



UNIVERSIDADE DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO
PROGRAMA DE POLÍTICAS PÚBLICAS E FORMAÇÃO HUMANA



Helena Francisco Machambisse Gaspar

AUTORIDADES COMUNITÁRIAS NO DESENVOLVIMENTO LOCAL MOÇAMBIQUE

Rio de Janeiro

2010

HELENA FRANCISCO MACHAMBISSE GASPAR

Autoridades comunitárias no desenvolvimento local
Moçambique



Dissertação apresentada como requisito para obtenção do título de Mestre no Programa de Pós-Graduação em Políticas Públicas e Formação Humana da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Políticas Públicas.

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Denise Barata

Rio de Janeiro
2010

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ / REDE SIRIUS / BIBLIOTECA CEH/A

G249 Gaspar, Helena Francisco Machambisse.
Autoridades comunitárias no desenvolvimento local :
Moçambique / Helena Francisco Machambisse Gaspar. - 2010.
93 f.

Orientadora: Denise Barata.
Dissertação (Mestrado) – Universidade do Estado do Rio
de Janeiro, Faculdade de Educação.

1. Políticas públicas – Moçambique – Teses. 2. Cultura –
Moçambique - Teses. 3. Comunidade - Desenvolvimento –
Teses. 4. Moçambique – História – Teses. I. Barata, Denise. II.
Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Faculdade de
Educação. III. Título.

CDU 304(679)

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta dissertação.

DEDICATORIA

Ao Bruno Domingos Arlindo Simbine, meu querido filho, pelo sacrifício e paciência durante os dois anos que estive fora de casa.

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao Programa Internacional de Bolsas da Fundação Ford representada pelo Africa-America Institute (AAI) em Moçambique, pela bolsa de estudo concedida no período de 2008/2010.

Agradeço especialmente à Prof.ª Dra Denise Barata, minha orientadora, amiga, pelo exemplo de profissionalismo, compromisso social, paciência e compreensão na sua orientação.

À Prof.ª Dra Deise Macebo, coordenadora do PPFH/UERJ por ter acreditado no meu projeto de mestrado.

Aos meus professores do curso do mestrado em políticas públicas e formação humana da UERJ, Zacarias Gama, Emir Sader e Ester Arantes, pela transmissão de conhecimentos que tornaram possível este trabalho.

À Dra. Célia Diniz e toda equipe do Africa-America Institute (AAI) pelo apoio prestado sempre que fosse necessário.

Ao senhor Mário Inácio Omia, então Secretário Permanente da Província de Manica, por ter autorizado a minha bolsa de estudos.

A senhora Laura do CEDIMO (Centro de Documentação e Informação de Moçambique), por ter gentilmente cedido as informações necessárias para a realização deste trabalho.

As minhas amigas e colegas brasileiras do curso de mestrado, Suzete Lima, Vanessa da Silva e Carina Pacheco que muito me encorajam a aceitar o desafio.

Um agradecimento muito especial vai para Viviane Rocha, minha colega do mestrado, pela sua colaboração na revisão do texto da dissertação.

RESUMO

GASPAR, Helena Francisco Machambisse. *Autoridades Comunitárias no Desenvolvimento Local, Moçambique*. Dissertação (Mestrado em Políticas Públicas e Formação Humana) – Faculdade de Educação, Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2010. 93 p.

Este trabalho buscou compreender as relações das autoridades comunitárias com o Estado moderno, no quadro da reforma administrativa do Estado ora em curso em Moçambique. Nas minhas análises privilegiei determinados momentos históricos, paradigmáticos do processo em questão, que coincidem com as três principais temporalidades da história de Moçambique. A primeira temporalidade se configura pelos intercâmbios culturais entre as comunidades *bantu* e os mercadores asiáticos e europeus durante o período pré-colonial. A segunda temporalidade refere-se ao processo de colonização. A forma como este processo foi conduzido resultou em um obstinado processo de construção de hegemonia cultural, econômica e política que redundou na perda das independências políticas e culturais dos africanos. A terceira temporalidade remete à independência nacional em 1975. Este período é marcado por uma crise de identidade e conflitos políticos resultantes de um descompassado processo de modernização do Estado, legado do sistema de administração colonial na educação dos africanos. O panorama político atual é bastante complexo. Contudo, predominantemente baseado num aparato político moderno, o Estado tenta inserir as “autoridades comunitárias” na estrutura do desenvolvimento local, de modo a conciliar as legitimidades políticas da administração moderna e tradicional. A metodologia neste caso pressupõe a percepção do objeto de estudo mediante a ótica qualitativa-interpretativa. As conclusões apontam para um processo contínuo de ressignificação das autoridades comunitárias no contexto das mudanças em curso, que poderiam ser potencializadas em propostas políticas concretas.

Palavras Chaves: *Políticas Públicas, Cultura e Desenvolvimento Local*

ABSTRACT

This study aimed to understand the relationship of the community authorities with the modern state, under the administrative reform of the state now under way in Mozambique. In my analysis highlighted certain historical moments, the paradigmatic case in question, which coincide with the top three temporalities of the history of Mozambique. The first temporality is shaped by the cultural exchanges between *bantu* communities and Asian and European traders during the pre-colonial period. The second refers to the temporal process of colonization. The way this process was conducted resulted in a dogged the construction of cultural hegemony, and economic policy that resulted in the loss of political independence and cultural rights of Africans. The third temporality send us to national independence in 1975. This period is marked by a crisis of identity and political conflicts arising from an irregularly process of state modernization, legacy of the colonial system of administration on the education of africans. The current political landscape in Mozambique is very complex. However, predominantly based in a modern political apparatus, the state tries to enter the "community authorities" in the structure of local development in order to reconcile the political legitimacy of modern management and traditional. The methodology in this case involves the perception of the object studied by optical-quality interpretation. The findings point to a continuous process of social redefinition of the Community authorities in the context of ongoing changes, which could be leveraged into concrete policy proposals.

Keywords: *Public Policy, Culture and Local Development*

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Mapa 1 - Moçambique no contexto de África.....	13
Mapa 2 - Principais formações etno-linguísticas de Moçambique pré-colonial.....	33
Figura 3 - Quadro da distribuição de subsídios pelas autoridades comunitárias em 2008.....	83

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	08
1. CONTEXTUALIZAÇÃO HISTÓRICA.....	12
2. SISTEMAS DE ORGANIZAÇÃO POLÍTICA E SOCIAL DAS COMUNIDADES LOCAIS EM MOÇAMBIQUE.....	18
2.1. As cerimônias de entronização dos chefes tradicionais.....	21
2.2. Os ritos de iniciação para a vida adulta.....	24
2.3. As cerimônias das primícias das colheitas.....	26
2.4. Cerimônias de purificação da comunidade.....	29
3. RELAÇÕES DAS AUTORIDADES COMUNITÁRIAS COM A ADMINISTRAÇÃO COLONIAL.....	31
3.1. Sistemas de formação e capacitação institucional dos líderes comunitários no período colonial.....	46
4. AS AUTORIDADES COMUNITÁRIAS E O ESTADO MOÇAMBICANO DEPOIS DA INDEPENDÊNCIA NACIONAL.....	58
4.1. Autoridades comunitárias e a constituição de 1975.....	61
4.2. Autoridades comunitárias e a constituição de 1990.....	72
4.3. Autoridades comunitárias e a constituição de 2004.....	77
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	85
REFERÊNCIAS.....	89

INTRODUÇÃO

Este trabalho tem por finalidade conhecer as diferentes formas de articulação entre as autoridades comunitárias¹ e o Estado moderno em Moçambique, no quadro das reformas administrativas do Estado ora em curso.

As motivações para a escolha do tema “*Autoridades Comunitárias no Desenvolvimento Local*” partiram do meu envolvimento pessoal com o desenvolvimento de políticas públicas em Moçambique², ao longo os meus 18 anos de formação acadêmica e profissional no Ministério da Mulher e Ação Social (1992), na Universidade Eduardo Mondlane (1994), no Ministério da Administração Estatal (2001) e na Universidade do Estado do Rio de Janeiro (2008).

Sendo graduada em história pela Universidade Eduardo Mondlane (Moçambique), acredito que a minha experiência de mestrado em políticas públicas e formação humana na Universidade do Estado do Rio de Janeiro (Brasil) será de grande utilidade para Moçambique, um país que se debate com dificuldades para a escrita da sua história social.

O conteúdo pragmático do curso de mestrado incluía, dentre outros aspectos, o estudo de políticas públicas e formação humana, numa perspectiva multidisciplinar, envolvendo contribuições que vão desde a história à psicologia social, passando pelas relações entre a história social, patrimônio cultural e memórias, o que remete às interconexões entre memória e tradição oral.

Em particular, os procedimentos metodológicos da disciplina de “memórias e culturas negras do Rio de Janeiro” poderão ser de grande utilidade na escrita da história social de Moçambique no período mais recente, recorrendo neste caso à depoimentos, entrevistas, biografias, autobiografias e relatos de líderes comunitários e outras personalidades influentes na vida política, econômica, social e cultural de Moçambique.

Ao longo dos últimos vinte anos observa-se um interesse renovado pelas “autoridades comunitárias” em Moçambique. Esse interesse coincide com um processo reformas do setor público ora curso no País.

Com o fim da guerra fria, que serviu de pretexto internacional para as hostilidades internas entre a Frelimo (Frente de Libertação de Moçambique) o partido no poder e a

¹As autoridades comunitárias são aqui tomadas como as pessoas que exercem uma certa forma de autoridade sobre determinada comunidade ou grupo social à que pertencem, nomeadamente os chefes tradicionais, os secretários de bairros ou aldeias, os líderes políticos, religiosos, comerciantes, profissionais liberais e outras individualidades locais que são, no entanto revestidas com o mesmo significado político e simbólico (Decreto-Lei n.º 15/2000, de 20 de Junho).

²Moçambique é um país da África Austral situado ao longo da costa do oceano Índico. Com uma população estimada em cerca de 20 milhões de habitantes (Censo de 2004), foi colônia de Portugal até 25 de Junho de 1975, data da sua independência nacional.

Renamo (Resistência Nacional de Moçambique) o partido na oposição, o governo pareceu sensibilizado com a influência política das autoridades comunitárias nas suas zonas de residência, qualificada pelo prestígio social e pela capacidade de mobilização eleitoral. Em 1991, consentiu em acolher no MAE (Ministério da Administração Estatal), um projeto de pesquisa sobre as autoridades tradicionais em Moçambique, financiado pela Fundação Ford.

A dedicação dos vários agentes econômicos a esta agenda política foi maior quando a Frelimo manifestou a vontade de partilhar o poder com membros da oposição, após a sua vitória nas presidenciais e legislativas de 1994. A maioria dos participantes aos debates políticos que se seguiram concordava que as reformas administrativas em curso ajudariam a curar as feridas provocadas por um Estado altamente centralizado e contribuiriam para criar, entre outros objetivos, espaço político para as autoridades tradicionais ao nível local.

Ao nível das instituições governamentais, as discussões sobre as autoridades comunitárias têm tido lugar no MAE.

Para MACHAVA (1996) as autoridades comunitárias representam uma prática social que predomina em situações de ajustes entre o poder público e as comunidades locais, onde as pessoas que dispõem de certa influência sobre as massas populares apresentam, para estas, uma alternativa de desenvolvimento local fundamentado em um poder quase paralelo ao Estado oficialmente instituído.

A dualidade persistente nas cidades modernas, caracterizada por um centro urbano e as comunidades locais, carentes e degradadas, vem reforçando cada vez mais a influência das autoridades comunitárias no desenvolvimento local. O principal argumento é de que a reintegração das cidades na economia política mundial, imposta pelas lógicas da produção flexível, da financeirização dos mercados, da orçamentação dos direitos sociais e da terceirização dos serviços, vem alterando a configuração do modelo anterior de “*cidade fordista*”, colocando as comunidades locais cada vez mais periféricas (SANTOS 2000).

Sendo assim, os governos municipais, em toda a parte, se confrontam com o desafio de gerir enormes problemas urbanos com limitados recursos e poderes. Enquanto isso, a classe média em formação busca na função social da propriedade o atendimento dos seus interesses privados e as comunidades locais encaram o contrato social como apenas uma vontade dos governos locais.

Estas e outras transformações geram a necessidade de revisão de alguns conceitos de gestão das políticas públicas, face à eminente fragmentação do espaço urbano.

O programa de reforma do setor público ora em curso em Moçambique, aposta cada vez mais na formação e capacitação institucional dos cidadãos locais como recurso para juntar

os seus esforços na busca de alternativas de desenvolvimento locais sustentáveis e ajustadas às suas necessidades e prioridades de desenvolvimento. Pretende-se, antes de tudo, que a comunidade seja um espaço democrático, onde a universalidade do saber seja construída coletivamente, a partir de uma gestão participativa. A democratização do conhecimento, na sociedade de informação em que vivemos, exige que sejamos sujeitos e não objetos da apropriação do saber.

O Decreto-Lei n.º 15/2000 de 20 de Junho descreve as autoridades comunitárias como sendo as pessoas que exercem uma certa forma de autoridade sobre determinada comunidade ou grupo social à que pertencem, nomeadamente os chefes tradicionais, os secretários de bairros ou aldeias, os líderes políticos, religiosos, comerciantes, profissionais liberais e outras individualidades locais que são, no entanto revestidas com o mesmo significado político e simbólico. Porém, a legislação vigente não delimita as competências e funções das autoridades comunitárias nas áreas de jurisdição dos municípios.

Em Moçambique, os municípios fazem parte do sistema de administração indireta do Estado, através da Lei n.º 07/97 de 31 de Maio, que institui o quadro legal e institucional necessário para o exercício da Tutela Administrativa do Estado sobre as Autarquias. O MAE (Ministério da Administração Estatal) é o órgão governamental responsável pelo planeamento, monitoria e avaliação das políticas de desenvolvimento locais.

No MAE, o meu trabalho consiste basicamente em assistir os governos locais na triagem, documentação e divulgação de informações para o desenvolvimento, monitoria e avaliação de políticas públicas, promoção de reformas legais e institucionais, e desenvolvimento de programas de formação e capacitação institucional dos municípios (cfr. Lei n.º 08/2003, Cap. III, art. 154 – 156).

Com este trabalho de pesquisa espero poder contribuir para: 1) o melhoramento das relações das autoridades comunitárias com os governos locais; 2) estimular os valores de auto-estima, autoconfiança, criatividade, auto-gestão, de autonomia, de participação e de respeito pelas diferenças no espaço urbano, princípios esses que norteiam os ideais de cidade contemporânea; 3) analisar o grau da autonomia de vontade das comunidades locais nos espaços urbanos, considerados como sendo os locais onde a convergência entre o Estado moderno e as necessidades de desenvolvimento locais se resolve na base do “contrato social”.

Para o alcance destes objetivos, o trabalho foi organizado em cinco partes. A introdução apresenta, em linhas gerais, os elementos que constituem a estrutura do trabalho, os seus objetivos, justificativa e as motivações pessoais para realização da pesquisa.

Em seguida, apresento o perfil histórico das relações do Estado com as comunidades locais nos países africanos. Ainda neste capítulo, faço alusão ao grau de autonomia de vontade das comunidades locais nos processos de desenvolvimento, monitoria e avaliação de políticas públicas.

O segundo capítulo apresenta os sistemas de organização política e social das comunidades locais. É interesse deste capítulo, analisar os aspectos relativos à delimitação de competências das autoridades comunitárias no desenvolvimento local, as diferentes formas de articulação das autoridades comunitárias com o Estado moderno, e caracterizar o estatuto, as funções e as relações das autoridades comunitárias com os governos locais.

O terceiro capítulo analisa o legado da administração colonial na construção de práticas político-administrativas discriminatórias das diferenças.

A apresentação do quarto capítulo é direcionada à análise dos desafios políticos, ideológicos e culturais experimentados pelas autoridades comunitária no período pós-independência nacional, sobretudo, durante o conflito armado, que se estendeu de 1976 à 1992.

A parte final do trabalho contém a síntese do desenvolvimento do trabalho, articulada ao problema de pesquisa e aos objetivos apresentados na introdução. A conclusão contém ainda as propostas e recomendações finais, objetivando à possíveis utilizações teóricas e praticas dos fatos apurados e discutidos no trabalho.

O conjunto dos anexos fornece informação complementar relativa aos assuntos tratados ao longo dos vários capítulos.

As referências bibliográficas apresentam uma listagem, em ordem alfabética, das fontes citadas no texto.

Por questões metodológicas, ao longo do trabalho utilizo freqüentemente o termo “pré-colonial” para me referir à aqueles aspectos de organização da vida política e social das comunidades locais que não foram muito afetados pelas influências ocidentais. É que apesar da repressão do Estado Moderno, as comunidades locais mantém vivas muitas das tradições africanas nas suas memórias e nos seus modos de vida.

1. CONTEXTUALIZAÇÃO HISTÓRICA

A história social de Moçambique encontra-se escrita a partir do século X, quando o viajante árabe de nome Al-Masudi, relatou a existência de uma intensa atividade comercial entre os povos asiáticos e os negros *Zanj* de Sofala *Bilad*, uma região que inclui grande parte da costa Norte e Centro de Moçambique.

Quanto ao problema de fontes para o conhecimento de história de África “*pré-colonial*”, alguns críticos, dentre os quais (BARRY, 1999) remetem o silêncio das tradições africanas à necessidade de preservação dos saberes locais contra as interferências externas. É que existe uma certa desconfiança em relação à modernidade por parte das comunidades locais que é encoberta pelas manifestações culturais.

Porém, vários achados arqueológicos permitem documentar a “*pré-história*” de Moçambique a partir dos anos 200-300, período em que teriam começado a chegar as primeiras comunidades *bantu*, ocupando terras, ora pacificamente, ora por meio de conquistas militares.

Essas migrações foram responsáveis pela introdução da agropecuária, da metalúrgica de ferro e da mineração do ouro, metal precioso bastante procurado pelos mercadores asiáticos e europeus. O ouro permitia a compra de especiarias asiáticas, com as quais os portugueses penetravam no mercado europeu de produtos exóticos. Moçambique passou a constituir uma espécie de reserva de meio de pagamento das especiarias asiáticas. Foi por essa razão que os portugueses se fixaram no nosso país, primeiro como comerciantes e, depois, como colonizadores efetivos (DHUEM, Vol. I, 2000, p. 79).

Entre os séculos IX e XIII encontramos evidências de uma lenta e progressiva fixação de populações asiáticas ao longo da costa de Moçambique. Paralelamente ao movimento dos mercadores árabes e persas, assiste-se à um movimento de comerciantes afro-islâmicos de origem *swahili*, que funcionavam como intermediários do comércio entre os asiáticos, europeus e as comunidades *bantu* estabelecidas no interior de Moçambique.

A expansão comercial e o advento do islamismo transformaram a estrutura de organização social das comunidades *bantu*, com umas linhagens dominando outras e, finalmente, formando verdadeiros estados. Entre os séculos X e XIX existiam no território de Moçambique atual, várias comunidades *bantu*, das quais os mais conhecidos foram os *Shonas*, que fundaram o então Império de *Mwenemutapa*, resultante da cisão do Estado do grande Zimbábwe. O monopólio do controle das rotas comerciais que ligavam o interior de

aproximadamente cinquenta línguas diferentes num universo populacional de cerca de 20 milhões (Censo de 2007). Essas línguas são faladas inclusive nos espaços urbanos, constituindo os principais meios de transmissão de conhecimentos e valores locais.

O Estado moderno consubstancia uma forma de organização política e social desenvolvida mais ou menos no mesmo período, por pensadores modernos como Thomas Hobbes (1650), John Locke (1690) e Jean-Jacques Rousseau (1712-79), os quais defendiam a necessidade de uma instituição para proteger os homens da sua “*natureza humana*” (SANTOS 2000).

Na África, o processo de constituição dos Estados nacionais se inscreve nesse mesmo esquema de pensamento político caracterizado, entre outros aspectos, pela delimitação dos espaços territoriais, substituição das relações domésticas por relações políticas de poder e, sobretudo, pelo desenvolvimento de um senso comum de identidade e de pertencimento que deu conteúdo simbólico à idéia de nação (CHÂTELET, 2000).

Em sua principal obra o “*Contrato Social*” Rousseau recorre à figura do “*bom selvagem*” para criticar a sociedade ao afirmar que “*os homens nascem livres e iguais, mas em toda parte se encontram acorrentados*”. Para tal, propõe uma forma de associação que permita aos homens protegerem-se uns dos outros e reconquistar “*a sua liberdade perdida*” com toda a força comum, por meio de um “*contrato social*”, pelo qual cada um, unindo-se aos demais, obedeça, contudo a sua própria vontade, permanecendo assim tão livre quanto antes.

Juridicamente, a vontade corresponde, pois, à deliberação ou resolução conscientemente tomada por uma pessoa, a fim de que dela se tenha consentimento para a prática ou execução de um ato jurídico, do qual se geram direitos e obrigações. Para o complexo da vivência valorativa contribuem todos os estados psíquicos, morais e afetivos do sujeito como, a motivação, a disposição de ânimo, o temperamento, etc. Vale dizer que a vontade, além de consciente, deve ser livre de vícios e defeitos, que a possam anular. Todavia, dentro dos seus limites, a orientação última da vontade continua sendo, um ato voluntário e livre “autonomia de vontade”.

A autonomia de vontade significa, portanto, a capacidade de cada um reger-se por si mesmo ou agir espontaneamente. Outrossim, a autonomia pode ser também entendida num sentido mais amplo, como a condição de cada pessoa, comunidade ou povo determinar por si mesmo as suas leis e as formas de organização política e social a que se submete, isto é, o direito dos povos à autodeterminação.

A vontade geral é definida como o “substrato coletivo das consciências”, que traduz os interesses comuns em todas as vontades individuais, de modo que, ao ser atendido um

interesse privado, também estarão sendo atendidos os interesses de todas as pessoas. A teoria da vontade geral dá voz aos interesses que cada pessoa tem em comum com todas as demais. Ou ainda, é o fator unificador da multiplicidade dos contratantes, representando, dessa forma, o coração da democracia moderna.

Graças à sua teoria da vontade geral, Jean-Jacques Rousseau é considerado um dos percussores do Estado moderno ao privilegiar a socialização dos indivíduos por meio da igualdade de participação no exercício da soberania do Estado em prol do bem comum, refletindo assim o exercício da vontade geral como condição imprescindível para a legitimidade política, com o entendimento de que cada uma das partes envolvidas no contrato social, neste caso, o Estado e os cidadãos, deveria cumprir com os compromissos assumidos no âmbito do referido acordo, em um processo democrático onde “*o povo dita a sua vontade e o Estado executa*”.

Contrato social é a idéia que vem sendo utilizada metaforicamente para designar essa relação do Estado com a sociedade (MARCONDES 2007, p. 96-97).

Era, porém, uma relação que implicava necessariamente a renúncia da autonomia de vontade do indivíduo a favor do Estado. Este fato gerou a idéia de um contrato de proteção em troca de subordinação à autoridade Estatal. Daí a natureza metafórica do contrato social.

Pese embora os africanos tivessem instituições de governo local nos períodos anteriores à colonização européia, a maioria dos países africanos, incluindo Moçambique, adotaram os sistemas de administração do Estado seguindo os modelos europeus em voga, com mais ou menos sucesso, e enfrentando mais ou menos os mesmos problemas.

Depois das independências nacionais, os sistemas de administração introduzidos na maioria dos países africanos continuaram a ser determinados pelas relações “centro-periferia”, apesar do consenso geral de que cada país possui uma realidade própria, produto das suas tradições históricas, para além da vontade geral expressa pelo voto popular ou pela força das armas (SANTOS, 2000).

Para OLOWO (1989) APUD LUNDIN (1998, P. 99), um dos fatores mais pertinentes que muito tem contribuído para a reprodução de governos altamente centralizados na maioria dos países africanos é a tendência sempre crescente das elites políticas e administrativas africanas exagerarem nas capacidades dos órgãos governamentais em detrimento das contribuições das comunidades locais e dos seus membros, classificados de analfabetos, ignorantes, preguiçosos e, destituídos de vontade própria. Justificando assim a situação de pobreza em que as comunidades locais se encontram envolvidas.

MUCUSSETE (1996, p.14) acredita que esta cultura política seja responsável pela inércia crônica de grupos “minoritários” e pelas estratégias político-administrativas centralizadas.

Em Moçambique, esta mentalidade não facilitou a integração das iniciativas das comunidades locais nas políticas públicas. Pelo contrário, as alterações arbitrárias da toponímia e dos limites das comunidades, tanto antes como depois da independência nacional, dificultaram ainda mais a articulação entre a administração pública e as autoridades comunitárias.

Buscando um exemplo que de certa forma se aproxima de Moçambique, teríamos o caso da cidadania brasileira, que nas palavras de MURILO DE CARVALHO (1996, p. 340):

[...] nossa tradição oitocentista está mais próxima de um estilo de cidadania construída de cima para baixo, historicamente determinada, em que predomina a cultura política paternalista e assistencialista, senão mesmo paroquial⁴.

Para KLOECK-JENSEN (2000, p.3) os discursos modernistas geraram algumas das fragilidades inerentes à participação comunitária no desenvolvimento local. Em Moçambique a exclusão das iniciativas locais das políticas públicas tanto no período colonial como depois da independência nacional esteve associada à necessidade de integração das comunidades locais na economia política mundial. Para tal, as elites políticas africanas consideravam necessário que as comunidades locais passassem pelos mesmos processos históricos experimentadas pelas sociedades ocidentais, o que implicaria a exclusão das iniciativas locais das políticas públicas com o pressuposto de que a modernidade se opunha à tradição.

Atualmente, muitas das suposições modernistas vêm sendo explicitamente contestadas por vários estudiosos africanos e africanistas. De fato, existe cada vez maior consenso, de que os membros das comunidades locais, não são apenas inteligentes, mas também capazes de contribuir significativamente para o desenvolvimento local, desde que sejam devidamente contemplados nas discussões sobre as políticas públicas (OLOWO *apud* LUNDIN 1998, p. 99).

Mas as críticas contra o “contrato social” não param por aqui. Tendo algumas origens liberais, outras socialistas, tanto os que defendem a soberania do indivíduo perante a sociedade, como os que conferem a primazia do Estado sobre o indivíduo, acabaram por extrair do conceito de vontade geral as origens da “democracia totalitária”, dada a sua

⁴ Enquanto que as elites políticas africanas subestimam as capacidades das comunidades locais, a maioria dos cidadãos locais foram educados para o trabalho assalariado e não para as profissões liberais (Cf. DHUEM, Vol. II, 1999)

dificuldade de realização em situações concretas da vida política sem que seja falseada ou iludida pelas vontades particulares e parciais (Cfr. KLOECK-JENSEN 2000, p.3).

Na verdade, para retornar a célebre expressão de Carlos Serra:

quando os interesses de classe são cada vez mais particulares, evidentes e parciais, nós, os intelectuais orgânicos do sistema, nos esforçamos por representá-los de modo geral, universal e total, eliminando qualquer manifestação de antagonismo ou contradição contra os nossos pontos de vista (DHUEM, Vol. I, 2000).

Para SANTOS (2000), pela idéia do contrato social o indivíduo deixa de ser senhor do seu próprio destino para se transformar em uma mera fração, cujo valor individual é determinado somente pela sua relação com o todo, perdendo o seu valor enquanto unidade.

2. SISTEMAS DE ORGANIZAÇÃO POLÍTICA E SOCIAL DAS COMUNIDADES LOCAIS EM MOÇAMBIQUE

Entre os *vaShonas* da região Central de Moçambique, o sistema de organização político e social das comunidades locais é baseado na família alargada *musha* ou linhagem, que corresponde à um grupo de famílias, descendentes de um antepassado comum denominado *muzimo*. Diante de cada linhagem existe um chefe tradicional, *mwenemusha*, o qual concentra em torno de si, poderes políticos, administrativos e religiosos. O *mwenemusha* é geralmente o ancião mais velho, coadjuvado por um conselho de anciãos. Compete ao chefe tradicional as atribuições relativas à nomeação de chefes subalternos, distribuição de terras e mediação de conflitos. Os chefes tradicionais são ainda responsáveis pela organização das cerimônias tradicionais de respeito aos ancestrais, à terra e aos ritos de iniciação para a vida adulta, com ajuda do conselho de anciãos.

O conselho de anciãos é uma espécie de “corpo de conselheiros do chefe tradicional” constituído pelos chefes das famílias mais importantes, hierarquicamente subordinados ou não ao chefe tradicional, cuja missão é zelar pela reprodução da autoridade tradicional, enquanto instituição social, de modo a evitar os abusos de poder (LUNDIN, 1995, p. 26).

Os chefes tradicionais beneficiam com alguns privilégios na forma de tributos simbólicos pagos pelos membros das respectivas comunidades em bens, gêneros, dinheiro ou serviços, como forma de compensação pelos serviços prestados. Faz-se necessário frisar que a ação dos líderes comunitários no desenvolvimento local se manifesta, sobretudo, na esfera da moral, das tradições e dos saberes fazeres locais (LUNDIN 1995, p. 27; NEGRÃO, 2000).

A terra, neste contexto de tradição, é considerada patrimônio das comunidades locais, e não propriedade privada, pelo que não pode ser vendida, comprada, trocada ou doada, uma vez que teoricamente pertence à comunidade (Cf. LUNDIN 1995, p. 30).

Compete aos homens as atividades relativas à caça, pesca, metalurgia e outras atividades terciárias, enquanto que as mulheres e crianças são responsáveis pela produção alimentar. Enquanto produtoras, as mulheres detêm algum controle sobre a produção e o uso dos recursos naturais. Mas são geralmente excluídas da posse de bens de valor como sucessão, herança, terra e o gado (KLOECK-JENSON 1997, p. 13).

Dada a grande diversidade sócio-cultural, em Moçambique, o poder tradicional assume várias formas. CUAHELA (1999, p. 19 - 26) distingue pelo menos cinco fontes do

poder tradicional, a saber: antiguidade, sucessão hereditária, mérito, afinidade e coerção⁵. Contudo, segundo o mesmo autor, a forma mais comum de legitimação do poder tradicional é a antiguidade na ocupação das terras comunitárias, num sistema em que a autoridade tradicional é, normalmente, exercida pela pessoa que, devido as suas relações com a terra, detêm um poder simbólico de “pai da comunidade”.

A primeira família que ocupar as terras comunitárias passam automaticamente a assumir a legitimidade sobre o poder tradicional, pelo fato de “*ter os seus filhos nascidos e criados ali e, também os seus mortos ali enterrados*”, o que lhe confere uma maior ligação com as terras comunitárias. As famílias que forem chegando depois desta, passam necessariamente a legitimar e respeitar o poder tradicional conferido à primeira família chegada ao território. Neste caso, a fonte do poder é sagrada, porque se pressupõe ter as suas raízes nos antepassados da família dominante, ali enterrados. A vida comunitária constitui, aqui, um ato político e religioso, aliás, um dos fundamentos da solidariedade entre os membros das comunidades locais. Não é por acaso que antes e depois da construção de qualquer obra pública, os chefes tradicionais consultam aos seus antepassados, e no momento da fundação da obra lhes oferecem sacrifícios em rituais sagrados (CUAHELA, 1996, p. 15).

Entretanto, a legitimidade por antiguidade ou anterioridade na ocupação do espaço físico pode ser simbólica quando uma nova família reclamar o poder tradicional por mérito próprio, como ilustra o exemplo a seguir:

Um certo território inicialmente ocupado por uma determinada família, por antiguidade ou anterioridade, passa por uma situação difícil que requer uma solução igualmente difícil. Se alguém conseguir resolver o problema por meio de práticas mágico-religiosas, que as vezes implicam a quebra de um tabu como o incesto, por exemplo, a partir daí adquire o estatuto de autoridade tradicional, legitimada no exercício do poder por esse ato extraordinário, sobrenatural ou proibido pela tradição, mas aceite por ter resolvido o problema da comunidade (CUAHELA 1996).

Podemos tomar como próximo exemplo, o caso dos **Bahule**:

Conta a tradição oral, que a região de Bahule atual, em Gaza, pertencia inicialmente às famílias Vakandi e Valenge. Segundo a mesma tradição, a família Mahahe que vivia em Chilenguene tinha as suas terras numa região distante. Porque os animais bravios destruíam as culturas, esta família colocou três dos seus filhos nas suas terras de cultivo, dos quais dois rapazes e uma rapariga. Um dos filhos engravidou a irmã. Quando os pais descobriram a gravidez, a filha justificou que era para satisfação sexual. Tendo sido expulsa da casa dos pais, a jovem foi morar com os avós, onde teve o seu filho, a quem deu o nome de Bahule. Já crescido, Bahule e seus

⁵Coerção é a capacidade de exercer poder sobre os outros pela força das armas (CUAHELA, 1996, p. 22)

irmãos foram morar nas terras das famílias Vakandi e Valenge. Como Bahule fosse muito feio, os membros das famílias dominantes começaram a ridicularizá-lo. Este, ofendido, lutou e venceu os donos da terra. A partir daquele momento ele se tornou o novo chefe daquele território que passou a se chamar Bahule até hoje (CUAHELA 1996, p.21).

Estes exemplos nos mostram que a autoridade comunitária é uma instituição bastante flexível e versátil que quando um cidadão comum se distingue dos demais, por algum aspecto da vida comunitária, este passa automaticamente a fazer parte dos “*donos da terra*”.

Dependendo das regiões, o sistema de sucessão do poder tradicional varia. Um dado em comum, é que tanto nas regiões de tradição matrilinear como patrilinear as funções políticas e administrativas são exercidas exclusivamente por homens. Nos sistemas patrilineares do Centro e Sul de Moçambique, o poder tanto pode passar de irmão para irmão como de pai para filho. Nas sociedades matrilineares do Norte de Moçambique, a sucessão é feita de tio materno para sobrinho (LUNDIN, 1995, p. 27).

Num sistema de eleição indireta, os membros do conselho de anciãos fazem uma pré-seleção dentre os sucessores elegíveis, segundo o direito costumeiro. As condições necessárias para fazer parte dos sucessores elegíveis para o cargo de chefia tradicional seriam: ser membro da família reinante de sexo masculino, com a classificação de filho, irmão ou sobrinho do antecessor e ter bom comportamento moral, segundo as concepções locais. Depois desta triagem preliminar, o conselho de anciãos escolhe, por aclamação, um dos sucessores elegíveis.

O poder tradicional é descentralizado entre as diversas linhagens que compõem as comunidades locais, as quais estabelecem diferentes tipos de ligações com a linhagem dominante. Essas relações podem ser baseadas em casamentos, conquistas militares, comércio ou afinidades, onde famílias subalternas escolhem aliar-se à alguém poderoso, de livre e espontânea vontade.

Embora o exercício do cargo de chefia tradicional seja vitalício, existem mecanismos tradicionais de cessações de funções da autoridade tradicional, caso fique provado que o mesmo deixou de reunir as condições necessária para o exercício do cargo, segundo as normas e regras tradicionais.

A história de Moçambique está repleta de casos de indivíduos que utilizaram do seu poder tradicional em benefício próprio, tanto antes como depois da independência nacional. Desde o período pré-colonial que uma das queixas mais frequentes contra os chefes tradicionais tem sido associada ao fato de eles autorizarem a concessão de terras à estrangeiros em troca de benefícios pessoais, apesar desse procedimento ser contrário aos

interesses das comunidades. Outros casos mostram que a perda do poder tradicional podem ser também atribuídos, em parte, a situações em que a autoridade tradicional autoriza indevidamente migrações, subvertendo as normas de acesso a terra, ou ainda quando o chefe tradicional se deixa corromper por influências externas passando a não representar mais os interesses locais.

Nestes casos, não era incomum os chefes tiranos ou corruptos serem submetidos a determinadas provas de “avaliações de desempenho” cujo conteúdo ficava no segredo dos membros do conselho de anciãos. Em algumas regiões do Norte de Moçambique, por exemplo, existiam as caças ritualizadas, onde o chefe tradicional tinha de comprovar, simbolicamente, a sua aptidão para o exercício do cargo, caçando um leão, munido somente por um escudo e uma flecha. Caso conseguisse cumprir a tarefa com êxito, a sua legitimidade estava mais uma vez assegurada. Caso falhasse, o que significaria a sua morte, escolhia-se outro chefe (LUNDIN 1995, p. 26).

LUNDIN (1995, op.cit.) não descarta a possibilidade da existência de líderes tiranos chefiando comunidades por tempo indeterminado. Mas, afirma que não possui registros desses casos. Os únicos casos conhecidos de chefes tradicionais mais chegados à tirania foram daqueles que receberam proteção do governo colonial, porque os outros eram substituídos segundo as normas de reprodução social das instituições tradicionais.

2.1. As cerimônias de entronização dos chefes tradicionais

As crenças mágico-religiosas e outros aspectos ideológicos desempenham um papel importante na legitimação do poder tradicional, na coesão social e na aparente imobilidade social das comunidades *bantu*.

A cerimônia de entronização ou sucessão do chefe tradicional constitui uma das principais formas de legitimação do lugar de chefia tradicional. Para que a autoridade tradicional seja colocada acima dos demais membros da comunidade o ato de entronização do chefe requiere, naturalmente, cerimônias especiais, sendo freqüente o recurso à práticas mágico-religiosas que aproximam o novo chefe aos seres sobrenaturais.

Entre os *vaShonas*, o poder tradicional é personificado pela figura do *mambo*, que em geral se desliga da sua origem terrena, para conferir a autoridade tradicional um caráter sagrado, tornando-se assim, o legítimo representante da sua comunidade e símbolo da unidade de interesses locais. No período pré-colonial alguns *mambos* chegavam mesmo a cometer, o incesto com uma parente próxima, no momento da sua entronização, violando assim um dos

mais sagrados tabu, como forma de legitimação do poder tradicional. Por este ato sobrenatural ou proibido pela tradição, quebravam todos os laços de parentesco com a sua linhagem de origem, e assim mostravam, que à partir daquele momento, não pertenciam, simbolicamente, à nenhuma linhagem particular, sendo capazes de representar e defender os interesses de toda comunidade, com imparcialidade e transparência, indiferente das possíveis rivalidades familiares (CUAHELA 1996, p. 20).

Proprietários do saber, os chefes tradicionais invocam aos seus antepassados, as chuvas, a saúde, a proteção para a caça e para as viagens, e são intermediários entre as necessidades das comunidades locais e os espíritos dos antepassados. Os médiuns ou curandeiros⁶ constituem os suportes da autoridade tradicional neste processo, e estas, as executoras das ordens dos antepassados, “*mortos em vida, mas vivos na morte*”. Como elos de ligação entre os vivos e os mortos, os chefes tradicionais detêm um função mágico – religiosa que constitui a base do seu poder.

Como nos lembra ALVES (1995, p.78), ao contrário dos régulos cujas atividades estavam direcionadas para a administração colonial, os chefes tradicionais detêm, além das funções político-administrativas direcionadas às comunidades locais, poderes mágico-religiosos que jamais seriam exercidos pelos régulos impostos pela administração colonial.

Enquanto depositários da fecundidade da terra e da ordem do mundo, *os mambos* da região Central de Moçambique, constituíam os antídotos mais eficazes contra o caos. A sua morte significava, portanto, a perda da estabilidade social para as comunidades locais:

Por morte, porém de qualquer *mambo*, e durante o octavário [...] concorre todo o povo [de Dante na província de Tete, nota do coordenador] trajado do mais indecente vestido que se pode imaginar, para chorar na povoação a perda do chefe tradicional, praticando toda a sorte de desatinos, isto é, ferindo e roubando (PACHECO, 1883 in DHUEM, Vol. I, 2000, p. 60).

Nestes casos, as manifestações de caos e desordem chamados *choriros*, que significa, chorar os mortos, funcionavam como uma espécie de válvula de escape para as tensões sociais que, ritualizadas, esvaziavam do seu sentido de luta e de carga de perigo para o *status quo*.

Escreveu um cronista do século XVIII que, da morte de um *muenemutapa* até a escolha do novo *mambo*, o poder era exercido por um personagem que usava o nome de *nevinga*. Sem ser portador de qualquer atributo régio, era morto logo depois da eleição do *mambo* de direito (MIRANDA, 1955 apud DHUEM, Vol. I, 2000, p. 60).

⁶Cujo nome tradicional é *swikiro* ou *nhamusoro*.

Tal como no Estado de *Muenemutapa*, a morte de um prazeiro⁷ gerava também uma situação ritualizada de caos generalizado, com saques e assassinatos arbitrários, que configuravam toda uma rede de indicadores de perda de estabilidade social, pressupondo o retorno da ordem social anterior.

A eleição do novo *mambo* constituía um motivo de festa e de cerimônias especiais, porque se acreditava ter sido restabelecida a ordem social com o importantíssimo papel do *mambo* vivo, que tamanha admiração e entusiasmo causava nas comunidades locais.

Entre os *vaTewe*, da região Central de Moçambique, os responsáveis pela realização das cerimônias tradicionais são os curandeiros, que desempenham as funções de *médium*, ou seja, mediadores entre os vivos e os mortos, pelo que, estão estreitamente associados ao poder político e, principalmente, a mediação de conflitos de sucessão. Mas são as crenças na feitiçaria, na ação dos feiticeiros, que exprimem os conflitos sociais, as coerções morais e as relações das comunidades locais com os curandeiros. A forma como os homens se julgam relacionados com a natureza, as incertezas às quais estão sujeitos, criam tensões que encontram expressão na figura do feiticeiro.

Um exemplo disso era a utilização do *muáve*, uma bebida tóxica que se acreditava, poder provar a inocência de alguém num determinado delito ou numa acusação de feitiçaria (Cf. DHUEM, Vol. I, 2000, p. 60).

Mesmo entre os portugueses, a prática de cerimônias tradicionais acabou por se generalizar, conforme os relatos de um autor setecentista:

Este erro, [referente à consulta de curandeiros, nota do coordenador] se tem propagado entre os portugueses, de forma que a grande maioria lhe dá crédito [...]. Para empreenderem qualquer negócio, viagem, etc., são consultados os adivinhões, atirando sobre a terra alguns cauris, e a maneira dos ciganos, profetizam conforme o desejo que observam no sujeito que os chama (LACERDA E ALMEIDA, 1936 apud DHUEM, Vol. I, 2000, p. 60).

Esta ideologia contribui, de certa forma, para a reprodução da autoridade tradicional, tendo sido freqüentemente utilizada pelas elites políticas locais em benefício próprio.

Entre os *nguni* do Sul de Moçambique, as campanhas de conquista militares não estavam dissociadas das práticas mágico - religiosas. Antes e depois de qualquer batalha era comum entre os chefes tradicionais a realização de cerimônias tradicionais, com o objetivo de encorajar os guerreiros que partiam para a guerra ou celebrar as suas vitórias (Idem, p. 99).

⁷Prazeiros é a denominação atribuída aos proprietários de terras cedidas pela coroa portuguesa no século XVI à portugueses expulsos de Portugal, ex-soldados desertados, mercadores e goeses, por um prazo de três gerações. Entre os séculos XVII e XIX os prazeiros chegaram a formar verdadeiras unidades políticas ao longo do vale do rio Zambeze, havendo entre eles linhagens que chegaram a ocupar posições de liderança comunitária (CUAHELA, 1996, p. 22).

O sistema colonial, com a sua própria agenda política, soube muito bem capitalizar estas crenças mágico-religiosas em benefício próprio, ao promover o tráfico de escravos à custa das pessoas expulsas das respectivas comunidades, acusadas de práticas de feitiçaria.

Mas, as fontes do poder tradicionais não provêm somente das crenças mágico-religiosas. Elas incluem também as rendas e tributos simbólicos pagos pelos membros das comunidades locais em valores, trabalho e bens como forma de compensação pelos serviços técnico - administrativos prestados às respectivas comunidades (DHUEM, Vol. I, 2000, p. 45).

2.2. Os ritos de iniciação para a vida adulta

Os ritos de iniciação para a fase adulta representam uma instituição de educação tradicional reconhecida e respeitada por quase todas as comunidades moçambicanas. Essa educação têm um caráter coletivo e serve para marcar a passagem dos indivíduos da infância para a vida adulta, onde recebem uma série de ensinamentos, sobre regras de conduta social, segredos, tabus e outros aspectos da vida da comunidade a que pertencem.

Na sua abordagem sobre o estatuto da autoridade tradicional na educação comunitária, ALFANE (1996) nos aponta os ritos de iniciação para a vida adulta como uma das atividades fundamentais dos chefes tradicionais para uma convivência harmoniosa na comunidade e, sobretudo, na educação cívica das novas gerações para o exercício pleno da cidadania.

Para ALFANE (1996) existe uma relação entre os ritos de iniciação para a vida adulta e a participação do indivíduo na vida social. Considera-se que quem não for iniciado fica excluído de exercer algumas funções de relevo na comunidade e de participar das cerimônias tradicionais ligadas aos antepassados.

Ao nível das comunidades locais, os ritos de iniciação complementam a educação familiar e formal que o indivíduo recebe na casa dos seus pais e na escola. Eles preparam os indivíduos para a sua inserção na vida adulta dentro e fora da sua família, para que estes aprendam a conviver em sociedade, e reforcem os aspectos culturais que pela sua complexidade são ensinados por pessoas especializadas.

Dentro do território nacional, as formas de organização dos ritos de iniciação, a solenidade das cerimônias e o tipo de pessoas que participam varia, dependendo da tradição de cada região. Mas é característica comum encontrar em cada comunidade, tanto no passado como no presente, os chefes tradicionais em frente da organização das cerimônias, da cobrança de dinheiro para o pagamento das despesas gerais e especiais.

Ao nível das comunidades locais, o chefe tradicional é normalmente a pessoa responsável inserção dos indivíduos na comunidade, e mais especificamente, pela organização das cerimônias de submissão dos jovens aos “ritos de iniciação para a vida adulta” onde adquirem o estatuto de homens e mulheres.

Porém, o envolvimento dos chefes tradicionais na educação das futuras gerações nunca é direto, exceto quando se tratar de seus próprios parentes, filhos ou sobrinhos, ou então quando solicitado a dirigir uma cerimônia de entronização de um chefe tradicional. Existem nas comunidades locais, educadores especializados nas suas artes, que transmitem de forma oral e prática, as normas de conduta social dentro da comunidade bem como os saberes fazeres locais (ALFANE, 1996).

Os chefes tradicionais são, sobretudo, os conselheiros e mobilizadores dos pais para a educação dos jovens, estando mais ligados aos aspectos organizativos dos ritos de iniciação para a vida adulta. O reconhecimento desse dever constitui uma das formas de legitimação do poder tradicional (op. cit.).

Os ritos de iniciação para as raparigas também têm lugar em todas as comunidades. Acontecem no período logo a seguir à primeira menstruação, onde as jovens recebem informações básicas sobre as regras de higiene individual, sexualidade e relações públicas.

Na região Centro do País, sobretudo nas Províncias de Manica e Sofala, os ensinamentos sexuais nunca são transmitidos diretamente pelos pais dos jovens, mas sim pelos tios e tias ou pelas pessoas especializadas dentro da comunidade, com uma certa experiência de vida para ensinar. As especialistas dos ritos de iniciação femininos são geralmente as madrinhas, tias e avós das iniciadas. Essas madrinhas não são pagas pelo seu trabalho de iniciação (Ibidem).

As regras tradicionais de conduta social não são ensinadas em instituições de educação formais como as escolas oficiais, onde é necessário seguir à rigor, programas de ensino previamente estabelecidos, currículos, planos de aulas com horários rígidos. A educação cívica que o cidadão recebe dentro da sua comunidade depende da ação constante que sobre ele se exerce por parte dos outros membros da comunidade, segundo a tradição local, a funcionar dentro do Estado Moderno (ALFANE, 1996).

Por conseguinte, essa educação cívica só é possível em comunidades socialmente estáveis e sedentárias, ou quando os membros da mesma família vivem de tal forma que é possível controlarem uns dos outros. Entretanto, por motivos políticos, esta situação de estabilidade familiar deixou, até certa altura, de existir nas comunidades locais.

Até a independência nacional, os ritos de iniciação eram realizados periodicamente em todo o país. Com a proclamação da independência nacional eles foram oficialmente abolidos, mas continuaram a ser realizados com dificuldades.

Por outro lado, devido ao conflito armado, algumas famílias tiveram de abandonar as suas terras de origem para as aldeias comunais ou para os centros urbanos (ALFANE, 1996).

A expansão da educação formal verificada nas escolas oficiais depois da independência nacional, não foi bem entendida por algumas comunidades que consideravam que isso significaria a substituição do papel dos chefes tradicionais na educação das comunidades. Isso resultou, em parte, na desestruturação de alguns aspectos da educação tradicional que eram importantes para as comunidades locais e seus membros (ALFANE, 1996).

Hoje, os ritos de iniciação voltaram a ser realizados com dignidade pelas comunidades locais. Porém, a educação tradicional de hoje não é a mesma como há vinte ou trinta anos atrás. Por conta das referidas mudanças históricas, os ritos de iniciação sofreram transformações, principalmente em relação às técnicas utilizadas. Mas ela existe, em contínua mudança, com novas formas e manifestações que identificam a educação tradicional de hoje nas comunidades locais, a funcionar dentro do Estado moderno (ALFANE, 1996).

Hoje recomenda-se que os ritos de iniciação sejam realizados fora do período normal de atividades escolares. Recomenda-se também que os ritos de iniciação sejam praticados em boas condições de saúde e higiene, para garantir a saúde dos jovens durante o ritual de circuncisão para não interferir nos programas do governo, principalmente nos setores da educação e saúde.

2.3. As cerimônias das primícias das colheitas

A terra tem uma importância muito especial para as comunidades locais, tanto pelo seu valor econômico, enquanto fator de produção, como pelo seu significado simbólico. Ao nível comunitário, o responsável máximo pelas terras comunitárias é o chefe tradicional, que regula as normas de organização social da comunidade, e a família deste chefe é a principal dentro do território. Mas é no processo de distribuição e gestão de terras onde mais se faz sentir a ação dos líderes comunitários.

Existem ainda chefes subalternos responsáveis pela integração de novos membros na comunidade, através da transmissão dos conhecimentos sobre as normas e regras de gestão de terras comunitárias, num exercício de educação cívica. Pelos ritos de iniciação para a vida

adulta os membros das comunidades locais adquirem os conhecimentos necessários para a sua participação ativa na vida da comunidade, e para o uso e aproveitamento da terra (LUNDI 1995, p. 25).

Em quase todas as cerimônias tradicionais, a terra é invocada. E tudo o que é consumido, comidas e bebidas, é também oferecido à terra, para a alimentação dos parentes mortos. Dependendo das tradições de cada comunidade, existem lugares sagrados dedicados aos cultos tradicionais. Esses lugares podem ser dentro ou no quintal da casa, na floresta, debaixo de uma árvore sagrada, um animal sagrado, nos montes ou rios. Existem também locais especiais dedicados ao culto comunitário que, normalmente, são os cemitérios familiares.

O culto tradicional mais importante é, indiscutivelmente, a cerimônia dedicada aos espíritos dos antepassados, *muzimos*. Entre as comunidades locais, constitui uma prática consultar regularmente aos seus *muzimos* junto de lugares considerados sagrados como montes, rios e florestas sagradas, através de especialistas *médios*, curandeiros. Este culto acontece freqüentemente depois das colheitas, e comporta não apenas os antepassados de cada família, mas, também, de cada linhagem. Entre os *muzimos*, os mais respeitados e temidos são os dos chefes tradicionais, pois acredita-se que as boas relações com os *muzimos* dos chefes são a garantia de um bom governo e da estabilidade social.

Em ocasiões especiais, as famílias ou comunidades locais colocam comida e bebida junto dos locais de culto, como forma de agradecimento aos defuntos pelo cumprimento de uma promessa feita para que houvesse boa colheita, em recordação dos parentes falecidos, pedir socorro em caso de necessidade, para expulsar ou evitar o mal.

As cerimônias das primícias das colheitas, em especial, desempenham um papel importante na preservação das terras comunitárias.

Na região Sul do País um dos rituais tradicionais ligados aos ciclos agrários mais conhecidos é o *Nkwaya*, celebrado no mês de Fevereiro e determinado pelo aparecimento dos primeiros frutos. Esta cerimônia comporta duas fases. Na primeira fase, a sede do poder tradicional é simbolicamente saqueada e o chefe tradicional sujeito aos “rancores” do povo (Id, p. 60, 99).

A segunda fase da cerimônia, conduzida pelo chefe tradicional, começa com o consumo das primícias das colheitas com os participantes organizados segundo o grau de distinção que cada um detém na comunidade. Nestas ocasiões, as populações têm a liberdade de manifestar publicamente tanto o amor quanto o ódio que sentem pelo chefe tradicional. Os cânticos tradicionais entoados na ocasião dizem que o povo, seu “inimigo” o rejeita. O chefe

tradicional simula então hesitar em reassumir o poder tradicional, acabando finalmente por “ceder” aos pedidos dos membros das elites locais e às solicitações dos seus guerreiros. Aparentemente, esta cerimônia reúne muitas das características do *Incuala* praticado na vizinha Suazilândia. Encontramos aqui os mesmos mecanismos ideológicos de ritualização e de amortecimento dos conflitos sociais, que encontramos nas cerimônias de entronização dos *Mambos* no Estado dos *Muenemutapas* e no *Choriro* dos Prazos.

Mas a autoridade tradicional acaba saindo sempre reforçada destas “provas”, porque o poder tradicional é finalmente restaurado e a identidade do chefe tradicional com as comunidades locais restabelecida.

Desta forma, as cerimônias tradicionais como o *Nkwaya* funcionam como fator de controle social sobre as comunidades locais, pois liberta as tensões sociais, transformando-as em fator de unidade e de prosperidade. O chefe tradicional passa a ser o “bode expiatório”, o “leão”, etc.

Estas práticas são comuns, em todas as comunidades moçambicanas, mesmo entre os indivíduos que vivem há muito tempo nas cidades, e que possuem uma educação superior, pois este sentimento é parte da cultura e não da escolaridade. A grande diferença entre o campo e as cidades ou as sedes dos distritos, é que nas cidades poucas comunidades ocupam os seus territórios linhageiros, existe uma grande diversidade cultural e uma menor atenção para com as tradições, cultura e ambiente.

Embora existam, nos tempos modernos, diversos fatores que concorrem para a adaptação de certas normas tradicionais de vida nas comunidades, é importante realçar a relação forte da pessoa com a sua família e a sua comunidade, que ela identifica como sua casa. A comunidade constitui, na maioria das vezes, o ponto de convergência entre as tradições africanas e a modernidade ocidental.

Assim, a pessoa pertence à uma família, e esta tem sua origem num território linhageiro. Por conseguinte, os limites das terras comunitárias em geral coincidem com a localização do território linhageiro. Mas a terra é comum, tanto para os cidadãos urbanos como rurais, com um valor simbólico que leva as pessoas a se sentirem mais próximas dos seus familiares falecidos, ali enterrados. Existe também a preferência pela transferência dos corpos dos mortos para os cemitérios familiares, ou pelo menos, para a sua terra natal onde, acredita-se que descansarão eternamente na companhia dos seus antepassados.

A terra neste contexto de tradição, é um espaço de produção e reprodução de relações sociais, pelo que não pode ser vendida, comprada, trocada ou alienada. Mesmo os indivíduos de fora, que desejem fixar residência na comunidade, somente podem fazer o uso da terra

quando reconhecidos como membros da comunidade por via de parentesco, casamento ou afinidade.

A terra representa também o suporte da autonomia de cada um dos membros da comunidade, no sentido de que, quem tem acesso à terra pode produzir para o seu sustento, e um sistema de referência para a personalidade do indivíduo, o seu lar. Mais do que simples mercadoria, a relação das comunidades locais com a terra é, portanto, uma relação política, histórica e cultural (DHUEM, Vol. I, 2000, p. 38).

2.4. As cerimônias de purificação da comunidade

Todo indivíduo adulto, sobretudo aquele que tenha passado pelos ritos de iniciação para a vida adulta ou por qualquer outra cerimônia de aprendizado da cultura tradicional e de inserção do indivíduo na vida comunitária, é obrigado a conhecer e respeitar os códigos de conduta social dentro da respectiva comunidade (ALFANE 1996).

Mas o conhecimento dos usos e costumes tradicionais não impede que alguns, cometam erros passíveis de sanções. A violação das regras estabelecidas pode dever-se a motivos de força maior, à livre vontade ou ainda por desconhecimento das regras. Contudo, os membros da comunidade que violam algum tabu por motivos de força maior ou por desconhecimento, normalmente não são penalizados (Ibidem).

As sanções pela violação das normas de conduta tradicionais por ação voluntária podem ser morais, simbólicas e de repulsa, em que se evita qualquer contato direto com a pessoa envolvida na infração (Idem).

Os castigos simbólicos são de caráter religioso e estão ligados à crença de que os antepassados, por exemplo, podem castigar a pessoa que viola um tabu, provocando-lhe doenças graves, desgraças e outras maldições.

Os castigos morais implicam no fato de os outros membros da comunidade passarem a desprezar o infrator. É o caso das canções de reprovação de origem *Vachopi*, entoadas quando alguém comete alguma infração. Estas canções são tão fortes que a pessoa acusada se sente forçada a abandonar a sua comunidade de origem.

Quando o indivíduo viola constantemente as regras da sua comunidade, fazendo-o propositadamente, pode ser renegado ou expulso da sua própria comunidade ou daquela em que estiver a residir.

Acredita-se que o indivíduo assim renegado pela sua comunidade fica desprotegido, porque dela não pode esperar nenhum tipo de apoio, tendo de passar por duras provações até

voltar a ser readmitido no convívio social. E quando o indivíduo é submetido à este tipo de sanções pelos próprios pais ou pelos líderes comunitários, a maldição que recai sobre o infrator é ainda maior. Por isso, muitos dentro das comunidades se esforçam para que tais maldições não lhes aconteçam (Id.).

Estes castigos só passam quando o infrator realizar alguma ação social muito boa capaz de apagar o mal cometido. Podemos comparar este tipo de sanção com a prisão nos Estados modernos, onde o indivíduo fica isolado do convívio social (op.cit, p. 37).

No entanto, como foi anteriormente referido, existem nas comunidades pessoas que têm permissão para quebrar os tabus locais, como forma de garantir legitimação da sua posição sócio-política. Existem ainda situações de pessoas que por razões especiais, como por exemplo, quando uma prática tradicional como o *pitacufa*⁸ ou uma calamidade natural estiver a causar desgraça no seio da comunidade, conseguem resolver um grande problema ou repôr a ordem social através, muitas vezes, de um ato mágico-religioso que envolva a violação algum tabu. Exemplo disso, são os tabus que circulam em torno das relações de gênero, nos programas da saúde comunitária, sexual e reprodutiva, nomeadamente SMI (Programa de Saúde Materno Infantil) e PAV (Programa Alargado de Vacinações)⁹.

A linhagem destas pessoas adquire automaticamente o estatuto de elite tradicional local, pelas suas ações sobrenaturais, extraordinárias ou proibidas pela tradição (CUAHELA 1996, p. 20; ALFANE 1996).

Existem ainda violações de tabus que exigem a purificação do indivíduo, da família e, em alguns casos, de toda a comunidade. Por exemplo, depois de uma guerra, de calamidades ou de um problema social grave, apagam-se todos os fogos em uso e acendem-se novos fogos para purificar os membros da comunidade, ou tomam-se banhos cerimoniais para se limpar do mal. Em todos os casos são realizados cerimoniais tradicionais com palavras insultuosas, cânticos e danças tradicionais para espantar o mal da comunidade (ALFANE, 1996).

Muitos líderes comunitários acreditam que a desordem social que hoje reina em várias comunidades é resultante da supressão das normas de integração social dos indivíduos na vida comunitária. Além disso, com o fim do conflito armado houve muita movimentação de pessoas entre as comunidades, com hábitos e costumes diferentes. Em tais condições, não é fácil o convívio social harmonioso.

⁸O *pitacufa* é uma forma de incesto.

⁹Em algumas comunidades do Norte de Moçambique circula um tabu segundo o qual, a coloração da água provoca cólera.

3. RELAÇÕES DAS AUTORIDADES COMUNITÁRIAS COM A ADMINISTRAÇÃO COLONIAL

A presença portuguesa em Moçambique, iniciada no Séc.XV, se transformou em ocupação efetiva somente à partir de 1885, com a realização da Conferência de Berlim (15/11/1885 – 1886) que determinou a partilha e ocupação do continente africano pelas potências ocidentais. Apesar da superioridade militar, até a conferência de Berlim, os portugueses não conseguiram penetrar no interior de Moçambique, devido as fortes resistências africanas contra a ocupação colonial em diversas regiões do País. O comércio pré-colonial de ouro, marfim e escravos fazia-se, sobretudo, nas regiões costeiras (DHUEM, Vol. I, 2000, p. 277).

Ao definir novas formas de relacionamento entre as potências européias e os territórios africanos, a conferência de Berlim criou a atual configuração político-administrativa do continente africano, subordinada à geopolítica européia, que se traduziu na delimitação da fronteiras nacionais e na ocupação política, administrativa e militar dos territórios africanos. O processo de delineamento das fronteiras de Moçambique, aquele que passou a vigorar no mapa de África, teve, portanto, na conferência de Berlim a sua formalização política e administrativa. Quanto às comunidades africanas aí estabelecidas, estas tiveram apenas que se conformar com a nova realidade política (Idem).

Essa divisão administrativa foi precedida de “*viagens de reconhecimento*”, realizadas por comerciantes, missionários e aventureiros europeus, geralmente financiados por agências de amparo à pesquisas científicas e ações humanitárias.

Nos finais do séc. XIX, a certeza da existência de recursos naturais em África fez nascer na Europa diversas associações e organizações internacionais de patrocínio as referidas viagens. Teoricamente denominadas de sociedades científicas e humanitárias, objetivando “*promover a exploração e a civilização do continente africano*”, essas agências tiveram, na verdade, objetivos políticos de colonizar, e não surgiram desligadas dos conflitos, arbitragens e tratados entre as potencias européias pela hegemonia mundial.

Das referidas organizações destaca-se a “*Associação Internacional Africana*”, criada em 1876 por Leopoldo II da Bélgica durante a “*Conferência Geográfica de Bruxelas*”. Rei ambicioso e megalômano, Leopoldo II reuniu nesta conferência cientistas, comerciantes, missionários e aventureiros britânicos, franceses, italianos, austríacos e alemães, sob o

pretexto de “*juntos, encontrarem uma estratégia para combater o tráfico de escravos que vinha assolando o continente africano*” (NGOENHA, 2000, p.61).

Esta atitude gerou idéias racistas, que conduziram a uma visão evolucionista de raças superiores, escolhidas com a missão de civilizar e cristianizar as raças inferiores, desprovidas das mesmas capacidades intelectuais, e destinadas, por conseguinte, ao trabalho forçado (DHUEM, Vol. I, 2000, p. 164).

Na verdade, a conferência de Bruxelas representou um dos marcos para a entrada do continente africano na economia política moderna. A partir daí, a Inglaterra e França passaram a olhar para os territórios africanos com cobiça e más intenções quanto ao projeto geral de civilização. E aquilo que se pretendia “*uma cruzada contra o tráfico de escravos, uma aventura científica e humanitária*”, começou a revelar a sua verdadeira face. A primeira verdadeira consequência foi a corrida desenfreada das potências européias para a anexação e ocupação de territórios africanos.

E como os métodos empregues pelos diferentes atores coloniais envolvidos na exploração do continente africano se revelaram mais bárbaros do que os bárbaros que se pretendia civilizar, ocorreu a idéia de colocar um pouco de ordem, um pouco de civismo nos atos bárbaros que os países ocidentais estavam a cometer em África em nome da civilização (NGOENHA, 2000).

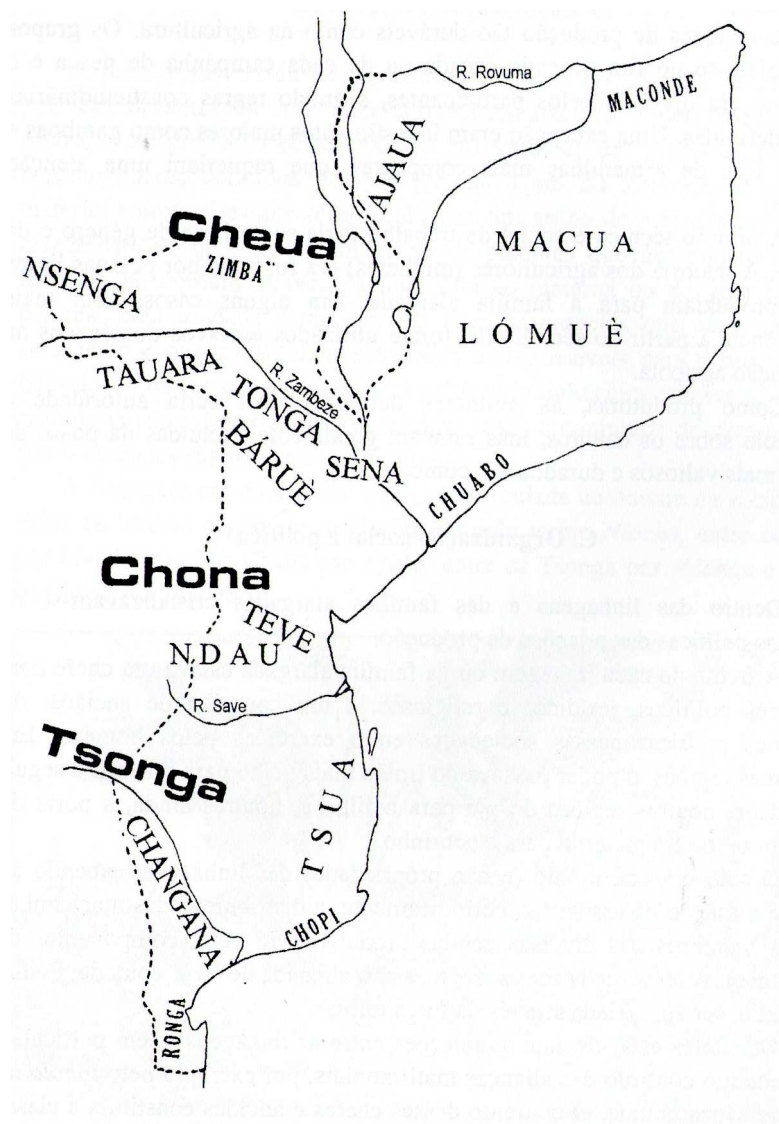
Foi assim que no dia 15 de Novembro de 1885, Otto Von Bismark, chanceler Alemão, convocou a Conferência de Berlim, onde as principais potências ocidentais procuraram obter um acordo de princípios sobre as normas de ocupação e partilha do continente africano. É importante notar que nenhum representante africano foi convidado à participar na referida conferência.

O processo de delimitação de fronteiras de Moçambique, envolvendo Portugal, Alemanha e Inglaterra e, conseqüente estabelecimento da administração colonial, não foi, portanto, nem pacífico, nem uma atividade do século XV-XVI. Ele foi realizado, grosso modo, sem respeitar os direitos históricos das comunidades africanas ali estabelecidas e muito menos o seu sistema de organização política e social. Como consequência dessa divisão administrativa arbitrária ficaram separados diversos grupos étno-linguísticos locais, com destaque para os *Cheuas* no Norte de Moçambique, os *Shonas* no Centro e os *Tsongas* da região Sul do País (DHUEM, Vol. I, 2000, p. 182 - 196).

Sendo Moçambique um país resultante da colonização portuguesa, a diversidade etno-linguística é hoje algo tão conflitante que as comunidades residentes nas regiões

transfronteiriças vivem em um constante dilema, por partilharem com os cidadãos dos países vizinhos, não somente as mesmas línguas, como também os valores culturais (cf. mapa 2).

Mapa 2: Principais formações etno-linguísticas *bantu* de Moçambique



Fonte: DHUEM. “Parte I - Primeiras Sociedades Sedentárias e Impacto dos Mercadores, 200/300 -1885. Parte II – Agressão Imperialista, 1886 - 1930”. In SERRA, Carlos (ed.). *História de Moçambique*. Vol. I, Maputo: Imprensa Universitária da UEM, 2000, p. 18.

O resultado mais evidente da ocupação colonial em Moçambique foi a perda das independências políticas, sociais e culturais das comunidades africanas, após os confrontos militares com o exército português.

Mas muito antes das lutas de resistência contra a ocupação colonial, o impacto da penetração colonial já se fazia sentir no seio das comunidades locais, tendo modificado profundamente, nalguns casos, as estruturas e os espaços políticos africanos (DHUEM, Vol. I, 2000).

Com efeito, desde os meados do século XV que as comunidades africanas estavam relacionadas com o capital mercantil europeu e asiático, quer através da produção para o mercado, quer pelo aumento das trocas comerciais. Alguns produtos importados de Portugal como têxteis, bebidas, enxadas e armas de fogo, já haviam entrado nos sistemas locais de circulação e de troca.

Com o crescimento das atividades comerciais, ficava cada vez mais difícil para os chefes tradicionais controlar, como no passado, a penetração colonial dentro das suas comunidades. Essa ocupação, que se efetivou pela exigência do trabalho e pelo aumento das trocas comerciais, se manifestava de forma corrosiva no seio das lideranças africanas, acelerando o processo de destruição dos sistemas de organização política e social das comunidades locais e, portanto, a coesão do poder tradicional. Foi o caso da coerção da força de trabalho africana para a prática das atividades de mineração (garimpo) em detrimento da produção alimentar, do tráfico de escravos, do recrutamento de carregadores africanos para o exército colonial e de trabalhadores moçambicanos para as minas da África do Sul, atividades das quais os chefes tradicionais não estavam alheios (DHUEM, Vol I, 2000).

A busca de hegemonia política levou alguns chefes africanos a se aliarem ao colonialismo português, funcionando como intermediários do comércio europeu em África, agentes políticos, econômicos e culturais da colonização europeia. Esta representatividade local do colonialismo europeu acelerou o processo de colonização em África (Ibidem).

Quando o poder político e econômico começou a escapar das mãos dos chefes tradicionais, estes tentaram resistir à ocupação colonial estrangeira de várias formas. Os Estados afro-islâmicos da costa do Norte do rio Zambeze tentaram salvaguardar a sua influência comercial como intermediários do tráfico de escravos e do comércio com o interior. Na zona Centro do país, os líderes tradicionais resistiram, quase sempre, para restabelecer o seu controle sobre a terra, os homens e as rotas comerciais entre o interior e a costa. No Sul de Moçambique, os chefes tradicionais tentaram impedir a expansão colonial quando esta começou a se estender para além dos limites dos poderes locais (Idem).

Após a derrota militar dos chefes tradicionais africanos, o governo colonial iniciou, finalmente, o processo de organização administrativa e territorial da então “Província de Moçambique”.

Para reduzir os custos com as despesas militares e administrativas, a ocupação efetiva de Moçambique, realizou-se, em princípio, pela concessão de grandes espaços territoriais à várias companhias majestáticas, de capitais majoritariamente estrangeiro.

Desta forma, Portugal cedeu as províncias do Niassa e Cabo Delgado à Companhia do Niassa. As províncias de Manica e Sofala passaram à administração direta da Companhia de Moçambique. As províncias da Zambézia e Tete foram submetidas à uma administração conjunta do governo colonial e das companhias concessionárias, que arrendavam as terras aos antigos prazos do vale do Zambeze (DHUEM, Vol. I, 2000).

A província de Nampula e os territórios situados ao Sul do rio Save, nomeadamente as províncias de Maputo, Gaza e Inhambane ficaram sob administração direta do governo Português. Nestas regiões, a administração colonial se constituiu com a instituição dos *regulados* (Ibidem).

Nas regiões de maior resistência armada ou de difícil acesso, a primeira etapa de implantação colonial foi efetivada através da ocupação militar quase permanente, com a instalação de capitánias-mores na província de Nampula e partes da Zambézia, e comando militar em Gaza. Em outros locais, como, por exemplo, na província de Maputo, o governo colonial passou à administração direta do território em 1896, com a divisão administrativa do território em circunscrições civis que, de um modo geral, deram origem aos atuais distritos. Este sistema de circunscrições civis substituiu gradualmente a administração militar em Gaza, na Zambézia e Nampula à partir de 1907 (Idem).

Nas referidas circunscrições foram nomeados administradores e chefes de postos portugueses. Para que o sistema de administração colonial funcionasse, o governo colonial português colocou entre si e as comunidades locais, chefes africanos que reunissem, simultaneamente, as qualidades de chefes tradicionais e de funcionários administrativos subalternos da administração colonial, com a designação de “*auxiliares administrativos*” vulgarmente conhecidos por régulos, em substituição dos antigos chefes tradicionais (Ibid.).

Em Maputo, Moamba e Matola os régulos eram geralmente membros das antigas linhagens no poder, mas agora responsáveis por apenas uma parte do respectivo território. No antigo estado de Gaza, derrotada que foi a aristocracia *nguni*, os antigos chefes tradicionais, tributários do então rei de Gaza, continuaram com uma parte do seu poder, agora submetido aos portugueses (Id.).

Nos territórios da Companhia de Moçambique, alguns dos antigos chefes tradicionais ou seus sucessores, foram recuperados, porque convinha ao governo colonial, preencher alguns setores intermediários do aparelho administrativo, com representantes que tivessem alguma legitimidade no seio das comunidades locais. Foram estes novos chefes que passaram a representar a autoridade colonial nas comunidades locais e, vice-versa (op.cit.).

Na região situada ao longo do vale do Zambeze e na costa Norte de Moçambique, a derrota militar das antigas elites escravocratas permitiu o ressurgimento de pequenas unidades político - administrativas semelhantes as sociedades tradicionais. Foram alguns dos decanos das linhagens locais mais importantes, ou homens por eles mandatados, que ocuparam os cargos de régulos na administração colonial (DHUEM, Vol. I, 2000).

No planalto de Mueda, onde não existia uma estrutura política centralizada, que se estendesse para além dos limites das aldeias, os portugueses dividiram arbitrariamente o território e colocaram à frente de cada circunscrição indígena e de posto administrativo, régulos da sua confiança política que, quanto muito, tinham sido chefes de aldeias (DHUEM, Vol I, 2000).

Noutros casos, os chefes tradicionais, inclusive os *mambos* que resistiram à ocupação colonial, foram quase todos destituídos e substituídos por soldados africanos fieis ao regime colonial, carregadores do exército colonial ou empregados dos oficiais militares que participaram nas campanhas de ocupação efetiva ao lado colonialismo português, e por indivíduos escolhidos nas próprias comunidades dos chefes tradicionais derrotados, mas que não estavam comprometidos com as regras sucessórias tradicionais, e muito menos com os usos e costumes locais (DHUEM, Vol. I, 2000, p. 18, 214 - 220).

Em suma, os chefes tradicionais foram reduzidos a condição de simples funcionários da administração colonial. Os régulos ficaram, desde então, encarregados pela cobrança do imposto de palhota (correspondente ao atual imposto predial ou IPTU), proibição da venda de produtos manufaturados que não fossem provenientes da metrópole, como bebidas alcoólicas, e pelo recrutamento de trabalhadores para a administração colonial.

Ideologicamente, a estagnação cultural dos moçambicanos foi deliberadamente provocada por uma outra característica das administração colonial, a política de assimilação.

Orientado por princípios assimilacionistas, Portugal adotou o sistema de administração direta das suas colônias africanas, que se manifestou pela negação do homem africano.

Ao forçar os moçambicanos a se adaptarem a civilização ocidental, o sistema de educação colonial, em estreita colaboração com a política de assimilação, não somente impediu o desenvolvimento de muitas manifestações culturais africanas como também retirou a personalidade e dignidade dos cidadãos moçambicanos. Além disso, dividiu os africanos entre uma minoria de assimilados que ascendiam aos “saber” e à “civilização” ocidental, a custa da negação da sua própria identidade cultural. Aos restantes milhões de moçambicanos classificados de indígenas, não lhes foi reconhecido o direito de cidadania e muito menos à educação de qualidade.

O presidente Samora Machel, no seu discurso célebre, proferido durante a sua cerimônia de tomada de posse, definiu a assimilação nos seguintes termos:

A assimilação não foi um mero capricho de um ditador senil, mas constitui de fato a forma mais apurada da escravidão mental, um processo deliberado de negação de toda a história, a cultura e a tradição de um povo (GOMEZ, 1999).

Num outro discurso célebre, o então Cardeal de Lourenço Marques, D. Clemente de Gouveia, afirmava que: “*ao abrir escolas para africanos, não era para fazer deles sábios e doutores, mas servos de Deus e escravos dos homens*” (NGOENHA 2000, p. 182).

A política de assimilação objetivava, em última análise, manter na miséria e ignorância a maioria da população moçambicana, enquanto os assimilados serviam à administração colonial.

Em 1907, no decorrer do governo de Freire de Andrade, foi introduzida a carreira administrativa sistemática em Moçambique. À luz dessa legislação, os administradores coloniais deveriam ser, entre outras funções, antropólogos de carreira e pesquisadores da organização social das comunidades africanas (DHUEM, Vol. I, p. 207-221)

Sobre este aspecto, NGOENHA (2000, p.13) estabelece uma relação interessante entre o antropólogo-missionário e o antropólogo-administrador no processo de desqualificação das culturas africanas. Ele afirma que diferente do antropólogo – administrador que se apropriava das terras e, a partir daí, dos próprios homens africanos, o antropólogo - missionário fazia um percurso inverso, começando pela posse do espaço humano para depois tomar o espaço físico ocupado por esses mesmos homens.

Quando os missionários se apossaram da sua “*terra de ninguém*”, não se tratava de um espaço físico, mas de um patrimônio simbólico, consubstanciado no saber vinculado ao culto dos antepassados, à institucionalização das cerimônias e festas tradicionais, às dramatizações, danças e as formas musicais das comunidades africanas.

Neste sentido, o que mais interessava aos missionários não era a apropriação das terras em si, e dos bens materiais nela contidos, mas a posse do espaço humano africano. Dado que o espaço humano não corresponde necessariamente a configuração geopolítica de território físico, os missionários europeus, cegos pelas teorias do iluminismo-evolucionista, isto é, pela superioridade incondicional do cristianismo sobre os cultos tradicionais africanos, tentaram discernir os elementos constitutivos dos seus espaços humanos consubstanciado no patrimônio cultural africano para mapear o espaço da sua possessão. Por conseguinte, a

segregação racial passou a estar presente nas práticas coloniais, nas leis para os “indígenas” e no “propósito justificativo” de civilizar e educar o africano.

Nas cidades foi onde, incontestavelmente, mais se fez sentir o impacto cultural e ideológico do colonialismo sobre uma população africana cada vez mais separada das suas comunidades de origem (DHUEM, Vol. I, 2000).

O fenômeno de urbanização ou modernização dos africanos permitiu o nascimento de uma nova camada social, liberta dos valores tradicionais, o que exigiu novas formas de socialização (Ibidem. p.439 et seq.).

Os movimentos associativos, nascidos nas cidades à partir das solidariedades comunitárias, procuravam facilitar o processo de transição da vida comunitária para a vida urbana, liderados por jovens africanos educados nas escolas oficiais. Eram, assim, mantidos os laços tradicionais, enquanto se procurava, através dessas ligações, promover o desenvolvimento e modernização das comunidades de origem (Id.).

Todas estas associações partiam, portanto, da recuperação do contexto tradicional, mas através de uma experiência moderna tornaram-se os núcleos aglutinadores e principais divulgadores do nacionalismo africano, logo que a ocasião à isso fosse própria (Ibidem).

O processo de destruição política das autoridades tradicionais prosseguiu, pois, depois da ocupação militar do território, com a instalação da administração colonial, entre 1890 – 1910 (DHUEM, Vol. I, 2000).

Na região Norte do país, a ideologia das antigas chefias tradicionais foi reproduzida e mantida muito viva sob a cobertura do Islã. A própria religião muçulmana permaneceu, neste período (1886 – 1930), à margem da implantação colonial (DHUEM, Vol. I, 2000). Serviu mesmo de refúgio ao impacto ideológico e cultural. A nomeação de régulos, cabos de terra e sipaios, raramente coincidia, aqui, com os representantes do antigo poder político porque, ora se tratava de nomeação imposta pelo colonizador, ora de nomeação de pessoas indicadas pelas autoridades tradicionais, de modo que o poder tradicional, sobretudo nas suas funções a nível social e ideológico, se manteve forte e “vigiava” o colonizador através dos régulos (Ibid.).

Por vezes, as funções de régulo e de chefe tradicional coincidiam na mesma pessoa. Mas, mesmo assim, esses chefes – régulos demarcavam os dois campos de atuação, segundo as suas conveniências. E não era a exigência feita aos régulos pela administração colonial para o fornecimento de trabalhadores africanos e para a coleta de impostos e taxas diversas que adulterava, aos olhos das comunidades locais, as funções dos chefes tradicionais. Quando as exigências do colonizador atingissem o limite do suportável, os régulos reuniam a sua comunidade e mudavam para outras regiões (DHUEM, Vol. I, 2000).

Nestas condições, sob o jugo colonial, a cultura e a ideologia dos diferentes extratos africanos foram abaladas. Por herança da administração colonial verificamos hoje uma sobreposição entre os limites oficiais e tradicionais das comunidades locais. Verifica-se ainda uma sobreposição de responsabilidades e competências entre as autoridades políticas, administrativas e tradicionais de diferentes gerações, na organização política e social das comunidades locais. Compreende-se facilmente que o senso de comunidade não se restringe à uma simples convivência social ou interação entre indivíduos dentro de um mesmo território, sobretudo se esses mesmos indivíduos não se reconhecem como tal. A idéia de comunidade indica no mínimo o estado do espírito dos habitantes de uma mesma área geográfica, que convivem e partilham instituições comuns e um “senso comum” de integração e interdependência.

Foi, pois, sobre esta fragmentação política, administrativa e ideológica, que o colonialismo português desenvolveu a sua organização administrativa, criando, a nova hierarquia administrativa colonial de régulos, regedores, cabos de terra e *sipaios*.

Em 1895, o comissário – régio António Enes criou as circunscrições indígenas. Esta inovação administrativa foi, pela primeira vez, introduzida no distrito de Lourenço Marques, atual Maputo. Mas foi com o avanço da ocupação colonial que em 1907, Moçambique foi dividido administrativamente em “*circunscrições indígenas e postos de fiscalização nas áreas onde as comunidades africanas já estavam pacificadas*”. Nas restantes regiões do país, onde os nativos se encontravam em estado de rebelião, foram criadas “capitanias-mor” divididas em “comandos militares”.

De modo geral, as tarefas da circunscrição indígena se resumiam ao controlo estatal do comércio e do recrutamento de força de trabalho. As obrigações dos régulos, tais como eram determinadas pela legislação colonial de 1908, incluíam:

- A indicação, dentre os seus subordinados, de trabalhadores, carregadores e soldados africanos para servir no exército colonial;
- Recenseamento da população e cobrança do imposto de palhota;
- Controle da circulação de pessoas e bens;
- Proibição do comércio e consumo de bebidas alcoólicas, com exceção dos vinhos portugueses;

Os principais agentes desta integração foram, naturalmente, o administrador colonial e o régulo, ou seja, o chefe tradicional africano (DHUEM, Vol. I, 2000, p. 385).

Pelo desempenho das suas atividades, os régulos da região Sul de Moçambique estavam autorizados a cobrar uma taxa de meia libra (10 xelins), equivalente a 2\$50 reis, por cada trabalhador moçambicano regressado das minas da África do Sul. Recebiam também uma quantia idêntica por cada conflito que resolviam. Na zona Norte, o pagamento de um salário aos régulos substituiu, de algum modo, o antigo tributo que era devido aos chefes tradicionais (DHUEM, Vol. I, 2000).

Mais isso não impediu que esses novos chefes inventados pela administração colonial, nomeadamente, os régulos e os cabos da terra, explorassem as comunidades locais, obrigando-as a pagar tributos em dinheiro e gêneros assim como a prestar longas jornadas de trabalho nas suas terras (DHUEM, Vol. I, 2000).

Como assinalado em (DHUEM, Vol. I, 2000, p. 469),

[...] durante algum tempo, vários chefes tradicionais africanos puderam sobreviver protegidos e ocultados pelos seus súditos. Mas, perante um intruso que soube, com frequência, utilizar a divisão étnica para suprimir a resistência e, que, começou a controlar a vida nas comunidades locais através do recenseamento das populações e da cobrança de impostos, o poder e influência dos verdadeiros chefes tradicionais foi, gradualmente, declinando, minados, também, pelo poder dos novos chefes inventados pela administração colonial.

E por outro lado,

Nas comunidades locais, os regedores (régulos) passaram a ser as correias de submissão da brutalidade do Estado colonial. Eram eles que zelavam pelo pagamento dos impostos, que capturavam os infratores, que perseguiram os vagabundos, que forneciam a relação nominal dos trabalhadores forçados para as plantações, as obras públicas, para a deportação, e para o trabalho migratório na África do Sul e ex-Rodésia do Sul, atual Zimbábwe. Eram eles, enfim, a caixa de repercussão do Estado-polícia, do estado de pura violência contra os africanos, no preciso momento em que o colonizador procurava, por seu intermédio, um mínimo de adesão ideológica (DHUEM, Vol. I, 2000, p. 469).

Mas toda a “*política indígena*” e toda a violência que lhe foi inerente, tiveram a sua origem no papel que o Estado colonial português chamou a si, entre 1886 – 1930 de transformar Moçambique numa vasta reserva de força de trabalho. Vários métodos concretizaram esse objetivo, dependendo das necessidades específicas de trabalhadores nas plantações, nas minas da África do Sul, na produção de culturas obrigatórias pelo setor familiar e de consumidores obrigatórios para os produtos portugueses.

Nos territórios da Companhia do Niassa situados na zona Norte de Moçambique, a administração colonial fomentou a agricultura familiar e a venda de trabalhadores moçambicanos para diversos países estrangeiros.

Na região Centro do país, a principal forma da política laboral foi a utilização de trabalhadores africanos nas plantações, muito embora a exportação de força de trabalho tivesse sido importante.

A região situada ao Sul do paralelo 22, concretamente à partir do trópico de capricórnio, foi literalmente transformada numa vasta reserva de trabalhadores para o capital Sul Africano, através do sistema de trabalho migratório.

Em Julho de 1892 foi introduzido o imposto de palhota na colônia de Moçambique. A cobrança do imposto de palhota *mussoco* constituía uma das principais fontes de rendimento do governo colonial e, por conseguinte, a principal atividade dos administradores coloniais e seus subordinados. Para obter o dinheiro necessário ao pagamento do *mussoco*, os moçambicanos eram obrigados a produzir e vender no mercado a sua produção ou a sua força de trabalho. A política de assimilação foi freqüentemente utilizada para coagir a população africana a comprar somente produtos manufaturados de origem portuguesa como bebidas e têxteis, em detrimento da produção local.

Em 1899, um decreto de António Enes prescrevia que:

Todos os africanos das províncias ultramarinas tinham a obrigação moral e legal de trabalhar para se civilizarem, de procurar adquirir pelo trabalho os meios que lhes faltem para mudarem de vida e melhorarem a sua própria condição social (DHUEM, Vol I, 2000).

Também em 1899, o montante anual do *mussoco* (imposto de palhota) passou de 800 réis para 1200, devendo os produtores pagar um terço dele em trabalho. A necessidade do pagamento do *mussoco* em dinheiro ou trabalho foi gradualmente introduzindo novas necessidades no seio dos membros das comunidades locais. O salário passou a constituir uma componente indispensável na contabilidade das famílias. Trabalhar por um salário fora da comunidade passou, deste então, a ser um imperativo crescente, coincidindo, porém, com os maus tratos, os baixos salários e a extensão das jornadas de trabalho, razão pela qual, muitos moçambicanos procuravam outros locais, mesmo nos países vizinhos, onde pudessem obter um salário em condições menos más (DHUEM, Vol. I, 2000, p. 277).

Na impossibilidade de impedir a emigração clandestina de trabalhadores moçambicanos para as minas da África do Sul, em 1913 o governo colonial assinou com a

“British South África Company” um acordo que estabelecia a cobrança de uma taxa por cada trabalhador moçambicano nas minas de ouro da África do Sul.

Os acordos laborais entre Portugal e África do Sul sobre os trabalhadores migrantes e o desenvolvimento dos sistemas de transportes e comunicações urbanas em Moçambique, deram origem a uma classe social urbana africana, ainda não completamente desligada da agricultura familiar, mas recorrendo cada vez mais à venda da sua força de trabalho (DHUEM, Vol I, 2000, p. 470).

A partir de 1894, o imposto de palhota passou a ser cobrado obrigatoriamente metade em dinheiro e metade em trabalho. Os valores cobrados contribuíram significativamente para financiar as despesas da administração colonial no pagamento de salários dos funcionários, nas obras de construção de infra-estruturas administrativas, etc (DHUEM, Vol. I 2000, p. 2).

Em 1926, a política colonial ganha novos contornos em Moçambique com a ascensão de Salazar, que introduziu dois documentos importantes: *Ato Colonial* e a *Carta Orgânica do Império Colonial Português de 1930*.

Pelo *Ato Colonial* e na *Carta Orgânica do Império Colonial Português de 1930* foram estabelecidas as bases legais da nova política da administração nas colônias, ligado ao “Novo Estado Corporativo Português”, que marcou o fim da autonomia formal da província de Moçambique, passando a designar-se ‘colônia’ (DHUEM, Vol. I, 2000, p. 42).

O ato colonial prescrevia ainda um novo sistema de organização administrativa do Estado português nas colônias, nos seguintes termos:

- A nomeação de administradores colônias para as circunscrições indígenas que passaram a organizar pequenos exércitos policiais de *sipaio*;
- O recenseamento dos contribuintes de impostos locais e da mão-de-obra para as minas da África do Sul;
- A criação dos “Tribunais Indígenas”¹⁰;
- A definição da Igreja Católica como principal força civilizadora dos povos *indígenas*, assumindo a responsabilidade pela educação colonial.

A década de 30 representou um momento de transição, em que algumas das bases do “nacionalismo econômico” português se estabeleceram seguramente em Moçambique, através

¹⁰O estatuto dos tribunais comunitários não chegou a ser aprovado porque a igreja católica vetou o projeto de sistematização do direito costumeiro alegando a *barbárie* da cultura dos povos africanos (NEGRÃO 2000, 03).

da centralização dos poderes legislativos e financeiros no Ministro das Colônias, com o objetivo de colocar Portugal ao mesmo nível das restantes potências colonizadoras, em termos de capacidade de exploração dos territórios ultramarinos (DHUEM, Vol. I, 2000, p. 14-27).

Pela *Reforma Administrativa Ultramarina* de 1933, abreviadamente designada de RAU, a administração colonial ficou sujeita ao mandato efetivo de Lisboa, assegurando assim os interesses da burguesia portuguesa. As normas e práticas administrativas a adotar estavam rigorosamente detalhadas no regulamento da RAU. É de destacar o estabelecimento, pela primeira vez, de um regime de Inspeções Administrativas, cuja tarefa principal seria de verificar o grau de cumprimento dos regulamentos vigentes. Nas décadas seguintes, as informações recolhidas pelas inspeções administrativas proporcionaram ao Ministério das Colônias o controle efetivo da atividade dos administradores coloniais e a tomada de novas medidas necessárias à administração colonial.

Em 1944, o regime colonial completou uma reorganização profunda de toda a política referente aos “*auxiliares da administração civil*”, nomeadamente os régulos, sipaios e intérpretes. O regulamento promulgado detalhava exhaustivamente os deveres dos régulos e dos chefes das povoações, preconizando o seu papel fundamental na “execução da intervenção superior portuguesa”. Desta reorganização, alguns régulos tiveram benefícios consideráveis nos anos seguintes, como: uma percentagem do imposto de captação, das multas dos infratores das leis coloniais e tradicionais, prestações de serviços dos camponeses locais nas suas terras e pagamento de tributos em dinheiro pela realização de cerimônias tradicionais (DHUEM, Vol. II, 1999, p. 99).

Deve se notar que, neste período, a nacionalização, ou seja, “ocidentalização” de Moçambique veio a ser cada vez mais ligada à expansão da igreja católica. Em 1940 assisteu-se a aliança entre Portugal e o Vaticano, através da assinatura do Acordo Missionário e da Concordata da Santa Sé, documentos esses que legitimaram as atividades das missões católicas na difusão do ensino e da cultura portuguesa em Moçambique.

A partir de 1930, o governo colonial procedeu a modificação do sistema de educação em Moçambique. Concretamente passou a controlar diretamente o sistema de educação destinado à população africana, com o objetivo de criar um sistema de educação capaz de habilitar a “*população indígena*” para o seu papel específico de trabalhador assalariado ao serviço da economia colonial (Cfr GOMEZ 1999, p. 62 – 90).

A legislação de 1929-1930 proibiu o ensino em línguas nacionais nas escolas oficiais, com exceção da religião. Com esta medida, o governo colonial pretendia garantir a expressão da língua portuguesa em Moçambique e ultrapassar o que julgou terem sido as “deficiências”

do ensino no período anterior, especificamente, tornar a população de Moçambique mais portuguesa. Estes motivos estiveram na origem da criação do novo sistema de ensino rudimentar, que tinha por fim, segundo os documentos oficiais da época:

civilizar e nacionalizar a população indígena das colônias, difundindo entre elas a língua e cultura portuguesa, tornando-os assim mais úteis á si e a sociedade (DHUEM, Vol. II, 1999, p. 47).

Este ensino continha as seguintes disciplinas: língua portuguesa, história e geografia de Portugal, aritmética e sistema métrico, desenho e trabalhos manuais, educação física e higiene, educação moral e canto coral. Aos professores de história e geografia de Portugal recomendava-se explicitamente a escolha de textos e exemplos históricos que despertassem nos alunos “*o amor legítimo por Portugal e o orgulho de ter nascido em terras portuguesas*” (DHUEM, Vol. II, 1999, p. 47).

O novo sistema de ensino era obrigatório para todas as crianças africanas que vivessem num raio de 03 quilômetros à volta de uma escola rudimentar, não podendo freqüentar qualquer escola não-oficial nessa zona (DHUEM, Vol. II, 1999, p. 47).

Este novo sistema de ensino favorecia à princípio os estudantes portugueses e uma minoria africana que tinham português como língua materna. Conseqüentemente, o índice de reprovações e de desistência por parte dos estudantes africanos era maior. Assim, a maioria dos estudantes africanos passava a escola primária com uma idade avançada, o que, segundo a legislação então em vigor, impedia o ingresso desta parcela da população ao ensino secundário.

O ensino para brancos, que ocupavam os melhores postos de trabalho, oferecia uma formação mais abrangente, que “*os indígenas não precisavam*”. Por essa razão, os funcionários do setor da educação colonial propunham uma separação mais acentuada entre as crianças indígenas e as ditas civilizadas, perante o aumento da população branca em Moçambique (DHUEM, Vol. I, 2000, p. 1-3).

Assim, ao invés de ser uma instituição de ensino que permitia a igualdade de oportunidades, como preconizava o projeto geral das luzes, a escola colonial se transformou num lugar de uma profunda segregação e alienação cultural (NGOENHA 2000).

Ao analisar a influência da educação colonial na formação das elites políticas africanas, NGOENHA (2000, p.13) apresenta uma tese inovadora em relação à política de assimilação colonial e seus objetivos, ao afirmar que “*em nenhum momento Portugal quis fazer dos moçambicanos portugueses*”.

Na crítica de Eduardo Mondlane à educação colonial, destaca-se o fato de ela não refletir as necessidades de desenvolvimento de Moçambique, como um país separado de

Portugal. O sistema de educação colonial era inadequado, não somente porque abrangia poucos africanos, mas também porque a instrução dada a esses poucos era totalmente alheia às necessidades de Moçambique (MONDLANE 1975, p. 196 apud GÓMEZ 1999, p. 134)

Aprofundando a sua análise, Mondlane denuncia o caráter alienante da educação colonial em relação à realidade africana nos seguintes termos:

Está atualmente provado, mesmo na Europa, que este sistema de ensino está desatualizado, e que muito do seu conteúdo é desprovido de valor [...]. Os métodos de ensino na maior parte dos países africanos são inadequados, feitos à medida das necessidades de desenvolvimento da Europa. Toda a educação colonial era planeada essencialmente para produzir uma pequena elite europeizada, que serviria aos interesses do governo colonial ou lhe sucederia conservando os seus valores (MONDLANE, *ibidem*).

Esta crítica é fundamentalmente de cunho culturalista e nacionalista. Nela é denunciado o fato da escola colonial separar os alunos das suas comunidades de origem e das suas realidades sócio-culturais, levando-os a renegar os valores tradicionais africanos para assumir a identidade cultural do colonizador. O que estava em questão, portanto, era o fato de a educação colonial não ter tido em conta a realidade africana e os seus valores.

Pedagogicamente, a crítica de Mondlane se mantém no mesmo horizonte da crítica que a escola nova faz à escola tradicional. O que significa um avanço positivo, dentro do processo de superação da escola tradicional e da construção de uma escola que esteja ao serviço das necessidades de desenvolvimento locais (MONDLANE 1975, p. 196 apud GÓMEZ 1999, p. 134).

3.1. Sistemas de formação e capacitação institucional dos líderes comunitários no período colonial

A *Reforma Administrativa Ultramarina*, abreviadamente designada “RAU”, aprovada por Decreto - Lei n.º 23.229/33 de 15 de Novembro, estabeleceu uma nova divisão administrativa do então Império Colonial Português, determinando que, conforme o grau do desenvolvimento regional, as colônias seriam divididas em conselhos, nas zonas urbanas e circunscrições indígenas nas áreas não urbanizadas. Os concelhos e circunscrições indígenas foram subdivididos em postos administrativos, os quais agrupar-se-iam em distritos, e estes em província, quando fossem colônias de governo geral, o que apenas aconteceu para os casos de Moçambique, Angola e Índia.

Á partir de 01 de Janeiro de 1934, a RAU revogou toda a legislação, geral e especial anterior, que recaía sobre as matérias abrangidas pela Reforma Administrativa Ultramarina (DHUEM, Vol. I, 1999, p. 206 - 211).

O artigo 12.º da RAU estabeleceu os graus de hierarquia administrativa que, por ordem decrescente, eram os seguintes:

- Governador Geral ou Governador da Colônia;
- Inspetor Geral da Administração Colonial;
- Governador da Provincial;
- Inspector Administrativo;
- Intendente do Distrito (administrativo);
- Administrador de Circunscrição;
- Chefe de Posto e;
- Aspirante Administrativo.

O artigo n. 7 da RAU determinava que as autoridades gentílicas, nomeadamente, os chefes tradicionais, fossem transformados em “*auxiliares da administração colonial*”, com estatuto de régulos ou regedores. O artigo n. 91 da RAU estabelecia que, na parte não urbanizada dos concelhos, as comunidades indígenas seriam organizadas em regedorias ou regulados, que seriam divididos em grupos de povoações e, estes, em povoações, pertencendo à cada uma, todos os indígenas com residência permanente na respectiva área (ALVES 1995).

Em cada uma das regedorias, a autoridade sobre as populações locais seria exercida por um regedor indígena (régulo). O artigo 94 da RAU *apud* ALVES (1995) estabelecia que em cada grupo de povoações essa autoridade seria exercida pelo chefe do grupo de povoações, e em cada povoação a autoridade sobre as populações locais seria exercida por um chefe de povoação, autoridades essas que, normalmente, teriam direito à uma remuneração mensal, de harmonia com o número de contribuintes recenseados na respectiva área de jurisdição.

Conforme o parágrafo único desse mesmo artigo 94, as autoridades tradicionais desempenhariam as funções conferidas pelos usos e costumes locais, em matérias que não fossem contrárias a soberania portuguesa e a obediência que as populações lhes deviam seria a que resultasse da tradição (ALVES, 1995).

O artigo 96 da RAU previa que os regedores indígenas, chamados régulos, seriam nomeados por sucessão hereditária, direta ou colateral, segundo os usos e costumes locais,

cabendo ao governo, o direito de escolher dentre os parentes mais próximos, quando o sucessor escolhido pela comunidade não conviesse à administração colonial (ALVES, 1995).

Não havendo sucessores hereditários, a escolha do regedor caberia à comunidade local, sancionada pelo governo colonial. Nenhum regedor ou régulo poderia, porém, ser investido sem que tivessem sido previamente ouvidos os regedores e chefes das comunidades vizinhas, sobre a sua idoneidade cívica e moral (ALVES, 1995).

Antes da investidura de um chefe tradicional, as autoridades administrativas eram obrigadas a proceder à um conciso inquérito, para evitar que o legítimo sucessor, caso existisse, fosse prejudicado (Cfr. parágrafo 5, artigo 96 da RAU apud ALVES 1995, p. 72).

De harmonia com o artigo 97 da RAU, caso se soubesse que a pessoa designada para o cargo de regedor, chefe do grupo de povoações ou chefe de povoação, pelos usos e costumes locais, ou pelas comunidades locais, não fosse idôneo para o exercício do cargo, seria escolhido outro, no seu lugar, por meio de eleição, mas o que fosse eleito só seria investido na sua autoridade tradicional, depois de nomeado pelo administrador colonial (ALVES 1995).

Eram tomadas todas essas precauções, para garantir o restrito cumprimento das tradições locais, segundo os quais, a eleição da autoridade tradicional deveria recair obrigatoriamente dentro da linhagem reinante, conforme o sistema matrilinear ou patrilinear. É que entre as comunidades locais existe a crença generalizada na existência um laço vital que une os vivos e os mortos, havendo por isso uma grande veneração pelos antepassados, os quais crêem, continuam a viver nos descendentes, como se vivos estivessem, apenas separados fisicamente. Por isso é que se lhes oferecem comida sagrada nos seus túmulos, em datas especiais. Esse respeito pelos mortos é transmitido de geração em geração.

Caso a eleição e investidura do regedor ou chefe de povoação recaísse sobre uma mulher, esta passaria a ser respeitada, na sua qualidade de autoridade tradicional e legítimada como representante dos seus antepassados (ALVES 1995, p. 73).

Em regra, seria difícil para as autoridades tradicionais exercerem as suas atribuições sem, pelo menos, saberem se expressar em português. Dado, que uma grande parte, senão mesmo a maioria dos chefes tradicionais era analfabeta, e não havendo dúvidas nenhuma de que, quanto maiores fossem os seus conhecimentos universais melhor seria, o governo colonial achou de grande interesse preparar e habilitar os chefes tradicionais, bem como os seus descendentes em idade escolar, para um melhor desempenho das suas atribuições.

Foi assim que por Decreto n.º 36.885/48, de 25 de Maio, o governo colonial determinou a criação das primeiras “*Escolas de Preparação das Autoridades Gentílicas*” em Moçambique e Angola, sendo duas em cada uma das ex-colônias. Dentro deste decreto, foram

criadas em Moçambique duas escolas para a formação de régulos, sendo uma para o sexo masculino a funcionar em Boane e a outra para o sexo feminino no Niassa (CUAHELA 1996, p.36).

Estes estabelecimentos de ensino funcionavam em regime de internato, sob a superintendência da “*Repartição dos Negócios Indígenas*”. Nestas escolas pretendia-se, segundo constava, “*modernizar o poder tradicional e dotar os régulos de conhecimentos que lhes permitissem uma melhor execução de tarefas do interesse colonial*”.

Nos programas de formação para as escolas masculinas constava de uma parte teórica e outra prática, devendo especialmente tratar das seguintes matérias:

1. Ensino primário rudimentar: a) língua portuguesa, b) aritmética e c) rudimentos de história de Portugal, principalmente nas suas relações com a economia;
2. Noções gerais da prática administrativa: a) obrigações e competências das autoridades tradicionais, b) cumprimento das suas atribuições e c) prática das funções administrativas e policiais;
3. Noções gerais de agricultura, pecuária e construção civil: a) conhecimentos gerais sobre a flora e fauna da colónia, principalmente nos seus aspectos económicos; b) prática dos processos de melhoramentos agro-pecuários; c) conhecimento e prática de construções coloniais do tipo indígena, de construção e conservação de estradas, caminhos de ferro e obras de arte rudimentares, aproveitando dos recursos da região;
4. Noções gerais de higiene e tratamento de doenças tropicais: a) conhecimento e prática de higiene; e b) conhecimento e prática de medicina curativa elementar;

O programa de formação para as escolas femininas deveria, em princípio, integrar todas as matérias constantes da parte teórica do número 1; da alínea a) do número 3; das alíneas a) e b) da parte teórica do n.º 4 e, ainda, a teoria e prática de serviços domésticos (ALVES 1995).

Com uma duração de cinco anos, o ensino rudimentar seria ministrado nos primeiros três anos, funcionando, simultaneamente à partir do terceiro ano, com o ensino das restantes disciplinas do curso, com excepção dos rudimentos da agricultura e pecuária. Após a conclusão do curso, os alunos teriam direito à um período de estágio de três meses em Portugal (ALVES 1995, p. 83).

Juntamente com cada um dos sucessores dos chefes tradicionais seriam admitidos mais dois estudantes da mesma linhagem dos chefes tradicionais, os quais seriam habilitados para um bom desempenho das suas funções no conselho de anciãos. Nas escolas femininas, seriam admitidas raparigas em idade escolar, recrutadas no meio onde os sucessores dos chefes tradicionais constituem família, segundo os usos e costumes locais. Isso porque os membros do mesmo clã se consideram parentes entre eles, pelo fato de partilharem o mesmo antepassado *Muzimo*, que muitas vezes tem um caráter sagrado. Especialmente nos sistemas de linhagem matrilinear do norte do país, a sucessão de um chefe tradicional podia recair sobre uma mulher, caso esta fosse escolhida pela sua comunidade para ser a legítima sucessora do seu antecessor. Nestas regiões é o homem que se casa na família da noiva, para ali construir a sua família, dado que a mulher, sucessora hereditária da autoridade tradicional, não pode abandonar a sua comunidade de origem. Nos sistemas patrilineares, típicos das regiões Centro e Sul do Moçambique, acontece o contrário. É a mulher que se desloca à família do marido, sucessor do chefe tradicional, para ali fixar a sua residência, dado que o homem não pode sair da sua comunidade, ou seja, da casa da família paterna (Alves 1995).

O artigo 12 do Decreto atrás referido determinava que os governos das colônias de Moçambique e Angola, tomariam as providências necessárias para proceder a regulamentação do referido decreto, e iniciar com as obras de construção das referidas “*Escolas de Preparação das Autoridades Gentílicas*” (ALVES 1995, p. 79).

O governo colonial considerou ser esse decreto de extrema importância para a política indígena em Moçambique e Angola, dado que a alfabetização dos chefes tradicionais facilitaria o estreitamento das suas relações com as autoridades coloniais e, destas com as comunidades indígenas. Ao mesmo tempo, a formação das autoridades tradicionais levaria a formação de uma elite política africana que, ao regressar às suas comunidades de origem, contribuiria decisivamente para o desenvolvimento local, com os conhecimentos adquiridos em matéria de agro-pecuária e saúde da comunidade (Alves 1995).

Em 1940, o governo colonial publicou no Boletim Oficial n.º 49, I Série, a Portaria n.º 8.481/40 de 09 de Dezembro, que regulava “*As normas de organização e funcionamento da escolas de preparação das autoridades gentílicas*”. O referido regulamento determinava que a escola masculina seria instalada na região do Umbeluzi, da então circunscrição de Marracuene, mas que hoje pertence ao distrito de Boane. A escola feminina seria instalada na província do Niassa, mas devido as dificuldades na altura, só funcionaria a escola masculina de Umbeluzi (ALVES 1995).

O mesmo regulamento determinava que, para cada escola seria nomeado um Diretor, indicado pelo Governador – Geral, cuja nomeação deveria recair sobre um funcionário administrativo de categoria igual ou superior ao administrador da circunscrição, sendo o quadro de pessoal docente constituído por:

- Um professor de prática administrativa, que neste caso seria o próprio diretor da escola;
- Um professor primário, que seria o orientador do ensino rudimentar;
- Professores rudimentares, responsáveis pelo ensino rudimentar em cada turma;
- Um professor de noções gerais de agricultura e pecuária, que seria um regente agro-pecuário;
- Um professor de noções gerais de construção civil, que seria um mestre de obras;
- Um professor de higiene e tratamento de doenças tropicais, que seria um médico do quadro de saúde, o qual desempenharia também as funções de médico escolar, quando não houvesse um posto de saúde próximo da escola;
- Um professor de educação moral e religiosa, que seria um missionário da igreja católica mais próxima da escola, a ser indicado pela respectiva diocese;

Nas escolas femininas, a educação moral e religiosa estaria a cargo de missionárias, uma das quais seria a encarregada de enfermagem das alunas, pelo que devia ser formada em enfermagem (ALVES, 1995).

Os professores de noções gerais de higiene e tratamento de doenças tropicais, agricultura, pecuária e construção, estariam em serviço à tempo parcial nas escolas. Continuariam a exercer as suas atividades nas instituições a que pertenciam, deslocando-se às escolas somente em dias especiais para lecionarem as suas disciplinas, pelo que lhes seria fornecido o transporte necessário (ALVES, 1995).

O diretor da escola, o professor primário, o pessoal da secretaria e os auxiliares dos serviços gerais estariam à serviço permanente na escola, onde teriam residência fixa, pelo que teriam direito à habitação e mobiliário por conta do Estado (ALVES, 1995).

O regulamento das escolas de preparação das autoridades gentílicas, no seu capítulo III, estipulava as atribuições e responsabilidades do pessoal docente que, dentre outras, incluíam as seguintes atribuições:

- O diretor da escola, no exercício das suas funções de supervisão de todos os serviços, deveria observar e executar as leis e regulamentos em vigor e as ordens recebidas da Repartição Central dos Negócios Indígenas a que estava subordinado, fiscalizar a execução dos currículos, programas, planos de ensino, calendários e dos horários das aulas, tomar as providências necessárias para fiscalizar o refeitório, os dormitórios, a cozinha e demais dependências da escola, organizar as escalas de serviço interno do pessoal docente e auxiliar;
- Aos professores das disciplinas de noções gerais de prática administrativa, agricultura, pecuária, construções, higiene e tratamento de doenças tropicais, educação moral e religiosa competia, especialmente, ministrar o ensino das respectivas disciplinas, de harmonia com o horário estabelecido e segundo os programas previamente aprovados, diligenciando para obter o maior rendimento, propor ao diretor da escola as medidas necessárias para melhorar o ensino, executar pontualmente os serviços próprios das suas funções, etc;
- Ao professor orientador do ensino rudimentar, competia, dentre outras atribuições, assistir as aulas do ensino rudimentar, orientando os respectivos professores, cumprir as instruções emanadas do diretor, acompanhar os alunos nas visitas de estudo, passeios, recreios e excursões escolares;
- Aos professores do ensino rudimentar, competia ministrar o ensino nas respectivas disciplinas, de harmonia com os programas de ensino previamente aprovados, diligenciando obter o maior rendimento possível dos alunos, executar os serviços próprios das suas funções, acompanhar os alunos nas horas de estudo, nos passeios, recreios, nas

visitas de estudo e nas excursões escolares. Aos professores de ensino rudimentar competia, ainda, administração do patrimônio escolar, ficando cada um encarregado de um dormitório, mantendo-o sempre na melhor segurança e ordem, asseio e arrumação. Eram responsáveis pelos móveis, utensílios domésticos e roupas que recebessem, manutenção da disciplina dentro do dormitório, fiscalização da saúde e higiene dos alunos, e vigilância noturna nos dormitórios;

Foram criados os quadros do pessoal docente, administrativo e auxiliar, foram construídos todos os edifícios para o fim em vista, que ficaram concluídos definitivamente e entregues à Repartição Central dos Negócios Indígenas, que superintendia na escola, à 13 de Outubro de 1950.

Mas apesar de estarem os funcionários nomeados já a trabalharem, a escola praticamente nunca chegou a funcionar, tendo as respectivas instalações sido concedidas ao Instituto de Investigação Científica de Moçambique em 1960 (ALVES 1995, p. 84).

A Portaria n.º 666/74, de 27 de Julho, revogou toda legislação anterior, referente ao sistema de remuneração anual a que tinham direito os regedores indígenas pelo exercício das suas funções, alterando-a da seguinte forma:

- Regedores com até 500 contribuintes - 12.000,00 escudos;
- Regedores com 501 à 2.500,00 contribuintes - 18.000,00 escudos;
- Regedores com mais de 2.500 contribuintes - 24.000,00 escudos;

Por interessar ao trabalho em causa, transcrevemos algumas das atribuições dos regedores indígenas, previstas nos termos do artigo 99 da RAU:

- Obedecer, pronta e fielmente, as ordens das autoridades coloniais e fazer cumprir a lei pelos indígenas sob sua jurisdição;
- Publicar as determinações e avisos que lhes fossem transmitidos pelos administradores coloniais e chefes dos postos;
- Levar ao conhecimento da administração colonial as queixas, pedidos e reclamações dos indígenas sujeitos à sua autoridade;

- Manter a ordem na área da sua regedoria;
- Fornecer, os trabalhadores requisitados pela administração colonial para integrar a polícia ou defesa territorial;
- Participar à administração colonial quaisquer ocorrências extraordinárias registrada na sua área de jurisdição, tais como crimes, atentados, falecimentos ou desaparecimentos suspeitos, demarcações de terrenos, doenças de caráter endêmico ou suspeito, quer nas pessoas, quer no gado, abertura de novos estabelecimentos comerciais e industriais;
- Registrar e participar à administração colonial os nascimentos, casamentos e óbitos;
- Impedir o comércio de venenos, bebidas alcoólicas, produtos tóxicos e entorpecentes;
- Opor-se às práticas de feitiçaria, bruxaria e adivinhação, e muito especialmente às praticas tradicionais que representassem violência contra as pessoas e bens;
- Controlar e denunciar ao administrador colonial ou chefe do posto a circulação ilegal de indígenas estranhos ou estabelecimento de indivíduos não indígenas na comunidade, e apresentá-los ao administrador colonial, sempre que não estivessem munidos de passe ou salvo-conduto;
- Comunicar ao administrador colonial ou chefe do posto, a informação relativa aos indivíduos que desejassem fixar residência na sua área de jurisdição e aqueles que dela desejassem sair;
- Participar as autoridades coloniais a existência ou comércio de armas de fogo e pólvora entre os indígenas locais;
- Apreender e isolar o gado que de proveniência desconhecida, suspeita ou proibida, que aparecesse nas terras da regedoria, participando imediatamente o fato ao administrador colonial ou chefe do posto para as devidas providências;
- Auxiliar as autoridades coloniais no policiamento da região, prendendo e encaminhando ao administrador colonial ou chefe do posto os criminosos ou suspeitos de terem praticado delito;

- Estimular os indígenas a aprendizagem da língua portuguesa, a manterem os seus filhos nas escolas, a frequentarem as *banjas* e a andarem decentemente vestidos;
- Estimular entre os indígenas à prática de culturas obrigatórias indicadas pela administração colonial;
- Obrigar os indígenas à se inscreverem nos recenseamentos;
- Isolar os indígenas suspeitos de terem contraído doenças contagiosas;

Pelo artigo 102 da RAU, os regedores tinham o direito de obrigar os membros das suas comunidades a abrir ou limpar estradas, poços, valas de irrigação e drenagem, e a realizar outros serviços de interesse comum, devendo esses trabalhos ser distribuídos equitativamente pelos indígenas válidos do sexo masculino, da área da regedoria (ALVES 1995).

No desempenho das suas funções, as autoridades tradicionais eram obrigadas a respeitar, tanto quanto possível, os usos e costumes locais, que não contrariassem as disposições legais em vigor (ALVES 1995).

O artigo 104 da RAU, estabelecia que junto de cada regedor haveria um conselho de anciãos formado por indígenas escolhidos pelo regedor de maior respeitabilidade da regedoria ou povoação, que teriam a responsabilidade de orientar os procedimentos do chefe tradicional. Os membros do conselho de anciãos teriam que ser apresentados ao administrador ou chefe do posto, e não podiam ser substituídos sem o consentimento das autoridades coloniais (ALVES 1995).

Como qualquer funcionário administrativo, os chefes tradicionais estavam sujeitos à penalidades pela falta de cumprimento das suas obrigações, por manifesto desleixo no exercício das suas atribuições ou ainda por qualquer abuso de autoridade que cometessem, com penas de prisão até sessenta dias aplicadas pelo administrador de circunscrição e pelo Governador da Província com prisão até um ano. Pelo artigo 106 da RAU. As penas só poderiam ser aplicadas em face de um processo sumário, e delas caberia sempre recurso para a autoridade administrativa hierarquicamente superior, cujo processo devia ser sempre comunicado às autoridades administrativas imediatamente superiores, com a devida justificação (ALVES 1995).

Sob pena de prisão ou trabalho forçado, de quinze dias à dez meses, imposta de harmonia com os parágrafos anteriores, o artigo 108 da RAU determinava que era expressamente proibido aos chefes tradicionais:

- Aplicar multas;
- Servir-se do nome das autoridades administrativas ou de seus representantes, sem o seu devido consentimento, para obtenção de qualquer vantagem;
- Sair da sua área de jurisdição sem prévia autorização da autoridade administrativa competente;
- Receber quaisquer gratificações em razão do recrutamento de trabalhadores para a administração colonial;
- Incitar resistência ao cumprimento das ordens da administração colonial;
- Usar de brandura na perseguição e repressão contra o fabrico ou venda ilegal de bebidas alcoólicas e tóxicas;

Os chefes de grupos de povoações eram, igualmente, de sucessão hereditária ou escolhidos pelo respectivo regedor, com concordância do administrador da circunscrição. Estavam subordinados ao respectivo regedor, tinham os deveres e competências que lhes eram atribuídas pelos usos e costumes locais, competindo - lhes o cumprimento de tudo o que, dentro das suas competências, lhes fosse determinado pelo regedor/régulo e, em regra, recebendo deste, as ordens e instruções da administração colonial (Cfr artigo 109 e 110 da RAU *apud* ALVES 1995, p. 76 - 79).

O artigo 112 da RAU determinava que, para o exercício do cargo de chefe de povoação, seria escolhido pelo administrador, o indígena que fosse sucessor hereditário daquele cargo, segundo os usos e costumes locais. Para chefe de uma nova povoação devia em regra ser escolhido o fundador da povoação, isto é, aquele que construiu as primeiras habitações no local. Numa povoação constituída por uma única família, cujo chefe hereditário fosse menor de idade, o seu tutor exerceria, durante a menoridade do chefe, as funções que lhe pertencessem (ALVES 1995).

Os chefes de povoação tinham, nos termos do artigo 114 da RAU as seguintes obrigações:

- Mediar os conflitos nas questões de interesse para a povoação;
- Manter a disciplina e a boa ordem entre os residentes;
- Participar à administração colonial ou ao chefe indígena das ocorrências registradas na sua circunscrição territorial;
- Prender os criminosos, apresentando-os à administração colonial ou ao regedor indígena;
- Isolar os indígenas suspeitos de doenças contagiosas;
- Manter a saúde da comunidade;
- Construir um cemitério público para a sua comunidade, no lugar que a autoridade designar, a mais de 400 metros da povoação;
- Cobrar os impostos que recaíssem sobre os indígenas da sua área de jurisdição;

Os chefes de povoação eram civilmente responsáveis pelos contratos, multas ou injúrias cometidas por qualquer um dos habitantes locais, quando estes agissem como seus agentes, por sua ordem ou em seu proveito, fossem ou não seus parentes. O artigo 115 da RAU determinava que os chefes de povoação tinham competência para prender:

- Os indígenas que lhes desobedecessem;
- Os indígenas que, sem autorização, tivessem saído ou quisessem sair da povoação;
- Os indígenas que na sua área de jurisdição tenham cometido crime contra as pessoas e propriedades ou que disso fossem suspeitos;

Esses detidos deveriam, em princípio, ser levados à presença do regedor ou da autoridade administrativa colonial, aos quais seriam expostos os motivos da detenção (ALVES 1995).

No que concerne a segurança alimentar, a colaboração prestada pelas autoridades tradicionais era grande, não só no aconselhamento da população para o melhoramento da produção, tanto de culturas alimentares para garantirem a sua segurança alimentar, como também de culturas de rendimento para a obtenção de dinheiro necessário para o pagamento de impostos ou aquisição de bens de valor, como habitação, vestuário, calçado, rádio, material escolar e bicicletas (ALVES 1995).

As atividades das autoridades tradicionais não se limitavam a estas obrigações, mas incluíam o acompanhamento de todas as fases das campanhas agrícolas, desde a concessão de terras para a prática da agricultura, até a venda da produção nos mercados locais. As

autoridades comunitárias, que por lei presidiam os mercados e feiras locais, colaboravam assim com a administração colonial, para que os mercados decorressem sem prejuízos maiores para os produtores locais, transmitindo às comunidades locais as orientações emanadas pela administração colonial sobre a preparação dos solos, diversificação de culturas, realização das sementeiras, sachas, colheitas enfim, de tudo o que interessava o bom andamento das campanhas agrícolas (Ibidem).

No respeitante à saúde da comunidade, as autoridades tradicionais estavam sempre à par dos acontecimentos, comunicavam a administração colonial as ocorrências registradas nas suas áreas de jurisdição, providenciavam o transporte dos doentes para os postos ou delegacia de saúde (bid, p. 86).

Em regra, a administração colonial reunia regularmente com as autoridades tradicionais da sua circunscrição territorial, uma vez por mês, na sede da circunscrição indígena, conselho ou posto administrativo, juntamente com o conselho de anciãos e a população interessada. Nesses encontros que se dava o nome de “*banja*”, as autoridades tradicionais forneciam às autoridades coloniais informação pormenorizada, sobre as suas comunidades desde a reunião anterior. A população local podia expor publicamente as suas opiniões sobre os assuntos de interesse que estivessem a ser tratados ou que fosse do seu conhecimento, para esclarecimento e discussão. Da mesma forma, as autoridades tradicionais recebiam da administração colonial orientações e informações de interesse para transmitirem às suas comunidades de origem. Após o seu regresso, as autoridades tradicionais ficavam com a obrigação de transmitir às populações locais as informações referentes aos encontros tidos com a administração colonial (Id. 1995, p. 87).

Em suma, alguns régulos eram, indubitavelmente, preciosos colaboradores da administração colonial, usando quer das prerrogativas que lhes eram conferidas, quer da sua grande influência mística junto das comunidades locais (ALVES, op.cit).

4. RELAÇÕES DAS AUTORIDADES COMUNITÁRIAS COM O ESTADO MOÇAMBICANO DEPOIS DA INDEPENDÊNCIA NACIONAL

Em relação ao período depois da independência nacional, acho relevante reportar os antecedentes sócio-políticos e culturais que estiveram na origem da FRELIMO, o movimento que esteve à frente da luta armada de libertação nacional.

Derrotada que foi a resistência africana contra o colonialismo português, a história de Moçambique registra novas formas de oposição à ocupação estrangeira. Houve, logo a seguir a conquista militar, um momento de crise social que deu origem ao aparecimento de filosofias derrotistas, seguidas de reinvenção ou simples readaptação dos valores tradicionais, num reflexo de auto defesa e/ou numa deliberada e consciente resistência africana. Enquanto que em teoria o povo moçambicano era objeto de uma ação “civilizadora”, a resposta popular face à esta atitude era denunciar a realidade da opressão por meio das suas manifestações culturais. Por serem, em certa medida, incompreensíveis ao colonizador e, portanto, livres da censura, os contos e provérbios narrados pelos anciãos em ambientes familiares, as canções dos trabalhadores ferroviários, as obras de arte plástica e as expressões lingüísticas africanas atestam algumas das formas de manifestação cultural contra o colonialismo português.

A expressão em língua cisena “*asungo agona*” (os brancos dormem) expressa uma forma de resistência a um poder que se impôs, fundamentalmente, pelo uso da violência. Esta frase era frequentemente utilizada pelos trabalhadores rurais do vale do rio Zambeze, para exprimir um certo à-vontade, quando o colonizador, capataz ou o cabo da terra se ausentava, podendo diminuir o ritmo de trabalho ou manifestar livremente a sua cultura em termo de canções, músicas e danças tradicionais (GOMEZ, p. 93).

Nos centros urbanos e, principalmente entre a camada social *assimilada*, a resistência africana era expressa pela denúncia da desigualdade e injustiça social, imperantes nos ambientes urbanos. Não é de admirar que as primeiras manifestações nacionalistas apareceram, justamente, naqueles setores da população africana *assimilada*, fundamentalmente urbana.

As canções dos trabalhadores ferroviários, expressas em línguas locais, denunciavam entre outros aspectos, a angústia pelas humilhações raciais constantes, a repulsa pelo trabalho forçado e pelas ações dos colaboradores africanos ao regime colonial, que os colonos utilizavam para manter a subserviência e servilismo dos africanos.

É testemunho disso, uma canção *Vachopi* da época:

Ouçam a canção de gente de Chigombe:
É aborrecido dizer “bom dia patrão” a todo momento
Macarite e Babuane estão na cadeia
Porque não disseram “bom dia patrão”
Por isso tiveram de ir para Quissico, aprender a dizer
“bom dia patrão” (MONDLANE, 1977, p. 109, apud DHUEM, Vol.II,
1999, p. 222)

Tratava-se, pois, de uma camada urbana que se viu separada da maioria dos africanos para se inserir na sociedade colonial, pela urbanização. A estrutura social do regime colonial colocava estes indivíduos numa posição ambígua e culturalmente híbrida. O próprio processo de assimilação a que estavam submetidos, distanciava-os da realidade social e cultural do seu povo, já que a *assimilação* implicava uma ruptura com os laços culturais e sociais com a sociedade africana (GOMEZ, p. 93).

Em compensação, o fato de vivenciarem mais de perto a realidade da opressão do poder colonial, criou condições para despertar neles o sentimento nacionalista. Nas cidades era muito mais clara e evidente a discriminação e segregação racial, à que estavam sujeitos os africanos, inclusive, os *assimilados*.

No período a seguir à Segunda Guerra Mundial (1939-1945) a resistência africana perante o colonialismo português também se cristalizou no seio das igrejas protestantes. Esta atitude se manifestava mais concretamente através dos cânticos religiosos entoados durante as orações. Alguns deles, por exemplo, incitavam a África a sair da inércia em que se encontrava e que, por causa dela “*África se tornou motivo de vergonha entre as nações porque seus filhos eram escravos de estrangeiros*” (DHUEM, Vol. I, 2000).

As manifestações culturais passaram a constituir um vínculo de resistência ideológica, e de transmissão de ideais nacionalistas e panafricanistas, que confirmaram a incapacidade do colonialismo português esmagar a força das tradições africanas através da política de assimilação ou repressão tácita. Assegurando a reprodução e circulação de informações em uma linguagem desconhecida pelo colonizador, as manifestações culturais contribuíram significativamente para a formação política dos jovens nacionalistas africanos como Eduardo Mondlane, que esteve na origem da formação da FRELIMO, o primeiro movimento de libertação nacional contra o colonialismo português (NGOENHA, 2000, p. 191-193).

Entre 1959-1960, a organização política moçambicana no exterior, registrou mudanças consideráveis, com a formação das três primeiras organizações nacionalistas de Moçambique a saber: a UDENAMO (União Democrática Nacional de Moçambique), MANU (União Nacional Africana de Moçambique) e UNAMI (União Nacional Africana para Moçambique

Independente). Este processo foi acelerado pela passagem de Eduardo Mondlane por Moçambique, em 1961, como emissário das Nações Unidas onde trabalhava. Inicialmente as três organizações nacionalistas moçambicanas, com sede nos países vizinhos, estavam organizadas em bases étnicas, religiosas e regionais, confundindo os seus objetivos com associações de beneficência, isto é, de apoio às comunidades moçambicanas no exterior. O governo colonial considerava serem estas associações vínculos para a localização e controle de moçambicanos no exterior e, um meio para evitar a expansão islâmica no Norte de Moçambique.

Em Junho de 1962, a união das três organizações nacionalistas deu origem a Frente de Libertação de Moçambique (FRELIMO), com Eduardo Mondlane, um antropólogo que trabalhava na ONU, como seu primeiro presidente. Nesta altura, os moçambicanos acreditavam na possibilidade de conseguir a independência nacional sem recorrer à força das armas. No entanto, os contatos diplomáticos estabelecidos resultaram em fracasso. Sendo assim, a FRELIMO decidiu entrar pela via da guerrilha para forçar o governo português a reconhecer o direito do povo moçambicano à sua independência. Lançada oficialmente em 25 de Setembro de 1964 no Posto Administrativo de Chai, província Nortenha de Cabo Delgado, a luta armada de libertação nacional se expandiu pelas províncias de Niassa e Tete.

Dez anos depois, concretamente, no dia 25 de Junho de 1975, o país ganhou a sua independência nacional com a denominação de República Popular de Moçambique. Desde a independência nacional até aos nossos dias, a história das autoridades comunitárias em Moçambique se constituiu em três fases, determinadas pela aprovação das Constituições de 1975, 1990 e de 2004 sucessivamente (Cfr. NHANTUMBO 2000, p.4).

No primeiro momento, o governo de Moçambique adotou o sistema de planificação centralizado e setorial, apoiado no modelo marxista-leninista de desenvolvimento. Durante este período, os altos funcionários governamentais, que determinavam os processos de tomada de decisões políticas, acreditavam que a gestão centralizada dos recursos nacionais, lançaria as bases para o desenvolvimento econômico e social do país. Na segunda fase, o governo de Moçambique definiu como estratégia de desenvolvimento local, o sistema de produção em grandes empresas agrícolas Estatais de gestão centralizada, mas com recurso à mão de obra local, no âmbito dos programas de reflorestamento ambiental, O desenvolvimento comunitário tornou-se parte integrante da estratégia de “*desenvolvimento local integrado*”, uma iniciativa das agências de fomento internacional com apoio de Banco Mundial. Durante esse período, o distrito passa a ser envolvido nos processos de planificação. Na terceira fase, o governo adotou o sistema de gestão de recursos de base comunitária como

principal estratégia de desenvolvimento para assegurar o melhoramento das condições de vida dos cidadãos. As propostas de desenvolvimento locais, antes centralizadas pelos funcionários do governo, passam agora dar maior espaço e voz aos membros das comunidades locais, para que estes pudessem expressar as suas iniciativas, seus saberes fazeres, seus projetos, e suas necessidades e prioridades de desenvolvimento, traduzindo o consenso resultante da sabedoria de todos no esforço pelo reforço da democracia no País.

No final da década de 80, o país iniciou um processo de transição gradual para a democracia liberal em duas vertentes principais: do sistema monopartidário para o sistema multipartidário e da economia centralmente planificada para uma economia de mercado.

Em 1990, foi aprovada uma nova Constituição da República que abriu espaço para o início de um processo de descentralização gradual da administração pública. Na sequência das reformas do setor público em curso, em 2000 foi aprovado o Decreto 15/2000, que estabelece as formas de articulação entre órgãos locais do Estado e as autoridades comunitárias, em reconhecimento da influência das lideranças comunitárias no desenvolvimento local. Os líderes comunitários passaram desde então a receber maior reconhecimento oficial por parte do governo, mas esse reconhecimento é informal. Isso significa que a legislação corrente não reconhece qualquer autonomia administrativa, financeira ou patrimonial aos líderes comunitários. Estes últimos passaram a ser uma espécie de conselheiros dos governos locais em questões relacionadas com projetos de desenvolvimento locais, recenseamentos, cobrança de impostos, religião, arte e cultura tradicional (Cfr. n.º 1 do art. 1 da LOLE).

4.1. As autoridades comunitárias e a constituição de 1975

A constituição de 1975 proclamou a independência nacional, com a denominação de República Popular de Moçambique. Após a independência nacional a FRELIMO instituiu no país um regime socialista de partido único, que consagrou a FRELIMO como a única e legítima representante do povo Moçambicano.

Apoiada num modelo marxista-leninista de desenvolvimento, a Frelimo introduziu o programa de modernização socialista, inspirado nos ideais modernistas do urbanismo progressista, nas visões românticas e simplificadas do “*comunismo-primitivo africano*”¹¹, e nas boas experiências das aldeias *Ujaama* da África Oriental e das zonas libertadas.

¹¹ Esta visão simplificada do comunismo primitivo levou alguns autores, dentre os quais Hegel e Tönnies a representar as comunidades africanas como unidades homogêneas e harmoniosas em oposição às civilizações ditas urbanas e modernas (KLOECK-JENSEN, 2000, p.3).

A nacionalização e socialização da propriedade da terra pelo Estado, a gestão centralizada dos recursos naturais, o estabelecimento de cooperativas agrícolas e das aldeias comunais nas terras dos antigos colonos, foram alguns dos componentes fundamentais da política de modernização socialista (NHANTUMBO, 2000, p. 1).

Após a independência nacional, a Frelimo introduziu novas formas de organização de base comunitária. Nesta situação, as autoridades comunitárias deveriam, em princípio, serem capazes de decidir e implementar a nova política de organização política e social, num sistema assente em três bases de poder: política, administrativa e tradicional.

A primeiro sistema era constituído pelos secretários dos grupos dinamizadores (GD's), das organizações democráticas de massas e por outros indivíduos que reclamavam posições de liderança na comunidade em razão do seu envolvimento na “*na luta armada de libertação nacional*” ou das suas ligações com as elites políticas da Frelimo.

A segunda fonte de autoridade comunitária assentava sobre os funcionários administrativos, nomeadamente os régulos impostos pela administração colonial, os secretários dos bairros e técnicos governamentais, legitimados com base no seu acesso aos conhecimentos científicos e domínio de tecnologias modernas, enquanto funcionários do governamentais nas comunidades locais.

A última fonte de liderança comunitária seriam os chefes tradicionais, que surgem como uma fonte alternativa de poder mais próxima e sensível às necessidades de desenvolvimento das comunidades locais. As opiniões dos chefes tradicionais em questões culturais, de controle do equilíbrio ecológico e de gestão de conflitos eram frequentemente aceites pelos membros das comunidades locais, especialmente quando suportadas pelos curandeiros. Eles conheciam os tabus locais, os lugares, os objetos e os “pratos” considerados sagrados pelas comunidades locais. Eles também organizavam as cerimônias tradicionais e resolviam os conflitos locais com mediação dos seus ancestrais.

No entanto, os diferentes atores envolvidos no novo sistema de gestão comunitária freqüentemente se sobrepunham e competiam entre si pelo controle dos sistemas de gestão de terras e dos recursos de base comunitária, concebendo estas questões de maneiras diferentes (LUNDI 1998, p. 156).

Tal como outras colônias portuguesas, Moçambique herdou da administração colonial três sistemas de propriedade da terra, a saber: estatal, privado e comunitário. Conforme observado por NEGRÃO (2000), uma das características fundamentais do sistema de gestão comunitária em Moçambique, que o distingue das colônias britânicas, reside no fato de não

ter existido o sistema de reserva de terras comunitárias “*homelands*”¹². O que de fato existiu em Moçambique foi um sistema “informal” de ocupação de terras pelas comunidades locais para fins habitacionais e de produção familiar, em que os chefes tradicionais realizavam a gestão de terras segundo os princípios costumeiros.

As colônias britânicas como o Zimbábwe, Botswana, Lesoto e a África do Sul tiveram alguma experiência de auto-gestão durante o período colonial, chamada *indirect rule* na história sócio-política, ou seja, sistema de governo indireto, pelo qual os britânicos envolveram os povos colonizados na administração das colônias, procurando adaptar as instituições sociopolíticas tradicionais às exigências da administração colonial. Daí a inclusão dos chefes tradicionais nos assuntos dos chamados “*negócios indígenas*” em contraposição aos interesses dos colonos tratados pela administração moderna (MACHAVA 1996, p. 77).

Da administração colonial prevaleceram em Moçambique apenas dois sistemas de gestão de terras, a saber: o sistema de administração estatal, predominante nas zonas protegidas e o sistema de gestão tradicional de terras comunitárias, transformadas em aldeias comunais.

Porém, o habitat disperso, típico das comunidades locais, passou constituir obstáculo face ao projeto de modernização socialista e o desenvolvimento das forças produtivas que impunha uma certa coesão social.

Como forma de incentivar o programa de modernização socialista, a formação do “homem novo” e o fomento da agricultura¹³, o governo de Moçambique declarou como prioridades nacionais, a destruição do sistema de administração colonial em todas as suas formas e manifestações, das diferenças de classe e da “*mentalidade pequeno-burguesa*” entre os membros das comunidades locais.

Esta decisão implicava naturalmente a destruição do modo de produção tradicional, sobre o qual assentava o sistema de organização política e social das comunidades locais. Na sequência disso, à partir de 1977, a Frelimo passou a rotular todas as instituições sociais cuja reprodução se baseava nas relações de propriedade, parentesco e sucessão hereditária, como sendo reacionárias, obscurantistas e retrógradas, tendo introduzido a pena de morte contra os opositores políticos (LOURENÇO, 2007).

Nesta perspectiva, o governo da Frelimo baniu oficialmente os líderes comunitários, designadamente, os régulos e chefes tradicionais, de qualquer responsabilidade política, administrativa e judiciária, dado aos compromissos políticos que lhes eram atribuídos com o

¹²Sistema de reservas indígenas.

¹³Dado que cerca de 80% da população moçambicana residia nas zonas rurais (CASAL, 1996).

sistema de administração colonial. Na sua concepção, a autoridade tradicional foi implantada pela administração colonial para o controle das comunidades locais, garantido dessa forma a cobrança de impostos aos cidadãos. Tratava-se, pois, de um prolongamento do braço do governo colonial onde este não tinha presença física e estrutura convencional montadas. Elas constituíam o principal vínculo de articulação entre o sistema de administração colonial e as comunidades locais. Além disso, os cargos de autoridade tradicional, cuja reprodução assentava nas relações de parentesco, eram vitalícios e de sucessão hereditária.

Com efeito, durante a luta armada de libertação nacional, a Frelimo havia testemunhado o envolvimento de alguns desses líderes comunitários nas campanhas de contra-revolução ao lado do colonialismo português (LOURENÇO, 2007; KLOECK-JENSEN 2000, p.3).

Depois da independência nacional, o país assistiu a uma emigração maciça de colonos portugueses e opositores políticos para os países vizinhos, concretamente África do Sul e Zimbábwe, muitos dos quais sustentados por intermediários das autoridades comunitárias. Para evitar a emergência de sistemas de governo neocoloniais, o então governo da Frelimo decidiu apoiar a causa da luta pela independência dos povos do Zimbábwe contra o regime de Ian Smith e da África do Sul contra o sistema de “Apartheid” (LOURENÇO, 2007).

Nas aldeias comunais, o governo desenvolveu um comunismo quase ascético, à maneira espartana, que renunciava a todos os prazeres da vida material e as diferenças de classe, cujo princípio era a igualdade e o equilíbrio entre os cidadãos, apesar de tudo que os opunha na vida concreta.

No plano político, a estratégia de modernização socialista transformou cada um dos membros das comunidades locais, em unidades permutáveis, elementos semelhantes a todos os outros, cujo valor individual, não devia nunca, jamais, se sobrepor ao quadro político, legal e institucional estabelecido.

Deve se acrescentar o aspecto cultural de uma vida social que impunha à todos um mesmo regime de austeridade, codificada por uma certa aversão ao luxo, até mesmo na maneira pela qual as casas eram construídas, preconizando, desde então um ideal austero de reserva, de moderação e um estilo de vida severo.

Deste modo, as atitudes tradicionais tendentes a exaltar o prestígio individual ou a reforçar o prestígio das famílias alargadas, através da excessiva ostentação de riqueza, do luxo nas vestimentas, da suntuosidade dos funerais, da excessiva manifestação de dor em caso de luto, de um comportamento demasiado ostensivo das mulheres ou bastante seguro e audacioso dos jovens, todas essas práticas passaram doravante a ser rejeitadas. Porque consideradas

descomedimento e acusadas de corromper a moral e os bons costumes, promoviam as diferenças de classe e as injustiças sociais, suscitando a inveja, criavam dissonâncias, que punham em perigo a paz e a unidade entre os membros das comunidades locais.

O clima de euforia que se vivia nos primeiros anos da independência nacional facilitou a organização das populações em aldeias comunais. Com base no rendimento das cooperativas agrícolas o governo esperava garantir a provisão de insumos agrícolas, a compra da produção e assegurar a construção de infra-estruturas sociais básicas como escolas, centros de saúde, sistemas de abastecimento de água, eletricidade, transportes e comunicações nas aldeias comunais.

Porém, a capacidade do Estado na provisão e compra dos produtos agrícolas e, mesmo na prestação de serviços e fornecimento de bens públicos nos novos aglomerados populacionais foi reduzida.

Além disso, a política de modernização socialista mexeu com a estrutura de organização política e social, sobre a qual estava construído o modo de produção das comunidades locais, cujos efeitos ultrapassaram em larga medida, quer o âmbito restrito de transformação do habitat disperso, quer o período da implantação das aldeias comunais.

Como anteriormente foi referido, no sistema de organização social das comunidades locais, a agricultura constitui a base do desenvolvimento local, sendo a produção organizada numa base familiar. Neste sentido, os limites das terras comunitárias não se restringem às áreas em uso para fins habitacionais, mas incluem quase sempre áreas para outros fins, muito mais extensivos, como espaços verdes, zonas de expansão, caça, pastos e florestas sagradas. O espaço das comunidades locais se estende até onde alcançam as ressonâncias dos batuques do tambor.

A terra, neste contexto de tradição, é patrimônio e não propriedade privada pelo que não pode ser vendida, comprada, trocada ou doada. Portanto, na concepção africana de sociedade não existe espaço para o culto do individualismo personificado pela propriedade privada nas sociedades ocidentais. O encontro que do indivíduo com a comunidade é um encontro consigo mesmo, na medida em que ele se identifica pelo nome da sua comunidade. Daí que seja comum entre os africanos a pergunta “como estão?”, quando se procura saber o estado de saúde de alguém. Em aspecto de índole governativa, essa relação se expressa pelo encontro que se estabelece com o “nós”. Daí que todo o exercício do poder tenha uma relação de sociabilidade e de parentesco e, também, a questão da relação entre os vivos e os mortos, porque se acredita que o indivíduo depois de morto, tem continuidade nas novas gerações.

Nos relatórios das comunidades locais para os governos locais é bastante comum incluir-se a descrição da maneira como os habitantes locais ordenam as suas relações com o espaço físico, o tempo e o meio ambiente, incluindo o céu, a terra, as águas, as árvores, os animais e os outros homens. Tudo isso concorre para fixação do ordenamento territorial e simbólico das comunidades locais (CASAL 1996).

O Francês René Descartes dizia “*penso logo existo*”. Os africanos diriam “*somos logo existimos*”. E toda a concepção de família, comunidade, nação e autoridade tem como base esse princípio (TAIMO 1995, p. 92 – 94).

A meio passo da revolução, e à medida que os diversos entraves começavam a emergir, muitas questões foram levantadas. Em primeiro lugar, o sistema das aldeias comunais implicava um maior afastamento das populações locais em relação as suas terras de cultivo, zonas de caça, pastos, florestas sagradas e aos túmulos dos seus antepassados e, conseqüentemente, ao culto a estes dedicado. Assim, as populações passaram a percorrer as longas distâncias que os separavam desses espaços.

Mais tarde, com o recrudescer do conflito armado, o projeto de modernização socialista teve um destino diferente do esperado e desejado. A partir daí, as comunidades locais começaram a reivindicar as suas memórias e tradições dos períodos coloniais e pré-coloniais como afirmava um dos líderes comunitários, citados por (ROQUE 1995, p. 105):

A revolução nos separou das nossas terras, da nossa família, do nosso trabalho, da nossa cultura, enfim, de muitas outras coisas. O que nos fizeram foi muito mau. Foi como mudar os chefes das famílias [...] até porque ninguém nos perguntou nada, só chegaram os miúdos com as ordens de Maputo e com os soldados estrangeiros¹⁴. [...] O governo não quis saber nada de nós, que nós estávamos organizados e que administramos as nossas terras e pessoas, sem necessidade de policiamentos. Muitas vezes as pessoas pensam que nós governamos porque sabemos ler. Mas nós não sabemos ler nem escrever. Mas nós conseguimos resolver muitos problemas na nossa zona somente porque pensamos sempre nos nossos antepassados. Eles sempre nos aconselham. Por isso, se for *mambo*, vou começar por dizer a população da minha zona para voltarmos a realizar as nossas cerimônias tradicionais, irei falar também como os anciãos e o secretário do bairro para fazermos o controlo da zona e mobilizar a população para trabalhar (ROQUE 1995, p. 105).

Prosseguindo disse:

Neste momento, sei que todos os problemas que acontecem em minha comunidade, tais como adultérios, roubos, conflitos de terra, e muito outro, eu é que devo resolver (Ibidem).

¹⁴Uma referência que depois foi esclarecida como sendo os soldados da etnia *maconde* do Norte de Moçambique, mas que as populações da região Centro acreditavam serem de fato estrangeiros, por não falarem a mesma língua (LUNDIN, 1998, p. 86)

Este tipo de discurso estava presente em todos aqueles que sentiam que eram os legítimos herdeiros do poder tradicional porque a comunidade local assim os reconhece. Uma outra observação é que mesmo para a distribuição de bens da primeira necessidade como alimentação, vestuário, instrumentos de trabalho e sementes, as comunidades locais vão acompanhadas pelos respectivos líderes comunitários (ROQUE 1995, p. 105).

O parecer dos administradores distritais quanto a este assunto era de que as autoridades tradicionais deveriam ser reintegradas nas respectivas comunidades, porque conhecedoras dos espaços e dos hábitos locais, podiam intervir junto das populações locais com legitimidade em diversas áreas de atuação como por exemplo:

- Valorização da cultura local;
- Cobrança de impostos, taxas e outras receitas locais;
- Mediação de conflitos no seio das respectivas comunidades;
- Divulgação de instruções governativas;
- Conservação e preservação ambiental, e de infra-estruturas públicas;
- Respeito pelos símbolos nacionais;
- Manutenção da lei e ordem pública;

Retornam assim as competências dos líderes comunitários no âmbito da gestão do desenvolvimento local, repartição de terras, realização de cerimônias tradicionais, alianças matrimoniais, comerciais, prestação de assistência social, segurança e a resolução de conflitos, segundo as regras do direito costumeiro - principalmente os conflitos resultantes da gestão dos recursos naturais e acusações de feitiçaria.

De notar que este regresso do poder tradicional não foi meramente estrutural, mas sobretudo conjuntural. Ora, não se tratava de uma reposição simplista e mecânica da situação anterior. Como vimos anteriormente, a autoridade tradicional é, em si mesma, uma instituição bastante flexível e versátil as mudanças e transformações em curso na sociedade. Isso significa que o poder tradicional passou desde então a ser exercido de forma renovada pelos que o detinham.

Em 1987, o governo de Moçambique mudou da sua estratégia de modernização socialista para a organização da produção em grandes empresas agrícolas de gestão centralizada, mas com o envolvimento de mão de obra local, em cumprimento da decisão presidencial que estabelecia o período de 1981-1990 como a “década da vitória contra o subdesenvolvimento”.

Entretanto, o sistema de produção em grandes empresas estatais, implicava a transformação dos pequenos produtores familiares em “*proletários agrícolas*” isto é, em trabalhadores assalariados nas grandes empresas agrícolas estatais, sem qualquer mediação simbólica.

No mesmo período, o governo assinou vários acordos com o Banco Mundial e FMI, que culminaram com o lançamento do “Programa de Reestruturação Econômica”.

A privatização das empresas estatais e dos bancos segundo as regras do Banco Mundial marcou uma virada da orientação socialista de desenvolvimento comunitário para uma concepção econômica liberal, através das Políticas de Reajustamento Estrutural (PRE), em que o governo deixou de intervir diretamente na estratégia de desenvolvimento local para se concentrar na regulação da economia nacional (KLOECK-JENSEN, 2000, p.3).

Na sequência das críticas contra os programas de desenvolvimento comunitário impostos de cima para baixo - e muito particularmente devido à extraordinária contribuição dos trabalhos de Robert Putnam sobre o capital social e do Prêmio Nobel da Paz de 2006 Muhammad Yunus sobre aos programas de concessão de crédito à projetos de micro, pequena e média dimensão em comunidades carentes da Tailândia, nos finais da década de 1980 o desenvolvimento comunitário tornou-se parte integrante da estratégia de “desenvolvimento rural integrado”, uma iniciativa das agências das Nações Unidas em parceria com o Banco Mundial, centrada nos programas de produção e Nutrição Comunitária, baseado nos trabalhos dos australianos Bill Mollison e David Holmgren; e programa Comunitário de Abastecimento de Água;

O desenvolvimento local passou desde então a ser orientado para programas específicos de extensão agrária concebidos por agências de fomento nacionais e internacionais, como o Ministério da Agricultura, ONG’s, FMI e Banco Mundial, voltados essencialmente, para uma maior rentabilidade da produção agro-pecuária, através da disseminação de técnicas modernas de produção (NHANTUMBO 2000, p.1).

As Políticas de Reajustamento Estrutural (PRE) contribuíram efetivamente para a emergência do setor privado juntamente com uma nova classe média nacional, alargando assim o fosso entre ricos e pobres. Ao contrário e em paralelo à maioria da população, a racionalidade individual da nova classe média, contrapunha-se ao espírito de comunidade, pois os cálculos individualistas destes, tinham como resultado que não ganhariam nada permanecendo ou investindo em benefício comum, pois não se importavam com a idéia de comunidade, preferindo até o isolamento, gerando-se assim um cosmopolitalismo de uma

minoria muito bem sucedida, contraposta à vida em comunidade, que era suprida por uma concepção estética de sociedade, em termos kantianos.

Com as novas estratégias, o governo pretendia, em última análise, que as comunidades locais retornassem as formas tradicionais de organização social. A mudança da estratégia de modernização socialista para uma orientação econômica liberal deveu-se essencialmente ao impacto negativo dos 16 anos de conflito armado que opôs o governo da Frelimo (Frente de Libertação de Moçambique) e os líderes da Renamo (Movimento de Resistência Nacional) terminado com assinatura dos acordos gerais de paz em 1992.

Recrutados e treinados pelas forças de segurança de Ian Smith da então Rodésia do Sul, atual Zimbábwe, e posteriormente pelo regime de Apartheid da África do Sul, as forças da Renamo (Movimento de Resistência Nacional) iniciaram uma campanha de terror e desestabilização da política de modernização socialista da Frelimo com pouco mais do que sabotagem às infra-estruturas públicas e saques arbitrários como estratégia político-militar.

Na opinião de LUNDIN (1996), a marginalização dos régulos, acompanhada muitas vezes de uma autêntica humilhação pública, teria sido uma das motivações que levaram as comunidades locais aderirem à Renamo. Isso foi entendido pelas populações locais como desrespeito e agressão aos seus modelos culturais. Seja como for, estas e outras discussões fundamentam a necessidade desta pesquisa sobre as autoridades comunitárias em Moçambique.

Genericamente, a falta de uma ideologia política própria, levou a Renamo a se opor a tudo o que a Frelimo estivesse a favor, assim como a apoiar a tudo que a Frelimo se opunha. Assim, para a ideologia política da Renamo, discordar da Frelimo incluía, entre outros aspectos, regressar a um passado histórico no qual as autoridades comunitárias seriam respeitadas, obedecidas e integradas na respectiva estrutura da administração local, tendo rapidamente descoberto a disponibilidade política dos outrora respeitados chefes tradicionais das comunidades locais em colaborar com a Renamo na desestabilização da política da Frelimo, que os havia marginalizado, envergonhado e cometido sobre si uma série de abusos políticos e sociais.

O início do conflito armado em Moçambique, apenas um ano depois da independência nacional, aliado a frustração das expectativas das comunidades locais com relação à política de modernização socialista, teria levado a que muitas delas, que antes militaram ao lado da Frelimo durante os 10 anos de Luta Armada de Libertação Nacional, se afastassem cada vez mais do Estado e, conseqüentemente, das instituições e dos projetos políticos da Frelimo, para se aliar à Renamo no apoio ao movimento de desestabilização da economia política nacional.

Durante o período do conflito armado, o país viu-se confrontado com a destruição de infra-estruturas sociais como escolas, centros comerciais, postos de saúde, sistemas de transportes, comunicações, energia elétrica, saneamento do meio e de abastecimento de água. Deste conflito armado as comunidades locais herdaram um sistema de infra-estruturas públicas fragmentado e um tecido social fragilizado, debilitado e degradado.

O fim do conflito armado em 1992 foi antecedido pela uma reformulação da Constituição da República de Moçambique em 1990. Esta revisão permitiu a criação do quadro legal e institucional necessário para o exercício da democracia multipartidária. A mesma constituição aboliu a pena de morte no País e introduziu a lei de anistia para os opositores políticos.

Assim, as pessoas que antes evitavam falar em público com receio de serem declaradas «inimigas da revolução» começaram a manifestar abertamente os seus pontos de vista quanto o período pós-independência. Com efeito, três décadas depois da independência nacional, os moçambicanos voltaram a se pronunciar sobre as autoridades comunitárias. As considerações para tal forma múltiplas. Em primeiro lugar, as autoridades comunitárias não chegaram a desaparecer completamente da cena política do país, mesmo durante o período de conflito armado e de implementação de “modernização socialista”, apesar da retórica e da práxis político-social do governo.

Em segundo lugar, os funcionários governamentais, quase sempre muito mais letrados do que as autoridades comunitárias, comprovaram ser modestamente bem sucedidos como auxiliares dos programas sociais do partido, no âmbito da expansão dos serviços públicos, como educação, saúde, abastecimento de água, etc, demonstrando, contudo, serem relativamente inaptos em matéria administração e gestão local.

Os funcionários governamentais, por vezes cheios de pretensões “multilaterais” ao projeto de modernização socialista e mal preparados para o efeito, não manifestavam o devido empenho ou conhecimento para lidar com as particularidades da gestão local.

A visão modernista-progressista, as vezes ambígua dos funcionários dos governos locais, para um Moçambique socialista colocava esses “*jovens experts da modernização socialista*” a trabalhar em localidades estranhas, que não ajudaram a construir, cuja história desconhecia completamente e cujas memórias lhes eram completamente estranhas. Por conseguinte não se identificavam em nada com as comunidades locais e muito menos com sua cultura, transformando-as assim em lugares de uma vigorosa alienação socialista.

A política de modernização socialista fazia com que as autoridades locais discordassem, de modo geral, de várias filosofias e práxis sociais locais inerentes aos seus

cargos, em assuntos tão diversos, mas fundamentais para o desenvolvimento local, como por exemplo, a prática de cerimônias tradicionais, o culto aos antepassados, a poligamia, o divórcio, o direito de sucessão por herança, a resolução de conflitos inerentes às acusações de feitiçaria.

As autoridades comunitárias, quer fossem comprometidas ou não com a causa da revolução, eram normalmente mais sensíveis e competentes para lidar com as particularidades do desenvolvimento local. Quando tivessem oportunidade, as populações locais dirigiam-se freqüentemente a elas em busca de conselhos ou coordenação social, encontrando-as muito mais receptivas, relativamente às subtilezas das relações sociais dentro das comunidades locais do que as estruturas políticas governamentais. Alguns dos próprios funcionários governamentais procuravam o conselho e a cooperação das autoridades comunitárias, inclusive daqueles que haviam suplantado, mas outros se mantinham obstinados.

Pouco antes do final do conflito armado, a Frelimo pareceu sensibilizada com a questão das autoridades tradicionais. Em 1991, consentiu em acolher um projeto de pesquisa, financiado pela Fundação Ford, sobre a questão das autoridades tradicionais e suas bases de legitimidade, dentro das instalações do MAE (Ministério da Administração Estatal).

O projeto de pesquisa culminou com a realização de um seminário onde foram apresentados e discutidos os resultados dos trabalhos sobre a política adotada pelo governo depois da independência nacional perante as autoridades tradicionais; o presente e futuro das autoridades tradicionais.

Para LUNDIN (1995), o seminário representou um momento importante na vida política do país, podendo mesmo ser chamado de uma “tomada de consciência” sobre uma parte importante do universo sócio- cultural local, cuja repercussão política foi de grande importância.

A aprovação da lei da descentralização na VIII Sessão da Assembléia da República, foi um dos resultados desta percepção, onde vem patente nos seus artigos 10 e 11, não somente o reconhecimento das autoridades tradicionais, mas também o que elas representam para as comunidades locais, pelo conteúdo simbólico que está contido nelas (Ibidem).

À medida que os Moçambicanos se envolviam com as eleições gerais asseguradas pelos acordos paz de 1992, a Frelimo não tardou em reconhecer a influência das autoridades comunitárias nas suas zonas de residência. Nos meses que antecederam as eleições, o Presidente Joaquim Chissano encontrou-se com grupos de ex-chefes tradicionais em algumas províncias de Moçambique.

Semanas antes das eleições de 1994, o governo aprovou uma legislação que assegurava a devolução de poderes para os «municípios» com a formação dos distritos municipais. Esta legislação estabelecia claramente que os governos municipais deveriam «*ouvir as opiniões e sugestões das autoridades tradicionais reconhecidas como tal pelas respectivas comunidades*», sem contudo especificar os mecanismos da auscultação das autoridades tradicionais pelos governos locais.

CHRISTIAN GEFFRAY apud LOURENÇO (2007) considera que Estado Moçambicano do período pós-independência nacional foi uma força autoritária e profundamente alienante, dada a sua dificuldade de compreender que as autoridades comunitárias e as instituições tradicionais com elas relacionadas, constituíam um importante vetor de identidade cultural e de coesão sociocultural nas respectivas comunidades, através da legitimação, regulação e mediação das relações sociais no interior das próprias comunidades, e entre estas com o Estado, a sociedade, a cultura e o ambiente.

4.2. As autoridades comunitárias e a constituição de 1990

Com o fim da guerra fria, que serviu de pretexto internacional para as hostilidades internas entre a Frelimo e a Renamo, e à medida que as ONGs e agências de fomento internacionais (FMI e BM) foram ganhando influência em Moçambique, a perspectiva através da qual o conflito armado era interpretado até então, sofreu uma revisão substancial. Com efeito, GEFFRAY, CHRISTIAN apud LOURENÇO (1997) refere que por parte da comunidade internacional, a visão do conflito armado passou de uma “*guerra de agressão estrangeira*” para “*conflito armado*”. Esse argumento começou a ganhar maior ênfase à medida que a RENAMO passou a ter uma base de apoio político e social, sendo recebida entusiasticamente por algumas comunidades locais carentes e descontentes, “coordenadas” pelos respectivos líderes comunitários. Entre os militantes de ambas partes acabou por se acreditar que não só seriam necessárias eleições multipartidárias, para equilibrar as forças em conflito, como também estender o voto até o nível local, onde o Estado havia causado tanta apatia política.

Muitos dentro do próprio partido Frelimo como no governo formado após a vitória eleitoral tornaram-se cada vez mais conscientes da importância das vozes políticas influentes nas comunidades locais, não obstante a linha dura da Frelimo no que concerne à partilha de poder político.

Estas e outras transformações geram a necessidade de uma revisão de alguns conceitos de gestão das políticas públicas. Foi assim elaborada uma ambiciosa agenda de *Descentralização Administrativa do Estado*, de acordo com os objetivos estratégicos da maioria das agências internacionais a trabalhar em Moçambique. A reforma do setor público ora em curso em Moçambique, aposta cada vez mais na descentralização administrativa do Estado, como recurso para alcançar a eficiência administrativa e resgatar, dentre outros objetivos, a confiança dos cidadãos perante as instituições públicas, começando pelos órgãos centrais, para posteriormente descer até aos escalões mais elementares. A maioria dos participantes nesses debates políticos concordavam que tais reformas administrativas do Estado ajudariam a curar as feridas provocadas por um Estado altamente centralizado e criar, entre outros objetivos, espaço político para as autoridades tradicionais, ao nível local. A dedicação dos vários agentes econômicos a essa agenda política foi ainda maior quando a Frelimo manifestou a intenção de partilhar o poder com membros da oposição, após a vitória eleitoral daquela, nas presidenciais e legislativas de 1994. A generalidade dos doadores internacionais argumentava que uma vez que a Frelimo estava disposta a nomear membros da oposição para cargos no seu Governo, ou até mesmo em locais onde a oposição gozava de apoio social substancial, então os cargos políticos de nível hierárquico inferior deveriam ser igualmente sujeitos ao voto popular.

As iniciativas do governo da Frelimo não ficaram por aí. A continuação da pesquisa, bem como a formação de recomendações políticas sobre esta componente ainda por resolver, foi sancionada pelo governo quando a USAID - Agência Americana para o Desenvolvimento Internacional concedeu ao MAE (Ministério da Administração Estatal) mais fundos sob a forma de Projeto de Desenvolvimento Democrático gerido pelo Instituto Afro-Americano (Parceira da Fundação Ford em Moçambique).

Entre 1995 e 1996, os investigadores da componente DAT (Projeto de Descentralização e Autoridade Tradicional) do Projeto de Descentralização Administrativa do Estado realizaram vários encontros com as autoridades tradicionais, agentes políticos e representantes do conflito armado, em 08 das 10 províncias de Moçambique.

Na verdade, esses encontros funcionaram muito mais como fóruns de consulta para facilitar a discussão das exigências das anteriores autoridades genúlicas sobre o seu enquadramento na administração local no âmbito da delimitação de competências e funções, justiça comunitária, promoção do auto-emprego, coleta de impostos, pagamento de salários, fornecimento de uniformes e de bicicletas pelo Estado para facilitar a sua circulação.

O projeto DAT preparou uma série de cinco brochuras sobre a «autoridade tradicional», com o objetivo de instruir os funcionários dos governos locais sobre o papel das «autoridades tradicionais» na história social de Moçambique. Quando o diretor de pesquisa do projeto DAT começou a delinear propostas para a reforma legislativa e política, o então Ministro da Administração Estatal prometeu em 1995, que o Presidente da República efetuará um pronunciamento público sobre as autoridades tradicionais. De acordo com esta perspectiva, em 1995 Francisco Manchava afirmou que:

O Governo cometeu um grave erro quando extinguiu a autoridade tradicional logo após a independência, e hoje, ao reconhecer este erro, está disposto a aceitar o regresso do poder tradicional (MACHAVA, 1996).

Deste modo, o olhar das autoridades governamentais para as autoridades tradicionais foi se alterando, para uma posição muito menos radical do que aquela que era manifestada nos primeiros anos da independência nacional, e menos céptica do que nos últimos anos, à medida que se começava a esboçar a aceitação deste tipo de autoridade, embora não houvesse ainda um quadro jurídico para o enquadramento das autoridades comunitárias na hierarquia da organização político-administrativa do Estado moçambicano.

Em 1996, Assembléia da República de Moçambique, reconhecendo a importância do poder local na mediação do desenvolvimento local, introduziu os artigos n.º 188 e 189 no texto da Constituição da República, que estabelecem os princípios gerais do poder local.

Na sequência da referida emenda, em 1997 foram aprovados vários dispositivos legais visando a criação do quadro legal e institucional necessário para o exercício do poder local. Da referida legislação destacam-se: a Lei das Autarquias n.º 02/97 de 18 de Fevereiro; a Lei das Finanças Autárquicas n.º 11/97 de 31 de Maio; a Lei da Tutela Administrativo do Estado sobre as Autarquias n.º 07/97 de 31 de Maio; o Decreto-Lei sobre as Autoridades Comunitárias n.º 15/2000 de 20 de Junho; a Lei de Terras n.º 19/97 de 01 de Outubro e o seu Regulamento n.º 66/98 de 08 de Dezembro.

O Decreto-Lei n.º 15/2000, de 20 de Junho, reconhece as autoridades comunitárias com sendo os líderes locais devidamente legitimados pelas respectivas comunidades, nomeadamente os chefes tradicionais, os secretários dos bairros, os líderes religiosos, os curandeiros, políticos, empresários, académicos, enfermeiros, professores e outras individualidades locais que são, no entanto revestidas com o mesmo significado político, social e cultural.

O artigo 28, da Lei das Autarquias concede aos órgãos autárquicos a possibilidade de ouvir as opiniões e sugestões das autoridades tradicionais devidamente reconhecidas pelas respectivas comunidades. A nova Lei de Terras prevê no seu artigo 13 a inclusão do parecer das autoridades administrativas locais, precedido de consulta às respectivas comunidades, para efeito de confirmação da disponibilidade de terras comunitárias para concessão.

Embora que a Lei n.º 02/97, de 18 de Fevereiro, no seu artigo 05 estabeleça quatro indicadores de ponderação para a classificação dos municípios, dos quais um é de natureza histórico-cultural, somente os fatores políticos e socioeconômicos vem sendo considerados no processo de avaliação das propostas de candidatura para a criação de municípios. Esta omissão deve-se em parte à fraca capacidade técnica e institucional dos funcionários governamentais para estimar os benefícios políticos e socioeconômicos resultantes dos investimentos públicos na área do patrimônio histórico e cultural.¹⁵

A Lei n.º 11/97 de 31 de Maio, prevê diferentes formas de participação e consulta comunitária no desenvolvimento local, nomeadamente: estabelecimento de contratos de trabalho e de locação de serviços públicos com empresas privadas, associações e pequenos empreendedores locais.

De acordo com a mesma lei, as principais fontes de renda dos municípios provêm da cobrança de impostos e taxas pela prestação de serviços e fornecimento de bens de utilidade pública, nomeadamente: o imposto de pessoal autárquico, imposto predial autárquico, as taxas pelo exercício de atividades econômicas, licenças, multas e derramas diversas, enquanto o governo central concentra as maiores fontes de receitas locais, cujos impostos incidem sobre a circulação de veículos, o rendimento do trabalho, das indústrias, do comércio, dos recursos minerais e do turismo. Em compensação, o governo central transfere o valor equivalente à 1,5% das receitas coletadas para serem repartidas pelos 33 municípios do País, nos termos das condições estabelecidas na Lei de Finanças Autárquicas. Um dado importante é que o processo de planificação e finanças locais está descentralizado até o nível comunitário, mas dentro dos limites impostos pela legislação autárquica e complementar.

Deste modo, algumas das atividades e responsabilidades dos Conselhos Municipais vêm sendo assumidas pelas autoridades comunitárias. Dessas atribuições destaca-se a delimitação e repartição de terras comunitárias, realização de cerimônias tradicionais, alianças matrimoniais, assistência social, segurança e resolução de conflitos - principalmente os relacionados com acusações de feitiçaria, segundo as regras costumeiras.

¹⁵ Nomeadamente a falta de infra-estruturas físicas, equipamentos adequados e suportes pedagógicos habituais como documentação e visitas de estudo.

Num esforço para facilitar a implementação do programa de descentralização da planificação e finanças locais, o governo central criou CLs (Conselhos Locais) com o objetivo de melhorar os sistemas de controle e gestão dos recursos comunitários em termos de terra, floresta e fauna bravia. O governo central criou ainda o FIIL (Fundo de Investimento de Iniciativa local) consignado à concessão de créditos à projetos de iniciativa local de micro, pequena e média dimensão. O critério de planificação e gestão do referido fundo consiste no diagnóstico das oportunidades de investimento local pelos funcionários dos governos locais em coordenação com os membros dos CLs (Conselhos Locais), seguida da publicação da pauta de investimentos locais, abertura de concurso público, apresentação e avaliação das propostas de investimento local.

Compreende-se facilmente que a relação do FIIL com as iniciativas locais está limitada à prestação de trabalho pelas comunidades locais segundo os planos previamente elaborados pelos os governos locais, excluindo o âmbito da prestação de serviços públicos, onde os membros das comunidades locais teriam a oportunidade de exercer as suas iniciativas, capacidades e competências em prol do desenvolvimento local.

Aliado a este fator, existe o problema do baixo nível de escolaridade e o analfabetismo generalizado que afeta grande parte dos líderes comunitários, o que dificulta o processo de participação e consulta comunitária no desenvolvimento local, facilitando a manipulação e exploração dos líderes comunitários.

A Lei das Finanças Autárquicas estabelece, nos artigos 35 e 36, que por deliberação da assembleia municipal, as autarquias locais podem criar serviços autónomos ou empresas públicas autárquicas, geridas em termos empresariais, sempre que isso se mostrar a solução mais eficiente para a satisfação das necessidades das comunidades locais. No artigo 38, a mesma lei refere que os cidadãos locais podem ter representação assegurada nas empresas prestadoras de serviços municipais, participando das decisões relativas aos planos e programas de expansão de serviços públicos, orçamentos municipais, políticas tributárias e fiscais, e nas pesquisas sobre o nível de procura e de oferta de serviços públicos, dentro dos limites estabelecidos pelo código de postura municipal e pelo contrato de locação de serviços públicos.

4.3. As autoridades comunitárias e a constituição de 2004

Predominantemente baseado numa perspectiva pós-modernista, o cenário político atual é bastante complexo. Este período foi caracterizado pelo reforço dos princípios de descentralização na administração pública, tendo os órgãos locais do Estado passado a assumir um papel mais relevante na prestação de serviços públicos. A constituição de 2004 reafirma, desenvolve e aprofunda o princípio de soberania do Estado Moçambicano, concedendo uma maior abertura para o exercício da democracia multipartidária e liberal.

No atual ordenamento jurídico, existem em Moçambique três níveis de governo, a saber: central, local e municipal. Aos órgãos centrais compete, de modo geral, as atribuições relativas ao exercício da soberania do Estado, no âmbito da organização e defesa territorial, ordem e segurança pública, fiscalização das fronteiras, emissão da moeda e relações diplomáticas. A CRM (Constituição da República de Moçambique) estabelece, no seu art. 116, que os governos locais asseguram a representação do Estado ao nível dos escalões de província, distrito, posto administrativo e localidade. Os órgãos locais do Estado garantem, no respectivo território, sem prejuízo à autonomia das autarquias locais, a realização de tarefas e programas de interesse local, observando os limites impostos pela Constituição da República e demais legislação.

A CRM prevê a existência de órgãos do poder local que compreendem as autarquias locais, dotadas de autonomia administrativa, financeira e patrimonial. No seu funcionamento, as autarquias locais se apoiam nas iniciativas locais, atuando em estreita colaboração com as Instituições de participação e consulta comunitária¹⁶, visando a persecução de interesses comuns, sem prejuízo aos interesses nacionais e locais do Estado. A atual organização política e administrativa do País vai até ao nível de Posto Administrativo. A Constituição de 2004, estendeu a representação do Estado até o nível de localidade. O n.º 4 do art. 190, a CRM prevê a criação de outras categorias autárquicas superiores ou inferiores à circunscrição territorial do nível de município ou povoação. (cfr. n.º 1 do art.7 da CRM 2004).

Isto significa que os limites físicos e funcionais das comunidades ainda não estão claramente definidos. Aos representantes dos órgãos locais do Estado se coloca o grande desafio de garantir a expansão dos serviços públicos até as comunidades locais.

¹⁶IPCC (Instituições de Participação e Consulta Comunitária), ODMs (Organizações Democráticas de Massas), sociedade civil, associações e sindicatos.

É importante observar que até 2003, 77% dos funcionários públicos trabalhava nas sedes das províncias, distritos, postos administrativos e localidades. Destes, apenas 1% possuía formação superior e 14% tinham nível básico. Como a maioria do pessoal qualificado é formado por médicos e professores, fica claro que existem poucos funcionários qualificados para desempenhar adequadamente as funções administrativas ao nível das localidades. Sendo assim, a prestação de serviços e fornecimento de bens de utilidade pública é assegurada pelas autoridades comunitárias.

Desta forma, o acesso aos serviços públicos de qualidade ainda está muito longe do alcance das comunidades locais. A escola constitui, em sua maioria, à única instituição do governo representada ao nível da localidade, o último escalão da administração pública. Deste modo, muitas das atividades dos conselhos locais são realizadas nas infra-estruturas escolares.

Assim, mantendo-se consagrada à sua função tradicional, as infra-estruturas escolares são também utilizadas pelas comunidades locais como espaço de debate público, intelectual e cultural. A comunidade corresponde assim ao espaço territorial onde se desenvolvem as relações sociais ainda não reguladas pelo Estado (CHICHAVA 2003 apud AWORTWI&SITOE 2007).

Por conta da herança negativa do sistema de administração e educação colonial, as divisões políticas e administrativas das comunidades nem sempre coincide com os limites percebidos pelos membros das comunidades locais, sendo bastante comum o deslocamento tanto de eleitores como de gado de uma data comunidade para as áreas de jurisdição reclamada por outra comunidade. Hoje, é bastante difícil determinar as áreas atualmente em uso pelas comunidades locais, embora os habitantes locais geralmente conheçam os limites das suas terras.

Esta situação coloca frequentemente as autoridades comunitárias em situações de conflitos e sobreposições de competências entre si, e destas com as autoridades políticas, administrativas e religiosas locais.

A aprovação da LOLE (Lei dos Órgãos Locais do Estado) enquadra-se na política de descentralização e desburocratização administrativa do Estado moçambicano, em curso deste os princípios da década de 90, objetivando o descongestionamento dos serviços públicos, a desburocratização e simplificação dos procedimentos administrativos na solução dos problemas locais, o melhoramento do acesso e da qualidade dos serviços públicos prestados nas comunidades locais, a adequação das políticas públicas às necessidades e especificidades de desenvolvimento locais, o reforço da transparência na gestão dos bens públicos pelas próprias comunidades, o fortalecimento da capacidade técnica e institucional dos governos

locais na prestação de serviços e fornecimento de bens de utilidade pública, e a criação de um quadro legal e institucional favorável à participação e consulta comunitária no desenvolvimento local.

Aos órgãos locais do Estado compete, de forma geral, a representação do Estado ao nível das províncias, distritos, postos administrativos e das localidades, sem prejuízo da autonomia das autarquias locais (cfr. n.º 1 do art. 1 da LOLE).

Na sua atuação, os órgãos locais do Estado observam os princípios de justiça social, igualdade perante a lei, imparcialidade, transparência e de proporcionalidade nas suas relações como os cidadãos locais (artigo 5 da LOLE).

O capítulo II da LOLE determina que, na atual organização administrativa e territorial do Estado moçambicano, a província é a maior unidade de organização política, económica e social da administração local do Estado, seguida pelo distrito, definido como a principal unidade territorial da administração local do Estado, a base da planificação e desenvolvimento económico, social e cultural local e da participação e consulta comunitária no desenvolvimento local. O distrito é composto por postos administrativos e localidades.

A unidade territorial imediatamente inferior ao distrito é o posto administrativo. Seu objetivo é a aproximação dos serviços públicos às necessidades de desenvolvimento das comunidades locais e ampliação da participação dos cidadãos na realização dos interesses locais. Ele é constituído por localidades, abrangendo também as áreas das autarquias locais incluídas no respectivo território. A localidade corresponde, pois, ao último escalão da administração local do Estado, e compreende o conjunto de aldeias e outros aglomerados populacionais inseridos na sua circunscrição territorial. Ela é considerada a base de organização da administração local do Estado objetivando o contato permanente da administração pública com as comunidades locais. O Decreto 11/2005 de 10 de Junho, que regula a LOLE, é aplicável aos Órgãos Locais do Estado até ao nível de povoação.

O Cap. III do Decreto 11/2005 de 10 de Junho, regula os princípios de organização e articulação dos órgãos locais do Estado com as autoridades comunitárias, nos níveis de distrito, posto administrativo e localidade.

O artigo 10 da Lei 08/2003 de 19 de Maio e artigo 115 do Decreto 11/2005 de 10 de Junho prevê que os órgãos locais do Estado articulem com as autoridades comunitárias no desempenho das suas funções administrativas, observando estritamente a Constituição da República, as demais leis e regulamentos sobre a matéria. A articulação referida visa a auscultação de opiniões sobre a melhor maneira de mobilizar e organizar a participação das comunidades locais, na concepção e implementação dos programas económicos, sociais e

cultural, em prol do desenvolvimento local. São objetos de articulação entre os órgãos locais do Estado e as autoridades comunitárias as atividades que concorram para a consolidação da unidade nacional, produção de bens e serviços com vista à satisfação das necessidades básicas de vida e de desenvolvimento local, nas áreas de paz, justiça e harmonia social; recenseamento e registro da população; educação cívica e elevação do espírito patriótico; uso e aproveitamento da terra; emprego e formação profissional; segurança alimentar; habitação própria; saúde pública; educação e cultura; meio ambiente; abertura e manutenção de vias de acesso.

A participação e consulta comunitária no desenvolvimento local é feita através dos conselhos locais de níveis de distrito, posto administrativo, localidade e povoação. Os conselhos locais são os órgãos de consulta dos órgãos da administração local, na busca de soluções para questões fundamentais que afetam a vida das populações, o seu bem-estar e o desenvolvimento sustentável, integrado e harmonioso das condições de vida das comunidades locais, no qual participam também as autoridades comunitárias. Integram os conselhos locais, as autoridades comunitárias, os representantes de grupos de interesse de natureza econômica, social e cultural escolhidos pelos conselhos locais ou fórum de escalão inferior em proporção da população de cada escalão territorial. O dirigente de cada órgão local pode convidar outras personalidades influentes da sociedade civil a integrar o conselho local, de forma a assegurar a representação dos diversos atores e setores envolvidos no desenvolvimento local.

O artigo 118, da Lei 08/2003 de 19 de Maio, determina que seja garantida a representação feminina igual ou superior à 30 % nos conselhos locais.

O administrador distrital é responsável pela institucionalização dos conselhos locais dos níveis de distrito, posto administrativo e localidade (artigo 111, da Lei 08/2003 de 19 de Maio).

Alguns exemplos de colaboração e articulação institucional entre os governos locais e as autoridades comunitárias podemos encontrar nos processos de planificação, monitoria e avaliação de políticas, planos e programas de desenvolvimento locais; nos projetos de reformas legais e institucionais; nos processos de elaboração de PESOE (Plano Económico e Social do Estado), PES (Plano Económico e Social da Província), PEDD (Plano Estratégico de Desenvolvimento Distrital), PESOD (Plano Económico e Social de Desenvolvimento Distrital), PDM (Projeto de Desenvolvimento Municipal) e PIIL (Plano de Investimento de Iniciativa Local).

De acordo com as disposições conjugadas dos artigos n.º 05 do Regulamento do Decreto 15/2000 e artigos n.º 106 do Regulamento da LOLE, os líderes comunitários têm

perante o Estado as seguintes obrigações de divulgar as leis e deliberações do Estado e outras informações úteis às comunidades locais; colaborar com os tribunais comunitários na manutenção da paz e justiça social; participar às autoridades administrativas e policiais as infrações cometidas, a localização dos infratores, os esconderijos de armas de fogo e zonas minadas; participar às autoridades administrativas a exploração, circulação ou comercialização ilegal de recursos naturais.

Compete ainda às autoridades comunitárias mobilizar e organizar as comunidades locais para a construção e manutenção de infra-estruturas públicas como salas de aulas, postos de saúde, casas para professores, enfermeiros, casas de mães-espera e parteiras, centros de reabilitação nutricional, entre outras; mobilizar as comunidades locais para a construção, manutenção e sinalização de vias de acesso; educar a população para a construção de latrinas melhoradas; participar na educação das comunidades sobre as formas de uso sustentável e gestão dos recursos naturais, incluindo a prevenção de queimadas não controladas, caça, corte de madeira, lenha, carvão para fins comerciais sem autorização; desenvolver medidas educativas preventivas de casamentos prematuros; sensibilizar as populações para se integrarem nos programas de parcelamento de terrenos para a produção agrícola; mobilizar as comunidades locais para a utilização de tração animal como meio de transporte, assim como a utilização de canoas pela população residente na costa ou em lugares próximo dos rios; mobilizar e organizar as comunidades locais para participarem nas ações de prevenção de epidemias tais como a malária, cólera, meningite, diarreias, doenças contagiosas, nomeadamente DTS, SIDA e tuberculose, e ainda nas campanhas de vacinação e saneamento do meio ambiente; mobilizar as populações para o recenseamento anual e pagamento de impostos; mobilizar e organizar as comunidades locais para a construção de mercados e feiras agro-pecuárias; mobilizar os pais e/ou encarregados de educação para mandar os seus filhos à escola; promover jogos e outras atividades recreativas de carácter formativo e educativo das crianças e estimular o desenvolvimento do desporto escolar recreativo.

Em especial, o artigo 07 do Regulamento do Decreto 15/2000 e artigo 107 do Regulamento da LOLE determinam as seguintes responsabilidades para as autoridades comunitárias: transmitir as comunidades locais as orientações das autoridades administrativas sobre as lavouras e outras formas de uso e aproveitamento da terra para a prática da agricultura, sementeiras, sachas, colheitas e outras operações necessárias para aumentar os rendimentos das culturas; mobilizar as comunidades para as ações de apoio à extensão rural, visando a melhoria dos métodos de produção, o fomento agrícola e pecuário, a introdução de variedade de sementes melhoradas, de espécies de alta produtividade, resistentes às secas e

doenças; instruir as populações locais sobre o uso da tração animal na produção agrícola e afins; orientar as comunidades locais para a criação de animais de pequenas espécie, de modo a diversificar as fontes de rendimento e melhorar a sua segurança alimentar;

Em compensação, os artigos 06 do Regulamento do Decreto 15/2000 e artigo 108 e 109 do regulamento da LOLE atribuem às autoridades comunitárias os direitos de ostentar os símbolos nacionais (Bandeira e emblema da República de Moçambique); serem legitimadas e respeitadas como autoridades representativas das respectivas comunidades locais; participar nos conselhos locais; participar nas cerimônias oficiais organizadas localmente pelas autoridades administrativas do Estado; serem consultadas nas questões fundamentais que afetam a vida e o bem estar das comunidades locais e o desenvolvimento integrado e harmonioso dos cidadãos locais; usar fardamento e receber subsídio.

O pagamento de subsídios para as autoridades comunitárias é garantido, de forma centralizada, pelo Orçamento Geral do Estado. O Diploma Ministerial n.º 40/2006, de 08 de Fevereiro, fixou a seguinte tabela de pagamento de subsídios para as autoridades comunitárias do primeiro e segundo escalões, por trimestre: 1.º escalão 750,00MT e 2.º escalão 450,00MT, o equivalente à 25USD e 15USD, respectivamente. As líderes comunitários têm direito ainda de um bônus correspondente à 5% do volume das receitas do IRN (Imposto de Reconstrução Nacional) cobradas nas respectivas à áreas de jurisdição (República de Moçambique 2008, p. 5).

Para o ano de 2008, a DNO (Direção Nacional de Orçamento) do Ministério do Plano e Finanças (MF) disponibilizou o valor de 1.564.200,00 (um milhão, quinhentos e sessenta e quatro mil e duzentos meticais) para o pagamento de subsídios à 316 autoridades comunitárias do 1.º grau e 342 autoridades comunitárias do 2.º grau, distribuídos da seguinte forma:

Fig 1 - Quadro da distribuição de subsídios pelas autoridades comunitárias em 2008

Escalão	Numero	Valores Pagos em (MT)
1	316	948.000
2	342	615.000
Total	658	1.564.200

Fonte: República de Moçambique. Governo da Província de Manica. Secretaria Provincial de Manica. *Articulação dos órgãos locais do Estado com as Autoridades Comunitária (Decreto 15/2000)*, 2008, Chimoio.

O fardamento para as autoridades comunitárias do primeiro e segundo escalões é disponibilizado pelo Estado. As autoridades comunitárias do primeiro escalão dispõem de dois pares de uniformes, sendo um de serviço e outro cerimonial. As autoridades comunitárias

do segundo escalão têm apenas o fardamento de serviço (Cfr alíneas b), c) e d) do art. 6 do regulamento do Decreto 15/2000 e art. 109 do Regulamento da LOLE).

A composição do uniforme de serviço das autoridades comunitárias do 1.º e 2.º escalões inclui: camisa, casaco, camisola e calçados para homens e senhoras, calças, saia, meias, gravata, boina e cinto. A composição do uniforme de cerimônia das autoridades comunitárias do 1.º escalão inclui: camisa, casaco e calçados para homem e senhora, calças, saia, meias, gravata, cinto e boné (República de Moçambique, 2008).

Esta visão de que as comunidades podem assumir as responsabilidades sobre o seu próprio desenvolvimento, de que o desenvolvimento não se espera, mas se constrói, constitui uma das mais importantes transformações que estão ocorrendo no panorama político nacional atual. Ela devolve aos cidadãos a confiança de poder ser “*senhores e não escravos do seu destino*”, desde que haja uma dinâmica interna que facilite o processo, gerando sinergias entre os diversos esforços, e tira-nos da condição de simples observadores críticos ou de um pessimismo passivo de um governo quase sempre insuficiente.

E as autoridades comunitárias constituem os principais vetores desse processo. Elas assistem os governos locais nos processos de planejamento, monitoria e avaliação do desenvolvimento local, nas áreas de urbanização básica, administração e gestão territorial, nos projetos de reformas legais e institucionais, na promoção programas de assistência técnica, formação, capacitação institucional; educação cívica, advocacia e lobbies sobre a participação e consulta comunitária no desenvolvimento local.

Diante da necessidade de organizar o desenvolvimento comunitário, várias iniciativas vão surgindo. O Estado moçambicano tenta reintegrar as instituições políticas tradicionais, nomeadamente “autoridades comunitárias” na estrutura do desenvolvimento local, de modo a reconciliar as legitimidades políticas entre a administração moderna e tradicional (NHANTUMBO 2000, p.1).

Para esta fase, o governo definiu como estratégia de desenvolvimento, a gestão comunitária dos recursos naturais apoiado no PARPA (Plano de Ação Para Redução da Pobreza Absoluta). O PARPA possui a particularidade de priorizar os beneficiários no centro dos programas de desenvolvimento. Tem como base as capacidades e iniciativas locais, visando garantir um maior envolvimento das comunidades na tomada de decisões através do melhoramento do acesso às novas tecnologias de comunicação e de informação do conhecimento (ZAQUEU 2002, p. 3).

Para suprir as necessidades específicas das comunidades, o governo adotou o modelo de satisfação sinérgica, uma estratégia de desenvolvimento local centrada na satisfação das

necessidades básicas que, embora consideradas universais, são particulares nos graus da sua necessidade e satisfação, dependendo das prioridades de desenvolvimento de cada comunidade. A vantagem deste sistema é de colocar o governo mais próximo dos cidadãos, além de imprimir uma maior flexibilidade e eficiência na administração pública.

Outras formas de apoio as comunidades locais incluem a participação e consulta comunitária na provisão e gestão de serviços e infra-estruturas públicas como escolas, centros de saúde, por intermédio dos conselhos locais e do sector privado.

Porém, a maioria das estratégias de intervenção governamental são desarticuladas e orientadas para programas específicos de compensação social em resposta à situações de emergência.

Em Moçambique não existe uma política ou legislação específica para nortear o desenvolvimento comunitário. A legislação corrente não prevêem a delimitação de competências das autoridades comunitárias nas áreas de jurisdição dos órgãos locais do Estado e municípios.

Paradoxalmente, o sistema de administração e educação moderna não garante autonomia de vontade das comunidades locais nos processos de planeamento, monitoria e avaliação das finanças locais, uma vez que, por herança do sistema da administração e educação colonial, ela passou a privilegiar uma pequena elite política e intelectual detentora do poder (NHANTUMBO 2000, p.1).

A definição de uma “agenda” política para o desenvolvimento comunitário afigura-se assim como uma tarefa importante para a integração das iniciativas comunitárias nas políticas públicas. Seria igualmente importante ter-se em conta que os municípios enfrentam problemas financeiros sérios, e que o sistema de delegação de competências para as comunidades locais tem suas limitações. Futuramente haveria uma forte necessidade do uso da sabedoria política, para evitar sobrecarregar cada vez mais as autoridades comunitárias ao ponto de torná-las ineficientes.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Conforme podemos observar, as autoridades comunitárias são uma tradição desde os primórdios da história de Moçambique, mesmo no período anterior à ocupação colonial, a quando das migrações bantu, que se estabeleceram no local, ocupando terras, ora pacificamente, ora por meio de conquistas militares.

As autoridades comunitárias foram o principal elo de articulação entre a administração colonial e as comunidades africanas. É sobejamente conhecida a figura do régulo, nas suas funções de auxiliar da administração colonial, em áreas como administração territorial, política indígena, no recenseamento da população, na cobrança de impostos, na promoção da agricultura, no recrutamento de trabalhadores para a administração colonial e, em tudo que estivesse sob sua responsabilidade.

As autoridades comunitárias existem hoje mais profundamente nas zonas rurais. Entretanto, elas também existem nas cidades, embora estejam a sofrer constantes mudanças, por influências internas e externas. Dentro das diferenças regionais, as autoridades comunitárias estão presentes e são importantes em todo o território nacional. E muitas das regras e práticas tradicionais de organização e gestão comunitárias continuam válidas ainda hoje (ALFANE, 1996).

Embora não seja correto estabelecer um paralelismo nas relações do Estado com as autoridades comunitárias em Moçambique, antes e depois da independência nacional, não há dúvida que existe uma certa repetição nos procedimentos da administração colonial e do Estado moçambicano perante as autoridades comunitárias.

Desde a ocupação colonial até aos nossos dias, podemos destacar dois grandes momentos. No período colonial assistimos a uma desintegração das autoridades tradicionais seguida de integração. Depois da independência nacional repete-se o mesmo processo. As opções por uma e outra alternativa parecem ter sido determinadas pelas circunstâncias do momento e por condicionalismos políticos (ALFANE&NHANCALE, 1995).

A administração colonial, embora de longe parecesse reconhecer a influência das autoridades tradicionais nas comunidades locais, ela na verdade retirou grande parte dos seus privilégios. Na legislação colonial encontramos uma série de privilégios dos governadores, administradores e dos inspetores administrativos coloniais em prejuízo dos régulos (Idem).

A maioria dos estudos colônias sobre as autoridades comunitárias visava fundamentalmente o conhecimento da organização e funcionamento das instituições

tradicionais africanas à fim de melhor manipulá-las. Só muito esporadicamente essa documentação faz menção as irregularidades cometidas pelos chefes tradicionais derivadas da ilegitimidade da autoridade imposta pela administração colonial sobre as comunidades locais (ALFANE&NHANCALE, 1995).

Sabe-se por, exemplo, que os chefes tradicionais muitas vezes evitavam recrutar trabalhadores nas suas comunidades de origem, quando solicitados pela administração colonial. Eles faziam o recrutamento de trabalhadores fora das suas áreas de jurisdição. Nos atos de recenseamento da população, muitas vezes os chefes tradicionais tinham a tendência de diminuir a idade dos seus súditos, numa clara intenção de protegê-los contra o pagamento de impostos, o recrutamento de trabalhadores e soldados para a administração colonial. Assim estes começavam a pagar os seus impostos muito mais tarde. Esta atitude é compreensível dado que não havia neles um sentimento nacionalista perante o Estado português (Idem, p. 66)

Um outro aspecto interessante, é que normalmente os régulos impostos pela administração colonial eram, como já foi anteriormente mencionado, muitas vezes ilegítimos e, por conseguinte, sem autoridade para decidir sobre alguns aspectos importantes da vida das comunidades locais. Nestas condições, as comunidades locais recorriam frequentemente à aqueles chefes tradicionais que consideravam serem os seus legítimos representantes, com capacidade para resolver os seus problemas. Esses e outros casos afins, não aparecem explícitos na documentação oficial da administração colonial, mas são facilmente encontradas nas fontes orais (Id.).

Estes exemplos mostram que, as comunidades africanas, em alguns casos, continuavam fiéis as seus legítimos chefes tradicionais, embora que a legislação colonial tivesse renegado este direito. Além disso, alguns chefes tradicionais não obedeciam cegamente as ordens da administração colonial contra as suas comunidades (Ibidem).

Como a formação do Estado moderno é resultante da tradição ocidental, o direito costumeiro ainda não faz parte das leis do Estado moçambicano. Ele oferece pouco espaço para a tradição africana ocupar um lugar de relevo na vida política do país.

Do mesmo modo que a administração colonial, o governo saído da independência nacional considerava que os chefes tradicionais se lhe tinham oposto, e ainda, que não havia espaço para tais líderes, visto que haviam perdido a sua legitimidade junto das comunidades locais, dado aos seus compromissos com o regime colonial contra o nacionalismo moçambicano (Ibid.)

Paralelamente a esta aversão contra as autoridades tradicionais, fundamentada num passado de oposição política, o novo governo de Moçambique partilhava com a administração colonial que o precedeu, uma perspectiva modernista de gestão comunitária, que colocava as instituições tradicionais como obstáculos para o progresso e a consolidação do poder do Estado. Inspirado em uma ideologia política que pretendia transformar a sociedade por meio de uma direção política centralizada e implementada por uma administração burocrática obediente as diretrizes do partido no poder, o governo saído da independência nacional considerava não haver lugar para as instituições tradicionais no País (ALFANE&NHANCALE, 1995).

Hoje, acredita-se que o particularismo regional e o sistema de família alargada resultam em lealdades significativas para com os grupos familiares, étnicos, políticos e comunitários, criando redes sociais corruptas no seio da administração pública em detrimento da lealdade para com o Estado. Tais lealdades resultam frequentemente em privilégios ilícitos e fraudes na distribuição dos recursos públicos à favor de determinados grupos étnicos ou regionais (HOPE, 1987 apud AWORTWI 2007, p. 47).

A predominância de valores comunitários no sistema de administração pública leva muitos funcionários públicos a se colocarem na obrigação moral de sustentar e manter uma grande família alargada, e a se sentirem responsáveis pela promoção do desenvolvimento econômico da sua comunidade de origem (AWORTWI, op.cit).

No seio da administração pública, o abuso de cargos públicos para benefícios pessoais se manifestam concretamente, por uma maior subjetividade na tomada de decisões políticas que sejam considerados vitais para determinados grupos étnicos e, ainda, na aprovação de projetos de interesse público ou na implementação de medidas administrativas que favoreçam os membros de determinados grupos étnicos em prejuízo de outros. Por exemplo, muitas vezes as relações de parentesco são determinantes no acesso aos postos de trabalho, nas promoções, nos concursos públicos e na assinatura contratos governamentais.

As implicações destas normas sócio-culturais são, de acordo com alguns críticos da administração pública africana, de que as relações públicas, que constituem a essência das reformas do setor público, não são aplicáveis em África.

A corrupção apresenta-se como um dos maiores obstáculos para a integração das iniciativas locais nas políticas públicas. Ela aumenta os recursos de uma minoria à custa da maioria da população, afetando principalmente os grupos menos favorecidos socialmente.

A democracia não se compadece com a repressão. Ora impedir a manifestação da autoridade comunitária no espaço político nacional é exercer repressão sobre uma expressão

cultural que faz parte da tradição de todo um povo. Tendo em conta as funções inerentes à autoridade comunitária, não é apenas recomendável a sua reintegração em todo território nacional, como também inevitável tal medida, face ao quadro político que se desenha no horizonte.

As tentativas de estabelecimento de uma aliança, de uma ponte, entre as autoridades comunitárias e os órgãos locais do Estado, é um trabalho que está sendo realizado e pensado no presente de forma diferente. A contribuição dos líderes comunitários no desenvolvimento local vem sendo democratizada, mas de forma precária, já que eles atuam na informalidade. É importante trazê-los à legalidade, considerando, porém que a simples transferência mecânica de conhecimentos e técnicas de gestão moderna para a gestão local pode ser extremamente perigosa (cf. GÓMEZ, 1999, p. 122 et seq.).

Para LUNDI (1998, p. 18) a melhor forma de permitir a expressão dessa tradição seria concedendo a liberdade de manifestação das autoridades comunitárias segundo as normas do seu exercício.

Ora, se quisermos trabalhar com as autoridades tradicionais não nos deveríamos cingir na uniformidade das medidas administrativas, uma vez que as nossas comunidades vivem num universo de pluralidade cultural.

As questões que se colocam são: como conciliar os interesses das diferentes lideranças comunitárias que se formaram ao longo tempo, considerando que os chefes tradicionais do período pré-colonial, muitas vezes, e em muitos casos, foram substituídos pelos régulos, que por seu turno foram substituídos pelos secretários dos grupos dinamizadores da Frelimo, dado ao seu comprometimento com o sistema de administração colonial? Como aproveitar as boas práticas de liderança comunitária sem colocar em causa a unidade nacional, já que elas funcionam como um poder paralelo às instituições locais do Estado?

Considera-se também ser de interesse para reflexão, a análise da situação atual da divisão administrativa do país, uma vez que em algumas regiões, ela resulta da toponímia adotada pela administração colonial, sem qualquer relação com os perfis de desenvolvimento das comunidades locais (Cfr. ROQUE 1995, p. 99 -107).

A par destas questões, se coloca o problema da terra, especificamente, da legitimidade do espaço físico pertencente aos antepassados. Como será resolvido o problema da terra entre os que se consideram de legítimos proprietários e aqueles que foram colocados no mesmo local posteriormente, e que hoje se acham de direito?

REFERÊNCIAS

ALFANE, Rufino; NHANCALE, Orlando. “Como a Legislação Administrativa Colonial incidiu na Autoridade Tradicional em Moçambique: Breve Comentário Bibliográfico”. In LUNDIN, Irãe Baptista & MACHAVA, Francisco (ed). *Autoridade e Poder Tradicional*. Maputo: MAE, 1995.

ALFANE, Rufino. “Educação Cívica na Sociedade Tradicional”. In LUNDIN, Irãe Baptista & MACHAVA, Francisco (ed). *Autoridade Tradicional em Moçambique: Brochura 3*. Maputo: MAE, 1996.

ALVES, Armando Melo Nobre Teixeira. “Análise da Política Colonial em relação à Autoridade Tradicional”. In LUNDIN, Irãe Baptista & MACHAVA, Francisco (ed). *Autoridade e Poder Tradicional*. Maputo: MAE, 1995.

AWORTWI, Nicholas; SITOE, Eduardo (ed). *Perspectivas Africanas sobre a Gestão Pública: Implicações para a Formação de Recursos Humanos*. Maputo: Reino dos Países Baixos, 2007.

BARATA, Denise. “Saberes e Fazeres da Diáspora Africana no Brasil”. In: *Cotidiano: Diálogos sobre Diálogos*. Niterói: Grupalfa, 2005.

CARDOSO, Adauto Lúcio; RIBEIRO, Luiz César Queiroz. *Dualização e Reestruturação Urbana: O Caso do Rio de Janeiro*. Fundação Ford (ed.). Série Relatórios de Pesquisa 2. Rio de Janeiro: Observatório de Políticas Públicas Urbanas, 1996.

CARVALHO, José. M de. “Cidadania: tipos e percursos”. *Estudos históricos*, 18, 9: 357-424. Rio de Janeiro, 1996.

CASAL, Adolfo Yañez. *Antropologia e Desenvolvimento: As Aldeias Comuns de Moçambique*. Lisboa: Instituto de Investigação Científica, 1996.

CHATELET, François. *Uma História da Razão: entrevista com Émile Noël*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1994.

_____. _____. *História das Idéias Políticas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000.

CUEHELA, Ambrósio. “Autoridade Tradicional”. In LUNDIN, Irãe Baptista & MACHAVA, Francisco (ed). *Autoridade Tradicional em Moçambique: Brochura 1*. Maputo: MAE, 1996.

FERNANDO, Domingos. “A Organização Social na Sociedade Tradicional”. In LUNDIN, Irãe Baptista & MACHAVA, Francisco (ed). *Autoridade Tradicional em Moçambique: Brochura 2*. Maputo: MAE, 1996.

GÓMEZ, Miguel Buendía. *Educação Moçambicana, História de um Processo: 1962-1984*. Maputo: Imprensa Universitária, 1999.

DHUEM. “Parte I - Primeiras Sociedades Sedentárias e Impacto dos Mercadores, 200/300 - 1885. Parte II – Agressão Imperialista, 1886 - 1930”. In SERRA, Carlos (ed.). *História de Moçambique*. Vol. I, Maputo: Imprensa Universitária, 2000.

_____. “Moçambique Durante o Apogeu do Colonialismo Português, 1930 - 1961: A Economia e a Estrutura Social”. In HEDGES, David (ed). *História de Moçambique*, Vol. II, Maputo: Livraria Universitária, 1999.

KLOECK-JENSON, Scott. *Análise do Debate Parlamentar e da Nova Lei de Terra para Moçambique*. Maputo: Projeto Land Tenure Center (University of Wisconsin&Universidade Eduardo Mondlane), 1997.

LOURENÇO, Victor Alexandre. “Entre Estado e as Autoridades Tradicionais em Moçambique: Velhas Aporias ou Novas Possibilidades Políticas”. In Res-PUBLICA, *Revista Lusófona de Ciência Política e Relações Internacionais 2007*, 5/6, pp. 195-207.

LUNDIN, Irãe Baptista; MACHAVA, Francisco (ed). “Pesquisa Piloto sobre a Autoridade/Poder Tradicional em Moçambique: um somatório comentado e analisado”. In *Autoridade e Poder Tradicional*. Maputo: MAE, 1995.

_____. “Relatório do Trabalho de Campo Realizado na Província de Manica”. In LUNDIN, Irãe Baptista & MACHAVA, Francisco (ed). *Autoridade e Poder Tradicional*. Maputo: MAE, 1995.

MACHAVA, Francisco Jamisse; LUNDIN, Irãe Baptista (ed). *Descentralização e administração municipal: descrição e desenvolvimento de idéias sobre alguns modelos africanos e europeus*. Maputo: MAE & Fundação Friedrich Ebert, 1996.

MARCONDES, Danilo (org). *Textos básicos de filosofia: dos pré-socráticos à Wittgenstein*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2007.

MONDLANE, Eduardo. *Lutar por Moçambique*. Lisboa: Sá da Costa, 1977.

MUCUSSETE, Hamido. “Terra e Meio Ambiente”. LUNDIN, Irãe Baptista & MACHAVA, Francisco (ed). *Autoridade Tradicional em Moçambique: Brochura 4.*. Maputo: MAE, 1996.

NGOENHA, Severino Elias. *Filosofia Africana: Das Independências às Liberdades*. Maputo: Edições Paulinas, 1993.

_____. *Estatuto e Axiologia da Educação*. Maputo: Livraria Universitária, 2000.

NHANCALE, Orlando. “Normas, regras e justiça tradicional: Como evitar e resolver conflitos?”. In LUNDIN, Irãe Baptista & MACHAVA, Francisco (ed). *Autoridade Tradicional em Moçambique: Brochura 5*. Maputo: MAE, 1996.

REPÚBLICA DE MOÇAMBIQUE. Governo da Província de Manica. Secretaria Provincial de Manica. *Articulação dos Órgãos Locais do Estado com as Autoridades Comunitárias (Decreto 15/2000)*, 2008, Chimoio.

ROQUE, Carlos. “Análise do Momento Actual do Ponto de Vista da Problemática Sócio-Cultural e o Poder da Autoridade Tradicional neste Contexto”. In LUNDIN, Irãe Baptista & MACHAVA, Francisco (ed). *Autoridade e Poder Tradicional*. Maputo: MAE, 1995.

SANTOS, Boaventura de Sousa. “Para um novo Senso Comum: a Ciência, o Direito e a Política na Transição Paradigmática”. In *A Crítica à Razão Indolente contra o Desperdício da Experiência*. Vol. 1. São Paulo: Cortez, 2000.

_____. *Um Discurso Sobre as Ciências*. São Paulo: Cortez, 2008.

TAIMO, Jamisse Uilson. “A Concepção Filosófica do Poder Tradicional”. In NDA. *Autoridade e Poder Tradicional*. LUNDIN, Irãe Baptista & MACHAVA, Francisco (ed). Maputo: MAE, 1995.

Legislação Consultada

AR. *Constituição da República de Moçambique*. Maputo: Imprensa Nacional, 2004.

_____. *Lei dos Órgãos Locais do Estado n. □ 08/2003 de 19 de Maio*. Maputo: Imprensa Nacional, 2003.

_____. *Decreto n. □ 11/2005, de 10 de Junho, Regulamento de Lei dos Órgãos Locais do Estado*. Maputo: Imprensa Nacional, 2005.

_____. *Constituição da República de Moçambique, 30 de Novembro de 1990*. Maputo: Imprensa Nacional, 1990.

DECRETO-LEI N.º 15/2000 DE 20 DE JUNHO. “Articulação dos Órgãos Locais do Estado com as Autoridades Comunitárias”. In *Boletim da República de Moçambique, I Série, Número 24*. Terça-Feira, 20 de Junho de 2000.

DIPLOMA MINISTERIAL n. □ 80/2004 de 14 de Maio. “Regulamento de Articulação das Autarquias Locais com as Autoridades Comunitárias”. In *Boletim da República de Moçambique, I Série, Número 19*. Sexta-feira 14 de Maio de 2004.

Lei das Autarquias Locais n. ° 02/97 de 18 de Fevereiro. In MAE. *Pacote Autárquico: Brochura I*. Maputo: Imprensa Nacional, 1999.

Lei das Finanças Autárquicas n. ° 11/97 de 31 de Maio. In MAE. *Pacote Autárquico: Brochura I*. Maputo: Imprensa Nacional, 1999.

Lei da Tutela Administrativa do Estado sobre as Autarquias n. ° 07/97 de 31 de Maio. In MAE. *Pacote Autárquico: Brochura I*. Maputo: Imprensa Nacional, 1999.

AR. *Lei de Terras n. ° 19/97 de 01 de Outubro*. Maputo: Imprensa Nacional. (3.a Ed). 2002.

_____. *Regulamento da Lei de Terras n. ° 66/98 de 08 de Dezembro*. Maputo: Imprensa Nacional, 1998.

Relatórios

SPM/GPM. *Relatório de Formação de Formadores em Planificação, Monitoria e Avaliação de Projetos de Desenvolvimento Comunitário em Moçambique*. Maputo: MPD/PPFD, 2007.

_____. *Relatório de Formação de Formadores em Elaboração de Projetos de Desenvolvimento Comunitário em Moçambique*. Chimoio: PPF, 2008.

MAE. *Síntese do IV Encontro do Grupo Interministerial de Desenvolvimento Autárquico*. Maputo: MAE, 2006.

Material Eletrónico

BARRY, Boubacar. “Senegâmbia: o desafio da história regional”. *Trabalho apresentado no simpósio regional de historiadores africanos sobre o papel da história na pesquisa e consolidação da paz*. Bamako, Mali, 15-19 de Março de 1999. [acesso em 24 de Maio de 2010].

CHILUNDO, Arlindo Gonçalo, CAU Boaventura Manuel. “Traditional Forms of Common Property Rights: A Case Study in Southern Mozambique”. *Paper Prepared for the 8th Biennial Conference of the International Association for the Study of Common Property (IASCP)*. Maputo: Núcleo de Estudos da Terra da UEM, 2000. [acesso em 23 de Agosto de 2009]. Disponível em: <http://www.indiana.edu/~IASCP/conf/global/programme2000.pdf>

KLOECK-JENSON, Scott. *A Brief Analysis of the Forestry Sector in Mozambique with Focus on Zambezia Province*. Maputo: Land Tenure Center Project (University of Wisconsin Madison/Eduardo Mondlane University), 1998. [acesso em 06 de Junho de 2009]. Disponível em: http://www.minds.wisconsin.edu/bitstream/handle/1793/.../42_Wp32.pdf

_____. *Consulting Local Communities in Mozambique: Issues of Representation, Process and Documentation. Draft Document*. Maputo: Land Tenure Center (protegido). Project (University of Wisconsin Madison/Eduardo Mondlane University), 1999. [acesso em 06 de Junho de 2009]. Disponível em: <http://www.lilt.ilstu.edu/psanders/geo/mozamartl/htm>

_____. *Empowering Local Communities? Concerns Regarding the Rights of Local Communities Regarding Forest Resources in the Forestry & Wildlife Law: Draft Document*. Mozambique Series. Madison: Land Tenure Center - University of Wisconsin, 1999. [acesso em 06 de Junho de 2009]. Disponível em: <http://www.mekonginfo.org/mrc/html/capetown/cape39.html>

_____. “Locating the Community: Administration of Natural Resources in Mozambique”. *Working Paper n.º 32 Presented at the International Conference on Land Tenure in the Developing World with a Focus on Southern Africa*. Madison: Land Tenure Center - University of Wisconsin, 2000. [acesso em 06 de Junho de 2009]. Disponível em: http://www.minds.wisconsin.edu/bitstream/handle/1793/.../42_Wp32.pdf (protegido)_Adobe Reader

NEGRÃO, J. “Land Reform and Community Based Natural Resource Management in Mozambique”. In: Mutefpa, F. et al. (eds.). *Enhacing Land Reform Strategies and Community Based Natural Resources Management*. Harare: ZERO – Regional Environment Organization, 1998, p. 23- 45. [acesso em 06 de Junho de 2009]. <http://www.pelicanweb.org/solisustv40n11.html>

_____. “Sistemas Costumeiros de Terra em Moçambique” In Santos&Trindade (ed.). *Conflitos e Transformações Sociais: uma paisagem das justiças em Moçambique*, Vol 2. Maputo/Coimbra: CEA/CES, 2000. [CD-ROM, acesso em 24 de Julho de 2009]. Disponível em: http://www.iid.org.mz/sistemas_costumeiros_terra.pdf.

NHANTUMBO, Isilda. “The New Tenure Framework in Mozambique: Does it Real Give the Tenancy to the Rural Communities?”. In *Paper Prepared for the 8th Biennial Conference of the International Association for the Study of Common Property (IASCP)*, 31 May, 3 June 2000. [acesso em 24 de Julho de 2009]. Disponível em: <http://info.worldbank.org/etools/.../participants.html>

_____. “Direito das Comunidades: Realidade ou Retórica”. *Síntese das Conclusões e Recomendações da Consulta Comunitária nas Zonas Norte, Centro e Sul de Moçambique*. Maputo: DNFFB, 2002. [acesso em 26 de Julho de 2009]. Disponível em: http://www.cbnrm.net/pdf/cprnet_003_room0699.pdf

www. Mozambique – mapa.gif. acesso em 01 de Junho de 2010

Teses e Dissertações

NHANTUMBO, Isilda. Multi-objective Rural Land Use Planning: Potencial for Social Forestry in Maputo, Mozambique [PhD Thesis]. The University of Edinburgh, 1997. [CD-ROM, acesso em 24 de Julho de 2009]. Disponível em: http://healthworksinternational.org.uk/5safrica/academia_result.php.page=80