

PARTE II

**Frelimo, Renamo e Autoridades
Tradicionais em Moçambique no
contexto pós-colonial: os parâmetros
de complexas conjunturas políticas**

«Só os chefes tradicionais que aderem à FRELIMO, o que significa que se tornam presidentes ou secretários de células, círculos, distritos ou província das nossas estruturas, podem-se manter enquanto tais. Então, eles tornam-se perfeitamente iguais a qualquer um de nós».

MONDLANE, E. (1977), *op. cit.*

«Esta reflexão [sobre as Autoridades Tradicionais] não visa responder somente a situações políticas pontuais [eleições de 1999], mas, e sobretudo, também enriquecer as qualidades do partido FRELIMO, de instituição com capacidade de se adaptar aos fenómenos de modernidade e democracia».

FRELIMO (1999), *Documento final da 1.ª Sessão Extraordinária do Comité Central da FRELIMO*, Maputo, Comité Central da FRELIMO.

I. A Génese da Frente de Libertação de Moçambique: contexto histórico e concepções estratégicas da «mudança política»

O final dos anos 50 e o início da década de 60 foram marcados pela independência política da grande maioria dos actuais Estados africanos¹. Em ligação com esta profunda mutação do mapa geopolítico de África surgiram, formados por naturais das então ex-colónias, movimentos cívicos, sociais e políticos que procuravam lutar pelo acesso à independência nacional.

No caso particular de Moçambique, a forma política específica como foi exercido o colonialismo português – nomeadamente ausência quase absoluta de formas de livre expressão das opiniões políticas e interesses sociais das populações indígenas, e a (re)pressão policial existente – levou a que os primeiros movimentos políticos de moçambicanos surgissem organizados por trabalhadores e refugiados que residiam nos países limítrofes.

Características comuns a todas estas organizações políticas, eram, por um lado, o facto de terem uma reduzida implantação política no interior de Moçambique e, por outro, o de os membros de cada uma delas serem expatriados originários predominantemente de uma só área geográfica e étnica da colónia portuguesa².

O desencadear da luta armada pela independência nacional em Angola, em 1961, e o reforço da (re)pressão policial em todas as colónias portuguesas que se lhe seguiu, levou ao exílio alguns moçambicanos até então afastados daquelas organizações, mas que no interior da colónia já manifestavam alguma forma de oposição ao regime colonial português³. A pressão política destes e a que foi exercida pelos dirigentes de outros países africanos já então independentes (por exemplo, Julius Nyerere, então presidente da Tanzânia), estiveram na base do processo formal que levou à unificação dos três movimentos então criados – União Democrática Nacional de Moçambique (UDENAMO), União Nacional Africana para Moçambique Independente (UNAMI) e Mozambique African National Union (MANU) –, numa só organização política: a FRELIMO⁴.

Constituída em 25 de Junho de 1962, a FRELIMO reuniu não só os membros dos anteriores movimentos cívicos, sociais e políticos, como também, um núcleo de moçambicanos exilados que não tinham estado integrados naquelas organizações⁵.

O objectivo político central da nova organização fixado pelo seu Primeiro Congresso⁶, era o da obtenção da independência de Moçambique. Este era, aliás, de facto, o primeiro e único factor de união entre os membros da nova organização política, onde apesar da unidade conseguida, eram já patentes divergências ideológicas internas, e até alguns conflitos políticos e organizacionais⁷.

Nos primeiros tempos não se fazia qualquer referência ideológica ao tipo de sociedade a erigir uma vez alcançada a independência nacional. No entanto, a nível individual ou de um ou outro grupo de militantes, haviam já concepções políticas próprias, ainda que difusas, sobre esta matéria específica⁸. Com efeito, enquanto organização política, a FRELIMO não tinha ainda propostas concretas neste domínio particular, já que o objectivo

primeiro era congregar num espírito «frentista» todos os que quisessem lutar pela independência, quaisquer que fossem os seus interesses e concepções quanto à organização social, política, económica e ideológica futura⁹.

Uma vez definida a independência como objectivo central a prosseguir, havia que definir qual a estratégia política para a alcançar. Parte importante dos membros provenientes das antigas organizações expatriadas manifestavam tendência a definirem formas de protesto assentes na luta política segundo moldes semelhantes aos que conheciam da sua vivência social nos países africanos em que residiam, e que tinham sido prosseguidos na maioria dos outros países africanos – greves, campanhas de desobediência popular, etc.¹⁰

Estas formas de luta política encontravam a sua justificação operativa no quadro colonial que era próprio daquelas ex-colónias e que incluía, nomeadamente, a existência de organizações sindicais dos trabalhadores negros com forte implantação social, e geradora de dirigentes e de hábitos de luta organizada, um sistema educativo que tinha levado ao aparecimento de um núcleo relativamente importante de habilitados com um grau académico em vários casos de nível superior e, (re)cobrando toda esta realidade social, à contingente existência de um mínimo de liberdades democráticas para a população negra que permitia a manifestação clara das lutas cívicas, políticas e sociais¹¹.

Outros membros da FRELIMO, nomeadamente os possuidores de mais instrução escolar, militar e política, e com alguma experiência de luta clandestina em Moçambique, desejavam abrir desde logo a possibilidade de se recorrer à luta armada como forma de obter a independência nacional¹². O argumento político principal deste grupo social, era o facto de que, para eles, a resposta do poder colonial à luta por meios pacíficos já tinha sido dada: o massacre de Mueda, a guerra em Angola, e a acrescida vigilância e repressão policiais que se lhes seguiram em Moçambique, bem como a forma negativa como Portugal reagira aos apelos diplomáticos nas Nações Unidas, para reconhecer o direito à autodeterminação das comunidades políticas das suas colónias, eram para eles indicadores que demonstravam que o poder colonial português era irreduzível, e que impossibilitava aquelas formas pacíficas de luta, tornando-as inconsequentes. De qualquer forma, a inexistência em Moçambique de liberdade de acção política e sindical, que tinha tornado possível as formas de luta essencialmente política que caracterizaram a luta armada pela independência nacional nos outros países africanos, era um obstáculo fundamental a que elas pudessem ser utilizadas com êxito no país¹³.

Para este grupo social, a existência de luta armada de libertação nacional em Angola e na Guiné-Bissau, e a pressão política que os movimentos de libertação destes países exerciam através da Conferência das Organizações Nacionalistas das Colónias Portuguesas (CONCP), para o desencadear da luta em Moçambique, abriam novas perspectivas políticas e militares para o iniciar da luta armada, já que se esperava que a existência de três frentes de guerra, limitaria a capacidade de resistência militar de Portugal, condicionando o país a negociar a independência das suas colónias com os respectivos movimentos de libertação nacional¹⁴.

As condições políticas internas em que se formou a FRELIMO e a sua composição social inicial, mostrar-se-ão determinantes nas opções estratégicas e ideológicas que vão ser tomadas nestes primeiros momentos da sua existência política formal. Com efeito, na correlação de forças internas à FRELIMO neste período inicial era importante o peso social dos membros provenientes das antigas organizações de emigrados moçambicanos. Esse facto, e a preocupação de manter a unidade política conseguida, levou a FRELIMO a nos seus momentos iniciais e face à ausência de condições objectivas para o início imediato da luta armada de libertação nacional, privilegiar a procura da independência através dos canais político-diplomáticos¹⁵.

A inexistência, nesta fase histórica, de opções ideológicas claras por parte da FRELIMO e as grandes linhas de evolução política verificadas na maioria dos países africanos que naquela época acederam à independência, permitem afirmar que, se a independência tivesse surgido nos anos seguintes, o perfil do novo país se caracterizaria, com toda a probabilidade, por pouco mais do que uma mais ou menos profunda «africanização» da vida económica, política e social, com eliminação dos aspectos mais chocantes da exploração colonial portuguesa: manifestações várias de racismo e de subalternização social do negro, uso intenso da coerção administrativa e/ou económica para integrar a força de trabalho africana no(s) mercado(s) interno(s) e externo(s), etc.¹⁶ Porém, não seriam postos verdadeiramente em causa os traços fundamentais do sistema económico-social capitalista vigente, naquilo que seria uma forma comumente designada por «neo-colonialismo»¹⁷.

Esta seria, aliás, a evolução ideológica mais provável qualquer que fosse o momento da independência até ao início da década de 70, quando a linha política mais radical no seio da FRELIMO cimentou o seu poder político¹⁸. Isto mesmo foi reconhecido explicitamente por Samora Machel, quando salienta que *«Se Marcelo Caetano, quando as nossas lutas começaram a ganhar a forma de revolução no ano de 1969/70 aceita o diálogo conosco, reconhecer o direito à autodeterminação e independência e entra em conversações... não estávamos maduros ainda. Não havia solidez ideológica, clareza ideológica nos movimentos de libertação. Tanto no MPLA, PAIGC como na FRELIMO, não havia. Era fácil então fazer neocolonialismo através dos seus quadros. Porque o aparelho de Estado continuaria intacto, não tínhamos instrumentos para destruir o aparelho colonial»*¹⁹.

A concepção estratégica de que era necessário privilegiar a luta política pela independência nacional teve, porém, a primazia durante os primeiros anos da FRELIMO e esteve na origem da tentativa de reforçar a sua estrutura organizacional clandestina em Moçambique, particularmente nas cidades (na então Lourenço Marques e na Beira). Papéis políticos importantes neste reforço organizacional tiveram alguns grupos oriundos das camadas mais instruídas da população local, nomeadamente um grupo social ligado ao Núcleo de Estudantes Secundários Africanos de Moçambique (NESAM) e outros representantes da «intelectualidade» africana. Também um grupo de «assimilados»²⁰ negros e mulatos desempenhou um papel político importante neste processo histórico.

Embora não tenha sido a responsável pelo seu início, esta organização reforçada da FRELIMO contribuiu para apoiar e enquadrar a greve das docas desencadeada em 1963 em Lourenço Marques, Beira e Nacala. Esta greve, todavia, constituiu um rotundo fracasso político e no seu rescaldo foram presos vários dos seus mentores e participantes, incluindo alguns dos que se encontravam ligados à «Frente»²¹. A mesma sorte tiveram, já em 1964, muitos daqueles que, ligados ou não ao NESAM, constituíam a cada vez mais alargada, mas ainda incipiente estrutura política da FRELIMO em Lourenço Marques. Outros, porém, conseguiram fugir e juntar-se à «Frente» em Dar-es-Salaam, onde esta tinha a sua sede política.

A estes desaires da estratégia que privilegiava a luta política juntavam-se a intransigência negocial de que o poder colonial português continuou a dar provas e as pressões externas, nomeadamente da CONCP, para o início da luta armada em Moçambique. Tornava-se cada vez mais evidente que a solução política por que se lutara era inviável, quer devido à posição negocial inflexível do poder colonial português, quer devido à fraqueza da capacidade social de gerar focos de luta pacífica no interior do país²².

Estes elementos empurraram a FRELIMO para a necessidade de prosseguir o seu objectivo político central pelo recurso à luta armada apoiada do exterior tal como já sucedia em Angola desde 1961, e na Guiné-Bissau, mais intensamente a partir de 1963.

A passagem à concretização desta forma de luta e, o modo de a efectivar constituíram, no entanto, outras formas de discórdia e de luta política no seio da FRELIMO que resultou no afastamento de vários dos seus militantes dos primeiros tempos²³.

Com efeito, a primeira decisão política mais radical que houve necessidade de tomar – a passagem à luta armada de libertação nacional – esteve na origem de uma primeira «purificação» política (termo mencionado pela FRELIMO) de alguns elementos importantes das suas fileiras. Esta radicalização estratégica veio a desempenhar um papel fundamental no evoluir das concepções da FRELIMO no domínio ideológico, político, económico e social²⁴.

2.A FRELIMO e as Autoridades Tradicionais na luta armada de libertação nacional: influências políticas externas e estrutura social interna

A luta armada pela independência nacional vai, por fim, ser desencadeada pela FRELIMO, em 25 de Setembro de 1964²⁵. Planeada para ter início simultaneamente em várias frentes geográficas de modo a dispersar as forças militares portuguesas e a reduzir a sua capacidade militar de resposta, só em Cabo Delgado foi possível começar a acção armada naquela data. Cedo, porém, ela se vai estender a outras províncias: Niassa, Tete e Zambézia. Com excepção da Zambézia, estas eram as províncias de mais fraca densidade populacional, e aquelas onde a presença económica, política e administrativa portuguesa era menos intensa²⁶.

A opção política de iniciar a luta armada simultaneamente em várias frentes e assente numa – ainda que limitada – prévia mobilização política inicial dos «camponeses» foi, ela própria, o resultado do confronto entre diferentes concepções políticas que se manifestavam no seio da FRELIMO quanto à forma como a luta armada deveria ser encetada²⁷.

A falta de apoio logístico e social por parte dos «camponeses» – resultado da fraca mobilização política previamente efectuada – e a impossibilidade de utilizar o Malawi como base militar de retaguarda para o abastecimento dos guerrilheiros em Tete e na Zambézia, levou a que se decidisse de imediato abandonar as frentes de combate nestas duas províncias. O esforço militar passou então a centrar-se sobretudo em Cabo Delgado e no Niassa, províncias mais perto da base militar de retaguarda que passou a ser a Tanzânia e onde tinha sido possível, até com a ajuda de algumas hierarquias da estrutura política tradicional, organizar melhor os combatentes e o apoio social da população à sua luta armada pela independência nacional²⁸.

O desenrolar da luta armada levou ao consequente retroceder da já de si fraca presença económica portuguesa na maior parte daquelas províncias, e a um tipo de presença político-administrativa que passou a depender bastante do esforço militar.

Esta situação militar permitiu o gradual aparecimento, principalmente a partir de finais de 1965, de áreas geográficas onde foi possível à FRELIMO, ainda que permanentemente confrontada com a simultânea presença do poder colonial português, exercer uma importante e incessante influência política sobre as populações rurais: constituíram-se, assim, as designadas «zonas libertadas»²⁹.

Nestas áreas geográficas, a FRELIMO não defrontava apenas o poder colonial português. A «Frente» teve igualmente que se «defrontar» com as estruturas sociais, jurídicas, rituais e políticas do poder tradicional. No seio destas, destacavam-se os denominados régulos ou chefes tradicionais. Estes, na generalidade dos casos, faziam igualmente parte da estrutura administrativa do poder colonial português. Consoante a reacção política daqueles à presença da FRELIMO, assim esta procurou absorvê-los – integrando-os nas suas estruturas administrativas e procurando beneficiar do seu ascendente social sobre a população rural – ou simplesmente eliminá-los, como adiante veremos.

O aparecimento das «zonas libertadas» colocou a FRELIMO perante a necessidade política de participar na organização social das populações rurais, o que levantou novas questões para além das de carácter estritamente militar. Isto levou Samora Machel a considerar que as questões políticas fundamentais eram então as de «*Como organizar a produção, como administrar as populações, que tipo de relações sociais de produção devem existir nas nossas zonas, quais as relações a estabelecer entre a população e as estruturas de direcção da FRELIMO, entre o exército e as populações*»³⁰.

Estas questões políticas eram tanto mais reais e prementes quanto era cada vez mais evidente que, por um lado, a luta armada de libertação nacional ia assumindo uma feição de guerra prolongada de guerrilha, por outro, que começavam a surgir nas «zonas libertadas» os primeiros indícios de que alguns membros da FRELIMO se preparavam para se substituírem ao poder económico colonial, e por último, que as estruturas sociais tradicionais

continuavam a exercer sobre as populações rurais uma forte influência política³¹.

As soluções políticas a encontrar teriam, pois, não só que ter em conta as necessidades militares imediatas da luta armada, mas também a de ir desde logo constituindo o embrião da organização de sociedade a erigir uma vez alcançada a independência. Por isso, aquelas soluções exigiam da FRELIMO a clarificação das suas opções ideológicas no domínio social³².

É na sequência desta necessidade de clarificação de opções ideológicas face à nova situação política criada com o aparecimento de «zonas libertadas» que surge a segunda e verdadeira grande prova à unidade da FRELIMO³³. O período que decorreu de 1966 até 1970 foi de lutas políticas agudas no seu seio com duas linhas de orientação ideológica a disputarem o controlo do processo político³⁴: uma mais «reformista», correspondendo, *grosso modo*, ao «simples» nacionalismo na linha do que levava à independência a maioria dos demais países africanos, e outra, que se autoproclamava como «revolucionária», em que a luta armada pela independência nacional se confundia, pelo menos parcialmente, com a luta por uma transformação social em que o grupo social beneficiado seria o «povo trabalhador» – sem uma definição exacta de quem o constituía e, principalmente, das suas características sociais³⁵.

O resultado final destas lutas políticas, é o fruto do entrecruzar de várias influências ideológicas, umas com raízes mais arreigadas no meio em que decorria a luta política da FRELIMO, e outras, com origem principalmente na sua composição social e na sua *praxis*, ou, por outras palavras, da sua característica de grupo (heterogéneo) inserido na sociedade, e por isso, sujeito ao entrecruzar de tensões sociais que nela se manifestavam. Nas primeiras influências ideológicas, incluímos a natureza anticolonial e anti-imperialista que a luta ideológica assumiu no quadro geoestratégico da época, a simultânea ocorrência de fenómenos políticos de repercussão mundial e a ligação privilegiada da FRELIMO com os países que na conjuntura histórica em questão, se reivindicavam do «socialismo democrático».

A natureza anticolonial traduziu-se no próprio objectivo político central da luta armada e veio a transformar-se na consciência de que esta, devido às ligações políticas e diplomáticas internacionais da potência colonial que permitiam o prolongar da resistência à luta de libertação, deveria ser também anti-imperialista. Neste sentido, o âmago desta luta era contra o sistema político-económico dominante a nível mundial que possibilitava a continuação da ocupação colonial: o sistema capitalista (mundial)³⁶.

Importante é notar que esta feição anti-imperialista da luta política se enquadrava no ambiente geral de refluxo a nível mundial em que, nomeadamente em África, se encontrava então a influência económica daquele sistema capitalista e que se traduzia na procura por parte dos vários países recém-independentes de um «não-alinhamento» entre as potências mundiais e na crescente influência política das concepções socialistas no delinear das estratégias de desenvolvimento de vários países – Ghana com Kwame Nkrumah, Guiné com Sekou Touré, Egipto com Gamal Nasser, Argélia com Ben Bella, etc.³⁷

Paralelamente, as concepções políticas da FRELIMO dificilmente podiam deixar de ser influenciadas por fenómenos políticos naquela conjuntura histórica tão importantes a nível mundial, como foram a experiência de desenvolvimento da República Popular da China, a luta de libertação da Argélia, a guerra do Vietname³⁸, o processo que levou à independência do então Tanganica (que em conjunto com Zanzibar, formam a actual Tanzânia)³⁹ e, mais tarde, à estratégia de desenvolvimento social e económico *ujamaa* (economia cooperativa) neste país⁴⁰. Influência política sobre ela, terão exercido ainda as lutas sociais dos finais dos anos 60 nos países capitalistas mais desenvolvidos que trouxeram para primeiro plano a opção por uma organização social mais assente na participação activa da generalidade das populações no controlo do processo social, quer ao nível das unidades de produção, quer ao nível macrosocial⁴¹.

Refira-se, por fim, e ainda no quadro do ambiente político externo à FRELIMO, a ligação privilegiada desta com os países do designado «Bloco de Leste» e que se traduziu, quer na ajuda militar destes, quer no seu apoio político e à formação de quadros técnicos e administrativos, ambas, para possibilitarem a prossecução da própria luta armada e a obtenção da independência. Neste contexto histórico, o traço de união entre aqueles tipos de influências políticas externas – e que veio também a influenciar a evolução ideológica da FRELIMO – é o «marxismo-leninismo», e a confrontação entre os grandes sistemas económicos e as grandes potências militares que então se verificava, e em que os países capitalistas mais desenvolvidos apareciam como aliados, pelo menos estrategicamente, da potência colonial portuguesa⁴².

Notemos, porém, que a natureza de qualquer processo ideológico bem como a da luta militar levada a cabo pela FRELIMO – luta de guerrilha – e a conseqüente organização político-administrativa desta, dificultam a determinação exacta da importância política relativa de cada um destes múltiplos elementos⁴³.

Também a determinação da estrutura social da FRELIMO de então é tarefa difícil, mas que teria muito interesse levar a cabo para poder aferir, ainda que por aproximação, qual a influência de cada estrato social que a ela aderiu na definição das linhas mestras da sua evolução político-ideológica. Porém, a característica «frentista» da organização atingia também a sua composição social: nela se reuniam operários e «camponeses», representantes do grupo dos «assimilados», intelectuais, e até alguns chefes tradicionais⁴⁴.

A importância relativa de cada um destes sectores sociais na orientação política efectiva da actividade da FRELIMO não correspondia, no entanto, ao seu peso numérico na estrutura social dos militantes (e militares). De facto, inicialmente era nítida a forte influência política nas estruturas dirigentes dos grupos sociais de menor expressão quantitativa: «assimilados», intelectuais e chefes tradicionais e/ou indivíduos com grande ascendente social no seio da sociedade «tradicional»⁴⁵.

Os interesses políticos dos vários grupos sociais em presença eram diferentes, por vezes mesmo tendencialmente conflituais, mas todos convergentes no objectivo político comum da luta armada pela independência nacional, o que faz dela, neste momento

particular, uma luta mais nacionalista, no sentido de combate à dominação estrangeira, do que verdadeiramente nacional, mesmo que esta seja entendida apenas no sentido relativamente elementar de ser levada a cabo por uma massa significativa da população moçambicana consciente de uma identidade nacional assente na existência, por exemplo, de um património histórico e cultural comum a toda a população do território moçambicano⁴⁶.

Deste modo, a generalidade dos «camponeses», particularmente os mais pobres, via na luta armada uma forma de pôr fim a um poder colonial que actuava com grande arbitrariedade política e exercia um forte controlo económico, quer sobre os recursos tradicionalmente ao dispor das populações (as terras de melhor qualidade), quer sobre a sua força de trabalho (culturas forçadas, trabalho assalariado obrigatório e muito mal pago, etc.). Mas a par destes, havia outros sectores sociais que projectavam na luta armada da FRELIMO, o instrumento fundamental de libertação dos controlos coloniais que os impedia de desenvolverem (ou recuperarem) a sua base económica, política e social⁴⁷.

Os representantes do grupo social dos mais integrados na sociedade colonial portuguesa lutavam em primeiro lugar contra uma situação que, devido às fortes condicionantes à sua valorização pessoal, e à discriminação salarial e de estatuto social a que estavam sujeitos em relação à comunidade branca, lhes dificultava fortemente a subida na escala social. Quanto aos chefes tradicionais e outros elementos com uma posição social privilegiada no seio da comunidade rural moçambicana, a luta armada pela independência nacional enquadrava-se numa estratégia de defesa e, até, de reforço da sua posição e autoridade política. Esta (re)valorização social, procuravam-na eles, no início da luta armada, através do controlo da(s) actividade(s) política(s) da FRELIMO nas áreas geográficas sob sua influência social e pela subordinação da componente militar da luta ao seu controlo⁴⁸. Eram eles, por exemplo, que asseguravam muitos dos lugares de responsáveis políticos⁴⁹, e que tentaram infrutiferamente, impor a criação de um «Conselho de Velhos», como órgão superior da FRELIMO, acima do Comité Central desta⁵⁰.

Esta tentativa de controlo da actividade política da FRELIMO, através de estruturas que eram emanação das relações sociais e de poder da sociedade «tradicional», encontra correspondência na prática política de outros países africanos⁵¹ e em alguns aspectos da dinâmica social inicial da organização.

De facto, na sua tarefa de mobilização das populações rurais no início da luta armada, a FRELIMO procurou assegurar o apoio das estruturas sociais e de poder da sociedade «tradicional» através dos anciãos e dos chefes políticos que não estavam nitidamente comprometidos com o poder colonial português ou que lhe eram manifestamente hostis⁵². Aqueles, desempenharam um expressivo e indispensável papel social na mobilização política dos «camponeses»⁵³.

Neste sentido, se exceptuarmos alguns casos isolados de adesão individual, sobretudo na província de Cabo Delgado, onde a influência política do processo tanzaniano era importante e tinha de certa forma preparado o terreno para a FRELIMO, a acção política dos seus activistas consistia em primeiro lugar em contactar as Autoridades Tradicionais

legítimas, os chefes políticos com prestígio social e outros notáveis locais. Só depois de terem obtido o assentimento político desses elementos preeminentes da sociedade local – e com a sua ajuda – é que os membros da FRELIMO faziam reuniões com as suas populações. A decisão política de aderir à luta armada e eventualmente de abandonar as terras «tradicionais» para se instalarem na floresta à volta das bases da guerrilha – se as houvesse nas proximidades – ou a decisão política de aceitar a instalação de uma base num determinado território, era tomada pelos chefes tradicionais legítimos e não pelos «camponeses». Tratavam-se pois, de chefaturas inteiras, ou de segmentos delas, que aderiam colectivamente à FRELIMO⁵⁴.

Assim, a adesão social das populações rurais e a sua eventual deslocação para regiões afastadas, colocando-se sob a protecção das armas da FRELIMO, não significava de maneira alguma o desaparecimento da organização sociopolítica tradicional. Na realidade, a instalação num novo espaço de habitação e de produção não alterava basicamente a organização social e política das comunidades, embora as novas condições *relacionais* levassem por vezes a uma subalternização de certas práticas tradicionais, e à introdução de novas formas de organização e de comportamento político. Isto permite-nos compreender que nas antigas «zonas libertadas» da província de Cabo Delgado, alguns grupos sociais da população rural tenham depois resistido a uma decisão política da FRELIMO, que obrigava a população de cada localidade durante a luta armada a instalar-se numa única «aldeia comunal». O problema era que, durante a luta armada, a organização social das diferentes comunidades rurais tinha sido transposta e reproduzida territorialmente ao nível do círculo e não da localidade e que, com a independência, cada grupo social queria voltar a instalar-se no seu antigo território.

A partir do momento em que se tornou necessário organizar estruturas de enquadramento social e territorial da população nas «zonas libertadas» em vias de constituição, o problema das Autoridades Tradicionais colocou-se à direcção da FRELIMO. Naturalmente, os intelectuais da FRELIMO, imbuídos na sua ideologia «nacionalista», «modernista» e «marxista-leninista», não pretendiam uma organização política assente nas valências sociais dos chefes tradicionais. Aceitaram, no entanto, e pela força das circunstâncias históricas, que aqueles desempenhassem responsabilidades de natureza administrativa e organizacional, e, não raros casos, política.

Na realidade, a FRELIMO não podia dispensar a colaboração política dos chefes tradicionais enquanto seus intermediários junto das populações rurais, pois atacar ou hostilizar os chefes tradicionais nesta fase da luta armada, poderia resultar na perda da adesão «camponesa». Exceptuavam-se, naturalmente, os que não eram legítimos, ou que tendo perdido a legitimidade política junto da população rural, eram facilmente identificados como colaboradores do colonialismo português. Não obstante, todo este destaque dos chefes tradicionais, atraiu a atenção de alguns responsáveis políticos da FRELIMO, que anteviam na manutenção dos chefes tradicionais, por um lado, uma ameaça ao seu projecto político de construção da «nação» moçambicana, e, por outro, um elemento cultural

que favorecia o «tribalismo», o «feudalismo» e o «obscurantismo». Todavia, não podendo dispensá-los, é sobretudo ao nível do discurso ideológico, e especialmente depois de 1970, que os elementos mais ortodoxos da FRELIMO negam a importância do papel político e social dos chefes tradicionais. Ainda assim, na maior parte dos casos, estes conservam o seu prestígio social e a sua autoridade política junto das populações rurais, mesmo quando não ocupam postos de responsabilidade administrativa nas estruturas políticas da FRELIMO⁵⁵.

Eduardo Mondlane apresentava assim a questão em 1969: «*O que acontece nas regiões onde estamos envolvidos em combate é que qualquer chefe tradicional que seja contra a luta de libertação é excluído antes que a acção militar se inicie. Mas a partir do momento em que a acção militar está em curso, ou ele passa para o lado do inimigo, ou é eliminado. Só os chefes tradicionais que aderem à FRELIMO, o que significa que se tornam presidentes ou secretários de células, círculos, distritos ou província das nossas estruturas, podem-se manter enquanto tais. Então, eles tornam-se perfeitamente iguais a qualquer um de nós. Portanto, as funções que exerciam antes tiveram influência na sua escolha só na medida em que tinham prestígio... mas uma vez começada a luta, ela diz respeito ao povo de Moçambique na sua totalidade*»⁵⁶.

Neste quadro histórico, o mais ou menos velado reconhecimento do papel social dos chefes tradicionais – mesmo que aquele fosse concebido pelos dirigentes políticos em termos que representassem a gradual denegação da organização social e política dos «camponeses» –, implicava que a «aliança» da população rural com a direcção da FRELIMO não fosse, do ponto de vista estrutural, posta em causa. Por outro lado, a organização doméstica da produção económica manteve-se, e não era a contribuição em produtos que os «camponeses» entregavam aos militares, nem a sua participação rotativa no trabalho da *machamba* colectiva (área agrícola/terra de cultivo), que apresentavam problemas. Pelo contrário, estes esforços materiais eram consentidos, e, em geral, bem aceites no quadro dos imperativos políticos e militares da luta armada contra o Estado colonial português.

Portanto, o que os dirigentes políticos evocavam como «poder popular», era bem aceite pela população rural, na medida em que não entrava realmente em contradição com a sua própria organização social pré-existente⁵⁷. Todavia, quando essa contradição política se tornava demasiado perturbadora ou insuportável, a população rural partia com os seus chefes tradicionais para se refugiar nos países vizinhos, ou nas regiões sob controlo militar português, como foi, por exemplo, o caso de Mataka em 1967, e de muitos outros chefes tradicionais politicamente menos importantes, ao longo de todo o período da luta armada de libertação nacional.

Com efeito, não obstante algumas situações sociais como esta que referimos, as populações rurais das «zonas libertadas», cuja motivação política principal era de pôr termo à dominação colonial portuguesa, aceitavam assim, esse novo Estado «embrionário» que a FRELIMO ia (re)construindo. De facto, estas mesmas populações rurais, conjecturavam neste esboço político de Estado a concretização das suas aspirações sociais, encontravam

no seu seio a dignidade pessoal e colectiva, a consciência da sua força cultural e o orgulho de acabar pela força das armas as inúmeras humilhações infligidas pelo colonialismo português. De certa maneira, elas eram já independentes e, tendo voltado a ser «camponteses» africanos e não indígenas portugueses, aceitavam de bom grado serem «moçambicanos».

Por seu lado, o grupo político dirigente da FRELIMO, a partir de 1970, não vê nesta adesão política o seu real fundamento anticolonial⁵⁸. Os responsáveis políticos denegam a persistência das ancestrais formas de organização social e política, e sobrestimam os aspectos que vão no sentido de uma transformação social que existe muito mais na sua «imaginação ideológica» que na realidade, como é o caso, por exemplo, da incoerente noção de «produção colectiva». O seu projecto político de «construção do socialismo» no futuro país independente afirma-se então com base no desconhecimento do sentido real da participação popular na luta armada pela independência nacional⁵⁹.

Deste modo, na crise interna de 1967-1970, quando a luta ideológica no interior da FRELIMO se intensificou e os representantes das estruturas tradicionais se viram definitivamente relegados para segundo plano e mesmo identificados como um dos inimigos políticos a abater – sendo o outro, naturalmente, o poder colonial português – a posição política e social de muitos destes representantes no seio e em relação à FRELIMO, modificou-se substancialmente, tendo esta, no quadro daquilo que considerava ser a luta contra as estruturas tradicionais do poder, procedido à eliminação física de alguns dos que se mostraram mais avessos à penetração militar da FRELIMO e dos seus ideais políticos nas suas respectivas regiões⁶⁰.

Assim, influências políticas externas e estrutura social (inicial) da FRELIMO foram factores muito importantes na evolução do seu processo de formação ideológica. Mais importante para esta vai ser, porém, a *praxis* política da própria FRELIMO durante a luta armada de libertação nacional nas áreas geográficas que vão caindo sob o seu controlo político-militar, mais ou menos efectivo e permanente⁶¹.

3.A FRELIMO e as Autoridades Tradicionais na construção do «projecto nacional revolucionário»: padrões ideológicos e tendências políticas

O golpe militar de 25 de Abril de 1974, em Portugal, produziu uma alteração política radical nas condições de desenvolvimento das lutas independentistas das colónias portuguesas⁶². Às medidas de ordem geral visando a instauração de um sistema político democrático em Portugal, o programa do Movimento das Forças Armadas (MFA) acrescentava que, a orientação ideológica do governo provisório em matéria de política ultramarina, devia respeitar um conjunto de importantes princípios políticos⁶³.

Esta abertura política do novo poder militar de Lisboa colocou, na ordem do dia, a questão da descolonização, e desde logo, a de Moçambique. A necessidade política de

iniciar negociações diplomáticas com a FRELIMO, bem como com os outros movimentos de libertação que nas várias colónias lutavam pela independência, era evidente. Todavia, apesar da resistência política e social de alguns sectores da sociedade colonial, e de alguns moçambicanos opositores da FRELIMO⁶⁴ que se opunham ao papel exclusivo desta nas discussões sobre o futuro de Moçambique, a FRELIMO conseguiu fazer-se reconhecer como «*Representante único e legítimo do povo moçambicano*», e definir as modalidades do acesso político do país à independência; isto é, as condições do seu próprio e imediato acesso ao poder de Estado⁶⁵.

No quadro dos Acordos de Lusaka (7 de Setembro), o governo de transição política foi nomeado a 20 de Setembro de 1974. Pode-se considerar que era um governo da FRELIMO, tendo como sua tarefa principal assegurar a gestão política do país e prepará-lo para a proclamação da independência (25 de Junho de 1975)⁶⁶. A FRELIMO deixava então de ser um «movimento de libertação», dirigindo uma guerrilha em regiões rurais distantes dos centros urbanos, para se tornar um partido de poder, que se preparava para tomar sem partilha e *formalmente* o controlo político, jurídico, económico, administrativo e burocrático de um Estado «moderno» e soberano⁶⁷.

A inegável legitimidade política de que desfrutava a FRELIMO nesta conjuntura política, o prestígio militar e político dos guerrilheiros junto da população, tanto rural como urbana, faziam com que a FRELIMO dispusesse do apoio social firme da imensa maioria dos colonizados. Esta adesão política, confortava e reforçava o seu projecto de instituir um regime político de partido único. Por outro lado, a denúncia da natureza oportunista dos partidos políticos criados em Moçambique depois do 25 de Abril de 1974, e sobretudo, a condenação da sua aliança política com os colonos golpistas por ocasião do movimento rebelde de 7 de Setembro de 1974, reforçavam ainda mais o apoio popular que lhe era conferido. Este contexto político de apoio social generalizado não podia deixar de aparecer aos olhos dos dirigentes políticos da FRELIMO como uma caução social da sua decisão política de se instalarem no poder de Estado, num quadro de concentração hegemónica do poder.

A confusão política que tinham consumado desde o tempo da luta armada sobre a natureza anticolonial da participação das populações rurais no combate armado por eles conduzido, tomando-a como um engajamento no projecto nacional e revolucionário de acordo com o seu discurso ideológico, não só se renovou, como ainda se reforçou, com a adesão política generalizada e entusiástica da população rural e urbana, imediatamente antes da promulgação da independência. A independência não podia, pois, significar para eles, nada diferente da apropriação do aparelho político e institucional do Estado colonial português, para transformá-lo num Estado nacional, pretensamente constituído enquanto Estado-Nação «moderno» e «desenvolvido»⁶⁸.

Por conseguinte, a FRELIMO, engajou-se então, num processo político esboçado apenas nas «zonas libertadas», de «nacionização» da sociedade moçambicana, ou, por outras palavras, no processo político de construção da nação através da subordinação do conjunto da população ao seu modelo ideológico de Estado e de sociedade⁶⁹. Os seus

agentes políticos vão dedicar-se a este projecto político estrutural com grande empenho administrativo e voluntariosa determinação ideológica.

Assim, ao tomarem as rédeas do poder de Estado em 20 de Setembro de 1974, os dirigentes e guerrilheiros da FRELIMO, cientes do seu prestígio social e da sua legitimidade política, e, sobretudo, motivados pela abrangência e inovação do novo conceito a instituir – «poder popular» – estavam decididos a realizar o seu projecto ideológico, que enunciavam em termos de «construção do socialismo»⁷⁰. Porém, contrariamente às aparências, eles não eram os únicos senhores do país, apesar de estarem em condições de imporem o seu discurso político como o único, e sobretudo, como o legítimo.

Com efeito, o controlo do exército que tinha estado na origem do seu poder durante a luta armada já não era suficiente para lhes assegurar o controlo da gestão do país independente, vendo-se por consequência obrigados a estabelecer novas alianças políticas: foi na burocracia estatal que os agentes da FRELIMO acabaram por se apoiar, tornando-se o aparelho de Estado no verdadeiro lugar do novo poder político independente. Acabada a guerra e conquistada a independência, o funcionário administrativo do novo órgão de poder alternativo substituiu o soldado-guerrilheiro nas novas tarefas políticas que se atribuem à FRELIMO: a construção de uma nação «moderna» e «desenvolvida» e a formação do «Homem Novo»⁷¹.

A passagem da base política dos dirigentes da FRELIMO do exército para o aparelho de Estado é um dos aspectos principais da estruturação do novo poder «legítimo». Imediatamente após a independência, a FRELIMO tinha falta de quadros com formação superior e com competência técnica para assegurarem, quer o (bom) funcionamento duma burocracia complexa, quer para dinamizarem os serviços administrativos e as estruturas económicas do país. Os «novos quadros» nunca ocuparam posições políticas importantes no aparelho do partido, dispunham, contudo, de um poder *efectivo*, baseado nas suas posições técnicas de charneira no aparelho de Estado.

Na realidade, as estruturas do partido (incluindo o Comité Central) não tinham senão um poder político contingente, limitando-se a servir de «correias transmissoras» das decisões tomadas pelo Bureau Político, cujos membros estavam no governo e trabalhavam com os seus assessores («novos quadros»), os quais ocupavam posições políticas intermédias nos ministérios. Era no seio da máquina estatal que os agentes da FRELIMO encontravam o apoio ideológico estável para o seu projecto «modernista», «desenvolvimentista» e «socialista», a implementar⁷².

Nesta medida, eram os tecnocratas do aparelho político central do «partido-Estado» FRELIMO, aqueles que manejavam com maior facilidade o discurso marxista e que ao mesmo tempo dispunham, pelo menos aparentemente, das competências administrativas necessárias para a gestão política do aparelho de Estado, que impunham a orientação estratégica de execução do governo. Apesar de junto de alguma população não terem nenhuma autoridade legítima reconhecida, como sustenta Jocelyn Alexander «*O seu enorme poder não deixava de ser uma realidade*»⁷³.

O Estado tornou-se assim, o centro do processo político moçambicano, e a lógica que lhe é própria – uma lógica de imposição e de administração – substituiu a lógica de mobilização e de representação política que era, ainda que só parcialmente, a da organização partidária. O Estado tornou-se ao mesmo tempo o instrumento político privilegiado e o lugar por excelência da realização da «unidade nacional», bem como da formulação das «estratégias de desenvolvimento». Nesta perspectiva política, tudo o que escapava ao poder e ao controlo estatal era visto como uma ameaça à unidade do povo, ou como um obstáculo ao esforço do *desenvolvimento* social, político e económico.

Contrariamente ao que se tinha passado durante a luta armada, numa conjuntura histórica em que a necessidade de apoio social era incontornável e ditava os limites da acção «modernista» da direcção da FRELIMO, no Moçambique independente, os dirigentes engajaram-se numa via administrativa e repressiva. A (re)configuração da posição ideológica da FRELIMO sobre a participação das Autoridades Tradicionais na prossecução do «projecto nacional revolucionário» a instituir, ilustra de forma particularmente clara a mudança de orientação política que sucede à tomada do poder de Estado⁷⁴.

Num documento da FRELIMO que data dos últimos anos da luta armada, pode-se ler «O Presidente Mondlane (disse-nos) qual é a orientação a seguir no que diz respeito aos grupos étnicos de Moçambique: 'A FRELIMO é uma organização política nacionalista composta por membros de todas as partes de Moçambique. A nação moçambicana, como a maior parte das nações do mundo, é composta por pessoas que têm diferentes tradições e culturas, mas unidas pela mesma existência histórica e tendo os mesmos objectivos políticos, económicos e sociais, engajadas na mesma tarefa sagrada, a de lutar pela sua libertação. Isto explica-nos que a tribo e o grupo étnico, apesar de terem uma existência real, já não são entidades políticas, económicas ou sociais. A história já uniu os seus interesses nestes domínios»⁷⁵.

Como anteriormente expusemos, era nesta linha de orientação ideológica, que a FRELIMO assentava a sua relação política com os chefes tradicionais e notáveis locais, que ocupavam postos de responsabilidade social e/ou administrativa nas estruturas constituídas nas «zonas libertadas». Antes da independência, e apesar da negação política implícita da organização específica das sociedades rurais, a FRELIMO reconhecia, o prestígio social dos chefes tradicionais junto das suas populações, aceitava de certa maneira a sua legitimidade, admitindo a sua participação activa na nova organização do poder a nível local.

Depois da independência, a sua (re)acção política em relação às Autoridades Tradicionais radicalizou-se consideravelmente. Com efeito, o Conselho de Ministros decidiu na sua primeira sessão formal a extinção das regedorias. Contudo, não era a divisão administrativa que estava em causa nesta medida, mas sim, o poder dos chefes tradicionais que foram demitidos das suas funções sociopolíticas, independentemente de terem servido fielmente ou não o regime colonial português e da sua aceitação social junto das populações rurais. Entretanto, em sua substituição, foram gradualmente investidos – nas novas estruturas político-administrativas – os secretários do partido, jovens medianamente

escolarizados, às vezes da família do chefe tradicional, mas frequentemente pertencentes a outras famílias, muitas vezes arrogantes e desrespeitadores das «tradições» culturais e rituais, que aliás, eram incumbidos de combater⁷⁶.

Efectivamente, a estratégia político-ideológica da FRELIMO para uma transformação total da sociedade moçambicana implicava, entre outras coisas, a abolição das instituições burocráticas do Estado colonial português, e a transformação da divisão administrativa do país. A primeira medida política tomada foi a destituição dos administradores distritais portugueses. Entretanto, a FRELIMO considerava de uma importância central ser representada a esse nível por pessoas que fossem da sua confiança política. Tal como anteriormente afirmámos, a luta armada de libertação nacional só atingiu partes muito limitadas do território moçambicano e da população rural («zonas libertadas»), e a rede de contactos políticos da direcção central do partido com os apoiantes locais era muito frágil. Como consequência imediata, os novos administradores vieram a ser recrutados principalmente entre os quadros médios da luta armada de libertação nacional, que eram caracterizados por um desequilíbrio regional; isto é, muitos dos recém-nomeados administradores foram para distritos onde não tinham base política local, e onde não se podiam fazer entender por não falarem a língua local. Aos olhos da população local, a sua legitimidade baseava-se exclusivamente, na legitimidade geral da FRELIMO, enquanto libertadora de Moçambique. Entretanto, esta foi diminuindo à medida que os novos administradores não conseguiam mostrar flexibilidade e entendimento na sua (inter)relação com a realidade sociopolítica local. Por seu lado, ainda a nível local, abaixo do distrito, foram também despedidos os moçambicanos que, tendo raízes na estrutura política tradicional, desempenhavam funções sociais e administrativas, tidas como repressivas no sistema colonial português⁷⁷.

A FRELIMO, ao destronar toda a administração colonial, eliminou uma das fontes de legitimidade das Autoridades Tradicionais⁷⁸. A partir de 1977, a condenação política da(s) prática(s) religiosa(s) e ritual(ais) tradicional(ais) à categoria de superstição, tornou, na prática, as cerimónias tradicionais ilegais, o que inexoravelmente parecia quebrar as ligações sociais também com outro importante fundamento da segunda fonte de legitimidade das Autoridades Tradicionais. Todavia, para a população local, não desapareceu a legitimidade do papel político do chefe tradicional enquanto portador de conhecimentos sociais e rituais sobre as tradições locais. Essa legitimidade continuou a existir como uma forte «corrente social» em todas as camadas populacionais rurais. O facto de a FRELIMO ter ignorado a força política dessa «corrente social», fez com que se tenha perdido a possibilidade de fazer a ligação com os princípios da legitimidade das decisões políticas sobre a organização da produção e da (re)distribuição dos recursos sociais, que guiavam a população no seu julgamento sobre a proficuidade das medidas introduzidas pelo novo poder estatal⁷⁹.

Deste modo, a atitude hostil da FRELIMO em relação às sociedades «camponesas», em geral, e às Autoridades Tradicionais, em particular, coincide com uma clivagem

política fundamental do Moçambique independente: de um lado, a FRELIMO com o seu (presumido) Estado centrípeto e a sua (fantasiosa) «Revolução Democrática Popular» e, do outro lado, a imensa «massa social» constituída pela população rural, quase completamente afastada do «projecto nacional revolucionário», e inibida da prossecução das suas dinâmicas sociopolíticas próprias, constituída simples objecto da (re)acção «modernizadora», por vezes violenta e alienadora, do «partido-Estado» FRELIMO⁸⁰.

4. O papel social das Autoridades Tradicionais na génese da «guerra civil» em Moçambique

Ao longo destes últimos anos, um profícuo debate político, académico e ideológico a nível nacional e internacional foi levado a cabo sobre como caracterizar a «experiência socialista» da FRELIMO no período pós-independência em Moçambique, e a dissecar as causas da devastadora «guerra civil» que a «perseguiu» quase desde o começo da sua existência político-militar⁸¹. Por um lado, há as convicções políticas, académicas e ideológicas que são altamente críticas sobre o projecto social e económico «socialista» de Moçambique pós-independência, e que consideram o conflito armado como uma «guerra civil», sobretudo da responsabilidade política da FRELIMO. Conjectura-se que a política social e económica da FRELIMO alienou suficientemente o «campesinato» a ponto de transformar a guerra de desestabilização militar da Rodésia e da África do Sul contra Moçambique, numa guerra *bona fide* e a RENAMO num movimento militar genuinamente popular⁸². Por outro lado, há quem, embora não querendo minimizar o papel da(s) política(s) da FRELIMO em moldar a crise económica e social, tenha resistido a encarar o conflito armado como uma «guerra civil» e se tenha mostrado mais inclinado a continuar a ver a RENAMO como um instrumento político, ideológico e militar de desestabilização externa (da Rodésia, e sobretudo sul-africana)⁸³.

A «guerra civil» entre a RENAMO e a FRELIMO, teve início no Monte Yumba, no território da província de Manica, próximo da fronteira com o Zimbábue (que na época em análise se designava por Rodésia), pouco depois da independência de Moçambique, em 1975⁸⁴. André Matsangaíssa, o primeiro presidente e fundador da RENAMO, era natural desta região⁸⁵. Da Rodésia, André Matsangaíssa regressou à área do Monte Yumba com o apoio político e militar da minoria branca de Ian Smith, para lançar a campanha militar de desestabilização por parte da RENAMO contra o novo governo independente de Moçambique (ver mapa 3). Operando apenas com um grupo de seguidores treinados na Rodésia, André Matsangaíssa começou a recrutar combatentes de entre parentes e amigos na sua área de influência social e étnica. Aqueles que não aceitavam ser voluntariamente recrutados, eram-no à força e obrigados a marchar para a Rodésia, a fim de receberem treino estratégico-militar. Conseguiu ainda, recrutar combatentes para a sua causa política, assaltando um campo de re-educação da FRELIMO e libertando muitos dos «prisioneiros»

que ali se encontravam. Em 1976, organizou a primeira acção armada da «guerra civil», atacando um *machimbombo* (autocarro) e matando 16 civis.

No contexto político da euforia nacionalista do período histórico imediatamente a seguir à independência, e face à escalada dos impetuosos ataques militares da Rodésia contra Moçambique, a maior parte do «campesinato» na área geográfica de onde André Matsangaíssa era natural, bem como noutras áreas da região Central de Moçambique, manifestava pouca simpatia social, política e/ou económica pela RENAMO. Para além disso, os «camponeses» mostravam-se pouco receptivos às vagas reprovações ideológicas da RENAMO às acções e projectos sociais, económicos e políticos da FRELIMO. Havia, no entanto, uma crescente preocupação social por parte do «campesinato» acerca de certos aspectos da(s) política(s) de desenvolvimento rural da FRELIMO, especialmente no que diz respeito às propostas do governo para «recolonizar» a população «camponesa», que ainda se encontrava dispersa, em aldeias comunais nucleares⁸⁶. Apesar deste facto político, o apoio social daquela população à FRELIMO continuou a crescer, não só na área Central, como em outras regiões de Moçambique.

Contudo, após 1977, a atitude social do «campesinato» face à FRELIMO e à RENAMO começou a comutar, e vice-versa. À medida que a FRELIMO começou a pressionar o «campesinato» para abandonar o seu modo de vida tradicionalmente disperso e transferir-se para aldeias comunais – em parte devido ao receio de ataques militares directos por parte da RENAMO e da Rodésia – a confiança política do «campesinato» na FRELIMO reduziu drasticamente. A grande maioria dos «camponeses» simplesmente não queria abandonar os seus lares e deslocar-se para os programas centralizados de «recolonização» que a FRELIMO lhes impunha.

Em determinadas áreas geográficas, os oficiais locais da FRELIMO permitiam uma maior participação política dos «camponeses» no projecto social e económico das aldeias comunais, para além de lhes permitir também estabelecerem «colónias» menos centralizadas que as aldeias «modelo» propostas pelo governo central. Estas «colónias» estavam mais sensibilizadas para as condições ecológicas locais e ofereciam aos «camponeses» um acesso mais fácil às suas plantações e lugares sagrados. Não obstante, nestas áreas geográficas, muitos «camponeses» concordaram em mudar-se para as aldeias comunais⁸⁷. Esta situação social ocorreu apenas numa minoria dos casos.

De facto, em grande parte dos casos, o modelo socioeconómico daquilo que deveria ser uma aldeia comunal era imposto centralmente ao «campesinato», independentemente de ser ou não adequado às condições económicas locais e sem qualquer consideração social pelas indispensabilidades agrícolas (ou outras) dos «camponeses». Como resultado, muitos «camponeses» resistiam ao (re)alojamento em aldeias comunais, uma vez que os campos de cultivo, as árvores de fruto, lugares sagrados e outros recursos económicos, ficavam a grande distância das suas novas habitações. Tal facto, representava uma ameaça social verídica para a subsistência alimentar e segurança material dos lares dos «camponeses».

Realce-se, que num território tão diverso em termos económicos e ecológicos, como por exemplo, a região Sul e Central de Moçambique, o modo como a colectivização afectava a subsistência material dos «camponeses» variava de local para local. Nas localidades onde a mão-de-obra contratada (mão-de-obra migrante) era uma parte importante da base de subsistência doméstica, a ameaça a essa mesma subsistência, era menos acentuada. Contudo, tal situação económica não se verificava em áreas geográficas onde a produção agrícola era a única ou a mais importante fonte de rendimento familiar⁸⁸. Por outro lado, é necessário (re)lembrar que o colapso da economia colonial portuguesa após a independência, teve um efeito dramático ao nível das oportunidades de emprego para mão-de-obra assalariada em muitas áreas rurais (e não só) de Moçambique.

O recrutamento de mão-de-obra moçambicana pela África do Sul desceu abruptamente após a independência, especialmente nas regiões Central e Sul de Moçambique (nesta última, desapareceu quase por completo). O encerramento do corredor da Beira e o corte de todas as relações económicas com a Rodésia tiveram como consequência prática o desaparecimento de muitos postos de trabalho, nomeadamente a nível dos trabalhadores migrantes, dos trabalhadores do caminho-de-ferro e dos portos⁸⁹. Esta onda de desemprego teve efeitos também noutros sectores socioeconómicos. Para além disso, a crise no sector das plantações, que dominava a economia rural da região Central e Sul de Moçambique, afectou a contratação de mão-de-obra para o trabalho sazonal numa área geográfica bastante extensa⁹⁰.

A crise ao nível do trabalho assalariado na região Central de Moçambique (até mais do que no Sul do país) fez com que a produção agrícola ganhasse uma importância económica acrescida nas áreas exportadoras de mão-de-obra. Como consequência desta situação política, as mudanças económicas propostas pelo governo da FRELIMO para as recém-implementadas medidas de produção e (re)colonização eram consideradas, muitas vezes, como uma ameaça material à subsistência nas regiões exportadoras de mão-de-obra. Tal facto económico também se verificava nas áreas geográficas onde a produção agrícola era tradicionalmente uma parte importante dos rendimentos domésticos dos «camponeses». Assim sendo, não é surpreendente que os programas do governo para a criação de aldeias comunais fossem vistos com cepticismo e resistência nas regiões exportadoras de mão-de-obra, assim como naquelas onde a produção agrícola era proporcionalmente de grande importância económica.

Consideramos que os padrões locais de economia rural – e em particular as ameaças à segurança da subsistência económica dos «camponeses» – são factores importantes para se compreender a natureza e a intensidade da resistência social às políticas governamentais na região Central de Moçambique (e noutros pontos do país). Contudo, é óbvio que existem outros factores históricos e contingentes (de carácter não económico) que foram importantes para a formação e para o grau de envolvimento político dos «camponeses» no conflito armado. Sobre este ponto de vista, os mais relevantes factores a destacar, são por exemplo, o modo como as directivas políticas e os programas sociais e económicos

do governo foram implementados a nível local, a história e o carácter mutativo do apoio político externo ao conflito, a relativa proximidade geográfica e o valor militar de algumas áreas geográficas da Rodésia e da África do Sul, a dinâmica social e étnica da guerra, etc.

Assim, nos primeiros anos do programa de aldeias comunais em Moçambique, a resistência social dos «camponeses» era baseada numa tácita estratégia de concordância formal em se mudarem para as aldeias comunais (e até ajudarem na construção de casas nas respectivas aldeias), ao mesmo tempo que permaneciam *de facto* nas suas antigas residências. Esta estratégia social, que também era usual noutras regiões do país onde os «camponeses» se opunham ao realojamento, era eficaz, apenas a curto prazo. Depois de 1980, a FRELIMO começou a usar medidas mobilizadoras cada vez mais coercivas para obrigar os «camponeses» a mudarem-se para as aldeias comunais⁹¹. Grande parte do impulso para este crescente uso da força veio não só de considerações militares mal orientadas, mas também de tentativas económicas do governo local de cumprir as ambiciosas cotas de colectivização do primeiro Plano Prospectivo Indicativo (PPI) – que era um plano económico para um período de dez anos – a vigorar em Moçambique.

Em 1990, o PPI determinava que toda a população rural de Moçambique estivesse a produzir colectivamente e a viver em aldeias comunais, pressionando bastante os oficiais locais para o cumprimento deste prazo económico nas suas áreas de influência política. Em algumas áreas geográficas destruíram-se as habitações da população, obrigando famílias inteiras a irem viver para as aldeias comunais. Daí que não seja de todo surpreendente que ainda hoje, em muitas localidades, a população se refira às aldeias comunais como aldeamentos⁹².

Nestas circunstâncias políticas, a população começou a ficar cada vez mais descontente com a FRELIMO e algumas camadas sociais do «campesinato» tornaram-se muito mais receptivas à propaganda político-militar da RENAMO contra as aldeias comunais. Para além disso, as autoridades políticas estatais eram responsáveis por implementarem as directivas centrais das aldeias comunais, que não gozavam de grande popularidade social e económica junto da grande maioria da população rural. Devido a tal facto, as acções da FRELIMO para a implementação das várias estruturas «democráticas» junto da população rural, em geral, e para a institucionalização do «poder popular», em particular, sofreram um grande decréscimo no seu prestígio político e apoio social por parte das comunidades rurais. Os chefes políticos locais que tomaram o partido do Estado na questão das aldeias comunais, perderam o apoio político e a cooperação social do «campesinato», fomentando uma desmobilização política da população e uma paralisia na administração local.

Neste contexto de «desencantamento» político crescente com a FRELIMO, alguns chefes tradicionais anteviram uma oportunidade política para reafirmarem a sua liderança e autoridade sobre as comunidades de «camponeses» – comunidades essas que, em alguns casos, tinham apoiado a FRELIMO na deposição das Autoridades Tradicionais no período imediatamente após a independência. Os líderes tradicionais – especialmente os líderes religiosos – cuja autoridade ainda era considerável, tornaram-se num elemento

social centralizador da oposição dos «camponeses» à autoridade política do Estado. Tal como muitos médiuns e curandeiros, cuja autoridade e influência tradicionais foram também prejudicadas pelas políticas de desenvolvimento rural do governo no período pós-independência, também muitos chefes tradicionais se opuseram às aldeias comunais.

Estes líderes tradicionais consideravam as aldeias comunais como o veículo institucional utilizado pelo governo da FRELIMO para retirar-lhes (o) poder, bem como marginalizá-los politicamente. Incapazes de resistirem fisicamente (pelo menos no período inicial, antes da chegada da RENAMO), muitos chefes tradicionais, médiuns e curandeiros iniciaram uma estratégia «resistência ideológica». Para tal, utilizaram como argumento político o facto de que o abandono das terras ancestrais e a negação das lógicas sociopolíticas tradicionais iriam desagradar aos espíritos, fazendo com que estes deixassem de proteger os homens e as mulheres da respectiva comunidade rural. Estes argumentos «ideológicos» não foram incondicionalmente recebidos pelo «campesinato», uma vez que a FRELIMO continuava a gozar de relativa popularidade política e os «camponeses» tinham grandes expectativas sociais em relação a um nível de vida mais elevado⁹³. Todavia, as acções políticas do Estado ameaçavam cada vez mais a subsistência alimentar e a segurança material dos «camponeses», e a crescente crise económica do período pós-independência levou a um considerável declínio do nível e da qualidade de vida. Como consequência, os discursos «ideológicos» das autoridades político-religiosas foram sendo cada vez mais bem recebidos pela «consciência popular» dos «camponeses»⁹⁴.

A relativa facilidade e rapidez com que os líderes políticos tradicionais conseguiram (r)estabelecer a sua legitimidade e autoridade política, derivam em grande medida, da inexperiência social dos líderes políticos e administrativos da FRELIMO que foram eleitos a nível local. Um importante factor que também contribuiu para este (r)estabelecimento da autoridade política tradicional foi a precariedade e vulnerabilidade política de toda a dinâmica «democrática popular» que a FRELIMO tentou inicialmente implementar nas áreas geográficas rurais. Fora das «zonas libertadas», a FRELIMO não se encontrava politicamente bem enraizada, em particular no Centro e no Sul de Moçambique. Para mais, os representantes políticos do poder de Estado a nível local tinham, na maioria dos casos, um entendimento social e económico (muito) limitado do «projecto democrático» da FRELIMO, e eram praticamente inexperientes no exercício do poder político.

Creemos que, igualmente importante para se compreender o ressurgimento dos líderes políticos tradicionais, é o facto de que o apoio político do «campesinato» à deposição dos chefes tradicionais por parte da FRELIMO após a independência teve um carácter mais ideológico que pragmático. A oposição histórica dos «camponeses» aos chefes tradicionais no Centro de Moçambique, como noutras regiões do país, derivou do papel social destes, como colaboradores administrativos e beneficiários políticos directos de um sistema colonial explorador, opressivo e alienador⁹⁵.

Contudo, esta rejeição dos chefes tradicionais a nível político e económico não encontrou, na maioria dos casos, um paralelismo ao nível da autoridade cosmológica do

chefe tradicional (enquanto intermediário dos antepassados), bem como das suas funções políticas, enquanto gestor (guardião) da terra, e como aquele que assegura a prosperidade material e garante o equilíbrio social da comunidade política. Enquanto este discurso político «tradicionalista» se mantinha suspenso e na defensiva, na época em que a FRELIMO ainda gozava de apoio popular generalizado nos primeiros anos da independência, constituía-se, ao mesmo tempo, como uma influente «força ideológica» latente. Assim, a inveterada e crescente crise económica surgida alguns anos depois da independência, resultante da(s) alienadora(s) política(s) de colectivização forçada (entre outras variáveis explicativas), enfraqueceu gradualmente o apoio popular ao «projecto democrático» da FRELIMO, e deu um maior espaço social de manobra às referidas forças políticas tradicionais.

Quando a FRELIMO não conseguiu proporcionar às comunidades rurais uma prosperidade material após a independência, as advertências e orientações de índole religiosa dos chefes tradicionais e dos médiuns ganharam uma maior aceitação social junto da população rural. Toda esta pendência de descontentamento dos espíritos ancestrais era uma vulnerabilidade política da FRELIMO que foi rapidamente aproveitada pelos líderes militares rodesianos da RENAMO. De facto, ao «projectar» política e militarmente a RENAMO em Moçambique, a Rodésia procurou tornar todas as questões relacionadas quer com a displicência ancestral, quer com a defesa da *tradição*, nos elementos centrais da mobilização ideológica da RENAMO. Esta estratégia política já tinha sido experimentada para «confinar» a guerra de guerrilha no Zimbabwe.

Com a entrada em cena da RENAMO, as autoridades políticas e religiosas e os seus seguidores encontraram um aliado político importante e tiveram a oportunidade de passar de «resistência ideológica» a «resistência militar» contra o Estado. Face a esta situação crítica, muitas autoridades políticas e religiosas no Centro de Moçambique, como noutras regiões (nomeadamente Nampula), rapidamente passaram de líderes e coordenadores políticos da resistência passiva dos «camponeses» às aldeias comunais, a organizadores militares activos de apoio à RENAMO nas suas jurisdições políticas tradicionais, no final dos anos 70 e início dos anos 80.

No entanto, deve-se levar em conta que nem todas as autoridades políticas tradicionais se tornaram apoiantes declarados da RENAMO, nem todos os «camponeses» se opunham às aldeias comunais, e nem todos eram «submetidos» por aquela. De facto, muitos chefes tradicionais mantiveram uma posição política de neutralidade no conflito armado, alguns dos quais já tinham apoiado a FRELIMO durante a luta anticolonial e não desejavam cometer o mesmo «equivoco» político de novo⁹⁶.

De um modo geral, a situação política descrita por Christian Geffray em Nampula, considera que a RENAMO conseguiu explorar as rivalidades e contradições sociais precipitadas pela colectivização entre grupos políticos e de parentesco tradicionais⁹⁷. Tal facto, sustenta ainda o autor, fez com que a «guerra civil» entre a RENAMO e a FRELIMO fosse transformada num conflito armado entre esses mesmos grupos étnico-linguísticos.

Contudo, no Centro e Sul de Moçambique, a «guerra civil» parece não ter assumido esta dinâmica social. Embora exista documentação escrita de vários casos em que as rivalidades políticas locais e as contradições sociais se expressavam no conflito armado entre a FRELIMO e a RENAMO, onde as partes intervenientes alinhavam ou por uma ou por outra, não nos parece que esta situação fosse tão comum em outras regiões do país, como o era em Nampula. As autoridades políticas tradicionais no Centro de Moçambique decidiram apoiar política e militarmente ou a FRELIMO ou a RENAMO – e em muitos casos não apoiavam nenhum destes «movimentos» operacionais – independentemente das disputas políticas ou conflitos sociais/étnicos a nível local.

A alienação social e a oposição política dos «camponeses» relativamente às estratégias governamentais de desenvolvimento rural eram fulcrais para o ressurgimento da influência e autoridade política (ou de outra natureza) dos chefes tradicionais nas localidades rurais. Contudo, este «novo» poder nem sempre era suficiente para permitir que os chefes tradicionais simpatizantes da RENAMO (re)organizassem os seus súbditos no apoio social a este movimento-«partido». Embora os «camponeses» aceitassem de boa vontade a autoridade espiritual dos chefes tradicionais, não mostravam grande obliquidade para esquecerem os excessos cometidos por estes, durante o período colonial português, nem estavam preparados para segui-los incondicionalmente enquanto líderes políticos. A capacidade social dos chefes tradicionais para conseguirem apoio popular era, em muitos casos, diminuída pelo grau de «desacreditação» política a que estes haviam chegado no período da colonização por terem colaborado *de facto* com o governo colonial português. Do mesmo modo, a resposta dos «camponeses» às exortações políticas dos chefes tradicionais, variava de acordo com o estrato socioeconómico ao qual aqueles pertenciam.

De um ponto de vista mais global, os sectores sociais mais escolarizados e prósperos do «campesinato», que se tinham oposto às restrições impostas pelo Estado colonial português – a sua subida na sociedade e capacidade de acumulação de riqueza – preferiram pôr-se do lado do Estado na luta política contra os chefes tradicionais. Era dentro destes mesmos sectores sociais que se encontravam os mais entusiásticos apoiantes políticos da FRELIMO e da sua iniciativa de deposição social e política dos chefes tradicionais que ocorreu no período imediatamente após a independência. Tal como sucedia por todo o país, os sectores do comércio rural, dos ofícios e da «agricultura capitalista» no Centro de Moçambique ou apoiavam os programas das aldeias comunais ou viam-nos com descerada indiferença económica e social.

Embora estes sectores sociais geralmente criticassem as políticas económicas da FRELIMO, raramente se sentiam suficientemente descontentes para participarem numa revolta política activa contra o Estado, apoiando, para tal efeito, a RENAMO. Paradoxalmente (ou não), os sectores da sociedade rural no Centro de Moçambique com mais benefícios económicos, assim como noutros locais, alinharam com a FRELIMO «socialista» contra a RENAMO «capitalista». A razão política para tal ter acontecido, reside, provavelmente no facto de as acções económico-militares destruidoras e indisciplinares da RENAMO,

representarem uma maior ameaça económica à riqueza acumulada deste estrato social, que as políticas centralizadoras e planificadas da FRELIMO.

Em resumo, com ou sem o apoio político explícito dos chefes tradicionais, as aldeias comunais tornaram-se, e mantiveram-se, o principal propósito militar dos ataques da RENAMO. Nos primeiros ataques militares, não era grande a violência contra as populações rurais. Era simplesmente ordenado aos habitantes que abandonassem as aldeias e regressassem às suas antigas residências, sob pena de morte, se recusassem cumprir a ordem imposta. Para aqueles que se opunham mais veementemente às aldeias comunais, esta era uma razão suficientemente forte para abandonarem as aldeias e regressarem às suas casas. Outros, que se mantiveram ambivalentes, ou para quem as aldeias comunais se haviam tornado um lar, permaneceram nestas.

Todavia, face aos ataques militares cada vez mais violentos da RENAMO, nos quais se matavam ou raptavam os habitantes das aldeias, se roubava a propriedade e se destruíam as casas das pessoas, os residentes foram gradualmente abandonando as aldeias comunais e regressaram às suas antigas residências, em número cada vez maior. Aqueles que decidiram continuar a viver nas aldeias comunais foram obrigados a esconder as suas posses económicas no mato, e a dormir ao relento por receio de mais ataques militares. A afluência massiva de população rural para as cidades moçambicanas nesta conjuntura histórica é, em grande parte, resultado do facto de os «camponeses» já não serem capazes de suportar tamanha violência física e pilhagem económica nas suas vidas. Nas áreas geográficas que passaram para o controlo militar efectivo da RENAMO, as aldeias comunais foram completamente abandonadas e a população regressou a um padrão disperso de «colonatos» que foram reconstituídos sob o controlo político dos chefes tradicionais (re)nomeados pela RENAMO.

Todos aqueles «camponeses» que regressaram às suas antigas habitações em regiões controladas pela FRELIMO, eram posteriormente reunidos pelos soldados do governo e levados de volta às aldeias comunais da sua área de residência, ou no caso de tal não ser possível, para campos de refugiados noutras partes da província. Em alguns casos, estes «camponeses» fugiam assim que tinham oportunidade, para as suas antigas casas, quer estas fossem em áreas geográficas controladas pela RENAMO, ou não. Este facto conjuntural não deverá ser visto como uma expressão de apoio político à RENAMO, mas sim como o simples desejo de viver na sua própria casa. De facto, muita da motivação para fugir é puramente material e não política, uma vez que a vida nos campos de refugiados em Moçambique era bastante austera. Por outro lado, muitos «camponeses» preferiam viver em campos de refugiados a regressar ao controlo militar da RENAMO devido aos impostos altos e aos muitos abusos pessoais, materiais e sociais a que estavam sujeitos nas áreas geográficas controladas pela RENAMO (ver figura 2)⁹⁸.

5.A «guerra dos espíritos» e a «resistência ideológica» das Autoridades Tradicionais em Moçambique

Como é agora bem (re)conhecido, o âmago da ideologia motivadora da RENAMO nas suas relações sociais e políticas com o «campesinato» expressava-se por um idioma religioso, profundamente enraizado na tradicional manifestação de «adoração» moçambicana. Os comandantes militares da RENAMO usavam um refrão de propaganda política, no qual se declarava que a «guerra civil» em que estavam envolvidos era uma «guerra dos espíritos»⁹⁹. De acordo com Ken Wilson *«This 'war of spirits' in Mozambique was RENAMO's version of ZANLA's Program in the Zimbabwe Liberation War. After all, the Rhodesian had originally trained RENAMO in ZANLA methods and imported a range of other methodological techniques, such as the 'majubas' auxiliaries, and the use of 'mhondoro' 'lion spirit' médiuns»*¹⁰⁰.

Nesta «guerra civil», a FRELIMO era condenada social e ideologicamente por ter negligenciado as tradições religiosas e culturais moçambicanas. Por outro lado, a RENAMO era retratada como estando aliada aos espíritos ancestrais numa guerra para trazer de regresso a Moçambique as suas tradições simbólicas e modos ancestrais de vivência social e de referência «sagrada». De facto, quando a RENAMO desejava ocupar ou operar militarmente numa determinada área geográfica, procurava sempre consultar os chefes tradicionais para obter o apoio político, ritual e social dos espíritos ancestrais que são por inerência, os «donos» legítimos da terra. Sem o seu apoio espiritual, o sucesso das suas acções políticas e militares seria impensável e, naturalmente, impossível. É pela mesma razão que os médiuns espíritos, os adivinhos e os curandeiros ocupavam um lugar social muito importante na vida ritual e cosmológica das áreas geográficas controladas pela RENAMO. Estes agentes sociais eram mobilizados, por um lado, para adivinharem se as acções militares propostas eram propícias a serem executadas, por outro, para protegerem com a sua (poderosa) magia os combatentes e as áreas geográficas da RENAMO, e por último, resolverem disputas de feitiçaria entre os combatentes e a população rural. Em larga escala eram aqueles agentes sociais que imprimiam a tentativa por parte da RENAMO de construir uma cultura «neotradicional» de revolta nas áreas rurais.

Este discurso religioso e simbólico tradicional que permeava todos os aspectos das actividades militares e políticas da RENAMO em Moçambique, encontrou no início um eco considerável na «consciência» social da população rural do Centro de Moçambique, assim como noutras localidades rurais do país. Todavia, à medida que a «guerra civil» se arrastava, o carácter brutal, indisciplinado e a falta de visão política, social e económica da RENAMO iam-se (fatalmente) revelando¹⁰¹. Face a esta situação política, o apelo deste discurso «tradicionalista» deixou de ter um dilatado impacto social nas populações rurais. De facto, numa tentativa de se defenderem dos abusos sociais e económicos da RENAMO, os «camponeses» do Centro de Moçambique, bem como os de outras regiões do país, começaram a mobilizar cada vez mais este mesmo discurso ideológico «tradicionalista» contra a RENAMO.

O «campesinato» de muitas áreas geográficas do Centro de Moçambique – incluindo muitos chefes tradicionais que, inicialmente, apoiavam a RENAMO – chegou a comunicar com os seus espíritos ancestrais para lhes transmitir o quanto estavam cansados da «guerra civil» e o quanto eram maltratados pela RENAMO. Como consequência social, as pessoas acreditavam que os espíritos estavam a retirar o seu apoio simbólico à RENAMO e com isso fazendo com que não tivessem sucesso em termos militares. Mais concretamente, esta mudança no discurso religioso serviu para destruir a base da ideologia de mobilização popular da RENAMO. Esta forma de «resistência ideológica», embora mais espalhada nas áreas geográficas onde se fala ChiNdau, podia também ser encontrada noutras localidades rurais do Centro de Moçambique¹⁰². Talvez na tentativa de evitar que a falta de apoio político e logístico dos «camponeses» aumentasse, a RENAMO procurou considerar mais, do ponto de vista social, a população rural do Centro, e de outras regiões de Moçambique.

A «resistência ideológica» à RENAMO e à «guerra civil» em geral, também assumiu outras formas simbólicas. Uma das formas simbólicas mais eficazes de «resistência ideológica» era ser-se possuído por um espírito¹⁰³. Cada vez mais «camponeses», especialmente nas localidades a Norte das províncias de Manica e Sofala, onde a administração da RENAMO foi mais violenta, estavam possuídos por um espírito particularmente perigoso, vingativo e poderoso, muito temido pelos combatentes da RENAMO e pela população camponesa, em geral. Este espírito era (re)conhecido por diferentes nomes, em diversas áreas geográficas do Centro de Moçambique. Para os falantes das línguas ChiNdau e ChiTeve, assim como para muitos moçambicanos do Sul, é conhecido como *kupfuka*. Para os falantes da língua ChiManyika é conhecido como *chicuambo* e em algumas partes da província de Manica como *magombe*.

Um espírito *kupfuka* é, basicamente, um espírito humano furioso que procura vingança e/ou compensação social e/ou material por algo de maléfico que lhe fizeram quando era vivo. As pessoas não nascem *kupfuka*, mas podem transformar-se num destes espíritos tomando uma determinada droga. Uma vez tomada esta droga, o espírito transforma-se, após a morte, de um simples espírito *mudzimo* (espírito ancestral), capaz de afectar os indivíduos e os acontecimentos sociais apenas no seio da sua própria família, num espírito *kupfuka*. Assim, já era capaz de atacar e destruir pessoas estranhas e as suas famílias como vingança por algo de mal que estas lhe tenham feito em vida¹⁰⁴.

Sob este ponto de vista, tomar a droga que transforma o espírito *mudzimo* em espírito *kupfuka* funcionava como uma espécie de mecanismo simbólico de autodefesa, uma vez que os outros não teriam tanta tendência para prejudicar um indivíduo cujo espírito *kupfuka* os iria perseguir após a sua morte. Os VaNdau são conhecidos por esta prática ritual no Centro e no Sul de Moçambique e, ao que parece, «vacinam» as suas crianças para se tornarem espíritos *kupfuka*. Ao longo dos anos esta prática ritual também se espalhou a outros grupos étnico-linguísticos. A generalidade dos combatentes da RENAMO, em particular os comandantes VaNdau, conhecia esta prática cerimonial e receavam *de facto* este espírito *kupfuka*.

Gradualmente, estes espíritos *kupfuka* começaram a associar-se aos «camponeses» *communs* em número cada vez maior. Tal acontecia porque o espírito de um «camponês» terá alegadamente prejudicado ou morto alguém no passado e o espírito *kupfuka* da pessoa que foi prejudicada continuou a perseguir os descendentes de quem o terá prejudicado. No passado, estes espíritos *kupfuka* só se podiam identificar e dizer o que queriam com a ajuda de um médium ou curandeiro, através do qual o espírito *kupfuka* falava. No entanto, hoje em dia estes espíritos falam directamente através do corpo que habitam, possuindo as pessoas onde e quando lhes convém. Para além disso, estes espíritos *kupfuka* exigem que aqueles por eles possuídos se tornem curandeiros e que os usem como espíritos de trabalho. Uma vez que os espíritos *kupfuka* são ritualmente muito poderosos, fazem igualmente da pessoa que os possuem um curandeiro muito poderoso e temido.

A incidência deste tipo de possessão espírita aumentou dramaticamente nas regiões controladas pela RENAMO nos últimos anos de «guerra civil», especialmente no quartel-general da RENAMO, na Gorongosa. Parecia ocorrer com uma frequência particular em rapazes e homens prestes a serem recrutados à força para ingressarem nas fileiras militares da RENAMO, em raparigas e mulheres prestes a serem raptadas por combatentes desta, e em «camponeses» prestes a serem despojados dos seus pertences materiais.

Em suma, esta possessão espírita parecia ocorrer entre aqueles que eram vítimas preferenciais da RENAMO. A mera aparição destes espíritos no corpo das supostas (potenciais) vítimas da RENAMO, exigindo que os abusos parassem, era suficiente para pôr os combatentes da RENAMO em debandada. Por outro lado, é evidente que tais formas de possessão espírita nem sempre impediram os combatentes da RENAMO de aniquilar «camponeses» ou despojá-los dos seus bens materiais. Todavia, como resultado, quase todos os combatentes da RENAMO eram perseguidos pelos espíritos *kupfuka* das pessoas que executaram ou prejudicaram. Esta é outra das razões pela qual os curandeiros tradicionais eram tão populares e respeitados socialmente nas áreas geográficas controladas pela RENAMO: mantinham-se ocupados em libertar os combatentes da RENAMO dos espíritos *kupfuka* que tanto os atormentavam¹⁰⁵.

6.A FRELIMO face às Autoridades Tradicionais em conjuntura de liberalização política: dinâmicas sociais internas e injunções políticas externas

No período histórico imediatamente a seguir à independência de Moçambique, a estruturação social e política do «partido-Estado» FRELIMO era, para a generalidade dos moçambicanos das áreas rurais, inseparável da anterior política da FRELIMO, relativamente às Autoridades Tradicionais em algumas «zonas libertadas» em contexto de luta armada de libertação nacional. Por outras palavras, na linguagem da administração colonial portuguesa, tal significaria que as Autoridades Tradicionais seriam utilizadas como intermediárias administrativas indígenas¹⁰⁶.

Todavia, após o decurso de uma década de «aliança política» na guerrilha para expulsar os colonos portugueses, a liderança da FRELIMO, a partir de 1977, retratou as Autoridades Tradicionais como oportunistas políticos corruptos, que haviam lucrado com o seu papel administrativo de cobradoras de impostos, recrutadoras de mão-de-obra e agentes de policiamento local na estrutura política colonial portuguesa. Para além disto, a FRELIMO havia testemunhado igualmente, em alguns casos, a colaboração activa destes agentes políticos nas campanhas de contra-revolta das Forças Armadas Portuguesas (FAP)¹⁰⁷.

No final da luta armada de libertação nacional, a FRELIMO estabeleceu como objectivos políticos não só a independência de Moçambique do governo colonial português, mas similarmente a «*Transformação total da sociedade moçambicana*»¹⁰⁸. Essa (re)organização social visava impossibilitar o (re)estabelecimento de sistemas políticos e/ou económicos neocoloniais de governação e exploração, na sequência da saída dos colonos portugueses, sustentados por intermediários de poder qualificados de tradicionais. Após a independência de Moçambique, a FRELIMO edificou a hierarquia político-administrativa do «partido-Estado», proscrevendo explicitamente os «comprometidos» de quaisquer posições de responsabilidades políticas¹⁰⁹. Para mais, a FRELIMO rotulou todas as instituições políticas e sociais que baseavam a sua reprodução social na(s) lógica(s) do parentesco e asseguravam os lugares da autoridade política legítima pela sucessão hereditária, como «feudais», «obscurantistas» e «retrógradas»¹¹⁰.

No entanto, alguns anos mais tarde, em Junho de 1995, ao regressar de uma visita à remota província de Niassa quase vinte anos depois da independência, o Presidente Joaquim Chissano proferiu palavras que, à luz da história política e ideológica do «partido-Estado» FRELIMO, devem ter soado estranhas para aqueles que o estavam a ouvir: «*Nós queremos que a autoridade tradicional exista*»¹¹¹. De facto, ocorreram mudanças estruturais operadas por dinâmicas conjunturais exógenas e endógenas no panorama social, político, jurídico, ideológico e económico moçambicano desde esse momento histórico, fazendo com que as tácticas palavras proferidas por Joaquim Chissano parecessem não só conjunturalmente possíveis, mas e sobretudo, estrategicamente necessárias¹¹². Com efeito, passadas três décadas depois da independência, os moçambicanos voltaram a pronunciar-se sobre Autoridades Tradicionais. As considerações para tal são múltiplas.

Em primeiro lugar, importa referir que, apesar da retórica ideológica e prática(s) política(s) hostis da FRELIMO, os agentes políticos que o «partido-Estado» rotulava de Autoridades Tradicionais nunca deixaram completamente de exercer influência no mundo rural, quer no imediato período pós-independência de Moçambique, quer mesmo durante os anos em que a FRELIMO implementou com sucesso político relativo, o seu programa de «modernização socialista»¹¹³. Por outro lado, os agentes políticos locais da FRELIMO não manifestavam empenho, ou conhecimento social suficiente para lidar com algumas «particularidades» socioculturais das comunidades rurais (como por exemplo, o casamento, o divórcio, questões de herança, resolução de conflitos familiares e/ou comunitários, a encenação de rituais de iniciação, de chuva, a súplica aos antepassados e o controlo da feitiçaria), porém, as Autoridades Tradicionais – quer fossem «comprometidas»

ou não – eram usualmente, mais sensíveis a estas questões sociais e mais «competentes» para lidar com elas¹¹⁴.

Em segundo lugar, o começo da «guerra civil» nas localidades rurais de Moçambique apenas dois anos após a independência, fez com que, cada vez mais, as comunidades rurais se «afastassem» de forma gradual do Estado e, conseqüentemente, das instituições e projectos políticos, sociais e económicos da FRELIMO. Treinados e aprovisionados pelas forças de segurança da Rodésia e, mais tarde, da África do Sul, os operacionais da RENAMO iniciaram a sua campanha militar de terror e desestabilização social com pouco mais do que a sabotagem e o saque arbitrários como estratégia político-militar¹¹⁵.

Todavia, os agentes da RENAMO depressa descobriram que as outrora respeitadas Autoridades Tradicionais, das comunidades rurais espalhadas por Moçambique, estavam frequentemente (pre)dispostas a colaborar com esta «nova» revolta militar contra o «partido-Estado» da FRELIMO, que as havia marginalizado, envergonhado e cometido sobre si uma série de abusos políticos, culturais e sociais¹¹⁶. Genericamente, à falta de uma ideologia política própria, a RENAMO opunha-se a tudo aquilo a que a FRELIMO estava a favor, bem como a favor de tudo aquilo a que a FRELIMO se opunha¹¹⁷. Discordar da FRELIMO significava, entre outros aspectos políticos, um regresso a um passado histórico no qual as Autoridades Tradicionais eram respeitadas, obedecidas e integradas na respectiva estrutura de autoridade política.

Em terceiro lugar, a partir de 1990, com o fim da Guerra Fria (que tinha servido de contexto político internacional para as hostilidades militares entre a FRELIMO e a RENAMO), e à medida que as Organizações Não-Governamentais (ONG) e as instituições de doadores internacionais – Fundo Monetário Internacional (FMI) e Banco Mundial (BM) – foram ganhando influência política, económica e financeira nos assuntos internos de Moçambique, a perspectiva genérica através da qual a «guerra civil» tinha sido interpretada até então, sofreu uma revisão substancial¹¹⁸. De facto, segundo Christian Geffray, a visão da guerra por parte da comunidade internacional passou de uma guerra de agressão estrangeira para uma «guerra civil», na medida em que a RENAMO detinha uma base social de apoio *efectiva* e era recebida entusiasticamente por algumas populações rurais descontentes, «coordenadas», nalguns casos, pelas Autoridades Tradicionais¹¹⁹.

Muitos dos intermediários internacionais do cessar-fogo acabaram por acreditar que não só eram necessárias eleições multipartidárias para (re)equilibrar as forças político-militares em conflito e fazer com que estas se apresentassem mais responsáveis perante as populações rurais, mas também, que era preciso estender o direito de voto a nível local, onde o Estado tinha recentemente causado tanta antipatia política e alienação económica. Assim, em 1993, o seminário *Reforma do Governo Local e o Papel da Autoridade Tradicional no Processo de Descentralização*, permitiu elaborar uma agenda política ambiciosa de *descentralização democrática* de acordo com os objectivos políticos estratégicos da maior parte das instituições internacionais a trabalhar em Moçambique¹²⁰. A maioria dos que participaram neste debate político alargado (doadores internacionais, académicos

nacionais e estrangeiros, movimentos religiosos, representantes do Estado a nível distrital e provincial) concordaram que tal reforma política iria cicatrizar os males sociais e políticos provocados por um Estado da FRELIMO altamente centralizado(r) e criar, entre outros objectivos básicos, espaço político e/ou administrativo para as Autoridades Tradicionais, no governo a nível local.

Finalmente, não obstante a linha política mais ortodoxa da FRELIMO no que diz respeito à partilha de poder, muitos elementos dentro do partido e do próprio governo formado após a vitória eleitoral de 1994, haviam-se, antecedentemente, tornado cada vez mais conscientes da importância social que vozes políticas influentes poderiam ter dentro das comunidades rurais de Moçambique. De facto, dois anos antes da ratificação formal dos protocolos que estabeleceram os *Acordos de Paz de Roma* de 4 de Outubro de 1992¹²¹ (o protocolo 5 destes acordos constitui o primeiro dispositivo legal que faz referência ao respeito consagrado às Autoridades Tradicionais), mais precisamente, em Novembro de 1990, a FRELIMO reformou a Constituição da República (com um forte «encorajamento» da comunidade internacional), para permitir a formação de partidos políticos de oposição e para fortalecer os direitos humanos mais básicos, incluindo o pluralismo partidário, a garantia dos direitos básicos individuais, tais como, liberdade de crença, opinião e associação política, independência dos tribunais, eleições livres e secretas, e por último, uma eleição directa do Presidente da República¹²². Estes novos princípios constitucionais, tinham como objectivo político primeiro, a revitalização da *sociedade civil* e a capacitação das várias instituições locais, nos emergentes processos de *decision-making*. As estruturas políticas tradicionais, eram consideradas uma dessas instituições, com capacidades *efectivas* de promoverem e desenvolverem os «projectos» das comunidades rurais, por si representadas¹²³.

Com efeito, até mesmo antes do final da «guerra civil», o governo da FRELIMO pareceu politicamente «sensibilizado» para a específica problemática das Autoridades Tradicionais. Em 1991, o governo havia consentido acolher um projecto de pesquisa científica financiado pela Fundação Ford, sobre a questão sociocultural das Autoridades Tradicionais em contexto rural, com o patrocínio político e institucional do MAE/NDA, denominado *Autoridade e Poder Tradicional*, coordenado cientificamente por Irae Lundin¹²⁴. Três anos depois, semanas antes das eleições de Outubro de 1994, o governo aprovou legislação que assegurava a *devolução* de responsabilidades, funções e recursos político-financeiros – até então, um conjunto de funções governamentais – aos «municípios» a formar nos distritos urbanos e/ou rurais¹²⁵. A Lei sobre o Quadro Institucional de 13 de Setembro (Lei 3/94), no seu art. 8º, estabelecia declaradamente que os órgãos dos distritos municipais iriam «Ouvir as opiniões e sugestões das Autoridades Tradicionais reconhecidas como tal pelas comunidades, de maneira a coordenar com elas a realização de actividades, que visem a satisfação de assuntos específicos das respectivas comunidades», mesmo que se tenha deixado por especificar como é que tais agentes sociais seriam identificados, e se a natureza da sua opinião política seria vinculativa, ou meramente consultiva¹²⁶.

Depois das eleições de 1994, as iniciativas políticas e legislativas do governo da FRELIMO não se ficaram por aqui. A continuação da pesquisa científica, bem como a formação de recomendações políticas sobre estas componentes ainda por resolver, foram sancionadas pelo governo quando, em 1995, por um lado, a Agência para o Desenvolvimento Internacional (ADI) dos EUA atribuiu mais fundos financeiros ao MAE sob a forma de um projecto de «Desenvolvimento Democrático em Moçambique», incluindo uma componente de «Descentralização/Autoridade Tradicional – (D/AT)», a ser co-dirigida pelo Instituto Afro-Americano (IAA), e por outro, quando o MAE, nesse mesmo ano, auferiu do patrocínio científico-financeiro da German Development Cooperation (GTZ), para desenvolver o projecto de pesquisa «Autoridade Tradicional e Administração Local», integrando-o no seu «Project on Decentralization and Democratization» (PDD)¹²⁷. Os investigadores da componente do projecto que dizia respeito à «D/AT» percorreram o país entre 1995 e 1997, fazendo *workshops* com as Autoridades Tradicionais, agentes políticos estatais locais e representantes da *sociedade civil*, em oito das dez províncias moçambicanas¹²⁸.

O projecto D/AT preparou uma série de cinco brochuras sobre a «autoridade tradicional», com o objectivo político de instruir os funcionários de Estado locais acerca do papel político das Autoridades Tradicionais na história social e cultural moçambicana¹²⁹. Quando o director de pesquisa do projecto D/AT começou a delinear propostas formais para a reforma legislativa e política, o ministro da Administração Estatal, Alfredo Gamito, começou a prometer, em 1995, que o Presidente da República iria efectuar em breve uma proclamação pública sobre o papel social da «autoridade tradicional» no período do pós-guerra, em Moçambique. De acordo com esta perspectiva política, o director nacional do NDA, Francisco Manchava afirmou em 1995 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*»¹³⁰.

Porém, contrariamente, o deputado da FRELIMO Sérgio Vieira, pôs de lado esta hipótese política, considerando que as contribuições científicas feitas a este propósito, por investigadores estrangeiros, eram objectivamente uma «demanda exótica». Sérgio Vieira reiterou a sua posição político-ideológica, que era partilhada por muitos dos seus camaradas da FRELIMO e do governo, onde defende que o colonialismo português destruiu as instituições políticas moçambicanas preexistentes, tendo-as substituído por autoridades administrativas, sendo ou não herdeiras legítimas, ganharam e mantiveram as suas incumbências sociais e políticas apenas através da repreensível obediência servil aos senhores coloniais¹³¹.

No seguimento dos *workshops* do projecto D/AT, os agentes locais do Estado mostraram uma preocupação pertinente acerca da viabilidade jurídica e política do restabelecimento social das Autoridades Tradicionais nas áreas rurais de Moçambique, enquanto em Maputo a FRELIMO e os líderes do governo mostravam algumas reservas políticas quanto ao clamor levantado por esta melindrosa questão. Em Abril de 1997 os investigadores do

projecto D/AT pretendiam apresentar as suas conclusões e recomendações académicas ao público nacional na capital do país, Maputo. Em vez disso, os investigadores do projecto D/AT foram «forçados» a fazerem a sua conferência final na relativamente «deslocalizada» capital da província de Inhambane (cidade de Inhambane). Sendo capaz de asseverar em 1995 que «*Queria que a autoridade tradicional existisse*», o Presidente Joaquim Chissano não conseguiu certificar em 1996 ou 1997 que ela *de facto* existia, ou sequer que lhe seriam concedidos poderes de acção político-administrativa a nível local¹³².

Porque é que o governo da FRELIMO retrocedeu politicamente no reconhecimento formal das prerrogativas sociais, administrativas e/ou jurídicas da «autoridade tradicional»? Nós aludimos que há uma lógica auto-reprodutora neste delicado assunto que fez com que esta reaproximação política fosse inconcebível para a liderança da FRELIMO. Com efeito, dentro do contexto político de transição democrática do pós-guerra, aqueles que foram identificados como Autoridades Tradicionais – quer pelo Estado, quer pela FRELIMO, quer pela RENAMO, ou pelas populações rurais – tinham a tendência, em algumas áreas geográficas do país, e *grosso modo*, para associar-se mais facilmente à RENAMO do que à FRELIMO. Tal facto é compreensível, uma vez que a FRELIMO, por um lado, ameaçava deveras as atribuições simbólicas das Autoridades Tradicionais e, por outro, tentava eliminar a sua influência política na sociedade rural moçambicana um pouco por todo o país.

Pelo contrário, e de um modo genérico, a RENAMO reconhecia abertamente as proficiências sociais das Autoridades Tradicionais e até as «integrou» politicamente para governar as populações rurais nas áreas geográficas que controlava militarmente durante a «guerra civil». Nas localidades em que a RENAMO não controlava do ponto de vista militar nem o território, nem as populações rurais, não poderia ter estabelecido relações de «integração» política com as Autoridades Tradicionais. Ainda assim, mesmo nestas localidades, estas Autoridades Tradicionais foram, tendencialmente, mais receptivas à narrativa ideológica da RENAMO do que à da FRELIMO na campanha eleitoral de 1994. A RENAMO, que até recentemente era um exército de guerrilha sem uma rede de quadros políticos letrados, procurou militantes onde os podia encontrar; na maior parte dos casos, as Autoridades Tradicionais desempenharam bem essa atribuição política e «partidária». Contrariamente, a FRELIMO, embora (re)conhecendo o valor social das Autoridades Tradicionais e relutante pela possibilidade de cultivar alianças políticas estratégicas, era da opinião que este método de ganhar eleitorado era politicamente arriscado e socialmente inauspicioso. As próprias concessões políticas que o governo da FRELIMO seria obrigado a efectuar, para melhorar as suas relações com as Autoridades Tradicionais, iriam infundir mais poder social a estes agentes políticos que, ainda recentemente, estavam na «oposição» político-partidária.

Na opinião de muitos moçambicanos, as Autoridades Tradicionais de algumas áreas rurais, estavam tão estreitamente ligadas à RENAMO como a própria FRELIMO estava ligada ao aparelho de Estado. Embora possa parecer tautológico, a conotação explícita das

Autoridades Tradicionais com a RENAMO reforçava a sua associação com a «oposição», e nesta medida, podiam ser igualmente interpretadas enquanto força política de bloqueio a operar na «oposição partidária». Tal conjectura, confirmava de novo a visão política estereotipada e a relutância formal que a FRELIMO projectava das Autoridades Tradicionais, como elementos «obscurantistas» que se mantinham à margem do Estado «moderno» e da sua agenda de desenvolvimento político, jurídico, económico e social¹³³.

Nesta medida, apenas um ano e meio após a sua aprovação, a Lei sobre o Quadro Institucional de 1994 foi revogada¹³⁴. Em 1996, uma emenda constitucional alterou profundamente a natureza do processo de *descentralização democrática*. A mudança mais significativa foi a substancial limitação da autonomia administrativa e financeira dos órgãos locais. De acordo com a emenda constitucional, os novos órgãos locais autónomos deveriam complementar e não substituir os órgãos locais nomeados pelo governo central. Na prática, esta forma de administração dual significaria que a administração das áreas rurais seria feita por um administrador distrital nomeado pelo governo central, em paralelo com órgãos executivos representativos e descentralizados¹³⁵.

Em Junho de 1997 foi aprovado um novo diploma legal (Lei 2/97) que mandatava a devolução de poderes políticos e administrativos aos governos locais (autarquias)¹³⁶. Quanto à questão das Autoridades Tradicionais, a Lei 2/97 não só reduz consideravelmente a participação das Autoridades Tradicionais no processo de tomada de decisão ao nível local, como ainda não menciona uma eventual colaboração *de facto* entre aquelas e as designadas autarquias. Contrariamente à Lei 3/94, a Lei 2/97 coloca a questão da consulta às Autoridades Tradicionais pelas estruturas de poder a nível local, em termos de *possibilidade* e não em termos de *dever*. Com efeito, o n.º 2 do art. 28º da Lei 2/97 estabelece que «*No seu funcionamento, as estruturas das autarquias locais poderão escutar as opiniões e sugestões das autoridades tradicionais, reconhecidas como tal pelas comunidades, de maneira a coordenar com elas a realização de actividades que visem ajudar nos assuntos específicos das respectivas comunidades*»¹³⁷.

Neste sentido, a emenda legislativa proposta pelo governo e a nova lei sobre os órgãos locais limitaram o número de áreas onde os novos órgãos seriam estabelecidos. O princípio do gradualismo foi assim introduzido. As eleições teriam lugar apenas nas cidades, vilas e aldeias que usufruíssem do estatuto de autarquia. A população rural dos distritos ficou assim formalmente privada do direito de voto em eleições regulares e democráticas dos líderes locais. Os partidos da oposição recusaram liminarmente as mudanças jurídicas e políticas apresentadas pelo governo da FRELIMO. Depois de o governo ter também recusado as emendas legais propostas pela RENAMO, a nova lei sobre os órgãos locais (Lei 2/97) foi aprovada sem consenso político no Parlamento. A RENAMO boicotou o procedimento parlamentar, pelo que a lei foi aprovada por maioria de votos da FRELIMO e da União Democrática (UD), a terceira maior coligação partidária no Parlamento¹³⁸.

Em Outubro de 1997, o parlamento moçambicano aprovou uma nova Lei da Terra, executada pela Lei n.º 19/97, explicitando que as comunidades rurais deveriam ser

autorizadas a serem titulares colectivos das terras, e que as Autoridades Tradicionais *podiam* ser consultadas acerca das concessões de terra a (re)distribuir nas suas áreas de residência¹³⁹. Nesta susceptível conjuntura, a maior parte dos agentes do Estado, particularmente a nível local, afastaram-se de qualquer noção de reconhecimento formal das Autoridades Tradicionais, sentindo que se o fizessem não só iriam colocar estes agentes políticos na sua posição «familiar» de intermediários, mas também iriam envolver o Estado no processo de (inter)mediação das suas exigências e/ou pretensões de legitimação política.

Todavia, ainda que negando para o exterior do partido e do governo, a FRELIMO continuou atenta à importância social e política que as Autoridades Tradicionais mostravam ter junto das comunidades rurais de Moçambique. Assim, ainda em 1997, o presidente do partido FRELIMO e chefe de governo, Joaquim Chissano, dialogara com as Autoridades Tradicionais, em vários pontos do país, sublinhando a necessidade de um aprofundado e mais harmonioso relacionamento social e político entre o governo e as Autoridades Tradicionais¹⁴⁰.

Por sua vez, em meados de 1997, o chefe do Executivo moçambicano, Pascoal Mocumbi (que em Dezembro de 1996, se havia pronunciado, no sentido de não estar prevista qualquer legislação que integrasse organicamente as Autoridades Tradicionais na administração local do Estado), reunido com as Autoridades Tradicionais de Dombe, informou que o governo estava a efectuar estudos políticos e académicos com vista ao relacionamento social daquele com os líderes tradicionais, manifestando o que foi considerado uma grande satisfação política por parte do governo «*O governo está muito satisfeito por ver que os régulos, com as autoridades administrativas, têm tido um bom relacionamento, têm tido uma boa colaboração para manter a paz e estabilidade aqui em Dombe*»¹⁴¹.

O envolvimento das instituições tradicionais neste processo político foi inclusive matéria de análise na Assembleia da República. Hélder Muteia, deputado pela FRELIMO, assim se pronunciou sobre a questão: «*A autoridade tradicional é um conceito que tem de ser estudado e sobre o qual deverá haver pronunciamento cauteloso, dado o facto de que o país tem uma experiência que certa classe de chefes tradicionais, chamados régulos foram instrumentalizados pelo governo colonial*»¹⁴². Neste mesmo ano de 1997, o governador da província de Tete, Virgílio Ferrão, num encontro realizado nos distritos de Macanga e Chiúta, reafirmara a importância política das Autoridades Tradicionais junto das populações rurais. Referindo-se à sua utilidade social, particularmente no combate às queimadas, sublinhara que «*Eles têm domínio e poder de controlo nas comunidades*»¹⁴³.

Estes depoimentos de distintas individualidades do Estado e do partido FRELIMO, parecem ter criado enormes expectativas sociais e políticas às Autoridades Tradicionais e ex-régulos, comunidades rurais, partidos políticos, e *sociedade civil*, em geral. De facto, a explanação definitiva, de forma mais clara e profunda, aguardava os resultados dos estudos políticos e académicos que estavam a ser efectuados «*para que se evitasse um relacionamento do tipo colonial, entre a Autoridade Tradicional e a estrutura estadual de um Moçambique*

livre e independente. Esta atitude está enquadrada no reconhecimento de que a verdadeira autoridade tradicional, constitui o baluarte do nosso rico universo cultural, de que o país se orgulha»¹⁴⁴.

Em 1999, o documento final da 1.ª Sessão Extraordinária do Comité Central da FRELIMO, reiterava assim, a necessidade de valorização social das Autoridades Tradicionais e dos GD's, enquanto alicerces da organização administrativa das comunidades rurais ao nível da base. Deste modo, nesse mesmo ano, a atitude política do partido FRELIMO e do seu governo em relação às Autoridades Tradicionais foi sofrendo importantes alterações, com uma posição ideológica muito menos radical daquela que era manifestada no período pós-independência, e menos céptica que nos últimos anos, na medida em que começava-se a esboçar a aceitação implícita deste tipo de autoridade política, embora não houvesse ainda um enquadramento jurídico declarado para as Autoridades Tradicionais dentro da hierarquia e organização político-administrativa do Estado moçambicano a nível local.

Neste sentido, ainda que não sem algumas reservas políticas por parte de alguns sectores ideológicos do partido, numa reflexão sobre as modalidades de relacionamento político entre o Estado e as Autoridades Tradicionais, elaborada pelo Comité Central da FRELIMO, em 1999, discutiam-se dois pontos principais a saber: por um lado, as estratégias políticas para a elevação da dignidade própria das Autoridades Tradicionais, por outro, o reconhecimento do contributo dos GD's na organização da vida das comunidades rurais em vários domínios, como o social, o económico, o político e o cultural; ambos os pontos sob a égide do lema «*Em Moçambique há lugar para todos*»¹⁴⁵.

Neste documento, a estratégia política da FRELIMO relativamente às Autoridades Tradicionais assentava em dois objectivos políticos principais. O primeiro, menos imediato mas não menos importante, pretendia elevar a legitimidade popular do partido FRELIMO, através da redução de focos de descontentamento social, pelo estabelecimento de um melhor relacionamento com as Autoridade Tradicionais, na medida em que «*se constatou que a autoridade tradicional tem, em algumas regiões do país, certa influência na orientação da vida das comunidades e que por isso, procura recuperar algum espaço político*»¹⁴⁶. No entender do Comité Central da FRELIMO «*Estas atitudes têm motivações endógenas, isto é, da própria autoridade tradicional, mas acima de tudo, existem motivações exógenas, ou seja, de algumas forças políticas, que pretendem entrincheirar-se nela e colher dividendos políticos, sobretudo nas próximas eleições, previstas para este ano*»¹⁴⁷.

Nesta medida, o segundo objectivo político, de natureza mais imediata, visava contornar as manobras ou estratégias eleitorais de algumas forças políticas da oposição (leia-se RENAMO) em relação às eleições gerais previstas para 1999, alguns meses depois. Isto é, de acordo com constatações políticas feitas pela FRELIMO no terreno «*Existem algumas correntes políticas que pretendem instrumentalizar, à semelhança do que aconteceu no período colonial, os régulos descontentes, porque o seu poder não é legitimado pelas comunidades. O partido FRELIMO reconhecendo o papel que a Autoridade Tradicional exerceu na educação cívica das massas, quando a campanha eleitoral de 1994, reitera a sua posição,*

para que de forma cautelosa, mais uma vez, os líderes tradicionais não se deixem desviar do seu papel histórico, de defensores dos interesses do povo moçambicano, sob o perigo de serem arrastados para situações semelhantes ao período colonial»¹⁴⁸.

Como podemos constatar, no imediato, a natureza das preocupações político-estratégicas da FRELIMO não eram tanto as Autoridades Tradicionais *em si*, mas, e, principalmente, as Autoridades Tradicionais enquanto instrumento imprescindível de mobilização eleitoral «agenciado» pela RENAMO, para as eleições gerais desse ano. Apesar da leitura política explícita deste pressuposto basilar, o Comité Central da FRELIMO na tentativa de dissimular o seu oportunismo táctico, referia que «*Esta reflexão não visa responder somente a situações políticas pontuais (eleições de 1999), mas, e sobretudo, também enriquecer as qualidades do partido FRELIMO, de instituição com capacidade de se adaptar aos fenómenos de modernidade e democracia*»¹⁴⁹.

Não obstante os progressos políticos e jurídicos assentes até então, as Autoridades Tradicionais ainda não tinham qualquer forma de enquadramento legal do seu estatuto e funções sociais por parte do Estado¹⁵⁰. Embora houvesse, como vimos, por parte da FRELIMO e do governo suportado pelo mesmo partido, uma maior abertura política em relação a estes agentes políticos – na medida em que, como vimos, era «funesto» politicamente alienar segmentos da população, devido à competição partidária pela conquista do poder de Estado – não havia ainda uma estratégia política concretamente definida de reconhecimento formal do seu papel social e/ou administrativo no futuro político de Moçambique. No caso específico do relacionamento do Estado com as Autoridades Tradicionais, Moçambique mantinha-se (e ainda se mantém), tal como muitos outros países africanos, com uma ambivalência governativa, sem que fosse definido explicitamente o que pertencia ao domínio «tradicional» e ao domínio «moderno», e com sérias dificuldades em enquadrar estes dois tipos de realidade(s) diferenciada(s), principalmente a nível político¹⁵¹.

No entanto, em 2000, após a realização das eleições gerais de 1999 em Moçambique – onde refira-se que, apesar da vitória eleitoral da FRELIMO, nalguns distritos rurais, a disputa política entre as principais forças partidárias foi bastante equilibrada, em parte devido ao papel social das Autoridades Tradicionais, quer a favor da FRELIMO, quer a favor da RENAMO – o novo governo da FRELIMO, cada vez mais consciente do estatuto social e reconhecimento político que as Autoridades Tradicionais usufruíam junto das comunidades rurais, e no sentido de minimizar a referida ambivalência política existente em Moçambique, apresenta através do MAE, o Regulamento do Decreto-Lei n.º 15 de 20 de Junho de 2000, o qual é aprovado pelo Conselho de Ministros, e posteriormente publicado no Boletim da República de Moçambique (ver documento 11)¹⁵².

A promulgação deste diploma jurídico, inseria-se, num plano mais estrutural, no âmbito do oscilante processo político de *descentralização administrativa*, e em decorrência, na valorização da organização social das comunidades locais e aperfeiçoamento das condições da sua participação na administração pública para o desenvolvimento social e

económico e cultural de Moçambique, e para tal, tornava-se necessário estabelecer as formas de articulação política e/ou administrativa dos órgãos locais do Estado com as *autoridades comunitárias*¹⁵².

Para os efeitos legais do presente Decreto-Lei são *autoridades comunitárias* os chefes tradicionais, os secretários de bairro ou aldeia e outros líderes *legitimados* como tais pelas respectivas comunidades locais e formalmente *reconhecidos* pelos órgãos locais do Estado¹⁵³. No desempenho das suas funções administrativas, os órgãos locais do Estado deverão articular com as *autoridades comunitárias*, *auscultando* opiniões sobre a melhor maneira de mobilizar e organizar a participação das comunidades locais, na concepção e implementação de programas e planos económicos, sociais e culturais, em prol do desenvolvimento local de Moçambique¹⁵⁴.

Numa interpretação equitativa, poderemos considerar que o Decreto-Lei n.º 15 de 20 de Junho de 2000, (con)substancia um hermético e centrífugo ordenamento jurídico, na medida em que não só circunscreve (simplisticamente) e cristaliza (onerosamente) as múltiplas dinâmicas e lógicas sociais e políticas inerentes às comunidades rurais de Moçambique, como ainda, (re)introduz duas estruturantes dicotomias clássicas, remissivas do período colonial português: a dicotomia do individualismo moderno-urbano *versus* comunitarismo tradicional-rural, e a dicotomia «autoridade tradicional» *versus* Estado «moderno»¹⁵⁵. Em 16 de Novembro de 2004, essa mesma obscuridade jurídica e política é formalmente reforçada e consagrada numa (im)previdente revisão constitucional, que no seu capítulo III, art. 118º refere que «O Estado reconhece e valoriza as autoridades tradicionais legitimadas pelas populações e segundo o direito costumeiro (...) O Estado define as relações entre as autoridades tradicionais e as outras instituições e enquadra a sua participação na vida económica, social e cultural do país, em conformidade com a lei»¹⁵⁶.

Em síntese, como se pode constatar, do ponto de vista do Estado-(FRELIMO), o reconhecimento *de jure* pode-se considerar ideologicamente histórico; do ponto de vista da RENAMO, a (des)contínua reactivação de pretéritas «alianças políticas» e a (in)voluntária desqualificação dos preceitos normativos publicados, estratégias indispensáveis para uma sobrevivência eleitoral futura; do ponto de vista das Autoridades Tradicionais, a ambiguidade jurídica e constitucional é (o) *princípio*, e o reconhecimento *de facto* um caminho político ainda a percorrer.

Notas

- O processo das independências políticas dos países africanos ao longo do continente, não foi uniforme. O primeiro ciclo de independências inicia-se na década de 50 com a independência dos países do Norte de África, Tunísia e Marrocos, bem como da Guiné e do Ghana, na África Negra. Será já na década de 60, que o segundo ciclo de independências se torna realidade, onde são incluídos a generalidade dos países africanos subsarianos. É a partir da década de 70 - mais precisamente pós-74 - que se inicia um 3º ciclo, com a independência das antigas colónias portuguesas. Ver: MAZRUI, A. (1998) (dir.), *Histoire Générale de L'Afrique: L'Afrique Depuis 1935*, vol. VIII, Paris, Présence Africaine; KI-ZERBO, J. (1991), *História da África Negra*, vol. II, Mem Martins, Publicações Europa-América; CROWDER, M. (1984), *The Cambridge History of Africa: From c. 1940 to c. 1975*, vol. 8, Cambridge, Cambridge University Press.
- MUNSLow, B. (1983), *Mozambique: the revolution and its origins*, Londres, Longman, pp. 79-80; ver ainda: BRAGANÇA, A., DEPELCHIN, J. (1986), «Da idealização da Frelimo à compreensão da história de Moçambique», *Estudos Moçambicanos*, (5/6), pp. 29-52.
- Para um melhor entendimento dos aspectos de «modernização» do Estado colonial português ver: ROSAS, F. (1994), «O Estado Novo (1926-1974)» in MATTOSO, J. (dir.), *História de Portugal*, vol. 7, Lisboa, Editorial Estampa; NEWITT, M. (1981), *Portugal in Africa: The last one hundred years*, London, C. Hurst & Company; ABSHIRE, D., SAMUELS, M. (1969), *Portuguese Africa: a handbook*, London, Pall Mall Press; CLARENCE-SMITH, G. (1985), *The Third Portuguese Empire, 1825-1975*, Manchester, Manchester University Press.
- A UDENAMO, fundada por Adelino Gwambe, em Outubro de 1960 em Salisbury, na então Rodésia do Sul, incorporando nacionalistas moçambicanos, operários na ex-Rodésia e no Malawi. A sua sede foi transferida para Dar-es-Salaam. A UNAMI, de operários moçambicanos do distrito de Tete, que trabalhavam no Malawi; e, por último, a MANU, fundada em Mombasa (Quênia), em 1961, sob a direcção de dois Makonde residentes na Tanganyika, Matthe Mhole e Milinga, a que aderiram membros da Moçambique Makonde Union (MMU), que exigia do governo colonial português autonomia das regiões dos Makonde (Planalto de Mueda até ao rio Messalo). Estes membros eram, grosso modo, operários de Moçambique que trabalhavam no Quênia, Tanganyika e Uganda. A MANU foi apoiada por Nyerere, Nkrumah e Mboya, e foi influenciada pela Tanganyika African National Union (TANU). Ver: BRITO, L. (1988), *op. cit.*; ver ainda: MONDLANE, E. (1977), *Lutar Por Moçambique*, Lisboa, Sá da Costa, p. 127.
- Estavam nesta situação personalidades como Eduardo Mondlane e Marcelino dos Santos. Aquele trabalhava para a Organização das Nações Unidas (ONU), este, era Secretário-Geral da Conferência das Organizações Nacionalistas das Colónias Portuguesas (CONCP).
- Dar-es-Salaam, 23 a 28 de Setembro de 1962.
- OPELLO, W. (1975), «Pluralism and elite conflict in an independence movement: FRELIMO in the 1960's», *Journal of Southern African Studies*, vol. 2, (1), pp. 66-82.
- MACHEL, S. (1981), *Mozambique - Sowing the seeds of revolution*, Londres, Committee for Freedom in Mozambique, Angola and Guiné, p. 39.
- MONDLANE, E. (1964), «Development of nationalism in Moçambique», in BRAGANÇA, A., WALLERSTEIN, I. (eds.) *op. cit.*, vol. II, pp. 15-20; ver ainda: MONDLANE, E. (1967), «Participation of students in the struggle for national liberation», in BRAGANÇA, A., WALLERSTEIN, I. (eds.), *op. cit.*, vol. I, pp. 107-114; MONDLANE, E. (1968a), «How Mozambique is being liberated», *Cambridge Opinion*, (52), pp. 16-18.
- SERRA, A. (1991), *Políticas Agrárias e Desenvolvimento Económico e Social na República Popular de Moçambique, 1975-1985*, Lisboa, ISEG/UTL, Tese de Doutoramento.
- FRELIMO, (1962), «To the Portuguese people», in BRAGANÇA, A., WALLERSTEIN, I. (eds.), *op. cit.*, vol. II, pp. 76-77; ver ainda: FRELIMO, (1964), «To the Mozambican People», in BRAGANÇA, A., WALLERSTEIN, I. (eds.), *op. cit.*, vol. II, pp. 77-78.
- FRELIMO (1980), *História da FRELIMO*, Maputo, pp. 6-7; ver ainda: SIMANGO, U. (1968), «The liberation struggle in Mozambique», *African Communist*, (32), pp. 48-61.
- SERRA, A. (1991), *op. cit.*
- «Declaração feita pelo Conselho Consultivo do CONCP em Rabat de 13 a 15 de Junho de 1962», in BRAGANÇA, A., WALLERSTEIN, I. (1978), *Quem é o Inimigo?*, Lisboa, Iniciativas Editoriais, pp. 193-197; ver ainda: CONCP (1962), «To the Nationalists of Mozambique», in BRAGANÇA, A., WALLERSTEIN, I. (eds.), *op. cit.*, vol. II, pp. 116-119.
- SERRA, A. (1991), *op. cit.*
- SERRA, A. (1991), *op. cit.*
- MUNSLow, B. (1983), *op. cit.*, p. 133.
- ALPERS, E. (1979), «The struggle for socialism in Mozambique, 1960-1972», in ROSBERG, C., CALLAGHY, T. (eds.), *Socialism in Sub-Saharan Africa: a new assessment*, Berkeley, University of California; ver ainda: MONDLANE, E. (1968b), «The evolution of Frelimo», in BRAGANÇA, A., WALLERSTEIN, I. (eds.), *op. cit.*, vol. II, pp. 121-122.
- No passo imediatamente anterior Samora Machel declarava «Salazar tinha chance grande para permanecerem quase colónias dependentes de Portugal. Tinha, se nos dá a independência em 1960. Não estávamos preparados. (...) Estaria aqui o capitalismo português, a burguesia portuguesa e teria produzido a burguesia nacional». Entrevista publicada in JORNAL EXPRESSO, de 24 de Dezembro de 1980, p. 3; ver ainda: FRELIMO (1972a), «Caetano's Reforms Sink in a Sea of Contradictions», in BRAGANÇA, A., WALLERSTEIN, I. (eds.), BRAGANÇA, A., WALLERSTEIN, I. (1982c), *The African Liberation Reader: The Strategy of Liberation*, vol. III, London, Zed Books, pp. 32-42.
- O sistema colonial português sempre defendeu que o seu sistema de política indígena seguiu o sistema de «assimilação», que via nas colónias um prolongamento do «solo pátrio». Pode-se pois dizer que, a questão da «assimilação» sempre foi uma das bases ideológicas da política portuguesa que pretendia mostrar, como refere Eduardo Ferreira, a pretensão dos portugueses de serem «não-racistas» ao admitirem que «qualquer africano nas suas colónias podia absorver a civilização portuguesa e ser considerado igual aos portugueses de nascimento».

A esta política de «assimilação» sempre se contrapôs o regime de «indigenato»; um regime que permitia a exploração dos recursos humanos, o controlo da mão-de-obra barata e a possibilidade de impor um regime de trabalho sujeito às maiores arbitrariedades. Até finais do século XIX, as pessoas de diferentes origens raciais experimentaram, na sua convivência, períodos de conflito e outros períodos onde a consciência de cor não parecia de grande importância. No entanto, a partir deste período, a situação começou a alterar-se, surgindo uma cada vez menor aceitação dos costumes, crenças e valores moçambicanos e onde as mudanças económicas, colocaram as sociedades moçambicana e portuguesa em conflito aberto, em relação ao trabalho e à ocupação das terras mais férteis. Valentim Alexandre, refere que a ideia de vocação colonial portuguesa veio a encontrar uma base científica aparente na teoria sociológica formulada por Gilberto Freyre - o luso-tropicalismo - onde a ausência de preconceitos racionais dava aos portugueses capacidade de estabelecer, com as comunidades políticas não europeias, relações de «interpenetração» cultural e biológica, sem horror à mestiçagem que caracterizava, por exemplo, os anglo-saxões. Segundo Valentim Alexandre, ao início esta teoria não conheceu qualquer aceitação oficial, porque se estava na época do império, dos valores da Raça (uma suposta raça portuguesa) a impor aos das etnias Bantu. Via-se por isso, com maus olhos a mestiçagem e produziam-se provas da inferioridade biológica dos mestiços. Por seu lado, Aurélio Rocha faz uma importante análise do processo, como foi considerada a «assimilação» nas diferentes fases do processo de colonização. Ele refere que, no período até 1885, o princípio defendido era o da «assimilação uniformizadora», que se baseava na teoria geral que defendia as mesmas leis para a metrópole e colónias e, nomeadamente, na igualdade total entre os cidadãos portugueses, independentemente do lugar onde vivessem. Foi principalmente no período do liberalismo em Portugal, após a revolução de 1820, que se introduziu esse espírito de igualdade absoluta entre todos os cidadãos. No entanto, nem toda a classe governante portuguesa se encontrava de acordo com esta política liberal de «assimilação uniformizadora» (veja-se, por exemplo, as teses de Oliveira Martins). A partir de 1885 dá-se início ao período de «conquista» e de «ocupação colonial» e, com elas, a formulação de uma legislação discriminatória mais de acordo com a exploração colonial capitalista que se pretendia levar a cabo. As relações de trabalho e a legislação elaborada no período pós-António Enes conduziram a uma tendência que, progressivamente, estabelecia a desigualdade estrutural entre os negros e os brancos como trabalhadores ou empreendedores. Com a implantação da República o princípio da «assimilação tendencial» foi articulado em forma de Lei, em 1917, com a Portaria n.º 317 que estabeleceu oficialmente a distinção entre indígenas e não indígenas, e que negava aos primeiros o gozo de direitos civis e políticos em relação às instituições de índole europeia. Nos finais do século XIX começou a surgir uma pequena burguesia negra, maioritariamente afro-europeia, chamada de «assimilados» (negros com educação suficiente e riqueza material que supostamente lhes permitia a igualdade, sob a lei civil, com os brancos). Este estatuto, que os diferenciava dos negros, era geralmente baseado no acesso diferenciado à terra e à propriedade, mas progressivamente, as diferenças começaram a derivar de atribuições raciais. Jeanne Penvenne refere que esta elite negra vai sendo marginaliza-

da num processo de realinhamento económico e progressivo crescimento da população branca que vai exercer grandes pressões sobre o governo para a defesa dos seus interesses económicos e privilégios sociais, em detrimento da população negra (fosse ela indígena ou «assimilada»), no que se refere ao controlo da mão-de-obra e ao acesso ao emprego e salários. E adianta que o declínio económico desta elite, a partir de finais do século XIX e inícios do século XX, vai estar directamente relacionada com as relações que se estabeleceram entre os brancos e os negros, começando a elite negra a ser afastada dos seus privilégios, apesar de partilharem com os portugueses brancos a mesma língua, religião, nacionalidade e forma(s) de vida. Progressivamente a elite negra vai reagir contra o «estatuto de assimilado» como algo de humilhante, recusando muitos deles fazer o seu pedido de aquisição (estes «assimilados» eram chamados «brancos de bolso» ou «brancos de papel» devido ao documento que traziam consigo nos bolsos que os encorajava a identificarem-se com os brancos, como um tipo distinto de «nativos»). Por volta de 1920, tomou-se claro que era a raça (e não a classe), o aspecto de fundo das relações coloniais de dominação. Ver: FERREIRA, E. (1977). *O fim de uma era: o colonialismo português em África*, Lisboa, Sá da Costa; ALEXANDRE, V. (1979), *op. cit.*; ROCHA, A. (1991), *A política de assimilação portuguesa em Moçambique, 1930-1974*, Maputo, (s.e.); PENVENNE, J. (1989), «We are all portuguese: challenging the political economy of assimilation: Lourenço Marques, 1870-1933», in VAIL, L. (ed.), *The creation of tribalism in Southern Africa*, London, University of California Press.

- 21 MONDLANE, E. (1977), *op. cit.*, pp. 123-124.
- 22 SERRA, A. (1991), *op. cit.*
- 23 MONDLANE, E. (1977), *op. cit.*, pp. 83-84.
- 24 SERRA, A. (1991), *op. cit.*
- 25 Ver o relato do primeiro ataque a um posto militarizado português, em Chai, no então distrito de Cabo Delgado (actualmente província), feito por Alberto Chipande, que o comandou, em: REIS, J., MUIUANE, A. (1975), *Datas e Documentos da História da FRELIMO*, Lourenço Marques, Imprensa Nacional pp. 45-50. Apesar do primeiro ataque ter tido lugar só em 1964, já em 1962 a mobilização política e militar começou e já se encontravam na região alguns guerrilheiros da FRELIMO. Ver: CEA/UEM (1983), *A situação nas antigas zonas libertadas de Cabo Delgado*, Maputo, CEA/UEM, p. 5.
- 26 SERRA, A. (1991), *op. cit.*
- 27 HANLON, J. (1984), *Mozambique: the revolution under fire*, Londres, Zed Books, p. 27.
- 28 HANLON, J. (1984), *op. cit.*, p. 27; ver ainda: MUNSLOW, B. (1983), *op. cit.*, p. 87.
- 29 SERRA, A. (1991), *op. cit.*
- 30 MACHEL, A. (1980), *O processo da revolução democrática popular em Moçambique*, Maputo, FRELIMO, p. 34.
- 31 MACHEL, S. (1978a), *O Partido e as classes trabalhadoras moçambicanas na edificação da Democracia Popular*, Relatório do Comité Central ao III Congresso da FRELIMO, Lisboa, Edições 'Avante', p. 16; ver ainda: MOZAMBIQUE, ANGOLA AND GUINE INFORMATION CENTRE (1978a), «Structures of power in Mozambique», *People's Power*, (11), pp. 22-28; MOZAMBIQUE, ANGOLA AND GUINE INFORMATION CENTRE (1978b), «Building a Marxist-Leninist Party», *People's Power*, (12), pp. 41-45.

- 32 SERRA, A. (1991), *op. cit.*
- 33 SIMANGO, U. (1969), «Gloomy situation inside Frelimo», in BRAGANÇA, A., WALLERSTEIN, I. (eds.), *op. cit.*, vol. II, pp. 125-127.
- 34 MACHEL, S. (1980), *op. cit.*; ver ainda: MUNSLOW, B. (1983), *op. cit.*; NEGRÃO, J. (1984), *A produção e o comércio nas zonas libertadas*, Maputo, AHM.
- 35 SAUL, J. (1985), *A Difficult Road: The Transition to Socialism in Mozambique*, New York, Monthly Review Press.
- 36 SERRA, A. (1991), *op. cit.*
- 37 BENOT, Y. (1969), *Idéologies des indépendances africaines*, Paris, Maspéro, pp. 169-180.
- 38 MUNSLOW, B. (1985), *Samora Machel: an African revolutionary*, Londres, Zed Books, p. 13.
- 39 CEA/UEM (1982), *Para uma história da luta de libertação de Moçambique: problemáticas, metodologias, análises*, Maputo, CEA/UEM, p. 6.
- 40 NYERERE, J. (1968), *Freedom and socialism, Uhuru na Ujamaa. A selection from writings and speeches, 1965-1967*, Dar-es-Salaam, Oxford University Press.
- 41 SERRA, A. (1991), *op. cit.*
- 42 O «marxismo-leninismo» foi, para além do mais, a referência universalista a partir da qual se operou na negação das realidades sociopolíticas do país; foi igualmente, uma cegueira paradoxal na medida em que permitia que o exercício do poder autoritário governasse «legitimamente» em representação da sociedade. Pouco a pouco foram-se definindo no discurso do poder os contornos estranhos de um país fictício: dizia-se que a autoridade da FRELIMO ter-lhe-ia sido delegada por uma «aliança operário-camponesa», para que exercesse em seu nome, a ditadura sobre os seus inimigos, os inimigos do «povo». O «marxismo-leninismo» constituía o *corpus* conceptual que permitia a invenção de um país imaginário e a garantia dogmática de coerência interna de uma ficção que alimentava o projecto nacionalista do poder. Ver: KRUKS, S. (1987), «From nationalism to marxism: the ideological history of Frelimo, 1962-1977», in MARKOVITZ, I. (ed.), *Studies in power and class in Africa*, Oxford, Oxford University Press.
- 43 MUNSLOW, B. (1985), *op. cit.*, p. 85.
- 44 MUNSLOW, B. (1985), *op. cit.*, p. 86.
- 45 Para uma informação mais completa sobre a origem social de parte importante dos primeiros quadros dirigentes da FRELIMO ver: MONDLANE, E. (1977), *op. cit.*, p. 128.
- 46 SERRA, A. (1991), *op. cit.*
- 47 CEA/UEM (1983), *op. cit.*, p. 7.
- 48 MACHEL, S. (1978a), *op. cit.*, pp. 19-20.
- 49 MONDLANE, E. (1969), «The tribal question in the advanced stage of the struggle», in BRAGANÇA, A., WALLERSTEIN, I. (eds.), *op. cit.*, vol. II, pp. 119-121.
- 50 MACHEL, S. (1978a), *op. cit.*, p. 21.
- 51 BAYART, J.-F. (1989), *op. cit.*
- 52 ISAACMAN, A., ISAACMAN, B. (1983), *op. cit.*, p. 84.
- 53 CEA/UEM (1982), *op. cit.*
- 54 Tal foi o que se passou, por exemplo, com a abertura da frente de combate do Niassa oriental. A descrição feita por Samora Machel dá uma ideia bem precisa da importância reconhecida ao papel dos chefes tradicionais: antes que fossem desencadeadas as primeiras acções armadas na região, Samora Machel, a quem tinha sido confiada a tarefa de proceder à abertura da nova frente nas terras interiores do Niassa, dirigiu-se com o seu grupo de guerrilheiros à vila Tenente (Novembro de 1965), onde vivia o régulo Mataca (sucessor de uma dinastia de grandes chefes tradicionais Yao que se tinham destacado como resistentes à ocupação portuguesa). Quando o grupo chegou próximo da residência de Mataca, Samora Machel, disfarçado de Shehe e acompanhado por um dos combatentes que era originário da região, foi falar com Mataca, propondo-lhe que colaborasse na luta da FRELIMO e que abandonasse com a sua população as suas terras para se instalar no mato, o que foi aceite por este último.
- 55 SERRA, A. (1991), *op. cit.*
- 56 MONDLANE, E. (1977), *op. cit.*
- 57 O «Poder Popular» é possível defini-lo como uma forma de organização e funcionamento da comunidade, onde o poder é exercido com estreita participação dos produtores directos, procurando-se encontrar as soluções e as políticas que permitam satisfazer os seus interesses concretos, tal como definidos «democraticamente» pela própria comunidade. Ver: DAVIDSON, B. (1979), «The revolution of people's power: notes on Mozambique», *Monthly Review*, Julho-Agosto; ver ainda: RUDBECK, L. (1984), *Development and democracy: notes related to a study of people's power in Mozambique*, AKUT, Uppsala.
- 58 CHISSANO, J. (1971), «Frelimo's Ideology», in BRAGANÇA, A., WALLERSTEIN, I. (eds.), *op. cit.*, vol. II, p. 103.
- 59 SERRA, A. (1991), *op. cit.*
- 60 VIEIRA, S. (1983), «El Futuro Socialista de Mozambique», *Revista Internacional*, (303); ver ainda: CRAVINHO, J. (1995), *Modernizing Mozambique: FRELIMO Ideology and the FRELIMO State*, Oxford, University of Oxford, Tese de Doutoramento. É de salientar que a partir do Segundo Congresso (realizado em Matchedje, Província de Niassa, de 20 a 25 de Julho de 1968), no qual se assistiu à vitória dos «políticos-militares marxistas», os chefes tradicionais das chefaturas locais eram considerados como simples «lacaiois» ou «fantocheos» do poder colonial português. Na generalidade dos casos, os portugueses tinham-nos colocado como chefes de unidades administrativas sob a designação de régulos ou cabos-de-terra. Dado o seu comprometimento e a servilidade em relação ao inimigo colonial que lhes eram atribuídos, não podiam candidatar-se a deputados das Assembleias do Povo, nem exercer qualquer responsabilidade política, administrativa ou judicial. Ver: FRELIMO, (1968a), «On the Necessity of a Prolonged war», in BRAGANÇA, A., WALLERSTEIN, I. (eds.), *op. cit.*, vol. III, pp. 146-149; FRELIMO, (1968b), *Statutes and Programmes*, Mimografado; FRELIMO, (1968c), *Resolutions of II Congress*, Mimografado; FRELIMO, (1969a), «Communique on Urias Simango», in BRAGANÇA, A., WALLERSTEIN, I. (eds.), *op. cit.*, vol. II, pp. 127-128; FRELIMO, (1969b), «Self-Criticism», in BRAGANÇA, A., WALLERSTEIN, I. (eds.), *op. cit.*, vol. II, pp. 127-128; FRELIMO (1970), «Change of policy in the Vatican?», in BRAGANÇA, A., WALLERSTEIN, I. (eds.), *op. cit.*, vol. I, pp. 180-183.
- 61 FRELIMO (1971), «Poetry and the Revolution», in BRAGANÇA, A., WALLERSTEIN, I. (eds.), *op. cit.*, vol. III, pp. 179-180; ver ainda: FRELIMO (1972b), «The First Steps», in BRAGANÇA, A., WALLERSTEIN, I. (eds.), *op. cit.*, vol. III, pp. 149-153; FRELIMO (1972c), «Revolutionary Education», in BRAGANÇA, A., WALLERSTEIN, I. (eds.), *op. cit.*, vol. III, pp. 194-197; FRELIMO (1974a), *Poesie de Combate*, Lisboa, Publicações Nova Aurora.

- 62 FRELIMO (1974b), «The Coup d'Etat of April 25», in BRAGANÇA, A., WALLERSTEIN, I. (eds.), *op. cit.*, vol. I, pp. 34-37.
- 63 Estes princípios eram: a) reconhecimento do facto que a solução das guerras do Ultramar era política e não militar; b) criação de condições para um debate nacional sobre o problema ultramarino, e, por último, c) o estabelecimento das bases de uma política ultramarina capaz de conduzir à paz.
- 64 Houve sectores sociais que não aceitaram de bom grado a perspectiva de a FRELIMO assumir, em exclusivo, o poder de Estado. Alguns, aliados por vezes a sectores que se tinham separado da FRELIMO, ou que nunca se tinham revisto na sua luta, optaram por tentar reunir forças para a defrontar ou, pelo menos, para a obrigar a partilhar o poder. Manifestação evidente de que uma parte dos colonos não aceitava de bom grado passar a desempenhar um papel subalterno na formação social moçambicana foi o facto de, no próprio dia em que em Lusaka foi assinado o acordo entre Portugal e a FRELIMO, se ter dado em Lourenço Marques uma movimentação de uma facção de colonos descontentes com os termos do acordo celebrado e que ficaria conhecida como «7 de Setembro». A acção mais espectacular então desenvolvida foi a ocupação da sede da emissora Rádio Clube de Moçambique (RCM). Ver: OLIVEIRA, B. (1978), *Aqui Portugal Moçambique*, Vila Nova de Famalicão, Centro Gráfico.
- 65 A FRELIMO intensificou as suas acções militares contra o Exército português. Ao fazê-lo, o seu objectivo era pressionar o acelerar das negociações com o governo colonial português e de as encaminhar não para um processo de descolonização com participação de vários partidos políticos, mas para a simples discussão dos mecanismos de transmissão do poder para si na qualidade que reivindicava, de ser a única e legítima representante de todo o povo moçambicano. Especialmente visadas pela acção da FRELIMO foram as regiões de maior implantação da comunidade branca no Centro do país: Zambézia e, em menor grau, também Manica e Sofala. Ver: RUDBECK, L. (1984), *op. cit.*; ver ainda: CAHEN, M. (1984), «Corporatisme et colonialisme; approche du cas mozambicain, 1933-1979», *Cahiers d'Études Africaines*, (93), pp. 5-24.
- 66 Este governo era composto por nove ministros, sendo seis nomeados pela FRELIMO, incluindo o Primeiro-Ministro, a saber: Joaquim Chissano, Armando Guebuza, Mário Machungo, Óscar Monteiro, Gideon Ndobe e Rui Baltazar, e os outros três pelo governo português: Alcântara Santos, Eugénio Pícolo, António Paulino. Ver: MACHEL, S. (1975), «Independence day speech», *Review of African Political Economy*, (4).
- 67 RICHMAN, N. (1977), «Mozambique: politics at the base», *People's Power*, (9), pp. 21-24; ver ainda: SANTOS, M. (1973), «Frelimo faces the future», *African Communist*, (55), pp. 23-53; SAUL, J. (1973), «Frelimo and the Mozambique revolution», *Monthly Review*, vol. 24, pp. 22-52.
- 68 CAHEN, M. (1996), «Unicidade, Unidade ou o Pluralismo do Estado?», in MAGODE, J. (ed.), *Moçambique: Etnicidades, Nacionalismo e o Estado – Transição Inacabada*, Maputo, ISRI.
- 69 Para os acérrimos defensores do novo «projecto nacional», pouco importavam as diferenças históricas, sociais e regionais, pouco interessavam igualmente as motivações e aspirações reais das populações em nome das quais - e para quem - o projecto fora concebido. Quando a realidade dos factos e as práticas sociais faziam efeito de retorno e interferiam na acção dos representantes do Estado-desenvolvimentista, eram rejeitadas sob a capa da fraseologia oficial como «obscurantismo», «superstição» e «feudalismo». Deste modo, o aparecimento da RENAMO acontece num contexto histórico em que se verificam tensões sociais e económicas crescentes no mundo rural (cerca de 80% da população), de tal modo grandes que certos grupos estavam dispostos a ir ao encontro da desestabilização externa. De entre esses grupos, destacam-se os régulos e os cabos-de-terra, que estavam, deste modo, dispostos a dar informações e a colaborar com os comandantes e «bandidos armados» da RENAMO. Estes, apresentavam-se a nível local como os libertadores do povo da tirania e da ostracização humilhantes a que a FRELIMO os sujeitou. Independentemente da possibilidade da génese da RENAMO ter raízes externas à realidade social moçambicana, o certo é que, para além do apoio generalizado do grupo étnico VaNdaú, um pouco por todo o país, os elementos deste movimento alcançaram importantes apoios de base, principalmente pela definição de uma estratégia em oposição à inicialmente institucionalizada pela FRELIMO: restabeleceram as dinâmicas e lógicas de organização da vida colectiva das populações rurais, onde, naturalmente, o chefe tradicional desempenhava o reconhecido papel de regulador social, político, religioso, cosmológico, económico e judicial. Ver: EGERO, B. (1982), «Mozambique before the second phase of socialist development», *Review of African Political Economy*, (25), pp. 83-91.
- 70 EGERO, B. (1986), «People's power: the case of Mozambique», in MUNSLOW, B. (ed.), *Africa: problems in the transition to Socialism*, London, Zed Books.
- 71 Esta luta corresponde à procura de uma verdadeira «Revolução Cultural», porque exige uma transformação profunda das mentalidades até então dominadas, quer pelos princípios da sociedade «capitalista», quer pelos princípios da sociedade «tradicional». Ver: MACHEL, S. (1974), *Fazer da escola uma base para o povo tomar o poder*, Maputo, FRELIMO; ver ainda: BRAGANÇA, A. (1988), «Independence without decolonization: Mozambique, 1974-1975», in GIFFORD, P., LOUIS, W. (eds.), *Decolonization and African Independence*, New Haven and London, Yale University Press.
- 72 Foi o tempo da prioridade à luta política e ideológica, da procura de uma rápida expansão e institucionalização do «poder popular democrático», da ênfase nas aldeias comunais, das cooperativas e das *machambas* colectivas como formas de organização das populações e da sua produção (colectiva), do incitamento à luta pela destruição rápida e completa do aparelho de Estado colonial português enquanto encamação de um sistema político-social repressivo e controlador das populações. Ver: REIS, J., MUIUANE, A. (1975), *op. cit.*; ver ainda: CAHEN, M. (1985), «État et pouvoir populaire dans le Mozambique indépendant», *Politique Africaine*, (19), pp. 36-60.
- 73 ALEXANDER, J. (1994), *op. cit.*, p. 45.
- 74 Nesta época, a trave mestra das concepções da FRELIMO sobre a evolução política e social era a de que com a independência terminava a fase da «Revolução Democrática Nacional», e começava a da «Revolução Democrática Popular». Este salto qualitativo do processo histórico tal como postulado pela FRELIMO, representava a passagem da prioridade à luta armada pela independência nacional no quadro de uma ampla aliança de forças nacionalistas, para a prioridade à luta pela implementação a nível nacional, e como opção política fundamental do «Poder Popular» com consequente aumento e radicalização da

- «luta de classes» e saída daquela aliança dos grupos sociais que tendencialmente seriam prejudicados por uma forma de organização social que se queria quase diametralmente oposta à até então vigente. Ver: MACHEL, S. (1978b), *Relatório do Comité Central da FRELIMO*, Lisboa, «Avante!», ver ainda: SAUL, J. (1985), *op. cit.*; MEYNS, P. (1981), «Liberation ideology and national development strategy in Mozambique», *Review of African Political Economy*, (22), pp. 42-64.
- 75 FRELIMO (1972d), «Mais uma etapa na nossa caminhada para a sociedade socialista», (s.l.).
- 76 Como instrumento fundamental do novo poder político face à visível demorada do sistema político-administrativo colonial português e como tentativa de enquadramento da acção dispersa de muitos moçambicanos, foram criados no final de 1974, durante o período do governo de Transição, os GD's. O papel fundamental dos GD's era, por um lado, servirem como transmissores das decisões da direcção do partido e do Estado e, por outro, dirigirem e canalizarem a enorme «energia social» que se tinha libertado com a queda do regime colonial português, pondo-a ao serviço do projecto político da FRELIMO. Ao mesmo tempo, constituíam numa primeira fase da sua existência o único meio de que dispunha o partido para estabelecer o seu controlo sobre o conjunto do aparelho de Estado herdado, mas também sobre os patrões e responsáveis de empresas, num período em que havia uma hostilidade mais ou menos declarada dos colonos que ainda não tinham abandonado o país. A constituição e rápida proliferação dos GD's, resultou de um misto de orientação emanada das novas autoridades e de auto-organização de parte da população segundo o princípio do «poder popular» que se queria desenvolver. Ver: REIS, J., MUIJUANE, A. (1975), *op. cit.*; ver ainda: EGERO, B. (1987), *Mozambique: A dream undone. The political economy of democracy*, Uppsala, Scandinavian Institute of African Studies; HANLON, J. (1984), *op. cit.*; BRITO, L. (1991), *Le Frelimo et la construction de l'État National au Mozambique: le sens de la référence au marxisme (1962-1983)*, Paris, Université de Paris VII, Tese de Doutoramento; CAHEN, M. (1993), «Check on Socialism in Mozambique - What Check? What Socialism?», *Review of African Political Economy*, (57), pp. 46-59.
- 77 ABRAHAMSSON, H., NILSSON, A. (1994), *op. cit.*
- 78 ABRAHAMSSON, H., NILSSON, A. (1994), *op. cit.*
- 79 CAHEN, M. (1988), «La crise du Nationalisme», *Politique Africaine*, (29), pp. 2-13.
- 80 MUNSLOW, B., O'KEEFE, P. (1984), «Rethinking the revolution in Mozambique», *Race & Class*, vol. XXVI, (2), pp. 15-31; ver ainda: OTTAWAY, M. (1980), «The theory and practice of Marxism-Leninism in Mozambique and Etiopia», in ALBRIGHT, D. (ed.), *Africa and international communism*, London, Macmillan; OTTAWAY, M. (1988), «Mozambique: from symbolic socialism to symbolic reform», *Journal of Modern African Studies*, vol. 26, (2).
- 81 HOILE, D. (1989), *Mozambique, a nation in crisis*, London, The Clarendon Press; ver ainda: SAUL, J. (1990), «Mozambique: the failure of socialism?», *Southern African Report*, November, pp. 20-24; SAUL, J. (1993), «Rethinking the Frelimo State», in MLIBAND, R., PANITCH, L. (eds.), *The socialist register*, London, The Merlin Press.
- 82 CAHEN, M. (1987), *op. cit.*; CAHEN, M. (1989), «Clarence-Smith on Mozambique», *Southern African Review of Books*, 2, (6), pp. 26-27; CAHEN, M. (1989/1990), «Is RENAMO a Popular Movement in Mozambique?», *Southern African Review of Books*, 3, (2), pp. 20-21; CAHEN, M. (1990), «Mozambique: The Debate Continues: Michel Cahen Writes...», *Southern African Report*, 5, (5), p. 26; CLARENCE-SMITH, G. (1989), «The Roots of the Mozambican Counter-Revolution», *Southern African Review of Books*, 2, (4), pp. 7-10; GEFFRAY, C., PEDERSEN, M. (1985), *Transformação da Organização Social e do Sistema Agrário do Camponato no Distrito do Erati: Processo de socialização do campo e diferenciação rural*, Maputo, UEM; GEFFRAY, C., PEDERSEN, M. (1986), «Sobre a Guerra na Província de Nampula», *Revista Internacional de Estudos Africanos*, (4/5), pp. 303-318; GEFFRAY, C., PEDERSEN, M. (1988), «Nampula em Guerra», *Politique Africaine*, (29), pp. 28-40.
- 83 MINTER, W. (1989), *The Mozambican National Resistance (RENAMO) as Described by Ex-participants*, Research Report Submitted to the Ford Foundation and the Swedish International Development Agency, Washington D.C.; MINTER, W. (1994), *Apartheid's contras: an inquiry into the roots of war in Angola and Mozambique*, London, Zed Books; FAUVET, P. (1984), «The Roots of Counter-Revolution: The Mozambican National Resistance», *Review of African Political Economy*, 29, pp. 108-121; HANLON, J. (1984), *op. cit.*; DARCH, C. (1989), «Are there Warlords in Mozambique?», *Review of African Political Economy*, (45/46), pp. 34-49; VINES, A. (1991), *RENAMO - From Terrorism to democracy in Mozambique*, Centre for African Studies, University of York; ROESCH, O. (1990), «Is RENAMO a Popular Movement in Mozambique?», *Southern African Review of Books*, 3, (2), pp. 20-28.
- 84 FLOWER, K. (1987), *Serving Secrecy: An Intelligence Chief on Record, Rhodesia into Zimbabwe, 1964-1981*, London, John Murray.
- 85 Oficial das Forças Armadas Moçambicanas na época da independência. André Matsangaisa foi preso por roubar propriedade do Estado (peculato), mas conseguiu fugir posteriormente da prisão e ir para a Rodésia. Para analisar detalhadamente as origens rodésianas da RENAMO ver: COLE, B. (1984), *The Elite: The Story of the Rhodesian Special Services*, Transkei, Three Knights Publishing; MARTIN, D., JOHNSON, P. (1986), «Mozambique: To Nkomati and Beyond», in MARTIN, D., JOHNSON, P. (eds.), *Destructive Engagement - South Africa at War*, Harare, Zimbabwe Publishing House.
- 86 FRELIMO (1976), «Central Committee Resolution on Communal Villages», *People's Power*, (5); ver ainda: SEGALL, M. (1978), «The Communal Villages of Gaza», *People's Power*, (11), pp. 12-18; CASAL, A.-Y. (1991), «Legitimação Política-Ideológica da Socialização Rural em Moçambique», *Revista Internacional de Estudos Africanos*, (14/15), pp. 35-76.
- 87 Acerca deste ponto e relativamente à história das aldeias comunais no distrito de Manica, Província de Manica, ver: RAPOSO, I. (1991), *O Viver de Hoje e de Ontem. Aldeia e Musha*, Maputo, INFP.
- 88 Para discussão acerca deste ponto em relação ao Sul de Moçambique, ver: ROESCH, O. (1992), «RENAMO and the Peasantry in Southern Mozambique: A view from Gaza», *Canadian Journal of African Studies*, 26, (3).
- 89 A ideia da construção do caminho-de-ferro Lourenço Marques-Transval, foi discutido pela primeira vez no «Volksraad» do Transval em 1870, tendo como aspecto fundamental, a necessidade que esta República Boer sentia em se libertar do

domínio inglês, encontrando uma porta de saída independente para o mar. Lourenço Marques garantia-lhes essa porta de saída. Para Portugal, a ideia também era importante porque o caminho-de-ferro seria um corredor de acesso ao interior, facto fundamental para a aceitação internacional da posse da região, num período em que a Inglaterra tentava o domínio de Lourenço Marques. Além disso, o caminho-de-ferro era a chave do desenvolvimento do Sul de Moçambique, onde a sua presença era ainda fraca. No entanto, duas dificuldades existiam: a questão de reunir os capitais necessários e a indefinição do controlo sobre Lourenço Marques também reclamado pela Inglaterra. Só em 1881, quando a Inglaterra reconhece a independência do Transval é que as negociações entre este último e Portugal se vão desenvolver. Depois de várias discussões, a concessão exclusiva para a construção do caminho-de-ferro foi atribuída ao americano Mac Murdo. Muitos problemas vão surgir ao longo da sua construção que irão conduzir a um complexo processo e a fortes pressões por parte do Transval e que culminarão com a expropriação da concessão a Mac Murdo em 1889 (25 de Junho). A anulação da concessão levou a que a questão do caminho-de-ferro fosse a um tribunal de arbitragem, tendo sido decidido que Portugal deveria pagar uma indemnização a Mac Murdo. O caminho-de-ferro só viria a concluir-se em 1895. A construção do caminho-de-ferro para a Suazilândia também levantara numerosos problemas, embora de ordem diferente. A ideia da sua construção foi proposta por Lord Milner (Alto Comissário Inglês na África do Sul), logo após o fim da guerra Anglo-Boer. A proposta foi aceite pelo governo Português, que, por Decreto de 15 de Julho de 1903 mandou estudar o traçado da linha para a sua posterior construção. Em 1905 o projecto foi aprovado e iniciou-se a sua construção. Mas vão surgir tentativas dos ingleses para ligar preferencialmente a Suazilândia ao porto de Durban. Problemas económicos do Transval, vão levar a que a linha ficasse parada em Goba de Junho de 1912 até 1956, altura em que se deu início a conversações entre as autoridades inglesas e portuguesas que conduziram à sua concretização em 1964. Relativamente aos portos, segundo Alfredo Lima, foi em 1882 que Paiva de Andrada chamou a atenção da Sociedade de Geografia de Lisboa para a necessidade da ocupação efectiva da vasta área que abrangia as terras de Sofala, Manica e Sena e também para a necessidade da abertura de um caminho para o mar. De 1885 a 1890 realizou-se, quer o reconhecimento do rio Pungué e sua navegabilidade, quer o levantamento hidrográfico da baía, dando-se assim, início ao estudo do Porto e do curso do Buzi. A partir de 1892 o porto da Beira começou a ser utilizado. No entanto, vão surgir problemas com a solução dada pela Companhia de Moçambique para a construção, exploração e administração do Porto da Beira. Em 1925, foi elaborado um contrato entre a Companhia de Moçambique e a Companhia inglesa Port of Beira Development Ltd., constituindo uma Companhia portuguesa denominada Companhia do Porto da Beira. Esta última, teria como objectivo a construção de um porto comercial e a realização das obras complementares para isso. Entretanto, esta última Companhia associou-se a uma outra companhia inglesa a Beira Works para quem, em Junho de 1926, transferiu direitos, deveres e garantias. No que diz respeito ao Porto de Lourenço Marques, antes de 1886 (quando começou a construção do caminho-de-ferro para o Transval), só havia a estacada conhecida por Ponte de Afândega. A linha do caminho-de-ferro

obrigou a construção de uma outra ponte, para passageiros, denominada Ponte do Caminho-de-Ferro. Nenhuma destas pontes era acostável e por isso os navios ficavam ao largo. O aumento do tráfego com o Transval levou a que, progressivamente, as instalações do Porto se tornassem insuficientes. Em 1891 encarou-se a construção de uma verdadeira doca comercial e, em 1897, publicavam-se as bases para a sua construção e exploração. A partir desta data o porto de Lourenço Marques apresentou um grande desenvolvimento. É possível ver ao longo da história dos portos e caminhos-de-ferro, a grande importância que os mesmos tiveram no desenvolvimento económico de Moçambique. No entanto, também fica claro que, a sua construção, esteve essencialmente virada para servir, quase exclusivamente, o trânsito de mercadorias de e para a África do Sul. A prova mais clara desta situação é que, embora Moçambique possuísse em 1930 cerca de 2000 quilómetros de linhas férreas, raras eram as que ligavam as diferentes regiões do país, não existindo mesmo qualquer ligação entre o Norte, o Centro e o Sul do país (acontecendo praticamente o mesmo com as vias rodoviárias). Ver: LIMA, A. (1974), *Para a história das comunicações em Lourenço Marques*, Lourenço Marques, Empresa Moderna; ver ainda: KATZENELLENBOGEN, S. (1982), *South Africa and Southern Mozambique: labour, railways and trade in the making of a relationship*, Manchester, Manchester University Press; SILVA, H. (1927), *A questão do Porto da Beira*, Lisboa, Tipografia da Empresa do Anuário Comercial; TEIXEIRA, M. (1991), *The railways of Mozambique: a regional or colonial project? 1895-1950*, Montreal, Québec, Tese de Mestrado; TELO, A. (1991), *Lourenço Marques na política externa portuguesa, 1875-1900*, Lisboa, Edições Cosmo; SOUTO, A. (1996), *op. cit.*

- 90 VAIL, L., WHITE, L. (1980), *Capitalism and Colonialism in Mozambique: A Study of Quelimane District*, London, Heinemann.
- 91 Refira-se que, em 1980, após a queda do regime branco de Ian Smith na Rodésia, assiste-se a uma «transição» de suporte logístico e militar pela África do Sul à RENAMO, o qual estava subordinado ao princípio de «total strategy», que consistia na defesa e segurança regional do «regime branco» de Pretória. O objectivo imediato era causar o máximo de destruição possível; por sua vez, a médio prazo, os objectivos eram, por um lado, causar pressão para que o governo de Moçambique adoptasse uma atitude mais favorável relativamente à África do Sul, e por outro lado, que o governo de Moçambique abandonasse qualquer tipo de suporte ao African National Congress (ANC) no sentido de prevenir o uso do território moçambicano pela guerrilha em trânsito do ANC. Ver: DAVIES, R. (1993), «South Africa and Mozambique: past and future», in THEDE, N., BEAUDET, P. (eds.), *A Post-Apartheid Southern Africa?*, London, Macmillan; METZ, S. (1986), «The Mozambican National Resistance and South African Foreign Policy», *African Affairs*, vol. 85, (341); THOMASHAUSEN, A. (1987), «The Mozambique National Resistance», in MARITZ, C. (ed.), *Weerstandbewegings in Suider-Africa*, Department Sentrale Publikasies. Potchefstroom University; WINTER, G. (1981), *Inside BOSS. South Africa's Secret Police*, London, Penguin.
- 92 Este era o termo usado pelos portugueses para designar as «aldeolas» estratégicas para as quais o governo colonial português forçava os «camponeses» a permanecer, a fim de os impedir de estabelecerem contacto com a FRELIMO.
- 93 ISACMAAN, A. (1985), *op. cit.*, p. 36.

- 94 RANGER, T. (1985), *Peasant Consciousness and Guerrilla War in Zimbabwe*, London, James Currey; ver ainda: LAN, D. (1985), *Guns and Rain*, London, James Currey; KRIGER, N. (1992), *Zimbabwe Guerrilla War: Peasant Voices*, Cambridge, Cambridge University Press.
- 95 ISACMAAN, A. (1985), *op. cit.*, p. 33.
- 96 ALEXANDER, J. (1995a), «Royals, Rainmakers and Renamo: War and Political Authority in Manica Province, Mozambique», *Societies of Southern Africa*, vol. 21; ver ainda: YOUNG, T. (1990), «The MNR/RENAMO: External and Internal Dynamics», *African Affairs*, vol. 89, (357); MACKENNA, B. (1987), «Renamo: Freedom Fighter's Agenda for Victory», *Soldier of Fortune*, May.
- 97 GEFFRAY, C. (1990), *op. cit.*; ver ainda: GEFFRAY, C., PEDERSEN, M. (1985), *op. cit.*
- 98 A cobrança de impostos nas áreas geográficas sob controlo da RENAMO estava organizada da mesma maneira em todas as áreas geográficas do Centro de Moçambique. Uma vez que os combatentes da RENAMO quase nunca tinham qualquer tipo de actividade produtiva, o seu esforço de guerra dependia completamente das provisões fornecidas pelo «camponeses» e naquilo que os combatentes conseguiam «pilhar» da rede de comércio rural, e das áreas geográficas controladas pelo governo. Todos os lares de «camponeses» nas áreas geográficas controladas pela RENAMO eram obrigados a contribuir regularmente com uma determinada quantidade de farinha de milho (ou outro tipo de cereal), semanalmente, mensalmente, etc., dependendo da região em questão. Juntamente com a farinha de milho, os «camponeses» contribuíam também com outros tipos de alimentos (feijão, carne, folhas de aboboreira, etc.), que eram usados como condimento para fazer *sadzé* (papa feita à base de milho), que era confeccionada com a farinha. Esta comida era requisitada e recolhida segundo a tradicional estrutura colonial de capatazes e chefes tradicionais («reactivados» pela RENAMO em todas as suas áreas geográficas de administração. Os chefes tradicionais e os capatazes podiam ser directamente ajudados e controlados nestas tarefas pelos representantes locais da RENAMO, conhecidos por *mujeeba*. Os *mujeeba* funcionavam como organizadores e informadores da RENAMO a nível local, e eram responsáveis pela cobrança dos impostos, assegurando-se de que estes eram entregues na base local da RENAMO. Ver: NILSSON, A. (1993), «From Pseudo-terrorists to Pseudo-guerrillas: the MNR in Mozambique», *Review of African Political Economy*, (57); HALL, M. (1990), «The Mozambican National Resistance (Renamo): A Study in the Destruction of an African Country», *Africa*, vol. 60, (1); MOORCRAFT, P. (1987), «Mozambique's Long Civil War: Renamo - Puppets or Patriots?», *International Defense Review*, (10).
- 99 Há provas concretas de que estas várias formas de «resistência ideológica» por parte dos «camponeses» faziam parte de uma vasta revolta do «tradicionalismo religioso» na sociedade rural moçambicana. Esta revolta era uma expressão da tentativa por parte do «campesinato» moçambicano de reconstruir um novo sistema de significação e uma nova ordem social, a partir dos destroços da experiência pós-independência da FRELIMO e da sociedade «colonialista/tradicional» que a FRELIMO procurou transformar. Um aspecto central desta «revolta tradicionalista» era a tentativa de interpretar a grave crise material que afectava Moçambique, e até mesmo a «guerra civil», como o resultado do falhanço por parte das comunidades locais em observar as práticas religioso-culturais tradicionais do passado que traziam as chuvas, garantiam a fertilidade da terra, asseguravam o bem-estar das populações, etc. Sob o ponto de vista desta mistificação da crise pós-independência em Moçambique, a deposição dos chefes tradicionais levada a cabo pela FRELIMO depois da independência e a consequente repressão das práticas religiosas e rituais que tendiam a legitimar a autoridade política dos chefes tradicionais, eram susceptíveis de terem enfurecido os espíritos ancestrais. Tal circunstância, fez com que os espíritos ancestrais retrássem o seu apoio e protecção, trazendo o sofrimento e as provações. De facto, em muitos casos este discurso ideológico incorporava um apelo à reabilitação política dos chefes tradicionais e ao regresso a uma forma de liderança política e religiosa dos chefes a nível local. Embora este discurso reaccionário não fosse universal e incondicionalmente aceite nas áreas rurais – encontrando a sua oposição mais organizada no pequeno, mas influente, estrato que se mantinha fiel às formas plurais de governo local – sem dúvida que encontrava eco na «consciência» de parte considerável da população rural. Ver: ROESCH, O. (1992), *op. cit.*
- 100 WILSON, K. (1992), «Cults of Violence and Counter-Violence in Mozambique», *Journal of African Studies*, 18 (3), 541.
- 101 Enquanto a referida forma de cobrança de impostos era considerada opressiva e injusta pela maioria do «campesinato», era, no entanto, a cobrança não oficial e feita ao acaso pelos combatentes da RENAMO, que era mais ressentida pela população rural. Quase todos os «camponeses» nas áreas geográficas controladas pela RENAMO relataram visitas frequentes de homens da RENAMO exigindo galinhas, cabras, gado e outros bens – exigências que os «camponeses» tinham medo de recusar. O facto que causava maior irritação aos «camponeses» era o de os combatentes da RENAMO matarem o gado «apenas» para comer, sendo o gado a única expressão viva de riqueza na sociedade rural. Do mesmo modo, muitos «camponeses» sentiam-se ofendidos pelo facto de os combatentes da RENAMO não mostrarem, por exemplo, qualquer respeito pelas galinhas brancas e pretas, que são tradicionalmente reservadas para fins rituais/cerimoniais. O que mais chocava o «campesinato» eram os raptos de raparigas e jovens mulheres para fins unicamente sexuais, e de rapazes para ingressarem nas fileiras da RENAMO. Estas acções, juntamente com o facto de que qualquer forma de protesto ou resistência ser punida com espancamento, ou algo pior, serviram para enfraquecer muito do apoio inicial ganho pela RENAMO com a sua propaganda contra as atleias comunais e os projectos político-económicos socialistas da FRELIMO, em algumas áreas rurais de Moçambique. Ver: ROESCH, O. (1992), *op. cit.*
- 102 A comunidade política designa-se Ndau, a língua que lhes é comum é o ChiNdau e os falantes desta VaNdau.
- 103 Um fenómeno social importante dentro do universo simbólico-cultural Copi, em particular, e do Sul de Moçambique, em geral, é o de *kupfuka*. *Kupfuka* é a capacidade que um morto tem de reasusitar para se vingar de alguém que em vida lhe tenha feito mal. Na verdade, *kupfuka* não é extensivo a todas as pessoas do Sul de Moçambique. As pessoas com esta capacidade são de origem VaNdau. Esta comunidade política, segundo a tradição oral, conhece uma árvore da qual se injectam para se vingar, depois de morrer, daqueles que os mataram ou que lhes

tenham feito algum mal durante a vida. Os Nguni aprenderam este segredo durante a sua convivência com aquela comunidade política. Atribui-se às guerras Nguni, a vulgarização deste fenómeno social no Sul de Moçambique. Os VaNdau são os mais temidos neste fenómeno social de *kupfuka*. A lógica disso, está no facto de terem sido os mais sacrificados durante as referidas guerras: eram os VaNdau que iam à frente das batalhas, *mabukundlela*, e que transportavam os utensílios dos VaNguni durante as suas deslocações, e eram desprezados por estes. Por estas razões, segundo a tradição oral, os VaNdau têm, ainda hoje, muito rancor. As razões que podem levar um defunto *kupfuka* podem ser de várias ordens. Uma delas pode ser que durante as cerimónias fúnebres não foram respeitadas certas normas rituais e/ou sociais, ou porque a pessoa não foi simplesmente enterrada. Neste caso a vítima de *mpfukwa* é a comunidade política onde o corpo foi abandonado ou as pessoas que por aquele local passaram. Alcinda Honwana, reportou este fenómeno social. Tratava-se de um comandante da RENAMO morto pelos milicianos da Maragra, mais tarde enterrado naquele lugar. Só que algum tempo depois alguns soldados desenterraram-no e queimaram-no sob o pretexto de que as tropas da RENAMO faziam o mesmo. Aquele comandante da RENAMO começou *kupfuka* e atormentava as pessoas que passavam por ali, principalmente ao pôr-do-sol. Tal como refere Fabião Sitoi [Secretário da Associação dos Médicos Tradicionais, citado em HOWANA, A., (1993)], o problema foi resolvido porque «um grupo de *nyanga* fomos chamados fazer *kufemba* (agarrar espírito) nesse lugar e quando apanhamos o espírito desse *matsanga* ele pediu que lhe dêssemos dinheiro, capulanas e pediu que o acompanhássemos para casa. As estruturas da localidade deram-nos algum dinheiro e mais contribuições da população, compramos capulanas e juntamos 100.000.00 MT. Voltamos a apanhar o espírito e pusemo-lo nas capulanas, juntamente com o dinheiro e algum remédio para que ele não tivesse força para reagir e amarramos tudo com uma das capulanas. Depois, acompanhados com a nossa tropa, fomos enterrá-lo como deve ser, bem longe da aldeia, próximo da base de RENAMO. Hoje já se passa à vontade naquele lugar». Uma outra causa de *kupfuka*, não menos frequente, pode ser o de a vítima ter sido morto e «comido» por um *nloyi* (plural: *valoyi* - diz-se que é aquele que é portador de uma força sobrenatural para fazer mal sob o ponto de vista social; feiticeiro. A qualidade de *nloyi* pode-se obter através da via hereditária ou sujeitando-se ao rito de aquisição chamado *kulomba*). O comer aqui não é no sentido real, mas simbólico, uma vez que o cadáver não desaparece. Neste caso, quem sofrerá com esta acção de *kupfuka* é o *nloyi* e seus familiares. Esse sofrimento pode manifestar-se pelas doenças, morte inesperadas, etc. Ainda ligado às causas deste fenómeno social, pode ser alguém que queira resolver um problema pessoal vá pedir «emprestado» um *cikwembu* (plural: *siikwembu* - espírito de um antepassado que não pertence à família onde habita. Este espírito pode ser de origem Nguni ou VaNdau) a um *nyanga* (plural: *tinyanga* - é aquele indivíduo dotado de poderes sobrenaturais a partir dos quais resolve os problemas da comunidade política. Este termo é abrangente e inclui funções psicanalíticas, médicas e/ou jurisdicionais). O problema em causa pode ser para obter bons resultados agrícolas, medicinais e/ou comerciais. Quando o requerente não paga segundo o precatuado, ou não obedece a algum dos rituais, o *cikwembu* «fica zangado» e come-

ça *kupfuka*. Ver: HONWANA, A. (ed.), *Instituições Religiosas Tradicionais e Integração dos Grupos Vulneráveis na Província de Maputo* (Relatório não publicado); ver ainda: HONWANA, A. (1991), *The Nyamussoro: a study of Divinatory Practices among Tsonga Speaking People of Southern Mozambique*. London, SOAS, Tese de Mestrado; NHANCALE, O. (1994), *op. cit.*

104 Para se compreender a dimensão simbólica do fenómeno social *kupfuka* é necessário estabelecer mais detalhadamente alguns parâmetros de categorias de *mpifukwa*. Vamos, neste sentido, apresentar sumariamente, algumas categorias de *mpifukwa*: a) *mudjiwa*, trata-se de um morto que faz *kupfuka* dentro de uma família porque alguém dessa família o matou e o «comeu». Mais uma vez, o «comer» aqui é no sentido simbólico, uma vez que o cadáver não desaparece fisicamente. Todavia, a comunidade política acredita que os *valoyi* comem, efectivamente, as pessoas. São, pois, os *valoyi* os provocadores de *mudjiwa*. Deve-se notar, porém, que a comunidade utiliza, muitas vezes, o termo *mudjiwa* como sendo sinónimo de *mupfukwa*. Contudo, o termo *mupfukwa* é mais generalizado, e refere-se a toda a pessoa com a capacidade de *kupfuka* e *mudjiwa*, como salientamos, é um *mupfukwa* que foi comido (note-se que *mudjiwa* vem do verbo XiTsonga *kudja* que significa «comer». O sufixo *iwa*, neste caso, indica que a acção recai sobre o sujeito, portanto, *mudjiwa* é aquele que foi comido); b) *nyamukwaxane* (vem do termo XiTsonga, *mwaxane*, que significa genro), - diz-se de um *mupfukwa* a quem foi prometido uma mulher depois de fazer um determinado trabalho. O que isto quer dizer? A explicação disso, é que certas pessoas que pretendem prosperar na vida sujeitam-se ao rito de aquisição, *kukamba*, de uma capacidade sobrenatural. Este rito consiste em o interessado ir buscar um espírito de um antepassado não pertencente à família, neste caso, um *cikwembu* pode começar *kupfuka* assim que não seja cumprido o prometido. Entretanto, todo o *mupfuka* que exige uma mulher tem esta designação de *nyamukwaxane*. A esta mulher chama-se *nyakwane*. Há dois aspectos a considerar neste ponto. Um deles é que o *nyamukwaxane* pode exigir que seja acompanhado para a sua família com essa mulher. O outro é que ele poderá exigir que aquela mulher seja iniciada como uma *nyanga* e, assim, o *nyamukwaxane* não é acompanhado para a sua família, mas fica integrado no meio social onde fazia *kupfuka*; c) *mupfukwa* (pisado) - trata-se de um morto (o que ocorre muito durante o período de guerras), que ataca as pessoas que passaram por determinado lugar. Como é que se resolvem problemas desta natureza? A solução consiste em chamar um *nyamussoro*. Este, ao começar *kufemba*, aprisiona o *cikwembu*, e este diz como é que foi parar naquele lugar, e o que é preciso fazer para restabelecer a harmonia social dentro da família. Sobre este fenómeno de pisar, Lucas Tamele refere «também alguém pode fazer *kupfuka* porque foi pisado. Mas esta coisa de pisar é preciso entender bem. Porque o que acontece é que o *cikwembu* pode gostar de alguém dentre as várias pessoas que passam por ali. É como um homem que gosta de uma mulher e conquista-a. Você pensa que só uma pessoa é que pode pisar o *cikwembu* com tanta gente que passar por ali? (...)». Entrevista com LUCAS TAMELE, (*nyanga*), Aldeia de Coolela.

105 Como são várias as circunstâncias que podem levar a *cikwembu* *kupfuka*, resulta que os rituais para a resolução deste fenómeno social, sejam também vários. Escolhemos para este

trabalho, dois rituais para a resolução deste problema, nomeadamente, o caso em que alguém vai fazer *kukamba* e o caso em que o *cikwembu* foi «comido» por alguém da família. No primeiro caso, a exigência mais frequente é o *cikwembu* pedir ser acompanhado para a sua casa. Este ritual chama-se *kuheleketa mudjiwa* (isto é, acompanhar até à casa dos seus familiares). Trata-se de um ritual muito complexo dada a natureza das exigências feitas pelo *cikwembu*. As exigências abrangem a parte material (dinheiro, panos), animais (galinhas, cabritos, por exemplo), ou mesmo a cabeça de uma vaca, com certas características (como a cor da pele), e uma parte ritual, como sair de casa, ao longo da viagem não poder falar com ninguém que encontre, como devem entrar em casa do *cikwembu*, como ainda, ao voltar para casa não se pode olhar para trás sob o pretexto de voltar com o *cikwembu*, etc. É o *nyanga* o responsável pela indicação e observância destes rituais. A reposição da ordem social só será verificada se estas exigências forem devidamente satisfeitas. Enquanto não forem satisfeitas, irá viver-se uma situação de agitação social em casa. Obviamente, esta agitação social será tanto maior quando o *nkoyi*, provocador desta situação, ainda estiver vivo. Na verdade, ele terá grandes problemas em se relacionar com a sua família. Em todo o caso, a família não tem outra alternativa senão sujeitar-se às exigências do *cikwembu*. No caso de o provocador estiver morto, pode-se levantar um outro problema, nomeadamente, o de saber a verdadeira identidade do *cikwembu*. Só o *nyanga* é que pode ajudar a família na resolução deste problema. Acontece, porém, que muitas vezes a família é obrigada a *kuheleketa ndjiwa* muitas vezes, sobretudo se não se conhece muito bem a identidade do *cikwembu*. A família donde o *cikwembu* é originário também tem um papel muito importante neste ritual. Com efeito, é preciso que ela reconheça, de facto, que o *cikwembu* em causa, é mesmo da família. Para tal, terá de recorrer também a um *nyanga*. No segundo caso, a exigência é diferente. Neste caso, o *cikwembu* exige, normalmente, a sua acomodação pela família de onde o *nkoyi* é originário. Compreende-se que assim seja porque o *cikwembu*, nestas circunstâncias, em muitos casos, tem a sua família muito longe ou não se sabe a sua identidade, e o que precisa, sobretudo, é de protecção. A acomodação, consiste, muitas vezes, na construção de uma *thempela* - espécie de templo que é uma paliçada de menores dimensões, normalmente situada no centro do espaço residencial. Esta *thempela* é sagrada e nela não entra qualquer pessoa. Em muitos casos, a exigência vai um pouco mais que isto; tendo sido acomodado, o *cikwembu* pode pedir a consagração de uma pessoa, geralmente uma rapariga. A esta rapariga consagrada chama-se, como já vimos, *nyakwawe*, que será iniciada, em princípio, como *nyanga*. Como se pode observar, a iniciativa de tomar alguém *nyakwawe* nunca é exterior ao *cikwembu*; ele é, portanto, quem toma a iniciativa e elege a sua *nyakwawe*. Algumas pesquisas feitas neste sentido sugerem este aspecto «A iniciativa da consagração não parte da pessoa a consagrar. O espírito é quem toma a iniciativa. A família vem em segundo plano e por fim a pessoa visada. Isto quer dizer que há uma passividade total por parte da pessoa a consagrar, que nada faz se não se conformar com a sua sorte e ela aceita para o seu próprio bem e da família. Com efeito, uma recusa da família ou da pessoa tem consequências que vão desde a morte da pessoa pretendida pelo *cikwembu* até a extinção total da família ou tribo». A consagração de alguém

a um *cikwembu* significa, como já vimos, tomar essa pessoa num *nyanga*. Segundo alguns dos nossos informantes, pode acontecer que o defunto, neste caso o *cikwembu*, durante a vida não tenha exercido as funções de *nyanga*. Neste caso a pessoa consagrada deve ser submetida ao ritual de aprendizagem (trata-se do ritual de *tingoma*). Pode-se perguntar porque é que o *cikwembu*, neste caso, não se contenta apenas em ser acomodado e exige a consagração de uma pessoa para o exercício das funções de *nyanga*, não obstante o facto de não ter exercido aquelas funções durante a vida? Segundo os nossos entrevistados, surge da necessidade de o *cikwembu* pretender não só perpetuar a sua existência, como também fazer-se sentir no meio familiar. Entrevista com LUCAS TAMELE, *ibidem*; Entrevista com AVENTINA MUCHANGA (*nyanga*), Aldeia de Mussengue; ver ainda: RELIGIOSOS MOÇAMBICANOS (1980), «A consagração tradicional da nossa cultura», *Acta do II Encontro Anual*, Lisboa, p. 45; NHANCALE, O. (1994), *op. cit.*

- 106 WEST, H. (1998), «This Neighbour is not my uncle: changing relations of power and authority on the Mueda Plateau», *Journal of Southern African Studies*, vol. 24, (1); ver ainda: DIAS, J., DIAS, M. (1970), *op. cit.*
- 107 WEST, H. (1997), *Sorcery of Construction and Sorcery of Rain: Power and Ambivalence on the Mueda Plateau, Mozambique, 1882-1994*, USA, University of Wisconsin-Madison, Tese de Doutoramento.
- 108 ABRAHAMSSON, H., NILSSON, A. (1994), *op. cit.*, p. 256.
- 109 Estes «comprometidos», entenda-se, as Autoridades Tradicionais, tinham esta designação devido à sua associação ao Estado colonial português, num passado ainda recente. Ver: MONTEIRO, O. (1989), *Power and Democracy*, Maputo, People's Assembly; SACHS, A., WELCH, G. (1990), *Libertating Law: Creating Popular Justice in Mozambique*, London, Zed Books.
- 110 SERRA, A. (1993), *Moçambique: da independência à actualidade. Evolução económica e social, 1975-1990*, Lisboa, CESA.
- 111 JORNAL NOTÍCIAS, de 14 de Junho de 1995, «Governo quer intervenção dos chefes tradicionais». Ver outros artigos que acompanharam questões relacionadas com Autoridades Tradicionais: JORNAL NOTÍCIAS, de 18 de Fevereiro de 1995, «Régulos e 'Madjibas' da RENAMO exigem vencimento em Dombe»; JORNAL DOMINGO, de 9 de Abril de 1995, «Na origem da disputa está a interpretação da Lei 3/94»; JORNAL NOTÍCIAS, de 27 de Abril de 1995, «Régulos e curandeiros aplicam pena de morte»; «JORNAL NOTÍCIAS, de 16 de Maio de 1995, «Canana solicita intervenção da autoridade tradicional»; JORNAL NOTÍCIAS, de 18 de Maio de 1995, «Autoridades Tradicionais cooperarão com o Governo»; JORNAL DOMINGO, de 21 de Maio de 1995, «Poderes debatem-se»; JORNAL NOTÍCIAS, de 21 de Junho de 1995, «Administração Conjunta Vai Vigorar no País»; JORNAL NOTÍCIAS, de 22 de Junho de 1995, «Chefes Tradicionais devem colaborar com o Governo»; JORNAL NOTÍCIAS, de 27 de Junho de 1995, «Régulos da RENAMO poderão ser julgados»; JORNAL NOTÍCIAS, de 28 de Junho de 1995, «Dupla administração em Gôndola. Governo e RENAMO disputam competência na afectação de régulos»; JORNAL NOTÍCIAS, de 4 de Julho de 1995, «Governo vai tomar medidas para repor a ordem em Dombe, diz o ministro de interior»; JORNAL NOTÍCIAS, de 6 de Julho de 1995, «Régulos em Dombe expulsam enfermeiros provocando óbitos»; JORNAL

- NOTÍCIAS, de 7 de Julho de 1995, «Não haverá uso da força em Dombe, afirma Joaquim Chissano, contrariando a ideia avançada por Manuel António na semana passada»; JORNAL IMPARCIAL, de 7 de Julho de 1995, «Caso Dombe: PR 'corrigiu' afirmações de Manuel António»; JORNAL DOMINGO, de 9 de Julho de 1995, «Entre os poderes Institucional e Tradicional»; JORNAL NOTÍCIAS, de 13 de Julho de 1995, «Apesar do optimismo da comissão tripartida, régulos de Dombe continuam contra presença da polícia»; JORNAL NOTÍCIAS, de 17 de Julho de 1995, «Atitude irreversível dos régulos deriva do tribalismo e posse de armas, alertam cidadãos contactados pelo Notícias»; JORNAL NOTÍCIAS, de 18 de Julho de 1995, «RENAMO defende a reintegração imediata dos chefes tradicionais», afirma Raul Domingos»; JORNAL NOTÍCIAS, de 20 de Julho de 1995, «Promessas não cumpridas na origem dos desmandos, indica comissão conjunta que foi a Dombe»; JORNAL NOTÍCIAS, de 23 de Julho de 1995, «Em Dombe polícia foi corrida por 400 homens armados da RENAMO... e não por régulos como se veiculou - a revelação é do governador de Manica, Artur Canana»; JORNAL DEMOS, de 27 de Julho de 1995, «Régulos recusam ser cobaias»; JORNAL SAVANA, de 28 de Julho de 1995, «Os Régulos: estão de volta ao poder»; JORNAL SAVANA, de 4 de Agosto de 1995, «Canana mente, afirma o régulo Dombe».
- 112 FORQUILHA, S. (2006), *op. cit.*
- 113 Por exemplo, a afirmação algo pretensiosa por parte da FRELIMO de que toda a terra pertencia ao povo através do Estado (*Lei da Terra*, 1979) não tinha grande significado para as comunidades de pequenos agricultores, que necessitavam de saber qual o lote de terreno que iriam cultivar. De um modo geral, a terra continuava a ser ocupada segundo a lógica de princípios de aquisição e herança baseados no grau de parentesco. Ver: VALÁ, S. (1996), *A História da Posse da Terra na Região Agrária de Chokwê (1975-1995)*, Maputo, UEM, Tese de Licenciatura.
- 114 LUNDIN, I. (1995), «A pesquisa piloto sobre a autoridade/poder tradicional em Moçambique: um somatório comentado e analisado», in LUNDIN, I., MACHAVA, F. (eds.), *op. cit.*, vol. I, p. 10.
- 115 DERLUGUIAN, G. (1989), «Les têtes du monstre: du climat social de la violence armée au Mozambique», *Année Africaine* 1989, pp. 89-127; ver ainda: O'LAUGHLIN, B. (1992a), «A base social da guerra em Moçambique», *Estudos Moçambicanos*, (10), pp. 107-142.
- 116 GEFFRAY, C. (1990), *op. cit.*
- 117 ALEXANDER, J. (1995b), *Political Change in Manica Province: Implications for the Decentralization of Power*, Maputo, Friedrich Ebert Foundation; ver ainda: ALEXANDER, J. (1997), «The local state in post-war Mozambique: political practice and ideas about authority», *Africa: Journal of the International African Institute*, 67, (1).
- 118 BROCHMANN, G. (1990), *Moçambique. A ajuda Norueguesa num contexto de crise*, Bergen, CMI; ver ainda: KYLE, S. (1994), «Structural adjustment in a country at war: the case of Mozambique», in SAHN, D. (ed.), *Adjusting to policy failure in African economies*, New York, Cornell University Press; MARSHALL, J. (1990), «Structural adjustment and social policy in Mozambique», *Review of African Political Economy*, (47), pp. 28-43; MARSHALL, J. (1992), *War, debt and structural adjustment in Mozambique: the social impact*, Ottawa, The North-South Institute; WUYTS, M. (1991), «Mozambique: economic management and adjustment policies», in GHAI, D. (ed.), *The IMF and the south*, London, Zed Books; HERMELE, K. (1990), *Mozambican crossroads. Economic and politics in the era of structural adjustment*, Bergen, Christian Michelsen Institute.
- 119 GEFFRAY, C. (1990), *op. cit.*
- 120 MACAMO, E., NEUBERT, D. (2004), «When the post-revolutionary state decentralises: the reorganisation of political structures and administration in Mozambique», *Cadernos de Estudos Africanos*, (5/6); ver ainda: ALPERS, E. (1999), «A family of the state. Bureaucratic impediments to democratic reform in Mozambique», in HYSLOP, J. (ed.), *African Democracy in the era of globalisation*, Johannesburg, Witwatersrand University Press;
- 121 GENERAL PEACE AGREEMENT FOR MOZAMBIQUE (versão em língua inglesa), em http://www.c-r.org/accord/acc_moz/rome1.htm; ver ainda: VINES, A., WILSON, K. (1995), «Churches and the peace process in Mozambique», in GIFFORD, P. (ed.), *The Christian Churches and the Democratization of Africa*, Leiden, E.J. Brill; ver ainda: VENÂNCIO, M. (1993), «Mediation by the Roman Catholic Church in Mozambique, 1988-91», in CHAN, S., JABRI, V. (eds.), *Mediation in Southern Africa*, Basingstoke, Macmillan.
- 122 REPÚBLICA DE MOÇAMBIQUE (1990), *Constituição de Moçambique*, Amsterdam, AWEPA.
- 123 VENEKLASEN, L., WEST, H. (1996), *Mid-Term Evaluation Report of the African-American Institute's Project for Democratic Development in Mozambique*, Maputo, MAE/IAUSAID;
- 124 LUNDIN, I., MACHAVA, F. (1995), *op. cit.*, vol. I.
- 125 GOVERNO DE MOÇAMBIQUE (1994), *Lei dos Municípios*, n.º 3/94.
- 126 GOVERNO DE MOÇAMBIQUE (1994), *op. cit.*, Art. 8.º.
- 127 ARTUR, D. (1999), *Tradição e Modernidade. Que Lugar para a Tradição Africana na Governação Descentralizada de Moçambique?*, Maputo, MAE/GTZ.
- 128 FRY, P. (1997), *Final Evaluation of the Decentralization/Traditional Authority Component of the Africa-America Institute's Project «Democratic Development in Mozambique»*, Maputo, MAE/IAUSAID.
- 129 CUAHELA, A. (1996), *Autoridade Tradicional em Moçambique: Autoridade Tradicional*, vol. I, Maputo, MAE/INDA; FERNANDO, D. (1996), *Autoridade Tradicional em Moçambique: A Organização Social na Sociedade Tradicional*, vol. II, Maputo, MAE/INDA; ALFANE, R. (1996), *Autoridade Tradicional em Moçambique: Educação Cívica na Sociedade Tradicional*, vol. III, Maputo, MAE/INDA; MUCUSSETTE, H. (1996), *Autoridade Tradicional em Moçambique: Terra e Meio Ambiente*, vol. IV, Maputo, MAE/INDA; NHANCALE, O. (1996), *Autoridade Tradicional em Moçambique: Normas, Regras e Justiça Tradicional: Como Evitar e Resolver Conflitos?*, vol. V, Maputo, MAE/INDA.
- 130 JORNAL DOMINGO, de 6 de Agosto de 1995, «Nas chamadas zonas da RENAMO régulos cedem à acção governativa em Tete». Ver outros artigos que acompanharam questões relacionadas com Autoridades Tradicionais: JORNAL NOTÍCIAS, de 8 de Agosto de 1995, «Administrador procura substituir régulo de Ribauê»; JORNAL NOTÍCIAS, de 10 de Agosto de 1995, «Dualidade administrativa inquieta populares em Nampula»; JORNAL NOTÍCIAS, de 19 de Agosto de 1995, «Governo vai reinstalar posto policial em Dombe»; JORNAL NOTÍCIAS, de 28 de Agosto de 1995, «Régulos e Grupos Dinamizadores disputam poder em Manica»; JORNAL NOTÍCIAS, de 16 de

- Setembro de 1995, «Falsos régulos disputam regedorias em Manica»; JORNAL NOTÍCIAS, de 9 de Outubro de 1995, «Régulos substituídos por secretários dos GD's, acusa o delegado da RENAMO em Marrupula»; JORNAL NOTÍCIAS, de 13 de Outubro de 1995, «Chefe do Posto afasta Régulos»; JORNAL NOTÍCIAS, de 3 de Novembro de 1995, «Em Nanampula chefes tradicionais querem as suas insígnias»; JORNAL NOTÍCIAS, de 18 de Novembro de 1995, «Poder Tradicional constitui matéria bastante delicada»; JORNAL DEMOS, de 6 de Dezembro de 1995, «Que papel para o Poder Tradicional?»; JORNAL DEMOS, de 13 de Dezembro de 1995, «Poder Tradicional não cabe no arquivo da FRELIMO»; JORNAL NOTÍCIAS, de 23 de Dezembro de 1995, «Autoridade Tradicional Quer Cooperar Com o Governo».
- 131 JORNAL DOMINGO, de 27 de Outubro de 1996, «Sobre Autoridade Tradicional (I) (Sérgio Vieira)».
- 132 JORNAL DOMINGO, de 11 de Dezembro de 1996, «Governo não vai legislar sobre autoridade tradicional». Ver outros artigos que acompanharam questões relacionadas com Autoridades Tradicionais: JORNAL NOTÍCIAS, de 4 de Janeiro de 1996, «Reimplantação do poder nas ex-zonas da RENAMO»; JORNAL DEMOS, de 17 de Janeiro de 1996, «Estado é fonte de conflito com a Autoridade Tradicional»; JORNAL NOTÍCIAS, de 18 de Janeiro de 1996, «Dupla Administração deixou de constituir um problema»; JORNAL DOMINGO, de 21 de Janeiro de 1996, «Régulos. Guardiões da Comunidade ou funcionários?»; JORNAL NOTÍCIAS, de 8 de Fevereiro de 1996, «Malema vai actualizar ficheiro de figuras tradicionais»; JORNAL NOTÍCIAS, de 17 de Fevereiro de 1996, «Autoridades Tradicionais dificultam actividades partidárias no litoral»; JORNAL NOTÍCIAS, de 24 de Abril de 1996, «Governo deve repor a Autoridade Tradicional»; JORNAL NOTÍCIAS, de 30 de Abril de 1996, «Régulos e Curandeiros firmes no apoio ao Governo»; JORNAL NOTÍCIAS, de 5 de Junho de 1996, «Regulamento vai ser aprovado brevemente»; JORNAL NOTÍCIAS, de 13 de Junho de 1996, «Régulos de Cheringoma reclamam incentivos do Governo»; JORNAL NOTÍCIAS, de 14 de Junho de 1996, «Em Nacalala-Velha há exigências de gratificações»; JORNAL NOTÍCIAS, de 27 de Junho de 1996, «Régulos de Gorongosa manifestam desejo de cooperar com Governo»; JORNAL SAVANA, de 28 de Junho de 1996, «Poder Tradicional certidão de óbito não mata»; JORNAL NOTÍCIAS, de 8 de Julho de 1996, «Legislação sobre interacção entre Estado e Autoridade Tradicional quase pronta»; JORNAL NOTÍCIAS, de 23 de Julho de 1996, «Régulos colaboram com autoridades em Manica»; JORNAL NOTÍCIAS, de 27 de Julho de 1996, «Chefes Tradicionais constituem o melhor interlocutor das comunidades»; JORNAL NOTÍCIAS, de 24 de Agosto de 1996, «Régulos de Mossuil procuram inviabilizar acções do Governo»; JORNAL NOTÍCIAS, de 5 de Setembro de 1996, «RENAMO não tem competência de conferir poder aos Régulos»; JORNAL NOTÍCIAS, de 14 de Setembro de 1996, «RENAMO acusada de inviabilizar execução do programa do Governo e Régulos desinformam as populações sobre o resultado das eleições»; JORNAL NOTÍCIAS, de 30 de Setembro de 1996, «Pai de Dihakama dispõe-se a colaborar com o Governo»; JORNAL NOTÍCIAS, de 2 de Outubro de 1996, «Combinação pode conduzir a uma boa administração»; JORNAL NOTÍCIAS, de 23 de Outubro de 1996, «Alguns cidadãos contestam métodos do Régulo local»; JORNAL NOTÍCIAS, de 2 de Novembro de 1996, «Autoridade Tradicional, Democracia e Segurança: que papel para as chefias locais?»; JORNAL DOMINGO, de 3 de Novembro de 1996, «Sobre Autoridade Tradicional (II) (Sérgio Vieira)»; JORNAL NOTÍCIAS, de 4 de Novembro de 1996, «Autoridade Tradicional, Democracia e Segurança: que papel para as chefias locais (conclusão)?»; JORNAL NOTÍCIAS, de 11 de Novembro de 1996, «Governo lança debate sobre o papel da Autoridade Tradicional»; JORNAL IMPARCIAL, de 10 de Dezembro de 1996, «FRELIMO está a 'comprar régulos em Sofala»; JORNAL DEMOS, de 11 de Dezembro de 1996, «Os régulos não devem ter partidos»; JORNAL IMPARCIAL, de 11 de Dezembro de 1996, «Em foco conflito régulos-GD's».
- 133 LUNDIN, I., MACHAVA, F. (1995), *op. cit.*, vol. I.
- 134 GOVERNO DE MOÇAMBIQUE (1994), *op. cit.*
- 135 SOIRI, L. (1999), *op. cit.*
- 136 ASSEMBLEIA DA REPUBLICA (1997), *Lei sobre as Autarquias Locais*, n.º 2/97. Ver a Lei publicada posteriormente sobre esta matéria: REPUBLICA DE MOÇAMBIQUE (2003), *Lei dos Órgãos do Estado*, Lei 8/2003.
- 137 ASSEMBLEIA DA REPUBLICA (1997), *op. cit.*
- 138 SOIRI, L. (1999), *op. cit.*
- 139 Através do Decreto n.º 16/87, de 15 de Julho, foi aprovado o *Regulamento da Lei de Terras*. A experiência resultante da aplicação do Regulamento demonstrou a necessidade de alterar várias das suas disposições, de modo a simplificar os procedimentos administrativos e facilitar, deste modo, o acesso à terra por parte dos investidores nacionais e estrangeiros. A revisão da *Lei de Terras*, efectuada pela Lei n.º 19/97, de 1 de Outubro, introduziu várias inovações que importava regulamentar, nomeadamente o reconhecimento dos direitos adquiridos por ocupação pelas comunidades locais e pelas pessoas singulares nacionais que, de boa-fé, ocupavam a terra há pelo menos 10 anos. Posteriormente foi ainda legislado sobre esta matéria o Decreto n.º 66/98, de 8 de Dezembro, o Diploma Ministerial n.º 29-A/2000, de 17 de Março, e por último, o Decreto n.º 1/2003, de 18 de Fevereiro. Para um maior aprofundamento da legislação relativa à questão das terras e as problemáticas a que à mesma dizem respeito ver: MYERS, G. et al. (1994), *Segurança e Conflito em Moçambique: Estudos de Casos de Acesso à Terra no Período Pós-Guerra*, Maputo, Ministério da Agricultura; CARRILHO, J. (1993), *Case Studies on Customary and Formal Administration of Land and Natural Resources: Mozambique*, Maputo, Ad Hoc Land Commission, MOA; WEST. H., MYERS, G. (1994), «A Piece of Land in a Land of Piece?: Land Access and Tenure Security for Smallholders in Post-Settlement Mozambique», *Journal of Southern African Studies*, 20, (4), pp. 603-632.
- 140 JORNAL NOTÍCIAS, 22 de Janeiro de 1997, «Poder tradicional assume justiça no Niassa». Ver outros artigos que acompanharam questões relacionadas com Autoridades Tradicionais: JORNAL NOTÍCIAS, de 31 de Janeiro de 1997, «Régulos estão de mãos dadas com o Governo»; JORNAL NOTÍCIAS, de 21 de Fevereiro de 1997, «Governo acusa RENAMO de promover desobediência»; JORNAL NOTÍCIAS, de 22 de Fevereiro de 1997, «RENAMO cobra dinheiro para comprar uniforme de Régulos»; JORNAL NOTÍCIAS, de 10 de Março de 1997, «Governo deve enquadrar melhor as autoridades tradicionais, opinam membros da FRELIMO em Inhambane, que reclamam revitalização dos GD's»; JORNAL NOTÍCIAS, 29 de Abril de 1997, «Desde ontem em Inhambane, Governo e poder tradicional

- procuram formas de relacionamento»; JORNAL NOTÍCIAS, de 1 de Maio de 1997, «Poder Tradicional é importante na administração do nosso país»; JORNAL NOTÍCIAS, de 2 de Maio de 1997, «Autoridade tradicional. Governo projecta benefícios pela cobrança de impostos à comunidade»; JORNAL NOTÍCIAS, de 6 de Maio de 1997, «Análise da política colonial em relação à autoridade tradicional (conclusão)»; JORNAL NOTÍCIAS, de 10 de Maio de 1997, «FREILIMO denuncia desmandos dos Régulos»; JORNAL NOTÍCIAS, de 14 de Maio de 1997, «Governo e poder tradicional: desejado diálogo permanente para uma melhor colaboração»; JORNAL NOTÍCIAS, de 21 de Maio de 1997, «Em Sofala régulos reclamam fardamento, bandeira e outros símbolos»; JORNAL DEMOS, de 28 de Maio de 1997, «Régulo Matola reaviva esperança à sua comunidade»; JORNAL NOTÍCIAS, de 12 de Junho de 1997, «Na cobrança de impostos régulos de mãos dadas com grupos dinamizadores»; JORNAL DOMINGO, de 15 de Junho de 1997, «Em Dombe régulos satisfeitos com o desempenho do Governo».
- 141 JORNAL NOTÍCIAS, 18 de Junho de 1997, «Régulos em Dombe exigiram salários a Pascoal Mocumbi. PM prometeu apenas maior colaboração». Ver outros artigos que acompanharam questões relacionadas com Autoridades Tradicionais: JORNAL NOTÍCIAS, de 19 de Junho de 1997, «Poder tradicional reclama inserção na governação do país»; JORNAL NOTÍCIAS, de 5 de Julho de 1997, «Régulos de Marromeu exortados a colaborar com o executivo»; JORNAL NOTÍCIAS, de 17 de Julho de 1997, «Em Dombe. Régulos colaboram com Governo»; JORNAL NOTÍCIAS, de 18 de Julho de 1997, «Régulos em Homoine acusados de desobedecerem autoridades»; JORNAL DOMINGO, de 20 de Julho de 1997, «Em Dombe, Artur Canana distribui bicicletas aos régulos».
- 142 BOLETIM LUSA, de 22 de Julho de 1997, «AR deve debater lei sobre poder tradicional em Outubro». Ver outros artigos que acompanharam questões relacionadas com Autoridades Tradicionais: JORNAL NOTÍCIAS, de 25 de Julho de 1997, «Declarações de Artur Canana são uma provocação à RENAMO - Afonso Dhlakama ao Notícias»; JORNAL NOTÍCIAS, de 26 de Julho de 1997, «Moamba. FREILIMO acusa poder tradicional de cobrança ilícita de impostos»; JORNAL DOMINGO, de 27 de Julho de 1997, «Em breve AR vai pronunciar-se sobre instituições tradicionais»; JORNAL JORNAL DE NOTÍCIAS, 27 de Julho de 1997, p. 4; JORNAL DEMOS, de 30 de Julho de 1997, «Régulo Matola quer estatuto para trabalhar sem interferências».
- 143 JORNAL NOTÍCIAS, de 22 de Agosto de 1997, «Cheringoma, Governo satisfeito com Autoridades Tradicionais». Ver outros artigos que acompanharam questões relacionadas com Autoridades Tradicionais: JORNAL NOTÍCIAS, de 23 de Agosto de 1997, «Governo satisfeito com Autoridades Tradicionais»; JORNAL NOTÍCIAS, de 16 de Setembro de 1997, «Desconcentração de competências e Autoridade Tradicional – uma reflexão»; Jornal JORNAL DE NOTÍCIAS, 9 de Outubro de 1997, p. 6; JORNAL NOTÍCIAS, de 13 de Novembro de 1997, «O papel da Autoridade Tradicional»; JORNAL NOTÍCIAS, de 22 de Dezembro de 1997, «Régulos de Mabalane querem programa de trabalho»; JORNAL NOTÍCIAS, de 31 de Dezembro de 1997, «Régulos incitam população à desobediência em Inhambane»; JORNAL NOTÍCIAS, de 12 de Agosto de 1998, «Governo estuda relação com a autoridade tradicional. Alfredo Garrito diz que o assunto é delicado e deve ser tratado com cuidado»; JORNAL DOMINGO, de 5 de Dezembro de 1998, «Comité Central. I sessão extraordinária do Comité Central. Documento Final»; JORNAL DOMINGO, de 6 de Dezembro de 1998, «Falando de Autoridade Tradicional (III) (Sérgio Vieira)»; JORNAL DOMINGO, de 20 de Dezembro de 1998, «Falando de Autoridade Tradicional (IV) (Sérgio Vieira)».
- 144 FREILIMO (1999), *Documento final da 1ª Sessão Extraordinária do Comité Central da FREILIMO*, Maputo, Comité Central da FREILIMO.
- 145 FREILIMO (1999), *op. cit.*, p. 8.
- 146 FREILIMO (1999), *op. cit.*, p. 1.
- 147 FREILIMO (1999), *op. cit.*, p. 1.
- 148 FREILIMO (1999), *op. cit.*, p. 6.
- 149 FREILIMO (1999), *op. cit.*, p. 1.
- 150 JORNAL CORREIO DA MANHÃ, de 28 de Janeiro de 1999, «Em alguns distritos de Sofala secretários de GDs assumem papel de régulos». Ver outros artigos que acompanharam questões relacionadas com Autoridades Tradicionais: JORNAL NOTÍCIAS, de 8 de Fevereiro de 1999, «Régulos não fazem parte da Autoridade Tradicional: esclarece Felício Zacarias Governador de Manica»; JORNAL DOMINGO, de 7 de Março de 1999, «Poder tradicional: sim ou não»; JORNAL DOMINGO, de 23 de Maio de 1999, «Que poder tradicional?»; JORNAL NOTÍCIAS, de 11 de Agosto de 1999, «Revisão da Constituição. Há consenso na questão da autoridade tradicional. Grupo de trabalho propõe reconhecimento desta autoridade, bem como do casamento tradicional e religioso»; JORNAL NOTÍCIAS, de 2 de Setembro de 1999, «Régulos deixam RENAMO e filiam-se ao Partido FREILIMO»; JORNAL MEDIAFAX, de 27 de Outubro de 1999, «Autoridade tradicional: FREILIMO reconhece-a, finalmente, segundo Isau Meneses»; JORNAL NOTÍCIAS, de 29 de Outubro de 1999, «Régulos aderem à FREILIMO em Homoine»; JORNAL NOTÍCIAS, de 2 de Novembro de 1999, «Régulo Diodina assegura apoio ao partido no poder»; BOLETIM LUSA, de 2 de Novembro de 1999, «Eleições: poder dos régulos vai ter enquadramento constitucional»; JORNAL NOTÍCIAS, de 6 de Novembro de 1999, «Sofala. Régulos ao lado da FREILIMO em Muanza»; JORNAL MEDIAFAX, de 15 de Novembro de 1999, «Na Beira, FREILIMO e 'RENAMO-UE' disputam régulo Luis»; JORNAL NOTÍCIAS, de 18 de Novembro de 1999, «Régulos querem estímulo para colaborarem com o Governo»; JORNAL NOTÍCIAS, de 15 de Dezembro de 1999, «Régulos reivindicam poder em Namputa»; JORNAL DOMINGO, de 26 de Dezembro de 1999, «Em Namputa. Régulos exigem regalias e formalização do seu poder»; JORNAL DOMINGO, de 27 de Dezembro de 1999, «Régulos exigem regalias e formalização do seu papel».
- 151 LOURENÇO, V. (2005), «Estado(s) e Autoridades Tradicionais em Moçambique: análise de um processo de transformação política», *Occasional Papers Series*, (14).
- 152 BOLETIM DA REPÚBLICA (2000), *op. cit.*; REPÚBLICA DE MOÇAMBIQUE/MINISTÉRIO DA ADMINISTRAÇÃO ESTATAL (2000), *op. cit.*
- 153 JORNAL NOTÍCIAS, de 6 de Fevereiro de 2001, «Régulos de Dombe querem salários e outras regalias pelo trabalho que dizem estar a fazer para o Estado». Ver outros artigos que acompanharam questões relacionadas com Autoridades Tradicionais: JORNAL NOTÍCIAS, de 9 de Fevereiro de 2000, «Régulos prometem colaborar»; JORNAL NOTÍCIAS, de 28 de Fevereiro de 2000, «Urge definir papel da Autoridade

Tradicional»; JORNAL NOTÍCIAS, de 25 de Abril de 2000, «Autoridade Tradicional colabora com o Governo; Segundo Ministro da Administração Estatal»; JORNAL NOTÍCIAS, de 26 de Junho de 2000, «Governo aprova legislação sobre Autoridade Tradicional»; JORNAL NOTÍCIAS, de 11 de Agosto de 2000, «Autoridade Comunitária não é Autoridade Tradicional»; JORNAL NOTÍCIAS, de 15 de Setembro de 2001, «Régulos em Chibabava confiantes no PES – 2001»; JORNAL NOTÍCIAS, de 10 de Outubro de 2001, «Para Líderes Comunitários. Governadores do sul aprovam traje e insígnias»; JORNAL DIÁRIO DE MOÇAMBIQUE, 1 de Novembro de 2001, «Sofala. Régulos querem manter fardamento do tempo colonial»; JORNAL DIÁRIO DE MOÇAMBIQUE, de 16 de Novembro de 2001, «Régulo Luis afirma que mentiu quando há dois anos disse que tinha sido obrigado a usar camiseta propagandística da FRELIMO»; JORNAL NOTÍCIAS, de 28 de Janeiro de 2002, «Régulos tomam posse no município da Matola»; JORNAL DIÁRIO DE MOÇAMBIQUE, de 30 de Janeiro de 2002, «Decreto governamental sobre autoridades comunitárias. Líderes tradicionais em Nampula defendem manutenção das suas posições»; JORNAL NOTÍCIAS, de 22 de Fevereiro de 2002, «Régulo Matola queixa-se de obstrução à sua actividade»; JORNAL NOTÍCIAS, de 23 de Fevereiro de 2002, «Autoridade comunitárias vão passar a usar distintivos»; JORNAL NOTÍCIAS, de 22 de Março de 2002, «Líderes comunitários são mandatários da população»; JORNAL NOTÍCIAS, de 4 de Julho de 2002, «Aires Ali destaca papel das Autoridades Tradicionais»; JORNAL NOTÍCIAS, de 13 de Julho de 2002, «Devido à sua ligação com o passado colonial. Antigos Régulos não estão a merecer confiança do povo»; JORNAL NOTÍCIAS, de 16 de Julho de 2002, «Régulos em Dondo lutam contra a pobreza absoluta»; JORNAL NOTÍCIAS, de 19 de Julho de 2002, «À luz do Decreto 15/2000. Dhlakama está contra reconhecimento de Régulos»; JORNAL NOTÍCIAS, de 30 de Julho de 2002, «Sobre Autoridade Tradicional. RENAMO-EU quer ver revogado o Decreto 15/2000»;

JORNAL NOTÍCIAS, de 1 de Agosto de 2002, «A propósito do Decreto 15/2000. Tradição não deve obedecer a mandatos»; JORNAL NOTÍCIAS, de 20 de Agosto de 2002, «No seu périplo pelo norte do país. Guebuza 'vascutha' Cabo Delgado a partir de hoje»; JORNAL NOTÍCIAS, de 21 de Agosto de 2002, «Oposição poderá inviabilizar papel das Autoridades Tradicionais»; JORNAL NOTÍCIAS, de 13 de Setembro de 2002, «Autoridades Comunitárias. Administração de Boane quer maior colaboração»; JORNAL NOTÍCIAS, de 19 de Outubro de 2002, «Líderes comunitários pedem ao PR mais apoios»; JORNAL NOTÍCIAS, de 20 de Novembro de 2002, «Mangunde teme represálias do seu filho»; JORNAL NOTÍCIAS, de 31 de Março de 2003, «Identificadas duas mil autoridades comunitárias»; JORNAL NOTÍCIAS, de 15 de Abril de 2003, «Autoridades comunitárias participam no desenvolvimento»; JORNAL NOTÍCIAS, de 18 de Abril de 2003, «Nhamatanda reconheceu quinze líderes locais»; JORNAL DOMINGO, de 27 de Abril de 2003, «No processo de desenvolvimento. Comunidades estão mais próximas da administração»; JORNAL NOTÍCIAS, de 24 de Maio de 2003, «Régulos em Nhamatanda pretendem mais escola»; JORNAL NOTÍCIAS, de 14 de Junho de 2003, «Búzi. Guara-Guara contra acções de Régulos 'fantoques'»; JORNAL NOTÍCIAS, de 30 de Junho de 2003, «Nampula-Rapale. Régulos não querem ser reconhecidos pelo Governo»; JORNAL NOTÍCIAS, de 4 de Julho de 2003, «Régulo Chibabava quer colaborar com o Governo»; JORNAL NOTÍCIAS, de 14 de Julho de 2003, «Alegadamente por serem da FRELIMO. Régulo Mangunde ordena destituição de líderes locais»; JORNAL NOTÍCIAS, de 6 de Agosto de 2003, «Administração e Régulos de 'mãos dadas' em Muanza»; JORNAL NOTÍCIAS, de 1 de Setembro de 2003, «Cheringoma. Grupos Dinamizadores assessoram Régulos»; JORNAL NOTÍCIAS, de 25 de Setembro de 2003, «Autoridade Tradicional exige revisão do actual subsídio».

154 BOLETIM DA REPÚBLICA (2000), op. cit., p. 1.