

AUTORIDADE, LEGITIMIDADE E CIDADANIA: AS “AUTORIDADES TRADICIONAIS” EM MOÇAMBIQUE ^{1 2}

AUTHORITY, LEGITIMACY, AND CITIZENSHIP: “TRADITIONAL AUTHORITIES” IN MOZAMBIQUE

Maria Paula Meneses

INTRODUÇÃO

As últimas duas décadas têm conhecido, no que concerne a Moçambique, um renovado interesse pela temática das chamadas “autoridades tradicionais” e a sua relação com o Estado.³

A questão que se coloca não é saber se existe ou não uma “autoridade” política determinada que actua sobre agrupamento étnicos, mas conhecer o espaço e a construção social dessa autoridade, e suas futuras implicações. No caso específico das autoridades tradicionais, e do seu papel na administração e gestão local, importa procurar compreender as características desta forma de poder e questionar se esta constitui uma oposição tradicional ao poder moderno do Estado. Neste texto, a atenção estará centrada, numa primeira fase, na “arqueologia” dos conceitos e das formações etnolinguísticas⁴ no Sul de Moçambique; num segundo momento,

¹ Publicado originalmente em: MENESES, Maria Paula. "Poderes, direitos e cidadania: o 'retorno' das autoridades tradicionais em Moçambique". Revista Crítica de Ciências Sociais 87 (2009): 9-41.

² Este texto resulta da minha participação em vários projectos que decorreram em Moçambique, sendo de destacar o projecto sobre a administração da justiça, coordenado por Boaventura de Sousa Santos e João Carlos Trindade, a quem agradeço todo o apoio que me foi dado.

³ Sobre este assunto, veja-se Geffray, 1991; Alexander, 1994; Baptista-Lundin e Machava, 1995; Cahen, 1996; Cuahela, 1996; West e Kloeck-Jenson, 1999; Dinerman, 1999; O’Laughlin, 2000; Iavala, 2000; Meneses *et al.*, 2003, 2006; Santos, 2003, 2006a; Dava, Macia e Dove, 2003; Gonçalves, 2005; Kyed e Buur, 2006.

⁴ Dada a complexidade associada à interpretação “étnica” do tecido social moçambicano contemporâneo, no último recenseamento populacional (1997) os grupos populacionais foram definidos a partir de critérios linguísticos, tornando-se a língua o foco da auto-identificação.

procuraremos observar o impacto da implantação do Estado colonial moderno sobre este estrato sócio-político, para procurar interpretar, numa terceira parte, os dilemas e opções que se têm colocam ao Estado moçambicano na pós-independência.⁵ Este texto procura, através dos múltiplos sentidos que a categoria “tradicional” vai conhecendo, analisar como as fronteiras entre poderes e instituições foram concebidas e continuamente redefinidas por autoridades coloniais, antropólogos, chefes e elites locais, procurando identificar, nos diferentes discursos sobre autoridade e legitimidade, pontos de apoio e de referência que têm alimentado e justificado a diversidade de situações presente nos nossos dias.

Elaborado a partir de resultados obtidos ao longo de sete anos de observação e de presença no terreno (1998-2005), este estudo procura contribuir para as discussões atuais sobre o papel das “autoridades tradicionais” chamando a atenção para a importância das complexas e variadas histórias locais. Olhando para o mosaico de instâncias de poder local presentes quer em ambiente urbano, quer rural, procura-se discutir os vários momentos de (re)invenção da “autoridade tradicional”, o que torna difícil, senão mesmo impossível, “reconhecer”, por um lado, a autoridade tradicional como um *corpus* único e homogéneo e, por outro, chama a atenção para os impactos que decorrem de se ignorar a presença destas autoridades em contexto urbano.

O QUE É TRADICIONAL NA “AUTORIDADE TRADICIONAL”?

Nas últimas décadas, a ideia de “povos indígenas” e “autoridades tradicionais” adquiriu um carácter novo, com dimensões globais.⁶ Todavia, nos discursos académicos produzidos no Norte, a noção de povos indígenas e autoridades tradicionais é assumida como uma realidade exógena, como um espaço de diferença que corresponde, *grosso modo*, aos antigos espaços coloniais. Todavia, como vários investigadores têm vindo a argumentar, (Simone, 2001: 25; Mbembe, 2002: 7), as conceções de poder tradicional associadas à noção de legitimidade endógena, apesar de, à superfície, sugerirem o retorno ao local, são, de facto, discursos sobre o acesso ao global; ou seja, uma rede de histórias e situações contextuais que, articuladas em rede,

⁵ Moçambique tornou-se independente em 1975.

⁶ Especialmente desde a criação do Grupo de Trabalho das Populações Indígenas da ONU (1982).

permitem uma perspectiva cosmopolita alternativa sobre o mundo.⁷ Simultaneamente, em contexto moçambicano (e a exemplo do que acontece em países vizinhos), a maioria dos estudos sobre a temática das autoridades tradicionais tem estado centrada em contextos rurais remotos, assumindo a geografia da dicotomia entre o moderno, sinónimo de meio urbano, e o tradicional, associado a contextos rurais (ex. Harrison, 1998; Kyed e Buur, 2006). A justificação para este enfoque parece derivar da suposição de que quanto mais remota for a área de estudo, menos “contaminadas” e mais autênticas seriam as formas de poder local presentes. Esta posição apoia-se na dicotomia moderno-tradicional, uma das variáveis dicotómicas estruturantes do Estado contemporâneo. Uma conceção moderna do sentido de autoridade (Weber, 1964: 159), atribui à “autoridade tradicional” um estatuto pré-moderno, por estar assente na crença da santidade da tradição, existente desde tempos imemoriais. Neste sentido, o termo “tradição”, em contextos políticos, é considerado uma forma residual de poder, sobretudo à luz do seu oposto, a modernidade. Todavia, nenhuma tradição pode considerar-se a imagem exata de uma prática anterior, pois que as tradições são criadas e recriadas pelos próprios processos históricos.⁸ A legitimidade da autoridade tradicional é garantida por aqueles que governam segundo normas que não as do Estado moderno; esta última autoridade – a autoridade moderna, racional – é definida como aquela que atua em função das estruturas socialmente sancionadas. Ou seja, como aponta Santos (2003), as representações sociais de tempos e origens referentes à dicotomia tradicional-moderno são difíceis de identificar. Qualquer opção traz consigo, necessariamente, uma outra opção, introduzindo na análise

⁷ Procurando ultrapassar a perspectiva cosmopolita dominante – uma consciência política global – cujos referenciais assentam em conceções culturais de cariz eurocêntrico (ex. Sassen, 1991), conceções cosmopolitas alternativas combinam em si características aparentemente contraditórias (cosmopolitismo e patriotismo, cosmopolitismo e etnia, etc.), em busca de soluções não hegemónicas quanto ao modo de estar no mundo. As conceções cosmopolitas alternativas mobilizam diferentes actores colectivos (nem sempre mutuamente inteligíveis), vocabulários e recursos, articulando as suas lutas através de conexões globais. Esta conceção cosmopolita alternativa desafia-nos a pensar o conceito para além das barreiras conceptuais dominantes e monoculturais, ao procurar concebê-lo na conjugação das situações pós-coloniais com as realidades sociopolíticas que as antecederam (ou seja, conjugando vários momentos e realidades culturais fruto do encontro colonial). Sobre esta última perspectiva, veja-se, por exemplo, Bhabha, 1996; Appiah, 1998; Diouf, 2000; Werbner, 2002; Santos, 2006b.

⁸ Em períodos de transição/transformação acentuada, pela continuidade que assegura com o passado, a tradição é reforçada enquanto mecanismo de segurança e de inclusão social.

elementos de distorção. Por outro lado, consoante as diferenças de poder entre os grupos sociais que sustentam cada um dos polos de dicotomia, tanto pode ser o poder tradicional uma criação do moderno, como o moderno, uma criação do tradicional.

O período colonial, que será o período de início desta análise, foi um período de distorções graves através do exercício do poder: o poder era usado para obrigar os africanos a assumir identidades distorcidas; as relações de poder impuseram-se de tal modo à ciência colonial que esta foi incapaz de questionar as construções sociais coloniais (Bazin, 1990; Ranger, 1993; Harries, 1994; Hountondji, 2001; Niehaus, 2002). Do mesmo modo, as sociedades pós-coloniais assentam sobre regimes de desenvolvimento construídos durante os vários regimes coloniais. Os novos regimes herdaram a propensão colonial para exercer o poder a partir de uma prática económica e administrativa única, sem ter em conta a multiplicidade de regimes culturais que os vários momentos históricos construíram na região. Esta será a nossa proposta de análise da situação pós-colonial atual em Moçambique. O estudo da multiplicidade de instâncias de poder hoje presentes no tecido social de Maputo aponta para o facto de o colonialismo ter sido necessariamente uma fonte de hibridação, de uma mistura entre as culturas do primeiro e do terceiro mundo.⁹

Os conceitos centrais deste artigo – tradição e etnicidade – serão, pois, sujeitos a uma crítica histórica, para contextualizar os contornos que adquiriram em Moçambique. Uma leitura atenta das relações existentes entre as distintas forças e atores envolvidos no campo da gestão local desde a época colonial, permite-nos dizer que a questão das autoridades tradicionais merece ser analisada como um aspeto específico da violenta intervenção da cultura política, em que a definição e a localização da autoridade assumem a forma de instrumentos de controlo político. O desdobrar das múltiplas formas que as culturas políticas contemporâneas forjaram (quer no período colonial, quer no pós-colonial) deverá ser analisado de modo a (re)conhecer que funções do Estado colonial permanecem em presença no pós-independência em Moçambique.

⁹ Este tema é analisado em detalhe, para o caso moçambicano, em Santos e Meneses, 2006.

A análise dos discursos e das práticas coloniais permite detetar a ambivalência das dicotomias, como entre o tradicional e o moderno, entre o eu e o outro, entre o “indígena” e o “colono”. A tendência marcante do período colonial visava construir uma estrutura administrativa que justificasse ideologicamente a intervenção portuguesa em Moçambique. Se a cidade de Lourenço Marques¹⁰ era apresentada, nos álbuns de Santos Rufino (1929: iii), como “um canto da Europa na África do Sul”; este desejo de ser “uma cidade de África que procura não sentir a África” revela uma cidade contendo várias divisões – a velha África, a “Europa importada” e uma nova “zona composta” (incluindo as ruas dos muçulmanos, da comunidade chinesa, etc.). Qual o papel do espaço tradicional, da noção de etnicidade, neste contexto? Estaria o espaço urbano não “contaminado” pela presença dos poderes tradicionais? A “invenção” do tradicional para privilegiar a intervenção moderna europeia apoia a presença de uma conceção bifurcada do Estado moderno (Mamdani, 1996), facilitando práticas coercivas e reforçando a separação entre colonizadores (os cidadãos reconhecidos como sujeitos de direito) e os súbditos colonizados, geridos por outros poderes e autoridades, lembranças de um passado étnico. Com frequência, esta análise aponta para uma divisão geográfica simplista dos locais de presença dos vários poderes: o moderno nas cidades e o tradicional em ambiente rural.

A construção da noção de “autoridade tradicional”¹¹ simbolizou o nascimento do lado africano da sociedade frente à presença europeia colonizadora, um facto usado para legitimar e reforçar a necessidade da presença do poder estatal colonial como forma superior de organização social (Weber, 1978; Scott, 1998), ocorrendo, por isso, em contacto com a presença colonial, nas muitas paisagens onde este encontro teve lugar.

A etnicidade, o direito costumeiro e as autoridades tradicionais representam, de facto, a extinção dos elementos pré-coloniais “íntactos” africanos. Num contexto de intervenção

¹⁰ Designação por que era conhecida a cidade de Maputo na época colonial.

¹¹ O enfoque principal destes trabalhos de cariz etnográfico centrava-se nos estudos dos “hábitos e costumes tradicionais” das tribos, os quais eram definidos a partir de padrões linguísticos, culturais, etc. Ao se estudarem os padrões de comportamento e pensamento – assumidos como de longa duração e repetitivos – pensava-se ser possível delinear os vários sistemas culturais presentes, caracterizando-os para futura comparação com sistemas ocidentais. Estes conhecimentos, adquiridos e extrapolados para os restantes grupos, deveriam actuar como auxiliares na melhoria das relações entre a administração portuguesa e os grupos sociais africanos.

colonial mais forte, como é o caso dos espaços urbanos, deveriam ter deixado de existir ou ser apenas elementos em vias de absorção pelas normas da modernidade. Todavia, apesar de reconhecer as diferenças de poder entre o colonizador e o colonizado, uma análise das dinâmicas dos encontros entre ambos permite identificar linhas de influência e de interação, ou seja, o aparecimento de novos momentos culturais.¹² Procurando ultrapassar o esquema simplista das categorias binárias, Cooper (1996: xii) apela a uma leitura complexa deste encontro colonial, do qual resultou uma vasta zona de contacto, um espaço de inteligibilidade e interação entre colonizadores e colonizados, repleto de momentos de “resistência” e de “adaptação” às intervenções coloniais,¹³ dando azo à emergência de “novas” formas de autoridade e representação.

CIVILIZAÇÃO, CIDADANIA E A SITUAÇÃO COLONIAL

Nacionalidade e cidadania em contexto colonial

A noção de nacionalidade, que emerge no panorama europeu em meados do século XIX, possuía já, meio século volvido, uma forte estabilidade conceptual. O seu sentido era, nessa altura, fortemente determinado pelo direito privado (na sua matriz ocidental), que definia a ligação jurídica que unia o indivíduo ao Estado. A partir de então, a questão central que se colocava aos juristas e parlamentares era a de determinar os critérios a partir dos quais seria possível definir esta ligação; a partir daqui, era possível definir o conjunto de nacionais sujeitos à soberania do Estado, transformando-se o direito num elemento de qualificação social dos indivíduos.

A identidade de origem atuava como metáfora estruturadora do espaço colonial, composto, em simultâneo, por duas realidades distintas – a dos colonizadores e a dos

¹² Incluindo a presença, ainda nos dias de hoje, de autoridades tradicionais em espaços urbanos, como é o caso do régulo Luís no bairro Manga-Loforte, na cidade da Beira (Meneses *et al.*, 2003), ou do régulo Xavier Matola, na cidade do mesmo nome (Jossias, 2004).

¹³ Por exemplo, para o caso do direito costumeiro africano, são inúmeros os estudos que apontam como este foi alterado pelo encontro colonial. Como consequência, é cada vez maior o número de investigadores que olha para o direito costumeiro como uma complexa construção colonial, ou seja, uma outra versão da modernidade (ex. Snyder, 1981; Chanock, 1998).

colonizados, indígenas. O essencialismo das categorias implantava-se de ambos os lados do espelho. O “não-indígena” original, detinha, teoricamente, todos os privilégios de cidadania portuguesa. Não tinha de solicitar a ingressão no estatuto de cidadão; nascia já por ser descendente de colonos.¹⁴

Até finais do século XIX (até ao *Ultimatum* de 1890 e à Conferência de Berlim), a corrente “colonial” dominante em Portugal defendia a extensão às colónias das leis em uso na metrópole, aplicando o princípio da assimilação uniformizada. Todavia, a transformação de Portugal em potência colonial obrigaria a uma mudança radical desta posição. Com efeito, a exigência da criação de Portugal como espaço de modernidade surgia associada à força de intervenção de um conhecimento dotado de autoridade legal, e por isso superior. Gradualmente, esta ideologia vai inculcar a perceção de que tudo deve ser julgado e validado de acordo com os cânones emanados de Portugal. A transformação do indígena em civilizado exigia que este passasse a pensar a partir das ideias da sociedade colonial, usando as referências da metrópole, evitando-se qualquer questionamento reflexivo sobre o carácter ambíguo da relação colonial. Isto implicava categorizar a heterogeneidade, o que deu origem a várias tentativas de classificação étnica dos colonizados. Estes vários grupos, que se configuram nesta altura em Moçambique, passavam a ser administrados localmente por entidades reconhecidas por Portugal como representantes legítimos dessas populações – os *régulos*. O processo de criação destas autoridades tradicionais é acompanhado pela consagração da separação entre cidadão e súbdito indígena (nativo, nacional) das colónias.

A Lei do Trabalho portuguesa, promulgada em 1899, dividia formalmente a população que vivia nas colónias em duas classes: a dos indígenas, e a dos não-indígenas ou civilizados. Os não-indígenas possuíam os direitos de cidadania vigentes em Portugal e viviam segundo a lei da metrópole; os indígenas viviam sob as leis locais e sujeitos aos procedimentos legais próprios de cada colónia (Penvenne, 1995). A associação de uma lei que regulamentava o acesso ao trabalho com um critério identitário prendia-se com o facto de a essência colonial

¹⁴ Convém referir que o grupo dos “colonos” estava ele próprio fragmentado: entre os “naturais” de Moçambique e de outros espaços coloniais e os oriundos da metrópole.

postular a obrigatoriedade do trabalho como veículo de progresso. Com estes códigos, estava instaurada a rutura entre cidadãos e indígenas. Mais ainda, estes procedimentos legais simbolizavam o artefacto do poder de Portugal para criar a categoria do indígena. A partir de então, deixava de existir qualquer possibilidade de encontro entre sistemas legais. O indígena, o “outro” que não-branco, via-se desapossado não só do seu poder político, inclusive do elementar direito de dispor da sua própria vida. Podia ser tratado virtualmente como escravo: forçado a deixar a sua casa e família para trabalhar em qualquer local, durante um número indeterminado de horas, e por um salário meramente nominal.

Com a implantação da República em Portugal, o processo legislativo, um dos pilares da ação colonial em Moçambique, criou um sistema hierárquico social assente nas diferenças ráticas, um dos entraves à criação de uma identidade ampla assente na igualdade de direitos com reconhecimento da diversidade cultural. Os discursos e as práticas legislativas coloniais fixavam quem era “indígena” ou “não-indígena”, condição jurídica a que todos tinham de submeter-se. Já para os indígenas, o seu controlo, por parte do Estado colonial, era exercido localmente pelas autoridades gentílicas, criadas no território na viragem para o século XX.

Apesar da pouca produção académica incidindo sobre a formatação do sistema colonial português na viragem para o século XX, este período é matricial para compreender o surgimento de um sistema de administração indireta dos indígenas, à imagem do que acontecia nas colónias vizinhas de Moçambique. Por exemplo, a Lei Orgânica da Administração Civil das Colónias,¹⁵ no seu artigo 18 afirmava:

Sempre porém, que nos usos e tradições da raça, tribos ou outros agrupamentos indígenas subsista a noção ou a prática de instituições próprias, embora rudimentares, tendentes a deliberar em comum ou a fazer intervir por outra maneira, a opinião e a vontade de maioria dos indígenas no governo do agrupamento ou na administração dos seus interesses colectivos, procurar-se-á manter e aperfeiçoar tais instituições, orientando-as gradualmente, a bem do desenvolvimento do território e da administração geral da colónia.

¹⁵ Lei n. 277, aprovada em 1914.

O poder destas “autoridades próprias” exigia a separação de direitos entre indígenas (súbditos) e cidadãos (colonizadores). A identidade de cada um estava fixada nos documentos oficiais, verdadeiros *curricula vitae* dos seus detentores: a caderneta indígena para os negros, naturalizando-o pela sua pertença ao mosaico étnico de Moçambique; para os não-indígenas, o passaporte ou qualquer outro documento de cidadão, contendo informações sobre o seu espaço de origem - “natural de Moçambique (equivalente a “branco de segunda” para os nascidos em Moçambique ou noutros espaços coloniais) ou “europeus” para o caso dos portugueses da metrópole.

O Estatuto do Indigenato

Durante a época colonial, a questão do estatuto do indígena¹⁶ foi um dos aspetos determinantes da política colonial. No caso português, até 1961,¹⁷ a característica principal da situação jurídica dos indígenas assenta na dissociação entre nacionalidade (como pertença étnica, e, portanto, detentora de direitos privados) e cidadania. No contexto das políticas do Estado Novo, os indígenas das colónias eram considerados nativos desse espaço, mas privados dos direitos de cidadania e, por isso mesmo, submetidos a um regime disciplinar e repressivo específico, estabelecido no Estatuto do Indigenato. Uma análise da separação racializada entre cidadão e indígena é central para compreender a constituição das categorias coloniais através de um regime de direitos e de obrigações muito precisos.

A definição explícita do conceito de indígena, como elemento de intervenção da política colonial portuguesa em Moçambique surge claramente nos documentos políticos da “geração de António Ennes” (Santos e Meneses, 2006). Eduardo da Costa, um dos políticos que mais se debruçou sobre a questão administrativa das colónias, denunciava fortemente o assimilacionismo ingénuo que grassava na época liberal, defendendo a separação de direitos entre indígenas e cidadãos portugueses. Este político escrevia:

¹⁶ Leia-se africano. A cultura de raiz eurocêntrica raramente é assumida como “étnica” e, por isso, a dificuldade em admitir a etnicidade, o particularismo da cultura ocidental dominante. No contexto colonial, a noção de indígena é praticamente sinónimo de negro, de africano.

¹⁷ Altura em que seria revogado o *Estatuto dos Indígenas* (Decreto-Lei nº 39.666, de 20 de maio de 1954).

Na terrível mania assimiladora, no nosso prurido de liberdade e igualdade civil e política para todos os habitantes sobre os quais ondeia a bandeira portuguesa, temos ido estendendo, sucessivamente e sem descanso, as instituições democráticas do nosso regime político aos sítios mais longínquos das nossas colônias. Perdendo de vista o fim humanitário e justo dessas instituições, e guiando-se apenas pela aparência exterior, pela letra enganosa da sua escrita, têm-se convencido os nossos legisladores para o ultramar que aplicando a mesma lei a todos os habitantes de uma colônia se obtinha a desejada igualdade deles todos perante essa lei. (Costa, 1901: 589-590)

Eduardo da Costa, no espírito muito característico da época, defendia a necessidade de reconhecer as diferenças culturais existentes – as quais pressupunham um tratamento de desigualdade no momento de produzir o estatuto legal dos que habitavam os territórios coloniais. Este momento relativista permitiu negar a uniformidade universalizante em que assentava o liberalismo europeu. Prosseguindo a perspectiva unilinear da história, Costa defendia, tal como vários outros tribunos portugueses da altura, que a diversidade humana era reflexo de diferentes níveis de civilização alcançados pelas populações. E este autor interrogava-se sobre os sentidos da realidade multicultural presente no espaço colonial, sobre a gestão destas diferenças:

Pois homens de usos muito diferentes, de instinctos muitas vezes antogonicos, de civilizações muito diversas, podem considerar de igual modo a lei, que a todos se aplica indistintamente? O que ella tem, para uns de bem, de moral e de justo, encerra para os outros de injusto, de imoral e de nocivo, e a igualdade da lei produz a maior desigualdade possivel de condições, perante ella. [...] Por enquanto, é preciso, nas nossas possessões, a existencia de, pelo menos, dois estatutos civis e políticos: um europeu e outro indígena. Não quer isto dizer que seja interdicto a todos os indígenas o estatuto europeu, mas isso depende da sua instrucção e dos seus hábitos. (1901: 590)

Refletindo sobre as posições de Oliveira Martins em relação à questão colonial, Eduardo da Costa desenvolve a noção de indígena associada à introdução da noção de tutela jurídica, mais tarde consagrada com força de lei no Estatuto do Indigenato. Nas palavras de Costa,

Oliveira Martins, no seu luminoso modo de expor as doutrinas scientificas e as illações do seu privilegiado pensamento, mostra-nos, de uma maneira irrefutável, o erro grosseiro e perigoso de considerar igual, perante a lei, o civilizado europeu e o selvagem habitante do sertão africano. As razões anthropologicas, as razões sociaes, mostrando a disparidade de caracteres ethnicos, de usos e de instinctos e a inferioridade manifesta do selvagem, evidenciam a necessidade de applicar diferentes systemas de Governo a raças tão diversas e de manter nas mãos dos mais civilizados, como dos mais dignos, a tutela dos mais selvagens e primitivos, como de uma classe desgraçada ou incompleta da sociedade humana. Que esta tutela tem de ser justa, humanitária e civilizadora, eis uma conclusão que nem é licito discutir nem necessário defender. (Costa, 1901: 592)

As práticas de segregação racial invadem, de modo radical, a cena colonial em Moçambique no virar do século XIX, fruto de um pensamento que se justifica como científico (Santos e Meneses, 2006). Estas ideias terão o seu corolário numa série de medidas legislativas que consagram, de forma inequívoca, o pensamento racial que iria estruturar a estrutura sociopolítica em Moçambique.

A implantação do Estado Novo inaugura-se com a promulgação da primeira versão do Estatuto do Indigenato,¹⁸ que defendia, sem compromissos, a inferioridade jurídica do indígena e consagrava o seu estatuto de não-cidadão. Com efeito, no seu preâmbulo afirmava-se:

Não se atribuem aos indígenas, por falta de significado prático, os direitos relacionados com as nossas instituições constitucionais. Não submetemos a sua vida individual, doméstica e pública, [...] às nossas leis políticas, aos nossos códigos administrativos, civis, comerciais e penais, à nossa organização judiciária. Mantemos para eles uma ordem jurídica própria do estado das suas faculdades, da sua mentalidade de primitivos, dos seus sentimentos, da sua vida, sem prescindirmos de os ir chamando por todas as formas convenientes à elevação, cada vez maior, do seu nível de existência.

O Estatuto de 1929¹⁹ veio definir, de modo radical, a ideia de indígena, a quem eram aplicados os “costumes privados das respectivas sociedades”. Considerando-se indígenas, nos termos deste Estatuto, “os indivíduos de raça negra ou seus descendentes que, tendo nascido ou vivendo habitualmente [nas colónias], não [possuíssem] ainda a ilustração e os hábitos individuais e sociais pressupostos para a integral aplicação do direito público e privado dos cidadãos portugueses” (artigo 2º). Nos termos do referido Estatuto, os indígenas deveriam, com efeito, reger-se “pelos usos e costumes próprios das respectivas sociedades”, sendo “a contemporização com os usos e costumes [...] limitada pela moral, pelos ditames da humanidade e pelos interesses superiores do livre exercício da soberania portuguesa” (artigo 3º, §1º). Apesar de estabelecer a obrigatoriedade da remuneração do trabalho assalariado (artigo 18º), o Estatuto reafirmava que o Estado colonial podia obrigar os indígenas a trabalhar em

¹⁸ “*Estatuto Político, Civil e Criminal dos Indígenas de Angola, Moçambique e Guiné*”, aprovado através do Decreto n.º 12.533, de 23 de outubro de 1926.

¹⁹ “*Estatuto Político, Civil e Criminal dos Indígenas das colónias portuguesas de África*”, aprovado através do Decreto 16.473, de 6 de fevereiro de 1929.

obras públicas de interesse geral e coletivo, permitindo igualmente o recrutamento compulsivo para o trabalho forçado de todos os refratários ao pagamento de impostos.

Os assimilados – a terceira categoria presente no espaço colonial – encontram também expressão neste estatuto, que estipulava em detalhe as condições de acesso ao mesmo. Nos termos do Estatuto, *assimilados* eram os antigos indígenas que haviam adquirido a cidadania portuguesa, após provarem satisfazer cumulativamente os requisitos que transitavam do passado recente: a) ter mais de 18 anos; b) falar corretamente a língua portuguesa; c) exercer profissão, arte ou ofício de que aufera rendimento necessário para o sustento próprio e das pessoas de família a seu cargo, ou possuir bens suficientes para o mesmo fim; d) ter bom comportamento e ter adquirido a ilustração e os hábitos pressupostos para a integral aplicação do direito público e privado dos cidadãos portugueses; e) não ter sido notado como refratário ao serviço militar nem dado como desertor (artigo 56º).

O direito português atuava no espaço restrito dos colonos cidadãos. Aos tribunais formais, à administração estatal acediam os não-indígenas, para resolver os seus problemas, ou os indígenas, sempre que tivessem conflitos que afetassem a condição do colono. Esta distinção era simples de explicar. Nas palavras de Sampayo e Mello, “quanto ao direito privado indígena, não advém ao Estado colonizador vantagem alguma da sua substituição pelo direito europeu, em geral absolutamente inadaptável às instituições indígenas da família, da propriedade, do regime de sucessões, etc. que tanto convém conservar” (1910: 154). Quanto ao direito penal, dizia ainda este autor: “[...] é indispensável que o governo colonial tenha nas mãos todos os meios eficazes de reprimir a desordem, o roubo, os atentados contra a vida humana, as agitações políticas, a fim de assegurar a mais completa ordem, sem a qual a obra civilizadora não poderá progredir” (1910: 171). O controlo da justiça penal pelo poder colonial justificava-se por ser “[...] forçoso que os europeus sejam os únicos a castigar, para mostrarem que são também os únicos a poder mandar” (1910: 178).

Alguns anos volvidos, em 1933, com a promulgação da Carta Orgânica do Império Colonial Português, institui-se a proteção dos indígenas como um dever, não só das autoridades administrativas coloniais, mas também, uma vez mais e em reforço do estipulado nas

disposições anteriores, dos colonos que, em conjunto, “deveriam velar pela conservação e desenvolvimento das populações” (preâmbulo ao Capítulo VII “Dos Indígenas”). Os dois princípios em destaque – conservação e desenvolvimento – aparentemente contraditórios, traduziam, neste contexto específico, a consagração da perenidade de um estado de civilização enquadrado num modelo de desenvolvimento colonial.

O papel das reformas administrativas coloniais

A duplicidade do tratamento aplicado a europeus e a africanos, e o crescente sentimento de obrigação colonial fruto da superioridade da nação portuguesa refletem a alteração radical da posição jurídica em relação à questão da cidadania. No seguimento das políticas coloniais a serem levadas a cabo no continente africano, o saber moderno judicial colonial iria constituir-se como um dos grandes vetores desta política, ao “reorganizar” o espaço do continente como “anterior” ao saber moderno e, portanto, inferior no tempo. O estágio seguinte deste raciocínio permitiu justificar, de forma “óbvia”, que as estruturas e formas de organização política destes povos eram insuficientes, e que uma das missões da colonização era a constituição de um novo espaço de ordenação política, efetuada com a importação do Estado moderno. Mas, se a primazia do direito ocidental – vetor de composição da hierarquia social colonial – separava os habitantes em cidadãos e indígenas, tornava-se necessário garantir a presença de corpos legais aos quais estava conferida a tarefa de gerir, na esfera privada, os conflitos entre indígenas. Neste sentido, e num segundo momento – e a partir da experiência britânica na Índia e na África ocidental, e da experiência holandesa nas “Índias Orientais” (Lugard, 1929; Malinowski, 1945; Furnivall, 1948) – Portugal introduziu o sistema de “indirect rule”, em que a figura do régulo surgiu como central, permitindo gerir as populações sob seu controlo ao mesmo tempo que se mantinham figuras de poder dotadas de legitimidade local. Doravante, assistir-se-ia paulatinamente ao cotejo entre as formas modernas de exercer o poder, assumidas pela essência do Estado colonial, e as formas locais de administração, agora designadas de “autoridades gentílicas” ou tradicionais.²⁰ Seria a figura do régulo o símbolo desta autoridade inventada pela

²⁰ Por exemplo, o *Regulamento das circumscrições civis dos distritos de Lourenço Marques e Inhambane*, aprovado em setembro de 1908, é claro na referência quanto à importância das *autoridades gentílicas* como agentes

administração colonial. A figura do régulo era hereditária, e a sua legitimidade frequentemente assente numa ligação, nem sempre real, às linhagens pré-coloniais locais (Gonçalves Cota, 1944, 1946).²¹ Todavia, sempre que os líderes locais se opuseram, de uma ou de outra forma, às autoridades coloniais, foram substituídos por personagens mais cordatas (Meneses *et al.*, 2003, 2006). Outros títulos locais, muitas vezes com conotações religiosas continuaram a existir, embora a sua importância política fosse diminuindo se não articulada com o regulado.

Neste contexto importa referir a importância da Reforma Administrativa Ultramarina.²² Com a promulgação desta reforma em 1929, adquire forma jurídica o regime de “*indirect rule*” na gestão colonial de Moçambique.²³ No contexto desta legislação, o Estado colonial reconhecia um único régulo para cada uma das unidades territoriais “tradicionais” em que cada circunscrição estava subdividida.²⁴ Através deste ato legislativo (cujas origens podem encontrar-se em vários atos e experiências administrativas anteriores), os régulos passam a ser parte do sistema colonial, no sentido em que controlavam a cobrança de impostos aos indígenas e a angariação de força de trabalho para as obras locais e “comunais”. O monopólio de poder concedido ao régulo pela administração portuguesa era uma realidade nova em Moçambique, onde até então a autoridade política e administrativa se caracterizava pela existência de

de administração do Estado, confirmando a ideia de que estas autoridades eram imprescindíveis para a administração local.

²¹ Quando considerado adequado à boa prossecução das suas políticas, o regime colonial português apoiava as regras locais de sucessão na designação dos régulos, consentindo a existência de um direito privativo, consuetudinário, para a resolução de problemas das sociedades locais.

²² Decreto-lei nº 23.229 de 15 de novembro de 1929. Pouco depois, o conjunto de reformas seria apresentado como o Acto Colonial, integrado na Constituição portuguesa. Em 1933, foi promulgada a Carta Orgânica do Império Colonial Português, que continha todo um conjunto de reformas administrativas que reforçavam estes dispositivos administrativos. Por exemplo, a Reforma Administrativa Ultramarina (RAU) de 1933 atribuía a possibilidade de recolha de impostos ao régulo, reconhecido *de jure* como “auxiliar da administração civil nas colónias”.

²³ Este tema é analisado em detalhe por Mamdani (1996, 1999).

²⁴ Relativamente à estrutura territorial, existiam dois tipos de unidades organizativas durante a época colonial: os concelhos e as circunscrições. Nos concelhos, predominantemente existentes em ambientes urbanos, imperava o Estado de direito, sendo os cidadãos dirigidos por autoridades civis. Nas áreas rurais, a unidade administrativa básica era a circunscrição (actual distrito), dirigida por um administrador.

complementaridade entre os vários chefes de uma dada região, nas suas várias formas e hierarquias.²⁵

Embora o seu poder fosse limitado e localizado, seria sobre a figura do régulo que cairia a tarefa de gerir os conflitos e administrar a vida das “populações gentílicas”, num momento em que o entendimento, por parte da administração portuguesa,²⁶ dos “usos e costumes” locais era bastante fraco, assim como era diminuta a sua presença a nível local (Santos e Meneses, 2006). Neste novo sistema administrativo, o papel dos régulos conheceu um reforço das suas atribuições quanto ao controlo efetivo das populações locais. É de destacar, a título de exemplo, a Portaria Provincial nº 5.639,²⁷ que lhes conferia o estatuto de “auxiliares da administração”, criando o Governo incentivos e insígnias que serviriam de estímulo ao empenhamento de alguns régulos. Gradualmente, estes títulos “tradicionais” foram perdendo parte do seu conteúdo, e os régulos e seus adjuntos foram sendo percebidos como parte efetiva do Estado colonial,²⁸ auferindo remunerações pagas através de comissões sobre a cobrança do imposto de palhota, do recrutamento de mão-de-obra²⁹ e da venda das culturas obrigatórias nas zonas sob seu controlo.

A ausência de uma perícia legítima, fruto do estudo e conhecimento das populações sob seu governo, ia contrastando com o recurso crescente, por parte das próprias populações

²⁵ Ex. *hosi, hombe, mfumu, mwene, nyakwawa, samasuwa, sheiks, xhês*, médicos tradicionais, conselheiros, etc. De facto, os títulos atribuídos às diferentes posições na estrutura do poder local variavam de acordo com as línguas locais e com a memória e experiência histórica.

²⁶ Embora não seja de mais sublinhar que o administrador detinha toda a autoridade legislativa e executiva na região sob sua alçada.

²⁷ De 29 de julho de 1944.

²⁸ Apesar desta colagem à Administração colonial, a duplicidade do papel dos régulos não deve ser menosprezada. Aproveitando-se da sua posição privilegiada, estes impuseram programas de melhoria das condições de vida das suas populações; noutras situações, a decisão tomada foi a de confronto directo com o sistema colonial, ou a fuga para países vizinhos.

²⁹ Sendo disso exemplo o artigo 2º da Portaria Municipal nº 13.128, de 19 de abril de 1950, que concedia gratificações às autoridades gentílicas pela sua interferência nos contratos de trabalho; a Circular nº 2469/B/2 da Repartição Central dos Negócios Indígenas, de 25 de junho de 1952, sobre o plano de uniformes das autoridades gentílicas; Decreto nº 36.636, de 25 de maio de 1948, que instituiu a Escola de Preparação das Autoridades Gentílicas para os filhos dos régulos, etc.

colonizadas, às várias instâncias disponíveis localmente, incluindo as administrações locais como recurso para a resolução dos seus litígios e outros aspetos de gestão local. Tal acontecia quer porque as autoridades ditas tradicionais – que podiam ser nomeadas ou destituídas dos seus cargos por livre-arbítrio da administração colonial – tinham perdido prestígio ou se encontravam fragilizadas, emergindo outras presenças no terreno cuja ação as legitimava justo das populações, quer porque a estrutura administrativa portuguesa reivindicava cada vez mais o seu papel de administradora central das causas envolvendo assuntos indígenas. Constantemente renovado, o sentido de autoridade local foi adquirindo novos contornos, a que a administração colonial recorria (Geffray, 1991; Dineman, 1999; Meneses *et al.*, 2003).³⁰

Esta breve resenha confirma a ideia avançada por vários investigadores em relação a outros contextos africanos de que a implantação do Estado moderno em África teria sido impossível sem a presença destas autoridades (Alexander, 1994; 38; Mamdani, 1996: 67; Boone, 1997; West e Kloeck-Jenson, 1999; Oomen, 2005). Esta forma de administração pública indireta marcará profundamente o espaço de relacionamento afirmado pela imposição da relação colonial. Atores políticos complexos, as instituições do “poder tradicional”, apesar de “castigadas” pelo Estado colonial, atuaram, simultaneamente, como um importante fator de coesão e de (re)construção identitária. O regime do Indigenato assentava num sistema de identidade social que tornava o nascimento ou a associação à linhagem de um determinado grupo o fundamento dos direitos de residência e de acesso à terra (quer no sentido real, quer no sentido de pertença linhageira), embora frequentemente se desrespeitassem as fronteiras e as alianças pré-coloniais.

No âmbito da política do Estado colonial, o sistema implantado em Moçambique garantia a existência de um sistema jurídico moderno, oficial, para os cidadãos (i.e., para os colonos e

³⁰ Espelho desta atitude é a sensibilidade para a especificidade e diversidade cultural jurídico-administrativa presente em Moçambique, a qual parece ter encontrado ainda eco no espaço jurídico colonial. O artigo 117º da nova Lei da Reforma Administrativa Ultramarina, de 1933 (Decreto-Lei nº 23.229) deixava campo, por exemplo, para a investidura de mulheres como chefes de povoação dentro deste novo sistema de gestão colonial, referindo-se que isso poderia acontecer “quando essa for a tradição local”. Mais adiante, o articulado reafirma que “as atribuições e deveres da mulher nomeada chefe de povoação são as que ficam consignadas para o chefe da povoação” (esta referência seria eliminada na sequência das reformas que ocorreram em 1961).

assimilados). Estes últimos eram detentores de um registo de nascimento e de um bilhete de identidade, podiam registar a posse de bens em seu nome (ex.: terra e outros bens imóveis), e recorrer aos tribunais judiciais para a resolução de conflitos. A identidade civil era, pois, a identidade do cidadão, do civilizado, único a deter direitos civis e políticos. Estes estavam inscritos no registo civil e eram defendidos e protegidos pelo Estado colonial. Por seu lado, os direitos dos indígenas eram defendidos pelas autoridades gentílicas através do direito tradicional. Porque a identidade indígena era definida pelas ligações ancestrais a uma região, esta, por seu turno, era estabelecida com base em critérios etnoculturais. Os direitos e obrigações eram estabelecidos em função dos costumes indígenas locais, transformados em códigos consuetudinários. Como resultado, estas autoridades locais, gentílicas, falavam a linguagem da cultura, e não a dos direitos, exclusiva dos cidadãos.³¹ Assim, o direito moderno regulava as relações entre os não-indígenas, bem como as relações entre os não-indígenas e os indígenas. Torna-se, pois, evidente que a desigualdade política emerge em paralelo com a desigualdade civil, estando ambas assentes no pluralismo legal instituído: a lei colonial/estatal e o(s) direito(s) costumeiro(s).

Já em 1961, e com o eclodir das guerras nacionalistas em Angola, na Guiné-Bissau e em Moçambique, o governo português revogou³² o Estatuto do Indigenato. A revogação deste Estatuto anulou formalmente o duplo estatuto jurídico presente nas colónias – o dos indígenas e o dos cidadãos de pleno direito. De forma ardilosa, o decreto justificava a longa presença do sistema de dupla legalidade política – o cidadão e o súbdito – como um espaço de exaltação multicultural, expressa pela pluralidade normativa dos povos que compunham o espaço do império:

Foi a tradição portuguesa de reconhecer culturas e instituições políticas tradicionais, de estender a todos os homens as garantias efectivas, e não aquelas que seriam inúteis na

³¹ Alguns autores (O’Laughlin, 2000; Mamdani, 2000: 222-223) alertam para a existência de situações de arbitrariedade legal, em contexto de pluralismo legal, quando o indígena não detinha instrumentos legais que protegessem os seus interesses e direitos, para além de normas costumeiras controladas, e frequentemente manipuladas, pelas autoridades locais.

³² Decreto-Lei nº 43.893, de 6 de setembro de 1961.

diversidade dos esquemas políticos, que fez das garantias fundamentais a expressão da dignidade de todos, e das garantias instrumentais, estas adaptadas em função de um pluralismo cultural, um sistema diversificado conforme a estrutura de cada sociedade tradicional.

A partir de 1961, constitucionalmente, todos os habitantes do “espaço do império português” passaram a ser considerados “cidadãos” de uma “sociedade multirracial”, fruto da “sábia e oportuna conjugação do respeito pelos usos e costumes locais e vincado propósito da assimilação”. Todavia, os preconceitos gerados continuaram a influenciar de forma determinante as políticas coloniais, reafirmando a desigualdade entre colonos e colonizados, conforme os trechos de vários decreto e leis deixam ainda descortinar.

Esta breve resenha permite descobrir as ambiguidades e complexidades associadas à introdução do termo “tradição”, que permanece central para a compreensão das dinâmicas sociais e políticas contemporâneas. Especificamente, a figura das “autoridades tradicionais” assume um papel de destaque, pois que, longe de se resumir à figura do régulo, constitui um polo de (re)constituição identitária em torno do qual se articulam vários atores e se discutem formas de legitimação e (re)produção de poder (Comaroff, 2002; Santos, 2003). Como num jogo de espelhos, a tradição, longe de ser um produto apenas da intervenção colonial, foi continuamente (re)interpretada, (re)formada e (re)construída quer pelos súbditos, quer pelos cidadãos.

AS COMPLEXAS ARENAS POLÍTICAS DO PÓS-INDEPENDÊNCIA

Ao longo das três últimas décadas, Moçambique conheceu processos políticos complexos, que resultaram em mudanças significativas, incluindo no relativo às autoridades indígenas. Nesta secção, procurarei debater como as várias mudanças políticas que o país conheceu desde a independência contribuíram para a transformação e complexificação das arenas políticas existentes.

O trabalho de campo que está na origem deste artigo – levado a cabo quer em contexto urbano, quer rural – permitiu detetar múltiplas noções do sentido de autoridade tradicional, presentes no quadro político moçambicano. Todavia, um elemento comum a estas definições é

o facto de estas autoridades manterem um perfil importante na administração local, especialmente na resolução dos conflitos e problemas do quotidiano. O detentor do título de “autoridade tradicional” é descrito como sendo aquele que coordena as atividades do grupo, gerindo as opiniões e procurando consensos entre o círculo dos seus conselheiros (Cuhaela, 1996; Meneses et al., 2003; Dava, Macia e Dove, 2003; Gonçalves, 2005).³³ A persistência destas autoridades e a sua notoriedade política são explicadas pela popularidade que a sua intervenção política lhes granjeia nas áreas sob sua influência.

Um dos maiores desafios que se colocam às modernas sociedades democráticas é o da incorporação da diferença identitária e cultural nos preceitos legislativos, por forma a que a constituição reflita e afirme, de facto, as identidades e processos normativos de todos os cidadãos. O novo contexto político gerado pela emancipação política exigia uma nova atitude em relação ao sentido de cidadania. Era imperativo ultrapassar a categorização hierárquica da diferença, herança da colonização, ou seja, a ideia de que existem cidadãos de primeira e de segunda classe. Todavia, apesar das mudanças políticas significativas, no sentido do reconhecimento da realidade multicultural, que foram tendo lugar em vários países africanos, a experiência moçambicana merece uma análise mais cuidada. Se o período colonial foi caracterizado, para a maioria dos moçambicanos, pela construção de uma referência cidadã assente na pertença étnica (ou seja, uma pertença identitária coletiva), o projeto político dominante no país, defendido pela Frelimo,³⁴ exigia a igualdade jurídica de todos os cidadãos, independentemente das suas raízes étnicas (e primordialmente sem relação com elas). “Matar a tribo para construir a nação” – uma das palavras de ordem em voga no período revolucionário – refletia este objetivo, ou seja, o emergir de uma identidade nacional desenraizada do passado étnico. Mas a luta nacionalista tinha sido, também, uma luta cultural, uma luta pelo reconhecimento do mosaico social que Moçambique representava, e isto irá marcar

³³ Sobre a temática da autoridade e do consenso, veja-se igualmente Coquery-Vidrovitch, 1992 e Wiredu, 1997.

³⁴ Frelimo (Frente de Libertação de Moçambique) foi o movimento nacionalista que conduziu a luta de libertação nacional em Moçambique. Após a independência, a Frelimo conheceu um processo de transformação política, tendo-se estabelecido como partido político no final da década de 1970. Desde a independência nacional que a Frelimo tem sido o partido no poder, quer no sistema de partido único, quer após a introdução do sistema multipartidário.

profundamente o debate sobre as “autoridades tradicionais” em contexto pós-colonial. O corolário deste debate – a confirmação constitucional da presença política destas autoridades – aconteceria apenas em 2004.³⁵ A tentativa de construção de novas formas de poder local, longe de substituir as estruturas que provinham da época colonial, produziu igualmente novas formas de poder local, que, gradualmente, se foram tradicionalizando, aumentando a heterogeneidade de estruturas políticas a nível local. Procurar decifrar os sentidos que atravessam a luta pela afirmação da diversidade na igualdade (Santos, 2003) em Moçambique é o objetivo desta última parte do texto.

AMPLIANDO A REDE DE ACTORES “TRADICIONAIS” – OS GRUPOS DINAMIZADORES

A realidade herdada do período colonial era a de um Estado em que as relações de cidadania estavam eivadas por profundos preconceitos raciais. A noção de “autoridade tradicional” surgiu como parte do processo de subordinação e dominação imposto pelo Estado colonial. Neste contexto, a independência simbolizava a rutura com a herança colonial, incluindo a estrutura do Estado e das diversas práticas coloniais. O “escangalhamento do Estado”, a “criação do Homem novo” e a “destruição das ideias tradicionais e práticas obscurantistas” foram os princípios filosóficos que nortearam a urgência destas mudanças. A abolição dos sistemas tradicionais de administração local – considerados pelo partido Frelimo como sendo uma estrutura feudal incompatível com o poder popular então instaurado no país – foram uma das peças centrais da política de administração no país, até ao final da guerra civil (em inícios da década de 1990).³⁶ Não é surpresa que um documento do Conselho de Ministros,

³⁵ O artigo 118 da constituição de 2004 estabelece que “O Estado reconhece e valoriza a Autoridade Tradicional legitimada pelas populações e segundo o direito consuetudinário”, cabendo igualmente ao Estado enquadrar a participação das autoridades tradicionais “na vida económica, social e cultural do país, nos termos da lei”. Convém referir que em momento algum a constituição define o sentido de “autoridade tradicional”.

³⁶ Apesar da ligação existente entre a administração colonial e as autoridades tradicionais, são inúmeros os exemplos conhecidos do duplo papel jogado por régulos, os quais, usando as suas posições privilegiadas de acesso ao Estado, conseguiram melhorar as condições de vida das suas populações. Noutros contextos, também são vários os exemplos de autoridades tradicionais que confrontaram o sistema colonial, ou ainda que fugiram para os países vizinhos como alternativa à pressão da autoridade colonial. Quanto às respostas das autoridades tradicionais perante a eclosão da luta nacionalista, estas foram as mais diferentes; autoridades houve que apoiaram

de 1975, afirmasse que a “destruição das estruturas do passado não é uma tarefa secundária, nem um luxo ideológico. É uma condição para o triunfo da Revolução” (Frelimo, 1976). Consequentemente, nos primeiros anos da “revolução moçambicana” a Frelimo banuiu as autoridades tradicionais,³⁷ numa tentativa de mudar radicalmente a estrutura governativa herdada da época colonial. As elites locais e as estruturas de poder associadas à administração colonial foram estigmatizadas e as “práticas tradicionais”³⁸ banidas da esfera pública, a exemplo do que tinha acontecido nos países vizinhos (Gonçalves, 2005).

Para substituir o “vácuo” de poder criado pela abolição da condição de “autoridade tradicional”, e a partir das experiências desenvolvidas pela Frelimo nas zonas libertadas, ainda no período de transição surgiram os Grupos Dinamizadores (que passaram a ser conhecidos como os Gê-Dês). Os Grupos Dinamizadores – que nunca conheceriam uma formatação jurídica formal – foram constituídos, a partir de então, em instituições públicas, em fábricas e em empresas, em escolas e bairros residenciais.

Considerados os embriões de novas formas de poder local, o acesso a membro do grupo dinamizador estava vedado a todos os que fossem considerados “comprometidos” com as instâncias de poder da época colonial (o que excluía, pelo menos formalmente, a possibilidade de os régulos poderem participar nos Grupos Dinamizadores).³⁹ De facto, a eliminação “das

decididamente os guerrilheiros da Frelimo, assim como houve outras que mantiveram uma atitude de aberta colaboração com as autoridades coloniais. Todavia, aqueles que apoiaram a Frelimo foram apenas muito modestamente compensados após a independência (Geffray, 1991; Meneses *et al.*, 2003, 2006; Bonate, comunicação pessoal).

³⁷ Decreto nº 6/78, de 22 de abril de 1978. Todavia, as hostilidades para com as autoridades tradicionais ocorreram logo durante o período de transição.

³⁸ Incluindo o recurso a médicos tradicionais, assim como as manifestações socioculturais, como as cerimônias de pedido de chuvas e rituais de combate a pragas agrícolas. Estas práticas foram consideradas obscurantistas, e, como tal, fortemente desencorajadas (Dava, Macia e Dove, 2003).

³⁹ Nos primeiros anos, os grupos dinamizadores consistiam em grupos de oito a dez pessoas, escolhidas por votação de braço no ar, em reuniões públicas de bairros urbanos, locais de trabalho ou comunidades locais, em todo o país. Em fevereiro de 1975, teve lugar na Zambézia uma reunião geral dos Comitês Distritais da Frelimo. Nesta reunião foram decididos os critérios de selecção e de eleição dos candidatos a membros dos grupos dinamizadores. Na altura, e analisada a extrema diversidade de atuações dos membros dos grupos dinamizadores, assim como a presença de metodologias e estratégias contrárias aos propósitos da Frelimo, foi também decidida a obrigatoriedade da sua formação, como forma de garantir uma atuação mais uniforme e controlada destes organismos (Chichava, 1999; Cuahela, comunicação pessoal).

estruturas de opressão tradicional e ^{exploração} coloniais e tradicionais e da mentalidade que lhe está subjacente”, expressa no artigo 4 da primeira constituição de Moçambique era considerada uma condição base para a construção do poder popular.

Liderados por um secretário, os Grupos Dinamizadores viriam a desempenhar múltiplas funções, assumindo muitos dos encargos anteriormente realizados pelas autoridades tradicionais: gestão de questões sociais, disputas e resolução de conflitos, policiamento, administração e regulação. Esperava-se dos Grupos Dinamizadores – fortemente partidarizados e ligados a organizações da Frelimo⁴⁰ – que apresentassem a “nova” história política e as prioridades políticas do novo governo a todos cidadãos moçambicanos. Na primeira década após a independência,⁴¹ era praticamente impossível falar de diferenças sociais para além das diferenças óbvias entre colonizadores e povos oprimidos, entre ricos e pobres, etc. Referências a outras formas de diferença – fossem de natureza cultural ou mesmo étnica – eram condenadas como promotoras de regionalismo e de ações tribalistas, como “ameaças à integridade da nação”.

164

O III Congresso da Frelimo (1977) constitui uma afirmação importante quanto às orientações relativas à administração do território e à natureza do Estado. Estabelecida a necessidade imperiosa de combater os resquícios das mentalidades coloniais, as decisões do congresso incluíam a “necessidade de completar a destruição do aparelho de Estado colonial-capitalista”, “acelerando a criação de novos órgãos do Poder estatal a nível do distrito e da localidade” (Frelimo, 1977). Como resultado, o território das autoridades tradicionais deixou de ser considerado no mapa político-administrativo então produzido (Dava, Macia e Dove, 2003: 11).

A tentativa de penetração do Estado no âmbito local conhecia, porém, inúmeros entraves. Como forma de reforçar a presença do partido-Estado no plano local, num sistema de partido

⁴⁰ Como a Organização da Mulher Moçambicana (OMM), etc. Grupos de vigilância popular foram também constituídos na altura para apoiar o trabalho dos grupos dinamizadores.

⁴¹ E que corresponde, *grosso modo*, ao período socialista.

único, em 1979⁴² foi decidido que os Grupos Dinamizadores deveriam ser redimensionados, passando a ser “organizações de massas” junto dos bairros, encabeçadas por um secretário. Foi também decidida a separação entre as funções do partido na sua base (“células do partido”) e as funções dos grupos dinamizadores (s/a, 1979). A promiscuidade entre os Grupos Dinamizadores e as células do partido Frelimo era notória. Por exemplo, os secretários de bairro, acumulavam simultaneamente tarefas políticas (responsável do partido no bairro) e administrativas.⁴³

A política governamental em relação ao poder local nestes anos revolucionários após a independência foi fortemente influenciada por uma agenda modernista que negligenciava as culturas e tradições presentes no território. Empenhada num projeto de “modernização radical”, a Frelimo procurou criar uma hierarquia inteiramente nova de secretários e funcionários eleitos por diversos processos. Os quadros revolucionários mais instruídos presentes no país comungavam, quase inevitavelmente, do projeto da Frelimo de estender o Estado moderno aos ambientes rurais. Por outras palavras, defendiam que todos os cidadãos moçambicanos eram livre e iguais perante a lei do Estado moderno. O seu poder advinha-lhes de uma forma de conhecimento que denegria o tradicionalismo dos chefes locais e o obscurantismo das culturas “tradicionais” (Geffray, 1991; Santos, 2006a; Meneses, 2006).⁴⁴ Característico da ideologia dominante da época era o facto de a maioria destes quadros ignorar muitas das questões que lhes eram colocadas pelas populações no plano sócio-jurídico. Como exemplos, assuntos ligados à presença de múltiplos sistemas de posse de terra e a sua compatibilização com o direito formal, ou temas ligados à definição de identidades culturais múltiplas e ao sentido de pertença

⁴² Estas decisões foram tomadas durante o primeiro encontro nacional sobre cidades e bairros comunais (s/a, 1979).

⁴³ Os Grupos Dinamizadores eram constituídos por um secretário, um assistente de secretário e mais dez membros eleitos pela assembleia de residentes. Nestes encontros, era apurada a idoneidade dos candidatos, sendo recusados os elementos conotados com práticas descritas como “reacionárias” ou “obscurantistas” (Jossias, 2004: 5). Todavia, devido à nova organização dos bairros (divididos em quarteirões), para além das estruturas macro do bairro, podiam ainda existir grupos dinamizadores e/ou células do partido que coincidiam com quarteirões.

⁴⁴ Para a Frelimo, durante o período de “revolução socialista”, o Estado deveria ser democrático, unido e não-racista, estimulando o desenvolver de uma cultura nacional única e de uma base económica que garantisse uma melhoria do nível de vida para todos. O pressuposto de base era que não haveria contradições de classe relevantes, pois todos os moçambicanos tinham sido explorados, o que sugeria uma base para uma aliança entre operários e camponeses.

a Moçambique, etc., eram vistos como momentos de resistência à unidade nacional e ao projeto de libertação, resquícios do passado tradicional.

Esta decisão política teve efeitos profundos no país, onde, como na maioria dos países da África subsaariana, o direito costumeiro se transformara num símbolo da sociedade tradicional africana, que urgia superar, para alcançar os níveis de desenvolvimento apresentados pelos países do primeiro mundo. Neste contexto, a opção pelo reconhecimento das diferenças etnoculturais era considerada uma decisão política errada. Quer em ambiente urbano,⁴⁵ quer rural, o pós-independência correspondeu à introdução de novos atores locais, inicialmente na figura dos grupos dinamizadores e, posteriormente, na figura dos secretários de Grupo de Dinamizador ou ainda na figura dos presidentes de aldeia (Meneses et al., 2003). Para além destas, outras figuras políticas – como membros da OMM, etc. – passaram igualmente a desempenhar papéis de destaque no processo da administração local, dando origem gradualmente ao que Santos (2003, 2006a) designa de “Estado heterogéneo”. De facto, convém igualmente referir que as “autoridades tradicionais” do período colonial não tinham desaparecido. Relegadas para um plano secundário, a sua atividade e intervenção política pública continuava a fazer-se sentir quer em ambientes rurais, quer urbanos. Como sugerem vários dos estudos realizados sobre este tema em Moçambique, as hierarquias tradicionais passaram a fazer parte das instituições locais (Geffray, 1991; Dinerman, 1999). Ao que tudo indica, estas últimas não eram universalmente rejeitadas ou acolhidas, sendo antes consideradas por certos sectores da população rural como recursos a serem utilizados na busca de segurança, ganhos materiais e/ou influência.

O anti-obscurantismo da Frelimo deu novas forças à esfera cultural como discurso crítico, e fez reviver o legado português como uma espécie de vingança, na medida em que os chefes tradicionais compararam criticamente as concessões dos portugueses aos atos pouco medidos da Frelimo. O recurso a uma crítica tradicionalista não decorreu de uma simples oposição entre comunidades tradicionais imutáveis e um Estado modernizador; pelo contrário, constituiu uma

⁴⁵ Em 1978 foram extintas as câmaras Municipais, porque resíduos do passado colonial. Em seu lugar, foram criados os Conselhos Executivos da Cidade, posteriormente transformados em Conselhos Municipais.

crítica eficaz e historicamente enraizada da implementação autoritária de políticas produzidas centralmente e profundamente imperfeitas, uma rejeição não da modernização per se, mas de uma modernização falhada e coerciva no contexto de tentativas de afirmar um controlo local sobre processos centrais à vida rural (Alexander, 1994: 48-49). O contexto político moçambicano de finais da década de 1970 passou, a partir da perspectiva dos atores locais, a ser marcado por um forte questionamento da moçambicanidade, do sentido de cidadania, no âmbito de uma discussão assente na noção de autoridade local e das fontes da sua legitimidade.

Gradualmente, quer o secretário de aldeia, quer o antigo régulo, foram ganhando, em função da sua atuação política, legitimidade local, sendo reconhecidos, muitos deles, como “autoridade tradicional”. Da perspectiva dos que recorrem às autoridades locais para a resolução dos seus problemas, o que está em questão é a eficácia desta autoridade. O que garante à tradição, às normas e costumes e à identidade étnica a sua coerência e poder é o facto de assentarem nas consciências e referências das populações, informando-as da sua identidade, dos modos como devem atuar. Todavia, enquanto discursos, as tradições, costumes e etnicidades são continuamente reinterpretadas e reconstruídas como improvisações reguladas, e como tal, sujeitas à avaliação da sua legitimidade. O Estado moçambicano, no pós-independência, foi dedicando cada vez menos atenção à legitimação da sua autoridade, que deveria estar assente, pelo menos parcialmente, nas experiências vividas de todos os cidadãos. Não querendo assumir a diversidade etnocultural do país, a política da Frelimo reproduzia, involuntariamente, a dicotomia do tempo colonial. As outras culturas, dos africanos, consideradas inferiores pelo Estado colonial, (re)emergiam de novo como símbolo de atraso nos discursos políticos. E este era o desafio que se colocava ao Estado em finais da década de 70. Cada vez mais ativamente, o adjetivo “tradicional” marcava e reafirmava o desejo de autonomia, de autorrepresentação e autopreservação, num debate em que o “tradicional” simbolizava cada vez mais; “nós”, “a nossa cultura” e o Estado moderno era associado à alteridade, ao Estado, sombra persistente da relação dicotómica entre cidadania e subalternidade.

AS CONSEQUÊNCIAS DA GUERRA CIVIL – O RETORNO DE VELHOS/NOVOS ACTORES?

A ausência de reconhecimento dos objetivos e projetos das comunidades locais pelo moderno Estado moçambicano constitui uma das razões que levou a Renamo a pegar em armas, o que resultou na longa guerra civil que atravessou o país por mais de uma década. Com a guerra instalada em todas as províncias do país, a Renamo, em meados dos anos 80, começou a questionar seriamente a noção então fortemente defendida pela Frelimo de que as autoridades tradicionais eram instituições obscurantistas, vestígios do passado feudal. Gradualmente, e apoiando-se fortemente nas antigas instituições de poder local, a Renamo foi reintroduzindo os régulos como agentes do poder local nas áreas sob seu controlo (Meneses et al., 2003; Gonçalves, 2005). O papel destas autoridades foi fundamental não apenas na mobilização de jovens para integrar as fileiras do exército guerrilheiro da Renamo; nas áreas sob seu controlo foram reintroduzidos os impostos locais,⁴⁶ cabendo também a estas autoridades a resolução de conflitos, a gestão da terra, etc.

Em paralelo, e no interior da Frelimo, cresciam as críticas em relação à política de aberta hostilidade em relação às autoridades tradicionais. Com o agudizar da situação da guerra, e devido à atitude dúbia do governo da Frelimo em relação às autoridades tradicionais, não foi fácil para estas decidir sobre a posição a tomar face às partes em conflito. Vários foram os casos de posicionamento dúbio em relação ao conflito, ou de desdobramento de autoridade, por forma a evitar que o conflito afetasse profundamente determinada zona (Meneses et al., 2003).

Em 1992, o governo da Frelimo e a Renamo assinaram os acordos de paz, fator decisivo para o acesso à estabilidade política e social no país.⁴⁷ Ainda durante as negociações, uma das exigências da Renamo, e que seria uma das suas bandeiras de luta até recentemente, foi o reconhecimento efetivo, constitucional, das autoridades tradicionais (aqui concebidas apenas como os régulos e os seus subordinados). Nas primeiras eleições multipartidárias que se

⁴⁶ Antigo “imposto de palhota”.

⁴⁷ Entretanto, a Renamo transformou-se ela própria, de movimento de resistência em partido político, tornando-se a segunda maior força política em Moçambique.

seguiram (1996), o candidato presidencial pela Frelimo, Joaquim Chissano, defendeu abertamente a presença de autoridades tradicionais.⁴⁸

Gradualmente, quer a Frelimo, quer a Renamo foram procurando mais apoio, durante os processos eleitorais, junto às autoridades tradicionais. Ambas as partes, quer os partidos políticos, quer as autoridades tradicionais, assumiam o controlo administrativo apenas como um meio de exercer o controlo político. As autoridades tradicionais manipulavam alguns aspetos tradicionais – enquanto marcas legitimadoras da sua autoridade –, mas recorriam igualmente a veículos da modernidade como os partidos políticos, ou a projetos de desenvolvimento, para promover e sedimentar o seu poder. Já para os grandes partidos moçambicanos – a Renamo e a Frelimo – as autoridades tradicionais são percebidas como extensões do Estado, por forma a aumentar a sua competência administrativa e a sua presença no local.

Numa tentativa de fazer frente à forte presença da Frelimo, quer em ambientes urbanos, quer rurais, a Renamo, foi introduzindo gradualmente, quer em contexto rural, quer urbano, estruturas político-administrativas partidárias, semelhantes às introduzidas pela Frelimo após a independência. Como consequência, vários são os municípios onde a Renamo institui as suas formas de poder local – os delegados, os chefes de alas, etc. – que competem, no tocante à procura de legitimidade de representação, com outras estruturas já existentes no local. Em suma, a exuberância de estruturas de poder local era enorme na altura em que o Governo produziu o primeiro documento legal relativo às autoridades tradicionais – o decreto nº 15/2000.

Todavia, este decreto, que regula a articulação entre os órgãos locais do estado e as autoridades comunitárias, é extraordinariamente ambíguo na sua formulação. Com efeito, o artigo 1º do Decreto alargou o âmbito do conceito de liderança a vários actores sociais, como os “chefes tradicionais, os secretários de bairro ou de aldeia e outros líderes legitimados como

⁴⁸ Ainda em 1994, a lei das municipalidades (Lei nº 3/94, de 1994) reconhecia pela primeira vez explicitamente a realidade sociocultural africana, incluindo as formas tradicionais de governo.

tais pelas respectivas comunidades”.⁴⁹ Isto equivale a colocar em pé de igualdade as autoridades tradicionais no seu sentido mais restrito, os líderes religiosos, os secretários de grupos dinamizadores, as personalidades notáveis locais, etc. Mais recentemente, o diploma ministerial nº 80/2004 procurou clarificar esta definição, ao definir (artigo 1) como autoridade comunitária “as pessoas que exercem uma certa forma de autoridade sobre uma determinada comunidade ou grupo social, tais como, chefes tradicionais, secretários de bairro ou aldeia e outros líderes legitimados como tais pela respectiva comunidade ou grupo social”, estabelecendo claramente duas categorias centrais - os chefes tradicionais e os secretários de bairro ou aldeia – a que se juntam “outros líderes legitimados, que exercem algum papel económico, social religioso ou cultural aceite pelo grupo social a que pertençam”.

O objectivo desta legislação parece ser o de, de forma encapotada e astuciosa, integrar no sistema de administração local esta riqueza de instituições de poder local, enquanto a Frelimo capitaliza espaço político com esta manobra.

Neste contexto, o processo de reconhecimento das autoridades comunitárias não está isento de riscos e problemas. O artigo 10 do decreto nº 15/2000 estabelece o critério de precedência ou hierarquização das autoridades (estão previstos vários escalões), cabendo às comunidades, segundo as suas regras, indicar o representante junto às autoridades administrativas. O decreto-lei nº 80/2004 é mais preciso, e estabelece os mecanismos de legitimação. Para o caso dos líderes tradicionais, estes têm de ser legitimados “de acordo com as regras da respectiva comunidade” (artigo 8); já no caso dos secretários, estes serão escolhidos (e assim legitimados) “segundo critérios da respectiva comunidade local ou grupo social” (artigo 9). Ou seja, há um elemento de diferença no processo de seleção destas autoridades comunitárias, o que inclui momentos de legitimação direta (eleições para secretários) e outras formas de escolha que não incluem formas de democracia direta (caso dos “chefes

⁴⁹ Este princípio está de novo consagrado na Lei 8/2003 (Lei dos órgãos locais do Estado), assim como no regulamento desta lei (Lei 11/2005). Todavia, estas mudanças legais e os seus efeitos não serão analisados neste artigo.

tradicionais”). Posteriormente, o líder escolhido é reconhecido formalmente pela administração estatal local.⁵⁰

Embora nas zonas rurais, onde este decreto tem sido maioritariamente aplicado, se tenha verificado o reconhecimento primordial dos antigos régulos e seus adjuntos, e nalguns casos mesmo, de secretários, outras instituições, como os tinyanga – médicos tradicionais –, os xehe e os walimus (líderes religiosos) não o têm sido, mostrando profundo descontentamento com esta situação. Presentes no terreno, e reconhecidos pelas bases sociais como entidades notáveis, têm feito ouvir as suas vozes discordantes sobre este procedimento, especialmente na área da deliberação sobre situações de conflito.

Esta síntese pretende explicar o reconhecimento tardio das autoridades tradicionais (vistas aqui no seu sentido mais lato), três décadas volvidas após o triunfo da luta nacionalista. Numa situação em que o Estado estava a perder gradualmente a legitimidade política, obter legitimidade, tornar-se um Estado autenticamente moçambicano, exigiu a recuperação e a reavaliação de práticas consideradas anteriormente como tradicionais. Estas possuem, de facto, maior legitimidade popular do que os projetos jurídicos do Estado, e têm persistido, em parte, devido ao vácuo de poder estatal em várias regiões (Cahen, 1996; Bayart, Geschiere e Nyamnjoh, 2001). Porém, o reconhecimento da presença de “outras autoridades”, para além do formalismo estabelecido pelo Estado moderno, representa um desafio, pois que implica, em simultâneo, outras referências epistémicas para além da forma tecnoburocrática de funcionamento do Estado (incluindo a legitimação pelos antepassados, etc.), assim como a negação do modelo unitário de cidadania (através do reconhecimento de privilégios hereditários e de noções plurais sobre o direito e a administração local).

⁵⁰ Em 2004, tinham sido reconhecidos no país cerca de 14.000 líderes comunitários, principalmente do primeiro escalão (régulos, secretários etc.). De momento, está em curso o processo de reconhecimento de autoridades dos escalões inferiores.

REMATANDO ALGUMAS IDEIAS...

A continuidade dos princípios da racionalidade moderna ocidental na estruturação social de Moçambique resultou numa sequência de tentativas (Santos, 2003) de integrar a alteridade – em Moçambique definida como o “espaço tradicional” – numa racionalidade centralizada moderna, sem criar um espaço de reconhecimento da diferença relativamente a direitos, fruto de experiências específicas cuja memória perdura. Este tipo de amnésia da alteridade justifica a persistência, mesmo nos nossos dias, de uma narrativa jurídica de matriz ocidental, que permaneceu incontestável mesmo frente aos enviesamentos que provocou ao recusar reconhecer em pé de igualdade a diversidade étnica presente. Tal como antes, durante longo tempo, após a independência, as populações moçambicanas eram vistas como não-civilizadas e mesmo atrasadas, por pretenderem recorrer a estruturas de poder local fora do âmbito do Estado. Estas estruturas políticas eram descritas pelas estruturas do Estado como não tendo sofisticação suficiente para fazer parte do novo espaço político pós-colonial em construção.

Ultrapassando a visão do Estado colonial como um “espaço construído” pela Europa para regular a alteridade, sinónimo de desordem, a análise das “autoridades tradicionais” (no seu sentido amplo) permite encará-las enquanto pólos de (re)constituição identitária em torno dos quais se articulam vários atores. Neste contexto, uma análise dos percursos resultantes de encontros coloniais permite detetar como as forças em presença foram construindo novos espaços de atuação, novos tipos de organização social, em que a definição do “moderno” e do “tradicional” adquirem continuamente novos significados, numa tensão constante entre as várias forças sociais em presença. Como este texto procura mostrar, as tensões associadas à transformação do Estado, e as reacções das comunidades à administração das suas regiões de acordo com as suas necessidades, tem vindo a produzir várias estruturas híbridas de controlo social, cujo historial merece uma análise detalhada: a (re)invenção moderna do poder tradicional.

Do ponto de vista dos atores locais, as pessoas legitimam os dirigentes aos quais recorrem para resolver um problema, seja esta autoridade parte da estrutura oficial do Estado ou parte da arena das estruturas comunitárias. Recorrer às “autoridades tradicionais”, para além da

administração estatal local, depende da lealdade e da confiança daqueles que reconhecem nestas autoridades os depositários da sabedoria e do poder para resolver problemas, para proteger os interesses do grupo. Esta legitimidade – o reconhecimento da competência destas autoridades – é atestado por aqueles que a cada dia a eles recorrem com novos problemas.

Tentando sumariar o tema das estruturas “tradicionais” de poder local quanto à aceitação e à legitimidade, é óbvia a dificuldade de definir estes termos. A legitimidade da autoridade local implica a aceitação do direito a governar da autoridade em causa por parte das suas comunidades, numa obediência que deverá ser mais ou menos voluntária. Neste contexto, é fundamental distinguir entre as estratégias políticas geradas com o objetivo de criar consenso e as criadas para obter um sentido de obediência. As primeiras assentam na questão da legitimidade, enquanto as segundas podem resultar na aceitação ou produzir resistência às decisões aprovadas. Para a primeira opção ser efetiva a longo prazo, o poder terá de transformar-se nalguma forma de autoridade legítima; caso contrário, poderá transformar-se num exercício de autodestruição.

173

Neste contexto, a ideia de um Estado multicultural sugere que uma correspondência homônima entre nação e Estado não é possível nem necessária. Isto não significa relegar o Estado em África para um lugar subalterno; pelo contrário, os debates atuais acentuam a centralidade do Estado, um espaço político que as várias identidades étnicas e várias formas de governação política desejam ocupar. O direito à autodeterminação (re)emerge como um momento de afirmação democrática multicultural, que permite alargar a participação e a representação das populações/comunidades nos assuntos políticos que afetam as suas vidas.⁵¹

Neste contexto, a cidadania é mais do que um conjunto de direitos políticos garantidos pela constituição; ela abrange também o conjunto das relações económicas, sociais e políticas entre grupos sociais e estruturas de poder que medeiam a posição do indivíduo no espaço político da cidadania, incorporando espaços materiais e metafóricos.

⁵¹ Ou seja, através de mecanismos de participação a partir de “baixo”, que permitem a inclusão no Estado moderno de mecanismos “não-formais” de gestão administrativa e resolução de conflitos.

REFERÊNCIAS

- ALEXANDER, J. (1994). "Terra e Autoridade política no pós-Guerra em Moçambique: o caso da Província de Manica", *Arquivo*, 16, 5-68.
- APPIAH, K. A. (1998). "Cosmopolitan Patriots", in Cheah, P.; Robbins, B. (orgs.). *Cosmopolitics*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 91-116.
- BAPTISTA-LUNDIN, I.; Machava, J. M. (orgs.) (1995). *Autoridade e Poder Tradicional*. Maputo: Centro de Estudos Estratégicos, Instituto Superior de Relações Internacionais.
- BAZIN, J. (1990). "A chacun son Bambara", in Amselle, J. L.; M'Bokolo, E. (orgs.). *Au cœur de l'ethnie: ethnie, tribalisme et État en Afrique*. Paris: La Découverte, 87-127.
- BAYART, J.F.; Geschiere P.; Nyamnjoh F. (2001). "Autochtonie, démocratie et citoyenneté en Afrique", *Critique Internationale*, 10, 177-195.
- BHABHA, H. (1996). "Unsatisfied: Notes on Vernacular Cosmopolitanism", in Garcia-Morena, L.; Pfeifer, P.C. (orgs.). *Text and Nation*. London: Camden House, 191-207.
- BOONE, C. (2003). *Political Topographies of the African State - Territorial Authority and Institutional Choice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- CAHEN, M. (1996). "Unicidade, unidade ou pluralismo do Estado?" in Magode, J. (org.). *Moçambique: Etnicidades, Nacionalismo e o Estado. Transição Inacabada*. Maputo: Centro de Estudos Estratégicos, Instituto Superior de Relações Internacionais, 18-39.
- CHANOCK, M. (1998). *Law, Custom and Social Order: The Colonial Experience in Malawi and Zambia*. Portsmouth, N.H.: Heinemann
- CHICHAVA, J. A. C. (1999). *Participação comunitária e desenvolvimento. O caso dos Grupos Dinamizadores em Moçambique*. Maputo: INLD.
- COMAROFF, J. L. (2002). "Governmentality, materiality, legality, modernity: on the colonial state in Africa", in Deutsch, J.-G.; Probst, P.; Schmit, H. (eds.). *African modernities: entangled meanings in current debate*. Oxford: James Currey, 107-135.
- COQUERY-VIDROVITCH, C. (1992). "Histoire et historiographie du politique en Afrique: la nécessité d'une relecture politique", *Politique Africaine*, 46, 31-40.
- COOPER, F. (1996). *Decolonization and African Society: The Labour Question in French and British Africa*. Cambridge: Cambridge University Press.
- COSTA, E. (1901). "Estudo sobre a administração civil nas nossas possessões africanas", *Boletim da Sociedade de Geographia de Lisboa*, 19ª série, 7-12, 535-761.

- CUAHELA, A. (1996). *Autoridade Tradicional em Moçambique*. Maputo: Ministério da Administração Estatal.
- DAVA, F.; Macia, M.; Dove, R. (2003). *Reconhecimento e legitimação das autoridades comunitárias à luz do decreto 15/2000 (o caso do grupo etnolinguístico ndau)*. Maputo: ARPAC – Instituto de Investigação Sócio-cultural.
- DINERMAN, A. (1999). “O surgimento dos antigos régulos como “chefes de produção” na Província de Nampula (1975–1987).” *Estudos Moçambicanos*, 17, 95–256.
- DIOUF, M. (2000). “The Senegalese Murid Trade Diaspora and the Making of a Vernacular Cosmopolitanism”, *Public Culture* 12(3), 679–702.
- FRELIMO (1976). *Documentos da 8ª Sessão do Comité Central*. Maputo: Departamento de Informação e Propaganda.
- FRELIMO (1977). *O Partido e as classes trabalhadoras moçambicanas na edificação da democracia popular, Relatório do Comité Central ao III Congresso*. Maputo: Departamento do Trabalho Ideológico.
- FURNIVALL, J. S. (1948). *Colonial policy and practice: a comparative study of Burma and Netherlands India*. Cambridge: Cambridge University Press.
- GEFFRAY, C. (1991). *A Causa das Armas em Moçambique: antropologia da Guerra Contemporânea em Moçambique*. Porto: Afrontamento.
- GONÇALVES, E. (2005). “Finding the Chief: political decentralisation and traditional authority in Mocumbi, southern Mozambique”, *Africa Insight*, 35(3), 64-70.
- GONÇALVES COTA, J. (1944). *Mitologia e direito consuetudinário dos indígenas de Moçambique*. Lourenço Marques: Imprensa Nacional.
- GONÇALVES COTA, J. (1946). *Projecto definitivo do Código Penal dos indígenas da Colónia de Moçambique*. Lourenço Marques: Imprensa Nacional.
- HARRIES, P. (1994). *Work, culture, and identity: migrant laborers in Mozambique and South Africa, c. 1860-1910*. Johannesburg: Witwatersrand University Press
- IAVALA, A. Z. (2000). *Formas tradicionais de participação comunitária na tomada de decisões, gestão de recursos naturais e resolução de conflitos*. Nampula.
- HARRISON, G. (1998). “Marketing legitimacy in Rural Mozambique: the case of Mecufi, northern Mozambique”, *The Journal of Modern African Studies*, 36(4), 369-391.

HOUNTONDJI, P. J. (2001). “Tempting Traditions: Internal Debate needed in Traditional Cultures”, *Compas Magazine*, March 2001, 12-13.

JOSSIAS, E. (2004). *Autoridades Locais em Moçambique: dinâmicas e processos de sua articulação*. Trabalho apresentado ao VIII Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais, Coimbra.

KYED, H. M.; Buur, L. (2006). “New Sites of Citizenship: Recognition of Traditional Authority and Group-based Citizenship in Mozambique”, *Journal of Southern African Studies*, 32 (3), 563-581.

LUGARD, F. D. (1929). *The Dual Mandate in British Tropical Africa*. London: W. Blackwood.

Malinowski, B. (1945). “Indirect rule and its scientific planning”, in Kaberry, M. P. M. (org.). *The Dynamics of Culture Change: an Inquiry into Race Relations in Africa*. New Haven: Yale University Press, 138-150.

MAMDANI, M. (1996). *Citizen and Subject: Contemporary Africa and the Legacy of Late Colonialism*. Princeton: Princeton University Press.

MAMDANI, M. (1999). “Historicizing Power and Responses to Power: Indirect Rule and Its Reform”, *Social Research*, 66 (3), 859-886.

MBEMBE, A. (2002). “Les nouveaux Africains: entre Nativisme et Cosmopolitisme”, *Esprit*, 10, 1-10.

MENESES, Maria Paula; Fumo, J.; Mbilana, G.; Gomes, C. (2003). “As Autoridades Tradicionais no Contexto do Pluralismo Jurídico”, in Santos, Boaventura de Sousa; Trindade, J. C. (orgs.). *Conflito e Transformação Social: uma Paisagem das Justiças em Moçambique*. Porto: Afrontamento, Vol. 2., 341-420.

MENESES, Maria Paula (2006). “Traditional Authorities in Mozambique: between legitimisation and legitimacy”, in Hinz, M. (org.). *The Shade of New Leaves: Governance in Traditional Authority – a Southern African Perspective*. Berlin: Lit Verlag, 93-119.

NIEHAUS, I. (2002). “Ethnicity and the boundaries of belonging: reconfiguring Shangaan Identity in the South African lowveld”, *African Affairs*, 101, 557-583.

O’LAUGHLIN, B. (2000). “Class and the customary: the ambiguous legacy of the *indigenato* in Mozambique.” *African Affairs*, 99 (395), 5-42.

OOMEN, B. (2005). *Chiefs in South Africa: law, power and Culture in the post-apartheid era*. Oxford: James Currey.

- PENVENNE, J. M. (1995). *African workers and colonial racism: Mozambican strategies and struggles in Lourenço Marques*. Oxford: James Currey.
- RANGER, T. (1993). “The Invention of Tradition Revisited: The Case of Colonial Africa”, in Ranger, T.; Vaughan, O. (orgs.). *Legitimacy and the State in Twentieth Century Africa*. London: Macmillan, 62-111.
- S/A (1979). *1ª Reunião Nacional sobre Cidades e Bairros Comunsais – resolução geral*. Maputo: Imprensa Nacional de Moçambique.
- SAMPAYO E MELLO, L. V. (1910). *Política indígena*. Porto: Magalhães e Moniz Lda.
- SANTOS RUFINO, J. (1929). *Álbuns Fotográficos e Descritivos da Colónia de Moçambique*. Lourenço Marques: Broschek & Co.
- SANTOS, Boaventura de Sousa (2003). “O Estado Heterogéneo e o Pluralismo Jurídico”, in Santos, Boaventura de Sousa; Trindade, José Carlos (orgs.). *Conflito e Transformação Social: uma Paisagem das Justiças em Moçambique*. Porto: Afrontamento, Vol. 1, 47-95.
- SANTOS, Boaventura de Sousa (2006a). “The Heterogeneous State and Legal Pluralism in Mozambique”, *Law & Society Review*, 40(1), 39-75.
- SANTOS, Boaventura de Sousa (2006b). *The Rise of the Global Left: The World Social Forum and Beyond*. London: Zed Books.
- SANTOS, Boaventura de Sousa.; Meneses, Maria Paula (2006). *Identidades, Colonizadores e Colonizados: Portugal e Moçambique*. Relatório final do Projecto POCTI/41280/SOC/2001. Coimbra: CES.
- SASSEN, S. (1991). *The Global City: New York, London, Tokyo*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- SCOTT, J. (1998). *Seeing Like a State*. New Haven: Yale University Press.
- Simone, A. M. (2001). “On the Worlding of African cities”, *African Studies Review*, 44(2), 15–43.
- SNYDER, F. (1981). “Colonialism and Legal Form: the Creation of Customary Law in Senegal”, *Journal of Legal Pluralism*, 19, 49-90.
- WEBER, M. (1964). *Wirtschaft und Gesellschaft: Grundriß der verstehenden Soziologie*. Berlin: Kippenheuer & Witsch. Vol. 1.
- WEBER, M. (1978). *Economy and Society*. Berkeley: University of California Press.

- WEST, H.; Kloeck-Jenson, S. (1999). “Betwixt and between: “Traditional authority” and democratic decentralization in post-war in post-war Mozambique.” *African Affairs*, 98, 455-484.
- WERBNER, R. (2002). “Cosmopolitan Ethnicity, Entrepreneurship and the Nation: Minority Elites in Botswana”, *Journal of Southern African Studies*, 28(4), 731–753.
- WIREDU, K. (1997). “Democracy and Consensus in African Traditional Politics: a plea for a Non-Party Polity”, in Eze, E.C. (org.). *Postcolonial African Philosophy*. Oxford: Blackwell, 303-312.

Recebido em: 10/03/2026

Aprovado em: 10/03/2026 ⁵²

⁵² Este artigo e os demais desse número especial, foram selecionados por Maria Paula Meneses, quando pensamos em seus últimos meses de vida, fazer um número especial de sua obra. Por este motivo, todos os artigos desse número não passaram por avaliação *ad hoc*, porque já foram publicados em periódicos e livros em Portugal, Espanha, Brasil, Senegal e Moçambique e desse modo passaram por avaliação de comitês científicos.