisória entre estas duas novas «comunidades imaginadas».

O referente de alteridade continua a ser o Estado, a Frelimo e as etnias do sul do Save, agrupadas sob a designação de Shanganas. Nesta concepção o norte e o centro surgem como as regiões produtores de riqueza, enquanto é a região sul que beneficia quer dos processos de redistribuição quer das redes clientelares do Estado.

Esta construção identitária, que ganhou visibilidade discursiva e mediática a partir das eleições municipais de 1998, adquiriu maior impacto político e representatividade entre as populações depois das eleições de 2000, sobretudo em dois momentos chave: a já referida tentativa da Renamo em localizar a sua sede na cidade da Beira, que assim passaria a constituir o pólo central da resistência da região centro-norte contra o sul; e a circulação de um manifesto político contra a região sul. Em meados de Fevereiro de 2000, na sequência da denúncia da Renamo em aceitar os resultados das eleições de 1999, surgiu na cidade da Beira um comunicado, distribuído em panfletos, da autoria de um denominado grupo de «defensores do povo», que declarava «*persona no grata*» todos os cidadãos originários da região sul e apelava ao corte da estrada nacional n.º 1, exactamente na ponte do rio Save (a divisória entre o sul e o centro), e o boicote ao escoamento de produtos do centro e do norte para a capital, Maputo⁹⁸. Este comunicado surgiu numa altura em que a Renamo e o seu líder manipulavam ostensivamente esta divisão e aludiam mesmo a uma possível acção violenta, uma insurreição, do centro-norte contra o sul.

Em jeito de conclusão, pode dizer-se que, mais do que pela identidade étnica, é a identidade regional que atribui a estas populações o *leitmotiv* para a acção e para a identificação política na Renamo. Nesse sentido, a identidade regional, no caso desta região central de Moçambique, sobrepõe-se às diferentes identidades étnicas e recebe o apoio da Renamo, cujos líderes locais têm contribuído para sedimentar entre as populações a ideia de que fazem parte de uma identidade cultural, política e económica, diferente das populações a sul do rio Save, e dominada por estas. Em certos casos, minoritários é certo, essa identidade regional é por vezes equiparada a uma pretensa identidade étnica Shona, o ideal da reconstrução do grande império do

⁹⁷ Episodicamente essa alteridade é transferida para o grupo Sena, como em 1994, quando grupos vaNdau e maSena se envolveram em conflitos na cidade da Beira devido a uma decisão do bispo D. Jaime Gonçalves em pronunciar a missa em português e chiNdau, desprezando a língua chiSena, o que provocou uma forte reacção deste grupo.

⁹⁸ Notas do nosso caderno de campo, uma vez que nos encontrávamos na cidade nesse momento.

Monomotapa, num discurso que não tem ampla divulgação, ainda, mas que se pode escutar em certos estratos políticos e económicos, pelo menos nas cidades de Chimoio e Tete⁹⁹, que não participam no Estado, e do Estado.

⁹⁹ Foram vários os informantes que se pronunciaram sobre esta identidade Shona, quer na região de Tete, entre Setembro e Dezembro de 1998, quer na cidade de Chimoio, em 2000.