

O Islão em Moçambique após a independência

História de um poder em ascensão *

Éric Morier-Genoud
Queen's University Belfast

Durante a última década, o islão se tornou muito visível publicamente e muito importante politicamente em Moçambique. Diversas mesquitas foram construídas nas cidades e no campo e o presidente da República, de confissão católica, passou a usar indumentárias muçulmanas quando de sua visita a regiões de predominância muçulmana e até mesmo em seu próprio aniversário. Por sua vez, os partidos políticos passaram a manifestar um interesse crescente por essa religião e, *mutatis mutandis*, os muçulmanos se tornaram atores importantes nas questões nacionais. Todavia, não foi sempre assim; muito pelo contrário. Ainda que numerosos, os muçulmanos foram na verdade marginalizados, quando não combatidos pelo poder colonial português, tendo sido censurados e até mesmo reprimidos pelo novo partido “marxista” após a independência nacional. Em outras palavras, os anos 1980-1990 assistiram a uma viragem na posição do islão na sociedade moçambicana. Isto suscita uma série de questões. Primeiramente, qual é a natureza exata desta reviravolta? Quando ela se deu e como ela aconteceu? Pois, quais são as suas causas? Seria o fruto de fatores internos ou externos ao país? Seria o resultado de mudanças no seio do islão ou dentro do próprio poder político? Enfim, qual a situação político-religiosa no país hoje, após a viragem? Partindo deste cenário como base, o que é possível prever ou imaginar para o futuro? Estas são algumas das questões que inspiraram este artigo e às quais pretendemos oferecer uma resposta.

Pouco foi escrito sobre o islão em Moçambique e menos ainda no tocante ao período pós-colonial. Em parte, isto se deve à hegemonia intelectual cristã ligada à colonização portuguesa pró-católica. Deve-se também à política antirreligiosa do primeiro governo independente e à hegemonia “materialista” que predominou nos estudos moçambicanos até meados dos anos 1980. Ademais, a dificuldade da língua árabe ou suaíle representa uma barreira que quase nenhum pesquisador em Moçambique conseguiu superar. De qualquer forma, há certamente uma lacuna na historiografia do islão em Moçambique. É necessário preenchê-la para que possamos melhorar nossa compreensão acerca da história do Moçambique contemporâneo, mas também para enriquecermos nossa compreensão sobre o islão em África, sobretudo em África Oriental. Efetivamente, se há poucos estudos sobre o islão em Moçambique, não há praticamente nenhuma possibilidade de comparar o caso moçambicano ao de seus vizinhos. Contudo, é importante avaliar as diferenças e as semelhanças entre as atitudes e as políticas religiosas dos poderes coloniais inglês e português, os regimes pós-coloniais nacionalistas e marxistas e a orientação liberal – quiçá neoliberal – das políticas religiosas dos governos atuais. É igualmente necessário poder comparar as diferentes correntes do islão (sufismo, deobandismo, wahabismo, etc.) nestes países e poder avaliar a respectiva penetração de novas organizações islâmicas como *Africa Muslim Agency*, *World Muslim League* ou a *Sociedade do Apelo Islâmico*

* Este texto é uma versão ligeiramente revista de um texto escrito em 2001-2002 e publicado em *L'Afrique politique 2002. Islam d'Afrique. Entre le local et le global* (Paris: Karthala, 2002), pp. 123-146. Tradução por Melina Revuelta.

Esse trabalho foi desenvolvido a partir de uma pesquisa de campo em arquivos, de acordo com um método que combina ferramentas de história e de sociologia ou antropologia. Por um lado, realizamos um trabalho nos arquivos da Direção Nacional dos Assuntos Religiosos (DNAR) em Maputo, que possui documentos que datam desde 1978 até hoje e cujo acesso quase que integral nos foi generosamente concedido pelo seu diretor, Job Chambal. Da mesma forma, um trabalho menos sistemático, porém mais abrangente, foi realizado nos arquivos do Estado moçambicano em Maputo (Arquivo Histórico de Moçambique, AHM) e do Estado colonial português em Lisboa (Arquivo Nacional Torre do Tombo, IAN/TT). Por outro lado, uma série de entrevistas foi realizada com diferentes líderes muçulmanos, sunitas e sufis, nas províncias de Maputo, Manica, Sofala e Nampula em 2000 e 2001, assim como entrevistas com dirigentes políticos nas mesmas províncias. Enfim, o presente trabalho fez uso de recursos disponíveis em fontes secundárias e na literatura cinzenta, assim como na mídia, sobretudo na mídia escrita. Partindo desta base, o artigo a seguir foi organizado em cinco partes. A primeira apresenta o islão em Moçambique antes da independência – número de seguidores, divisões no interior desta religião e uma descrição histórica. A segunda parte explica a política de Estado pós-independência, sob um regime marxista. A terceira parte discorre sobre as transformações no seio do islão antes e após 1981. A quarta parte aborda a politização desta religião após 1989. A quinta parte apresenta algumas evoluções atuais do islão em Moçambique. A conclusão busca sintetizar as mudanças, bem como tudo o que as motivou, lançando hipóteses sobre o futuro.

Islão colonial

O islão em Moçambique é o fruto de uma longa história ligada às presenças árabe e asiática na costa do Oceano Índico, como em outros países do leste de África. Conforme constatado por muitos observadores (e isto também é válido para o cristianismo), esta religião tinha uma presença fraca e limitada no litoral do continente até o final do século XIX, incidindo principalmente sobre os comerciantes árabes e indianos atuando na região do Oceano Índico (Clarence-Smith 1989b: 18-21; Pearson 1999: 37-59). Só após a emergência de Zanzibar como polo político e econômico regional na segunda metade do século XIX e a subsequente expansão do sufismo é que o islão vai realmente começar a ganhar terreno (Martin 1976; Nimitz 1980). Assim, Moçambique viveu um primeiro período de crescimento entre 1861 – a data do estabelecimento do sultanato independente de Zanzibar – e a Primeira Guerra Mundial, da qual participam milhares de soldados muçulmanos do Império Britânico. Tendo em vista a natureza católica de Portugal, um segundo período de expansão se dá, paradoxalmente, com a colonização efetiva de Moçambique, mais especificamente com a construção do caminho de ferro de Nampula, que emprega indianos, e com o estabelecimento de comerciantes asiáticos no interior do país (eles totalizarão alguns milhares nos anos cinquenta) (Hafkin 1973; Alpers 1999: 302-325). O terceiro e último período de expansão não ocorre graças à guerra de libertação, mas após a abertura religiosa efetuada por Portugal nos anos 1960 e 1970 que num primeiro momento pretendia evitar e, depois, reagir à guerra de libertação¹. Ao alcançar a independência em 1975, Moçambique terá mais de um milhão de

¹ Esta nuance pode parecer semântica, porém não é. O islão não ganha espaço por ser uma força de resistência ou de libertação em Moçambique; pelo contrário, como ele se deixa cooptar pelo poder colonial, este, em troca, o reconhece um status quase oficial, permitindo sua expansão geográfica (como também aconteceu com outras religiões não católicas, aliás).

muçulmanos, ou seja, 15% da população total².

Antes de 1975, o grande milhão de muçulmanos moçambicanos se dividia de várias maneiras: por leva de conversão ou chegada, pela “raça” e pela cor, pelas correntes religiosas e doutrinas jurídicas, pela classe social. Primeira e principalmente, podemos distinguir um islão dito “africano” de um islão de matriz mais asiática. O primeiro, um islão *chafita*, era dominado por confrarias sufis (cadria, shadulia e rifa’iyya)³ e encontrava-se, sobretudo, no norte do país e, em menor escala, no centro do país, onde há um santuário sufi, o santuário de Sofala (cuja história ainda está para ser escrita) e no sul com as comunidades que emigraram do norte. O islão de matriz asiática, *hanafita* ou *xiita* (duodecimano e ismaili) tinha uma presença mais costeira e urbana, com certa concentração no sul de Moçambique, especificamente em Lourenço Marques e Inhambane. Os muçulmanos africanos, quase todos adeptos da escola chafita, dominavam em número (mais de um milhão em 1960), porém eram muito mais pobres que os “asiáticos” (cerca de vinte mil pessoas), por sua vez quase todos hanafitas⁴. Estes últimos trabalhavam majoritariamente no comércio; os mestiços eram principalmente empregados de comércio ou artesãos; os africanos se dedicavam à agricultura, ao artesanato e ao comércio “informal”. Notemos ainda que, no final dos anos 1950, novas correntes islâmicas apareceram em Moçambique. Os primeiros missionários da confraria Ahmadiyya (da família de ordens idrisi) chegam da Tanzânia⁵, assim como a corrente wahabita começa a se desenvolver no seio do islão de matriz asiática – especialmente entre os mestiços. Após a independência, esta última corrente irá crescer de forma significativa.

Todas estas divisões no interior da comunidade islâmica moçambicana geraram uma multiplicidade de organizações religiosas e de tensões. Na maior parte das cidades, os indianos se reuniam em associações “muçulmanas” ou “maometanas”. No norte do país, nove confrarias dominavam o panorama religioso em 1968, divididas em dois grandes grupos, os Xadulia (liaxuruti, madhania, itifaque) e Cadria (sodate, bagdad, jailane, saliquina e macherepa), além de uma confraria mais informal, a Rifa’iyya (De Carvalho 1988: 59-66; Medeiros 1999: 70-85; Bonate 2000). Menos organizados, porém não menos poderosos, antigos sultanatos e emirados mantinham estruturas no norte, especialmente o de Angoche, cuja importância e influência não são negligenciáveis. No sul do país, as principais organizações eram, por um lado, a *Comunidade Maometana Indiana* (fundada em 1935, passou a se chamar *Comunidade Paquistanesa* após a invasão de Goa em 1961)⁶, a *Associação Annuaril Isslamo* (associação de mestiços indiano-africanos sob controle financeiro da *Comunidade Maometana*) e a confraria *Bezme Tabligh Isslamo Cadrya Sunni* (ligada ao *Annuaril*). Por outro lado, havia ainda no sul a *Associação Afro-Maometana* (criada por mestiços chafitas originários de Inhambane), a *Associação Comoriana* (fundada pela diáspora das Ilhas em Lourenço Marques) e as delegações de confrarias do norte⁷. Não é de surpreender que tal diversidade islâmica e a multiplicidade de organizações tenham levado a tensões e conflitos. Por um lado, lutas ocorreram no seio de organizações e confrarias, o que

2 O recenseamento português de 1960 apontava 18 % de muçulmanos, quase 1,2 milhões de pessoas. Conferir “III Recenseamento general da população (1960)” 1995. Para uma discussão acerca da quantificação de muçulmanos em Moçambique, veja F. CONSTANTIN *et al.* 1983, 87-88.

3 A partir daqui, adotaremos a ortografia moçambicana. A Cadria normalmente é “Qadiriyya” e a Shadulia, “Shadhiliyya”.

4 Podemos imaginar que os adeptos do islão de matriz asiática totalizavam menos de 20.000. Esta estimativa grosseira baseia-se no fato de que, em 1960, havia 17.241 indianos e 31.455 mestiços em Moçambique, dos quais podemos imaginar que metade era muçulmana. A única comunidade ismaelina (nizari) já tinha 2.250 representantes em 1968. Conferir *Annuário Estatístico 1972*: 31. A respeito dos ismaelinos, conferir D. REBELO 1961: 83-89 e *Inauguração do edifício S. A. Real Aga Khan da Comunidade Xi’ia-Muçulmano-Ismaelita*, Lourenço Marques, 30 de novembro de 1968, e J. PEREIRA LEITE & N. KHOURI 2012.

5 Instituto nacional dos arquivos nacionais da Torre de Tombo (IAN/TT), Serviço de centralização e coordenação da informação de Moçambique (SCCIM), Caixa n° 47, *Relatório das conversações havidas em Porto Amélia, de segunda-feira 01jun64 a 07jun64, entre um dos adjuntos dos SCCI e Yussuf Arabe*; Caixa n° 71, *Elementos recebidos da região militar a título particular em Setembro 67*; F.J. PEIRONE 1967: 123-125.

6 Após 1961, os indianos que não foram expulsos de Moçambique pelos portugueses deixaram a *Comunidade Mahometana* e criaram a *Associação Mahometana*. A associação foi fechada após a independência e os Gujerati voltaram a integrar a *Comunidade*, que voltou a se chamar *Comunidade Mahometana*.

7 A respeito do islão no sul de Moçambique, M.J. CORREIA DE LEMOS 1988: 49-58; R. HONWANA 1988: 94-96; V. ZAMPARONI 2000: 191-222.

levou à fundação de novas organizações ou confrarias sufis (de duas *turuq* em 1905 a oito em 1968); por outro lado, houve conflitos entre organizações e confrarias devido a raça, ritos e finanças. A maior tensão de todas – e que existe até hoje – se dá entre o islão sufi do norte do país e o islão reformista (originalmente de matriz asiática), que sobrepõe diferenças de raças e de classes a divergências de ritos e de Direito.

Historicamente, o Estado colonial português tinha uma atitude hostil em relação ao islão, o que perdurou até o início dos anos 1960. Isto se dava como resultado da identidade entre o nacionalismo português e o catolicismo, simbolizado pela Concordata assinada entre o Vaticano e Portugal em 1940. Tal acordo estabelecia uma aliança estratégica entre Lisboa e a Igreja Católica, estipulando que o Estado ajudaria a Igreja nas colônias e que daria a ela o monopólio da educação dos africanos. Isto forçou os governos coloniais em Moçambique a marginalizarem as outras religiões a fim de estabelecer o poder dos católicos e assegurar o sucesso de suas escolas. O Estado vai então aplicar uma “política de dificultação administrativa” com o islão (e com as outras religiões), como diz Michel Cahen (2000a: 317). Os administradores tentavam fechar as escolas corânicas, confiscar os livros religiosos e forçar as crianças a frequentarem as missões. Evidentemente, esta política não permaneceu incólume a resistências por parte das populações e de certos administradores (João 2000). Isto não aplaca o quanto o islão sofreu com o colonialismo português e foi apenas com a perspectiva da guerra de libertação que o Estado português mudou de atitude. Com o objetivo de evitar que os muçulmanos passassem ao campo inimigo, a administração portuguesa fez de tudo para cooptar os líderes muçulmanos e parecer menos repressiva. Dezenas de *haj* foram pagos pelo Estado, mesquitas foram reabilitadas e os principais centros muçulmanos foram visitados pelo governador geral. Exceto pela adesão de alguns jovens a movimentos nacionalistas e pela dissidência de alguns poucos chefes muçulmanos no norte do país, que foram prontamente presos e executados, Portugal parece ter logrado a cooptação ou, ao menos, a neutralização política da maioria dos muçulmanos moçambicanos até o final da era colonial (Monteiro 1993a; Alpers 1998; Cahen 2000c; Macagno 2006). Por razões que ainda devem ser estudadas, a Frelimo praticamente não se empenhou em criar de um repertório muçulmano e obter um apoio islâmico no país⁸.

Marx e Maomé

Os primeiros anos de independência em Moçambique foram marcados por um laicismo militante, seguido de uma luta aberta entre o Estado e as confissões religiosas do país. A Frelimo, que chegou ao poder depois de uma longa luta de libertação, se dedicou à construção de um Estado socialista e laico, porém, tendo em vista o legado colonial de certa instrumentalização das religiões pelo poder, não era possível que isto se desse (como não se deu) sem obstáculos. Quando de sua chegada ao poder em 1975, a Frelimo não adotou uma política antirreligiosa e não adotou nenhuma política anti-muçulmana mais especificamente. Sem dúvida, algumas instituições religiosas sofreram repressão e alguns chefes religiosos foram presos, mas são fatos circunscritos e ligados a casos específicos de colaboração com a polícia política colonial ou com o imperialismo⁹. Na verdade, o partido ainda procurava uma

8 Monteiro e Alpers defendem que o socialismo da Frelimo explica esta falta de interesse. Pessoalmente, pensamos que se trata de outro fator sociológico mais determinante. Por um lado, a elite muçulmana dentro da Frelimo, que era minoritária, representava uma corrente particularmente minoritária dentro do islamismo. Por outro lado, a hierarquia militar da Frelimo no norte tinha sobretudo uma origem maconde, um povo não islamizado, mas fortemente cristianizado durante os anos 1960, o que reforçava a hegemonia cristã no seio da Frelimo, assim como sua ignorância em relação às realidades muçulmanas. Outra pista explicativa poderia encontrar fundamentos nas relações internacionais.

9 Assim, a Frelimo prendeu uma série de pastores evangélicos suspeitos de colaborar com a CIA e com o imperialismo americano em outono de 1975. Na mesma época, deportou Testemunhas de Jeová do norte do país, em parte porque se recusavam a reconhecer as

marca e as únicas ações que foram tomadas em relação à religião tinham por objetivo restringir o poder das organizações religiosas (e não necessariamente a religião) e, *mutatis mutandis*, estabelecer o poder do novo Estado. Assim, a Frelimo começou por nacionalizar todas as obras sociais religiosas, sendo que a maioria encontrava-se nas mãos da igreja católica. Em seguida, proibiu uma série de associações, das quais muitas muçulmanas¹⁰. Enfim, o partido implementou uma série de controles ao deslocamento das pessoas, e tentou limitar as atividades religiosas igrejas e mesquitas (vs. escolas, lugares público, etc.). Evidentemente, tudo isto foi acompanhado de um discurso crítico senão agressivo em relação às organizações religiosas, mas o objetivo parece ter sido mais o de diminuir o poder das organizações religiosas do que atacar a fé, ou seja, como dizia a própria Frelimo, de restringir a religião à esfera individual e privada¹¹.

A reação dos muçulmanos ante a independência e a chegada da Frelimo ao poder foi heterogênea. Os ismaélis, que totalizavam alguns milhares, deixaram o país em 1975 sob a ordem de Agha Kan, após alguns levantes de tendência anti-asiática no centro do país¹². A propósito dos outros muçulmanos asiáticos, uma parte abandonou o país, deixando um ou alguns membros da família a cuidar dos bens e das empresas. Outra parte permaneceu em Moçambique, parecendo apreciar a chegada da independência, na medida em que esta provocou a saída em massa de portugueses, eliminando seu principal concorrente econômico e trazendo a possibilidade de certa ascensão social (Carvalho 1999: 235-248). Com relação à massa muçulmana africana e, mais especificamente, ao islamismo das confrarias, é difícil determinar com precisão quais foram suas reações em 1975 (falta uma pesquisa de raiz sobre o assunto). Por um lado, os chefes de confrarias que tinham se beneficiado muito com a política de cooptação do poder português durante os dez últimos anos do colonialismo estavam – como podemos imaginar – reticentes com a mudança. Um chefe de confraria nos afirmou que ele não tinha outra opção senão ir com a maré da Frelimo agora que ela estava no poder¹³. Por outro lado, a massa africana, apesar dos posicionamentos de seus chefes sufis, deve ter visto a chegada da independência favoravelmente, pois seria o fim de sua discriminação racial e econômica. Mais precisamente, a maioria dos muçulmanos africanos certamente estava à espera de ver o que iria se passar. Contudo, se a situação era razoável em 1975, as coisas iriam mudar dois anos depois da independência.

Em 1977, durante o seu III Congresso (o primeiro após a independência), a Frelimo abandonou sua ambição de apenas restringir o papel das organizações religiosas. Nesta ocasião, o partido adotou o “marxismo-leninismo” como ideologia oficial e decidiu proceder a construção plena e efetiva de uma sociedade “socialista” em Moçambique. Para tanto, posicionou-se como um partido de vanguarda, optou por uma economia planejada e centralizada e adotou uma política antirreligiosa. O objetivo desta última era promover o marxismo e o ateísmo em substituição à religião. Para retomar a expressão de Achille Mbembe, podemos dizer que, através desta nova orientação, o Estado moçambicano atribuía a si mesmo uma “pretensão teológica” (1988). A nova política antirreligiosa do partido-Estado foi organizada e coordenada pelos setores ligados à religião que faziam parte do partido, da agência de informação, do ministério do interior e do ministério da segurança (portanto os serviços secretos, chamados SNASP)¹⁴. Esta política possuía dois eixos. Por um lado, o

autoridades e também porque tinham se deixado usar pelos militares portugueses contra a guerrilha independentista.

10 Entre outros, a Frelimo proibiu definitivamente a *Associação Indiano-Portuguesa*, o *Mútuo Auxílio da Associação de Indianos*, a *Associação Maometana da Lourenço Marques* e a *Associação Muçulmana Portuguesa da Zambézia*. Conferir A.M.S. CARVALHO 1999: 314. Igualmente, proibiu a *Associação Afro-Mahometana* antes de voltar a autorizá-la. Com relação à Afro-Mahometana, Y. ADAM (comunicação pessoal), Maputo, 1º de setembro de 2000 e C.I. BIN HAGY, entrevista, Maputo, 30 de agosto de 2000.

11 Conferir o discurso do presidente Samora Machel durante a proclamação de independência no estádio Machava, *Notícias* (Lourenço Marques), 25 junho de 1975. Para mais detalhes sobre o período, conferir É. MORIER-GENOUD 1996a.

12 *Notícias* (Lourenço-Marques), 18 de agosto de 1974, J. PEREIRA LEITE & al. 2014, e Y. ADAM (comunicação pessoal), Maputo, 1º de setembro de 2000.

13 Sheik A. Amuri BIN JIMBA, entrevista, Ilha de Moçambique, 21 de agosto de 2000.

14 Ministério da Justiça (MJ), Direcção Nacional dos Assuntos Religiosos (DNAR): Departamento dos Assuntos Religiosos (DAR), *Síntese*

partido-Estado começou a transmitir programas de propaganda ateísta na rádio nacional, programas que eventualmente tratavam de religião e organizou campanhas para “diminuir a influência religiosa em todos os setores da sociedade”¹⁵. Por outro lado, o partido-Estado atacou as religiões: proibiu o ensino do Corão às crianças, proibiu o uso do *cofió* nas cidades, nos distritos e nas sedes do partido, além de determinar o fim das peregrinações a Meca que, em 1977, ainda estaria a ver 180 pessoas a viajar para a Arábia Saudita¹⁶. Da mesma forma, fechou as portas de mesquitas e madrassas em diversas províncias, dentre as quais Niassa e Inhambane – instituições oficiais próximas a centros sociais ou localizadas nas antigas “zonas liberadas”¹⁷. Em alguns casos, a polícia ou o administrador aproveitavam para confiscar e queimar a literatura religiosa encontrada nos locais de reza¹⁸.

Dois elementos devem ser especificados em relação à política antirreligiosa da Frelimo. Primeiramente, ela não foi aplicada de maneira uniforme. De fato, a política existia oficialmente e sua aplicação era coordenada por rádio a partir de Maputo. Porém, não foram poucos os particularismos regionais (as mesquitas não foram fechadas em todas as províncias) e houve até mesmo tendências contrárias (variações humanas ou tática política) como, por exemplo, a autorização para se realizar um Congresso Islâmico em Tete em 1980, contando com a presença de delegados das províncias e de pelo menos 140 representantes estrangeiros¹⁹. No entanto, se esta política não tinha a intenção de incidir mais sobre o islamismo do que sobre outra religião, a formação cristã da maioria dos dirigentes do partido-Estado e, sobretudo, daqueles que lidavam com o assunto da religião, acabaram por tornar esta política mais dura com os muçulmanos. Para dar alguns exemplos, a proibição de comer porco não foi levada em consideração, sendo até vista como hipocrisia por determinados detentores de poder (presidente incluso), o que fez com que os soldados muçulmanos fossem forçados a comer esta carne e chiqueiros fossem impostos em zonas e quarteirões muçulmanos (Marques da Silva 1991: 70-73)²⁰. Da mesma forma, em 1982, quando o governador de Maputo tentou mais uma vez evitar que os estabelecimentos comerciais fechassem durante a *Ide Ul-Adha* (Festa do Sacrifício) e os chefes muçulmanos foram protestar junto ao presidente, este perguntou se os comerciantes não poderiam “simplesmente” transferir a festa para o domingo, dia de repouso oficial em Moçambique²¹! Finalmente, notemos que o Departamento de Assuntos Religiosos (herdeiro do Serviço de Assuntos Associativos e Religiosos) só veio a pensar e decidir contratar um funcionário muçulmano para tratar de assuntos muçulmanos em 1989.

Evidentemente, a política antirreligiosa da Frelimo teve consequências desastrosas. Revoltas eclodiram na província de Cabo Delgado, no norte do país, como a revolta de Mocimboa da Praia em 1980 quando danças muçulmanas foram proibidas²². De forma geral, a política do governo alienou os muçulmanos e provocou uma oposição religiosa – aberta ou

da reunião de análise da implementação das recomendações traçadas após a reunião de 6 de Dezembro de 1978 com o Episcopado Católico Moçambicano em 30 de Dezembro de 1978, 3 de janeiro de 1979; DAR, *Proposta sobre a participação de elementos do ministério do Interior ao seminário nacional sobre questões religiosas*, 28 de novembro de 1979. [a referência é apenas do documento; os arquivos não foram classificados].

- 15 MJ/DNAR, Ministério do Interior, *Circular*; 25 de agosto de 1979. Com relação aos programas radiofônicos, consultar *Échos d'Outre-Mer* (Lausanne), n° 4, 1977, 8 e *Diretor do DAR ao ministro da Justiça*, nota n° 8/DAR/MJ/86, 31 de janeiro de 1986.
- 16 A propósito das peregrinações a Meca, conferir F. CONSTANTIN & al 1983, 92 et MJ/DNAR, DAR, *Actas das conversações tidas com o SG da Liga mundial islâmica*, 11 de maio de 1984. Para o resto, conferir a seção “erros cometidos” citados no DAR, *Síntese do I seminário nacional sobre questões religiosas*, 28 de junho de 1980.
- 17 MJ/DNAR, SAAR-Inhambane, *Relatório*, 6 de outubro de 1980; SAAR-Niassa, *Relatório*, 17 de junho de 1980 et SAAR-Niassa ao Diretor Nacional, nota n° 10/SPAAR/18-4/83.
- 18 MJ/DNAR, DAR, *Síntese do I seminário nacional sobre questões religiosas*, 4 de julho de 1980 e SAAR-Niassa, *Relatório*, 17 de junho de 1980.
- 19 *Tempo*, 13 de abril de 1980, 14-15; MJ/DNAR, SAAR-Tete em SAAR-Nacional, Nota n° 6/SAART/80, 21 de abril 1980.
- 20 Por exemplo, um chiqueiro foi instalado no início dos anos 1980 na zona muçulmana da cidade de Maxixe (Inhambane). Para relatos similares, conferir J. RAMALHO 1979, “Frelimo grinds down on Muslims”, *To the Point*, 23 de março, 44. Conferir também o discurso de Samora Machel em Angoche em janeiro de 1979 em *Intercambio* (Breda, Holanda), 19 de março de 1979, 17.
- 21 MJ/DNAR, DAR, *Acta da audiência concedida a uma representação do Congresso islâmico encabeçada pelos Senhores Cassamo Suleman e Hassan Makdá*, agosto de 1983.
- 22 MJ/DNAR, Serviço de actividades associativas e religiosas (SAAR), Serviço de Cabo Delgado, nota n° 6/SPAAR/CD/80, 5 de agosto de 1980.

latente – ao regime. Em 1979, a Renamo (movimento de resistência armada lançado pela Rodésia e que ainda estava nascendo na época) fazia denúncias pela voz de Issufo Moamed (futuro general e futuro chefe do Departamento de Assuntos Religiosos da guerrilha), como a destruição de mesquitas, a proibição de praticar a religião e a obrigação imposta aos muçulmanos de comer macaco (*sic*)²³. Ainda em 1980, estudantes moçambicanos da Universidade de Dar-es-Salam denunciaram a repressão ao islamismo em Moçambique (Alpers 1999a: 319). Para agravar, a guerrilha e seu apoio rodesiano exploraram a dimensão antirreligiosa – mais especificamente, anti-muçulmana – da Frelimo. Já em 1978, eles enviaram um emissário às monarquias do Golfo em busca de apoio (Cabrita 2000: 152)²⁴. Até hoje, não sabemos em detalhes quais foram os apoios muçulmanos que a Renamo obteve, seja interna ou internacionalmente. Todavia, temos indicações de que a Renamo teve sua progressão militar facilitada nas regiões islâmicas do país graças à política da Frelimo (Geffray & Pedersen 1988: 28-40; Clarence-Smith 1989a: 10; Vines 1991: 110-111; Wilson 1992: 540). Ainda, parece que apoios materiais e financeiros foram obtidos de Omã, da Arábia Saudita, de Comores, bem como de elementos da comunidade muçulmana de Lisboa (Oliveira 1989: 57; Vines 1991: 67-68; Finnegan 1992: 33-34; Cabrita 2000: 152)²⁵. Por fim, sabemos que a Frelimo teve muita dificuldade para reverter sua política religiosa e voltar a ter a confiança de países árabes e islâmicos. Porém, antes de tratar da mudança na política religiosa da Frelimo, é necessário analisar a evolução do islão em Moçambique até 1980 para, então, melhor compreendermos a inversão da Frelimo e suas consequências.

A ascensão do “wahabismo”

Os primeiros sinais de reformismo conhecidos no seio do islão datam do fim do século XIX. Houve debates sobre os ritos funerários, com reformistas a defender o silêncio durante os enterros de acordo com o *Sunnah*, ao passo que a prática dos adeptos das confrarias consistia em cantar, bater tambores e desfilar com suas bandeiras. Mais de uma vez, estes debates se tornaram controvérsias, quiçá um conflito. Em 1949, o governo inglês teve que intervir no Malawi (a comunidade muçulmana Yao se estendia para além das fronteiras) e, em 1972, o governo português solicitou a ajuda de um importante sheik para resolver um conflito por meio de uma *fatwa* (Thorold 1993: 79-90; Alpers 1999: 313-314; Bonate 2005). Nos anos 1950, o reformismo ganhou novo fôlego em Moçambique com a emergência de uma nova *'ulamaa* (comunidade dos educados), composta por sheiks africanos que estudaram no exterior. Tais sheiks tinham sido bem formados no *Ilm* (conhecimento) islâmico e tinham estabelecido contato com os grandes centros islâmicos internacionais, o que os dotava de um poder significativo. O primeiro sheik moçambicano reformista da nova geração parece ter sido Cassamo Tayob, um mestiço (indiano-africano de rito hanafita) da capital no extremo sul do país. Estudou durante mais de 16 anos na Índia, mais especificamente em Deoband, um grande centro mundial do islão reformista (Metcalf 1982; Introvigne 2001)²⁶. Quando de seu retorno em 1951, Tayob começou a trabalhar em Lourenço Marques como *maulana* (mestre

23 J. RAMALHO 1979, “Frelimo grinds down on Muslims”, *To the Point*, 23 de março, 44.

24 Conferir também B. T. MUIANGA, “Respondendo à Albino Magaia”, *Savana*, 29 de dezembro de 1995, 6 et J. AUGUSTO (diretor do departamento de assuntos estrangeiros da Renamo, seção Europa e EUA), entrevista, Maputo 13 de maio de 1994.

25 Conferir também *Jeune Afrique* (Paris), n.º 1355-1356, 24 e 3 de dezembro de 1986, 44. Igualmente, correram rumores sobre o Iêmen e o Iraque (após o início da guerra com o Irã, país com o qual a Frelimo irá se alinhar).

26 IAN/TT, SCCIM, Caixa n.º 395, Administração do Concelho de Lourenço Marques, “Respostas ao questionário a que se refere a nota 164 de 24/2/66 do extinto Gabinete de Zona do Serviço de Acção Psicossocial de Lourenço Marques”.

religioso) da mesquita *Annuaril Isslamo*. Seus ensinamentos eram novos e, rapidamente, conflitos emergiram em torno de sua personalidade e de sua doutrina. Assim, em 1957, Nuro Amade Dulá, filho do fundador do *Annuaril* e da confraria *Bezme Tabligh Isslamo Cadrya Sunni*, acusou-o de tentar utilizar velhos conflitos para, com isso, “infiltrar a seita deobandi, que é uma seita subversiva”²⁷. Apesar das resistências, a ascensão de Cassamo Tayob e de sua corrente, que enaltecia a primazia do *'ulamaa* sobre as especificidades das mesquitas e sobre o sincretismo, foi fulgurante. Em 1966, ele já era considerado por vários imãs e *maulana* do sul do país como referência religiosa máxima em Moçambique²⁸.

No final de 1960, destacou-se outro sheik da nova geração, que iria ser ainda mais importante. Tratava-se do sheik Abubacar Hagy Mussa Ismael, popularmente chamado de *maulana* ou sheik “Mágira”. Tinha estudado no Paquistão, tendo depois se formado em Direito Islâmico pela Universidade de Medina na Arábia Saudita (Monteiro 1993a: 85-107). Quando de seu retorno, trabalhou em uma pequena mesquita na periferia da capital, donde rapidamente tomou a direção da corrente reformista moçambicana. Com a ajuda material e espiritual de reformistas sul-africanos – notadamente Da família Miya em Transvaal (Tayob 1995: 66)²⁹ – e aliado a diversos imãs e *maulana* da geração jovem, ele rapidamente entrou em oposição com os muçulmanos sufis ou pró-sufis. No final de 1971, durante uma reunião no *Annuaril*, que contou com a presença de 800 representantes muçulmanos, dos quais muitos eram líderes de confrarias do norte do país, *maulana* Mágira não hesitou em atacar a prática dominante do *maulide* (celebração do aniversário do profeta) e em denunciar o popular santuário de Sofala no centro do país. Seu discurso foi muito mal recebido, suscitando reações inflamadas. Imediatamente, muitos chefes sufis escreveram ao Governador Geral da colônia para reclamar. Afirmaram que sheik Mágira e seus cúmplices desestabilizavam a comunidade muçulmana, criando “confusão e contradições nunca antes vistas no seio da comunidade” com suas “insinuações tendenciosas e inovações com relação aos princípios [...] estabelecidos há muitos séculos” (Monteiro 1993a: 92)³⁰. Sem se deixar abalar, sheik Mágira continuou sua obra e, em 1973, enviou uma petição ao governo português pedindo autorização para construir e inaugurar uma instituição de ensino e uma faculdade islâmica. De acordo com ele, havia, pois, poucas escolas islâmicas na capital e a maioria estaria sob a direção de associações e confrarias cujos dirigentes “não são todos habilitados a tomar decisões justas e corretas em matéria de religião islâmica” (Monteiro 1993b: 411).

Apesar das resistências, a nova corrente reformista se disseminou com sucesso na região sul do país, sobretudo nas províncias de Maputo, Gaza e Inhambane. No entanto, sua progressão entrava em choque com as massas sufis, que não aceitavam esta corrente islâmica pois, por um lado, se chocava com suas tradições e, por outro, tentava submetê-los ao poder de uma *ulamaa* que eles não dominavam. Ademais, algumas associações muçulmanas indianas também temiam um possível racismo por parte destes sheiks africanos³¹. Consequentemente, a nova corrente reformista permaneceu minoritária e regionalmente limitada ao sul do país até a independência em 1975. Contudo, o nível de educação e de prestígio de seus chefes fez com que o governo colonial os levasse em consideração e tentasse cooptá-los nos anos 1960 e 1970. Esta política foi aplicada da mesma maneira e com resultados similares com os chefes de confrarias do norte do país. Houve reformistas que trabalharam a favor do nacionalismo, mas, em geral, os muçulmanos anti-sufis permaneceram

27 MJ/DNAR, Carta de Nuro Amade Dulá à Cassamo Tayob, 25 de março de 1957. Esta tradução, assim como a dos documentos a seguir, são do autor (E.M.-G.).

28 IAN/TT, SCCIM, Caixa n° 221, variadas, e Caixa n° 395, variadas.

29 Um dos membros da família Miya vivia na capital, onde tinha o Bazar Mayet.

30 Conferir também IAN/TT, Polícia Internacional e de Defesa do Estado (PIDE)/Direcção Geral de Segurança (DGS), Processo 6037-CI(2) “Unitários ou Wahhabitas”.

31 I. SHARFUDIN, entrevista, Beira, 15 de agosto de 2001. Carvalho também fala de diferenças de casta entre certos reformistas e os indianos de associações maometanas, sendo que os primeiros seriam Surdi e os segundos, Memam. Conferir A.M.S. CARVALHO 1999, 317-318.

neutros ou silenciosos (assim como os chefes de *turuq*) e eles não colocaram as massas do sul do país contra o poder colonial³². Após a independência, o wahabismo não progrediu mais. Conforme vimos, a Frelimo vedou todo proselitismo, chegando a reprimir as práticas religiosas após 1977. Apesar disso, conflitos latentes e abertos entre sufismo e anti-sufismo continuaram, frequentemente reformulados, especialmente no tocante ao *Annuaril Isslamo* que os reformistas tentavam controlar. Efetivamente, em 1979, muitos muçulmanos criaram, sem muito escrúpulo, uma “Comissão Revolucionária da Islâmica do Annuaril” (sic), em nome do qual escreveram ao governo a pedir a mudança da direção da organização. Segundo eles, era necessário fazê-lo, pois alguns de seus dirigentes tinham se comprometido com o poder colonial e até mesmo com o movimento anti-independentista durante a transição política de 1974-75³³.

Como já mencionamos, em 1980, a Frelimo se deu conta de que sua política antirreligiosa não trazia apenas problemas, mas também era contraprodutiva na medida em que servia aos interesses da “reação” e da guerrilha que nascia. Consequentemente, o governo decidiu abandonar sua política antirreligiosa no fim de 1980 e substituí-la por uma política de enquadramento de confissões. Esta nova política consistia em instituir organizações religiosas nacionais que congregariam todas as igrejas protestantes, todas as igrejas independentes e todas as organizações muçulmanas, sendo que a igreja católica permaneceria tal qual. Tais organizações ficariam sob a tutela de um departamento de assuntos religiosos (DAR) que o governo se preparava para criar, devendo fazer a ligação com organismos religiosos internacionais e mundiais. A ideia de unir as instituições religiosas é anterior à mudança da política da Frelimo, seja com relação às organizações de culto ou ao governo, mas sua implementação forçada só se deu em 1981. Ao final do mês de janeiro, o governo se reuniu com um grupo de imãs da capital para começar. O governo solicitou a criação do Conselho Islâmico de Moçambique e lhes ofereceu a sede da organização *Annuaril Isslamo* para que pudessem se instalar³⁴. A formação de uma associação muçulmana nacional tinha sido visivelmente discutida seis meses antes com uma delegação da Liga Mundial Islâmica e o governo saudita. Os imãs presentes na reunião, de tendência majoritariamente reformista, além de formar uma comissão fundadora nos vinte dias que se seguiram – sem consultar seus colegas país afora –, “propuseram” a indicação do sheik Mágira como coordenador. Na mesma ocasião, lançaram uma “folha informativa” que anunciava o nascimento da organização em sua primeira edição, aproveitando para denunciar as “confrarias fantoches” de forma agressiva, pois estariam infestadas de antigos agentes da polícia política colonial, tendo sido criadas para dividir os muçulmanos³⁵.

Diante daquilo que viam sem espanto como sendo uma organização controlada pelos wahabitas, muitos sheiks, imãs e muçulmanos influentes em Maputo, membros da nova *ulamaa*, mas favoráveis ao sufismo, decidiram criar uma outra organização nacional, que chamaram de Congresso Islâmico de Moçambique (sunita). A organização foi fundada em janeiro de 1983 após a reunião “histórica” entre o governo e todas as confissões religiosas do país – reunião que marcou oficialmente e, sobretudo, publicamente, a mudança de atitude do poder em relação à religião³⁶. Quando de sua inauguração, os promotores do Congresso afirmaram estar respondendo aos apelos do governo, assim estabelecendo uma organização

32 A propósito no nacionalismo, notemos que uma parte da rede clandestina da Frelimo no sul do país (IVª região) tinha o apoio de certos responsáveis muçulmanos reformistas da capital. Ainda, podemos notar que o *maulana* Cassimo Tayob defendeu um jovem nacionalista muçulmano no tribunal que, após conseguir ser liberado, fugiu para o exterior para unir-se à Frelimo. Sheik Issufo BIN HAGY, entrevista, Maputo, 30 de agosto de 2000; T. CRUZ E SILVA 1986, 91-92; e IAN/TT, SCCIM, Caixa nº 47, Ofício nº 2023, Chefe interino SCCIM (Ivens-Ferraz) ao Governador do Distrito de Lourenço Marques, 24 Junho de 1963, *confidencial*.

33 MJ/DNAR, Petição ao governo de 13 de abril de 1979, assinada por dez pessoas.

34 A facção oposta aos reformistas do Annuaril teve que se voltar para a organização e a mesquita Afro-Mahometana. M ARRUNE, comunicação pessoal, Maputo, 27 de agosto de 2000.

35 MJ/DNAR, Conselho islâmico (em formação), *Folha Informativa*, nº 1, s.d.

36 Para os actos da reunião, conferir “*Consolidemos aquilo que nos une*”. *Reunião da Direcção do Partido e do Estado com os representantes das confissões religiosas, 14 a 17 de dezembro de 1982*, Instituto nacional do livro e do disco, Maputo, 1983, 100 p.

muçulmana nacional. Segundo eles, o que existia até aquele momento seria apenas tentativas frustradas devido à “sobreposição de interesses alheios à maioria por uma minoria utilizando todas os meios possíveis”³⁷. Tal qual o Conselho Islâmico, o Congresso era inicialmente dominado por elementos muçulmanos que viviam no sul do país. Todavia, sua orientação garantiu um sucesso rápido e considerável no país inteiro: diversas comunidades, mesquitas e confrarias, seja do sul, centro ou norte, afiliaram-se imediatamente e muçulmanos importantes do centro e do norte rapidamente ocuparam cargos de poder. O Congresso obteve um sucesso fulgurante e o governo se viu não apenas com duas organizações islâmicas nacionais, mas também na situação de ter reconhecido o Conselho Islâmico, sendo que o Congresso revelava-se muito mais representativo³⁸. Diante de tal situação, o governo teve poucas opções. Por um lado, foi obrigado a abandonar sua pretensão de ter uma organização muçulmana nacional única (cujo efeito colateral foi evitar o desaparecimento de associações maometanas indiano-paquistanesas) e, por outro, lado, teve de reconhecer, tratar e contar com o Congresso Islâmico.

Os anos que se seguiram assistiram a uma competição acirrada entre o Conselho Islâmico e o Congresso Islâmico. Internamente, o Conselho contava com a preferência do governo³⁹, porém o Congresso tinha um apoio popular incomparável. Em 1984, um ano após a sua fundação, o Congresso já contava com 239 mesquitas, associações e confrarias afiliadas, sendo que na mesma época, ou seja, três anos após a sua fundação, o Conselho não contava com mais do que 3 fora da capital⁴⁰. Pois, a competição entre as duas organizações recaía sobre suas relações com governos estrangeiros e organizações humanitárias internacionais. Neste quesito, o Conselho detinha a vantagem de ter aparecido antes, de ter o apoio do governo e de possuir bons contatos internacionais. Assim, em 1983, o Conselho já tinha estabelecido contato com a Liga Mundial Islâmica (*Rabitat*) e já tinha assinado um acordo de cooperação com a organização líbia *Jamaat Daawa* (Apelo Islâmico)⁴¹. Com a criação do Congresso em 1984 (que rapidamente irá se afiliar à *World Federation of Islamic Missions* e ao *World Muslim Congress*, ambos com sede no Paquistão), o Conselho redobrou seu ativismo. Rapidamente, depositou sua candidatura de afiliação na *Rabitat* e, assim que a organização kuaitiana *Africa Muslim Agency* (AMA) veio instalar-se em Moçambique, o Conselho não apenas procurou ocultar o Congresso, como tentou exigir que a organização tratasse apenas com ele em Moçambique⁴². A AMA não apreciou o jogo do Conselho e, assim como a *Rabitat*, recusou-se a adotar uma postura parcial em relação às organizações muçulmanas moçambicanas⁴³. Seguiu-se um difícil jogo de equilíbrio para a AMA e a *Rabitat* poderem distribuir ajuda humanitária, bolsas de estudos e subsídio para peregrinos irem (novamente) a Meca. Foram muitos os conflitos com as comunidades locais e, em 1988 a *Africa Muslim Agency* queixou-se amargamente com o governo devido à “forte resistência” que encontrava no país por causa da sua vontade de trabalhar de forma independente⁴⁴.

Evidentemente, o governo não era neutro em relação às lutas entre organizações muçulmanas. Todas as organizações religiosas estavam profundamente ligadas ao Estado por meio do DAR, que concedia autorizações de viagem, permitia a abertura de contas bancárias e ajudava na obtenção dos suplementos de produtos racionados. Ora, se o DAR tinha a missão

37 MJ/DNAR, C. SULEMANE, *Breve história do Congresso Islâmico de Moçambique (SUNNI)*, 5 p., 30 de abril 1984.

38 MJ/DNAR, DAR, *Balço das actividades do DAR desde a sua criação*, 4 de abril 1984.

39 MJ/DNAR, Diretor do DAR ao ministro da Justiça, carta 41/DAR/MJ/89, 24 de abril de 1989; C. SULEMANE, *Breve história do Congresso Islâmico de Moçambique (SUNNI)*, 30 de abril de 1984, 5 p. et DAR, *Síntese do encontro havido entre Sua Excia. o Ministro da Justiça e elementos do Congresso islâmico de Moçambique*, 9 de setembro de 1984.

40 MJ/DNAR, DAR, *Informação* n° 08/2a.S/DAR/MJ/84, 13 de setembro de 1984.

41 MJ/DNAR, Conselho islâmico, *Folha Informativa*, n° 3, dezembro de 1983.

42 Respectivamente, MJ/DNAR, Conselho islâmico de Moçambique, *Circular* n° 2/1983, agosto de 1984 et MJ/DNAR, Diretor do DAR ao secretário geral do African Muslim Committee, nota n° 565/DAR/MJ/84, 13 de junho de 1984; Diretor do DAR ao ministro da justiça, nota n° 27/DAR/MJ/84, 11 de agosto de 1984.

43 MJ/DNAR, Diretor do DAR em SG, AMA, nota n° 565/DAR/KJ/84, 13 de julho de 1984; Diretor do DAR ao ministro da Justiça, nota n° 27/DAR/MJ/84, 11.08.1984; DAR, *Actas das conversações tidas com o SG da Liga Mundial Islâmica*, 11 de maio de 1984.

44 MJ/DNAR, Diretor do DAR ao ministro da Justiça, nota n° 107/DAR/MJ/88, s.d.

oficial de fazer a ligação entre organizações religiosas e trabalhar com elas, sua tarefa também incluía, de maneira mais cínica, lidar com as instituições religiosas “para que estas apresentassem uma imagem correta da República Popular de Moçambique no exterior e obtivessem diplomaticamente o apoio de seus pares”⁴⁵. A propósito das organizações muçulmanas, o objetivo do DAR era ainda mais especificamente que “elas adentrassem as monarquias reacionárias do Oriente Médio” que continuavam a ter uma imagem negativa do país e que, como vimos, apoiavam a guerrilha da Renamo⁴⁶. Com certa ingenuidade, o governo tinha pensado no início que a criação do Conselho Islâmico seria suficiente para atingir tal objetivo. A aparição do Conselho complicou as coisas e o governo passou a ter que lidar com as duas instituições, por vezes jogando uma contra a outra. Apesar das intervenções e da ingerência do governo tanto no Conselho quanto no Congresso, os resultados desta política foram finalmente os mais fracos. A imagem religiosa de Moçambique nos países muçulmanos não melhorou nem um pouco durante a década e, ademais, a ajuda dos países muçulmanos ao Governo foi extremamente modesta, ainda que a guerra estivesse a se intensificar⁴⁷. Diante disto, em 1989, o diretor do DAR chegou a falar a seu ministro do “fiasco” da política muçulmana da Frelimo⁴⁸. Com efeito, o governo chegou a devolver certa influência social e política aos muçulmanos e não ganhou quase nada.

A politização do islão

A década de 1980 testemunhou uma degradação considerável na situação econômica, política e militar de Moçambique. A economia entrou em colapso com a partida dos portugueses, os problemas da gestão socialista e os efeitos da guerra. A situação sociopolítica encontrava-se “militarizada” devido à penetração de uma guerrilha presente na quase totalidade do país em 1984, apesar da maior parte do apoio vindo dos sul-africanos (herdeiros dos rodesianos) ter cessado com a assinatura de um acordo entre os governos de Moçambique e da África do Sul. (Acordo de Incomati). Igualmente, as concessões feitas aos países ocidentais não davam (ainda) um segundo fôlego ao regime (Cahen 1987). Diante de tal situação, a Frelimo decidiu dar o grande passo e mudou de uma vez por todas suas escolhas políticas e suas alianças internacionais. Em 1989, durante o seu V Congresso, o partido-Estado abandonou a referência marxista e adotou um modelo econômico e político liberal, até mesmo neoliberal (Hall & Young 1997: 199-205). No que diz respeito à religião, Moçambique passou a um modelo dito “pluralista” que talvez seja melhor chamar de “livre mercado religioso”. A Frelimo concedeu uma liberdade quase absoluta às organizações religiosas (liberdade de estabelecimento, de proselitismo e de trabalho na educação e na saúde), sem estabelecer nenhum limite formal. É verdade que as instituições de culto deviam se inscrever junto ao DAR, que passou assim a ser uma instituição de tutela e controle⁴⁹. Mas a liberdade era muito grande e inaugurava-se uma nova fase na relação entre o Estado e as confissões, assim como entre as próprias confissões – ainda mais tendo em vista que os acordos assinados entre a Frelimo e a Renamo em 1992 iriam enfim restabelecer a paz em Moçambique.

45 MJ/DNAR, DAR, *Relatório das actividades de 1985*, 3 de dezembro de 1985, 4.

46 MJ/DNAR, DAR, *Situação no seio da comunidade muçulmana*, nota n° 4/DAR/MJ/89, 24 de abril 1989. Em relação à Renamo, conferir *supra*, 37.

47 Assim, em 1988, nas palavras do DAR, Moçambique recebeu apenas dos milhões de dólares de todos os países muçulmanos. Conferir MJ/DNAR, DAR, “Situação no seio da Comunidade Muçulmana”, nota n° 4/DAR/MJ/89 (Diretor do DAR ao ministro da Justiça), 24 de abril de 1989.

48 MJ/DNAR, DAR, “Balanço das actividades do DAR desde a sua criação”, 04.07.1984 e DAR, “Situação no seio da Comunidade Muçulmana”, nota n° 4/DAR/MJ/89 (Diretor do DAR ao ministro da Justiça), 24.04.1989.

49 Para se registrar no DAR, as únicas condições eram ter quinhentos seguidores, registrar o nome e declarar os bens materiais. Conferir MJ/DNAR, DAR, “Requisitos necessários para o registro das instituições religiosas”, s.d, 3 p.

Como previsto, a nova política religiosa da Frelimo trouxe desde o seu início um reconhecimento internacional renovado a Moçambique. Para não falar apenas do islão, o ministro da justiça moçambicano pode participar de uma reunião da Organização da Conferência Islâmica (OIC) pela primeira vez em 1990, quando solicitou a adesão de Moçambique. Enquanto aguardava sua admissão, o país recebeu o status de observador e, pela primeira vez, a OIC começou a enviar carne de sacrifício a Moçambique na época do *Haj* (2.600 carcaças)⁵⁰. Em 1992, a Liga Mundial Islâmica assinou, enfim, um acordo de cooperação com Moçambique, após oito anos de discussão, o que levou à abertura de uma sede em Maputo, cujo novo director veio a ser o conselheiro de assuntos muçulmanos do DAR⁵¹. Em 1994, Moçambique tornou-se membro efetivo da OIC e, no ano seguinte, do Banco Islâmico de Desenvolvimento (BID)⁵². Durante todos esses anos, o país também buscou estabelecer relações diplomáticas com vários países muçulmanos, especialmente Emirados Árabes Unidos, Omã e Indonésia. É claro que este novo reconhecimento internacional fez com que a quantidade de projetos econômicos, sociais e religiosos explodisse. Para citar apenas uma instituição, o BID passou de alguns milhões de dólares no final dos anos 1980 para dezenas de milhões em 1999⁵³. Se invertermos a perspectiva, de acordo com o prisma dos muçulmanos moçambicanos, é evidente que a dimensão islâmica de Moçambique não foi apenas reconhecida, mas promovida. Não há dúvida que os muçulmanos ganharam uma importância e um papel do qual nunca tinham gozado nesta parte do mundo.

A nova política da Frelimo favoreceu também uma explosão geral da religião, uma retomada da competição entre as organizações de culto e o aumento das tensões e de conflitos relativos ao sagrado. Pois com o retorno da liberdade e, mais ainda, com o fim da guerra em 1992, as religiões retomaram seu trabalho de expansão e de conversão. Uma série de novas organizações religiosas cristãs e muçulmanas foi fundada ou entrou no país, igrejas e mesquitas foram reabilitadas ou construídas e muitas pessoas se converteram. O proselitismo levava a maior parte das religiões e correntes religiosas a terras até então não penetradas e inacessíveis – conforme vimos, o poder colonial tinha globalmente reduzido o islão ao norte do país e o protestantismo ao sul, o que não foi alterado pela política da Frelimo após a independência. Sendo assim, emergiram muitas tensões e até mesmo conflitos religiosos abertos. Por exemplo, os cristãos viram o avanço dos muçulmanos no sul do país como representativo de um crescimento numérico nacional dos mesmos (constatação não confirmada pelas últimas estatísticas)⁵⁴, assim como uma ascensão política desta religião. Não foi necessário muito tempo até que começassem a fazer alarde e falar em fundamentalismo muçulmano (Morier-Genoud 2000). Por sua vez, os muçulmanos começaram a se preocupar com o rápido crescimento de igrejas evangélicas e pentecostais no início dos anos 1990, especialmente no centro e no norte do país. Para contrapor-se, chegaram a fazer uma aliança com a igreja católica em 1994, pois esta compartilhava as mesmas preocupações.⁵⁵ Mais internamente, as lutas entre diferentes organizações islâmicas voltaram a emergir, como sempre entre reformismo e sufismo e entre os muçulmanos indiano-paquistaneses e os africanos. O Congresso Islâmico combatia e tentava conter a expansão da tendência wahabita do Conselho Islâmico (havendo até combates propriamente ditos, com feridos e prisões)⁵⁶.

50 *Notícias* (Maputo), 28 de julho de 1990; *Inform.África* (Lisboa), n° 17, 28 de julho de 1990, 2. Para as doações de carne de sacrifício, conferir o site da OIC (<http://www.oic-oci.org>).

51 *Notícias*, 2 de julho de 1992; *Crescente* (Maputo), 17 de março de 1995, 12.

52 *Xinhua News Agency*, 15 de dezembro de 1994 e *The Muslim World League Journal*, XXV (2), Junho de 1997, 16.

53 Em meados de 1999, o BID prometia 80 milhões de dólares nos três anos seguintes. Em dezembro de 1999, o banco assinou um acordo de crédito de 10 milhões de dólares. Em contraste, em 1988, o DAR se queixava por Moçambique ter recebido apenas 2 milhões de dólares de todos os países muçulmanos. Conferir respectivamente, “Islamic Bank Pledges US \$ 80 million to Mozambique”, *African Eye New Service* (<http://www.africanews.org>), 7 de julho de 1999, “Comunicados de imprensa do Conselho de Ministros”, 6 de dezembro de 1999, *Masoko* (<http://www.mozambique.mz/governo/masoko/communi11.htm>) e MJ/DNAR, DAR, “Situação no seio da Comunidade Muçulmana”, nota n° 4/DAR/MJ/89 (Diretor do DAR ao ministro da Justiça), 24 de abril 1989.

54 As últimas estatísticas oficiais (1997) são muito contestadas (e contestáveis) quanto a seus resultados relativos à religião. Dito isso, elas não apontam aumento significativo na porcentagem de muçulmanos (que chegaria a 17,8 %).

55 *Indian Ocean Newsletter* (Paris), 695, 25 de outubro 1995, 3.

56 Assim como no distrito de Mema, na província de Nampula, conferir *Notícias*, 21 de outubro de 1993.

mas, em certas ocasiões, as duas organizações se uniram para reagir, seja contra a igreja católica, seja contra a dominação (de natureza financeira) da comunidade muçulmana indiano-paquistanesa⁵⁷.

A terceira consequência da nova política religiosa da Frelimo ocorreu após 1989 com uma clara e nova politização da religião. Esta politização é o resultado de três fatores. Primeiramente, a manipulação das organizações religiosas pelo Estado nos anos 1980 o levou a fazer alianças políticas com certas instituições, passando a dar uma imagem religiosa de si mesmo que já não era clara. O Estado sempre foi oficialmente laico, mas o governo favorecia regularmente uma organização ou religião. Isto causou certa confusão e as acusações de fundamentalismo e de pretensão de tornar o Estado cristão ou islâmico explodiram entre o fim dos anos 1980 e o fim dos anos 1990⁵⁸. A segunda razão da politização do islão é que, se o governo tinha estabelecido uma liberdade religiosa absoluta, também tinha instaurado um sistema de controle das instituições religiosas de tipo patrimonial, ou seja, um sistema que incitava as organizações religiosas a entrarem na política. Na verdade, as organizações de culto não gozavam de reconhecimento jurídico, sendo obrigadas a passar pelo DAR para todas as operações legais. Ora, este último fazia política ao tentar multiplicar os dividendos para o regime no poder, logo era sensível às pressões e aos jogos políticos. Em função de seu peso, a igreja católica também tinha muitas facilidades, como para a importação de material ou por ter um status protocolar no aeroporto. A igreja neopentecostal IURD (*Igreja Universal do Reino de Deus*) recebeu do Estado um apoio sem precedentes para se instalar no país uma vez que contava apoiar o partido no poder durante as eleições de 1994 (Morier-Genoud 1996b; 2000: 425). O terceiro e último fator que explica a politização do islão está ligado à extensão social alcançada por esta religião. Como vimos, a comunidade indiano-paquistanesa tirava proveito da liberalização econômica, tendo se tornado um importante ator econômico nacional (Carvalho 1999; Pereira Leite 2000: 295-332). Ao passo que isto suscita pretensões políticas em certos muçulmanos, a religião passou a ser um recurso eleitoral e econômico importante a ser captado pelos partidos políticos.

A politização do islão fez-se claramente perceptível após 1989, quando os muçulmanos começaram a fazer exigências ao governo em nome da religião, notadamente quando demandam maior representatividade nas instituições do Estado. Tardamente chamados a participar das negociações de paz (no final do ano de 1989), os muçulmanos se recusaram a participar (Cahen 1990: 40)⁵⁹. No entanto, pouco tempo depois, exigiram e obtiveram a direção de diversas comissões resultantes dos Acordos Gerais de Paz de 1992⁶⁰. Em 1993, empresários muçulmanos da capital criaram um partido político muçulmano para concorrer nas primeiras eleições multipartidárias do ano seguinte, o Partido Independente de Moçambique (Pimo). A criação do Pimo causou grande estardalhaço na época porque a Constituição proibia a criação de partidos religiosos (ou étnicos) e porque os chefes do partido alimentavam pública e voluntariamente a ambiguidade da palavra “independente”, frequentemente substituída por “islâmico”⁶¹. Ainda em 1993, os dois grandes partidos Frelimo e Renamo começaram a disputar o apoio dos muçulmanos para as eleições de 1994. Além dos discursos e das declarações, a Frelimo incluiu em suas listas eleitorais membros influentes ou diretores das principais organizações muçulmanas, do Conselho e do Congresso Islâmico, da Comunidade Maometana de Maputo e da Liga Muçulmana da Zambézia. Por sua vez, a Renamo incluiu em suas listas chefes da Comunidade Islâmica do Niassa e diversos sheiks da

57 Conferir, por exemplo, *Notícias*, 10 de março de 1995.

58 Conferir, por exemplo, os debates e acusações no *MediaFax* (Maputo), 568, 10 de agosto de 1994, 3 e no *Savana* (Maputo), 6 de janeiro de 1995, 1-4. Conferir também *infra* o caso da oficialização dos Ides (feriados) de 1996.

59 *Mozambiquefile*, 158, setembro de 1989, 18.

60 *Notmoc* (Maputo), 37, 8 de março de 1995; *Notmoc*, 75, 31 de março de 1996.

61 Tendo em vista a ausência de reação das autoridades, muitos analistas estimam que a Frelimo desempenhou um papel na criação do partido, utilizando-o para enfraquecer a base social (muçulmana) da Renamo. Sobre PIMO, ver R.B. PIRES 2009a.

provincia de Nampula⁶². Se pudermos falar em voto muçulmano, os resultados das eleições revelaram que a Frelimo venceu globalmente, mas a Renamo obteve uma maioria confortável em muitas zonas islâmicas no norte do país, apesar das alianças locais firmadas com a Frelimo (De Brito 1995: 473-499; 2000)⁶³. Com relação ao Pimo, foi uma derrota, pois o partido obteve só 1 % dos votos, seja no pleito presidencial ou nas eleições legislativas⁶⁴. Qualquer que seja o caso, os muçulmanos conseguiram entrar no Parlamento na qualidade de muçulmanos através destas eleições e a Frelimo teve que incluir esta variável na constituição de seu novo governo. Pois, o comando do Ministério da Justiça foi atribuído a José Abudo – o ministério tem responsabilidade sobre assuntos religiosos⁶⁵.

A politização do islão não se deu apenas em relação às eleições ou ao governo. Nos anos 1990, os muçulmanos também passaram a exigir de maneira mais geral e fundamental a alteração de certas práticas ou instituições do Estado moçambicano. Em 1995, deputados muçulmanos propuseram um projeto de lei para que os dois principais dias religiosos islâmicos, os *Ides*, passassem a ser feriado nacional tal qual o Natal (técnica e oficialmente o feriado do “dia da família”). O projeto foi votado no Parlamento no início de 1996 e a lei foi aceita pela maioria. Tal fato criou imediatamente uma controvérsia violenta no país, controvérsia que testemunhou múltiplas acusações de fundamentalismo (muçulmano e cristão), assim como de eleitoralismo (da parte do partido no poder). Após dois anos de controvérsias, o Tribunal Supremo finalmente declarou a lei como sendo inconstitucional e o presidente da República a enviou de volta para a Assembleia para que fosse reformulada ou anulada (Morier-Genoud 2000)⁶⁶. No ano 2000, uma outra controvérsia surgiu, desta vez relativa a um pré-projeto de lei da família. O pré-projeto foi submetido a discussão pública em março e logo suscitou fortes reações por parte dos muçulmanos que não gostavam da concepção de família na base do projeto – “católico-romana” na opinião deles. A família era apresentada como devendo ser monogâmica e, pois, só eram reconhecidos os casamentos religiosos monogâmicos – em outras palavras, cristãos – e não os casamentos poligâmicos, comuns tanto entre os adeptos da religião dita tradicional quanto entre os adeptos do islão⁶⁷. Neste ponto, acusações de fundamentalismo também emergiram rapidamente, com cristãos e laicos dizendo que temiam que os muçulmanos estivessem a tentar impor a *charia* no país e os muçulmanos dizendo que estavam a lhes impor princípios religiosos outros que não os seus⁶⁸. A lei acabou por ser votada pela maioria do Parlamento em 2004, mas só após muita negociação e ainda com bastante descontentamento. Se não aceitava a poligamia, reconhecia legalmente as uniões celebradas por instituições de fé, assim como as uniões celebradas “tradicionalmente” e as uniões “de facto”.⁶⁹ Em 2010 juristas já estavam a dizer que a lei não funcionava e devia ser reformulada “para que estar mais adequada e ajustada ao actual contexto social moçambicano”.⁷⁰

No despertar do século XXI

62 Secretariado técnico de administração eleitoral (STAE), lista eleitoral definitiva dos candidatos ao Parlamento, 22 de setembro de 1994. Conferir também *Quem é quem na Assembleia da República de Moçambique*, Assembleia da República & AWÉPA, Maputo, 1996.

63 Conferir também as declarações do chefe da Renamo, Afonso Dhlakama em *Marchés Tropicaux*, 1118, 31 de maio 1996.

64 O resultado das eleições provocou uma crise profunda no seio do partido, que se dividiu e depois se fragmentou em um processo pitoresco. O partido existe até hoje, mas apenas as declarações bizarras e propositadamente polémicas de seu presidente ainda chamam a atenção. Sobre o assunto, ver a entrevista ao chefe do partido PIMO pelo ver R.B. PIRES 2009b.

65 José Abudo é um muçulmano da família reinante koti de Angoche. Tendo vivido muitos anos em Beira, ligou-se a elementos pró-sufi do centro do país. Conferir sua bibliografia em *Quem é quem no Governo de Moçambique 2000*, 7-8 ou em *Mozambique. 100 Men in Power* 1996, 24.

66 A lei não foi anulada nem reformulada: foi suspensa e sua discussão foi reportada *sine die*.

67 “Nova lei da família não deve discriminar a mulher”, *Diário de Notícias* (Lisboa), 13 de abril de 2000.

68 M. MOSSE, “Nova lei de matrimónio. A Charia para Moçambique?”, *Público* (Lisboa), 9 de maio de 2000.

69 Para uma discussão do tema e do projeto de lei de 1984, conferir B. ISAACMAN & J. STEPHEN 1984, capítulo 3; S. ARNFRED 2001.

70 “Juristas reflectem sobre reformulação da lei da família” *A Verdade online*, 24 de Fevereiro de 2010. Ver também “A Lei da Família não está a funcionar”, *O País online*, 4 de Junho de 2011.

No final do século XX, muitas tendências podem ser observadas com relação ao islão em Moçambique. Primeiramente e de forma geral, podemos dizer que a presença islâmica internacional continuou a crescer no país, seja em função da vinda de novas organizações (assim como *Munamuzamat* do Sudão, *Muslim Hands* dos Estados Unidos ou a Aga Khan Development Network), seja através dos investimentos cada vez maiores por parte das organizações que já estavam presentes. Por exemplo, a *Africa Muslim Agency* construiu ou reabilitou centenas de mesquitas, escolas e poços no sul e no norte do país – mesquitas que levam seu nome e que mudam a paisagem do país de forma lenta, mas permanente⁷¹. A concorrência religiosa também continuou e os conflitos não diminuíram, seja com os cristãos ou entre as diferentes organizações muçulmanas. Pois, no final de 1999 evitou-se um conflito no último momento, quando evangélicos americanos adentraram uma mesquita da capital em pleno Ramadã e na hora da reza para fazer pregação.⁷² Mais internamente, um debate pouco diplomático se desenrolou no decorrer do ano 2000 nas páginas dos jornais *Domingo* e *Savana* (e fora) após uma oração funerária feita ao sheik Mágira pelo novo chefe da corrente reformista, sheik Aminuddin. O elogio denigria o sufismo, a prática do *mawlid* e o santuário de Sofala⁷³. Ainda em 2000, um conflito em torno do enterro agravou-se em Ilha de Moçambique, no qual reformistas do Conselho Islâmico tentaram mais uma vez impedir os sufis de cantar seus mortos no cemitério da cidade. O cemitério da Ilha, que era originalmente propriedade dos ismaelinos, tinha acabado de ser doado pela comunidade ismaili de Lisboa ao Conselho Islâmico, que passou a acreditar que isso o tornava legítimo para impor suas regras à comunidade muçulmana em geral, sendo que o costume sempre foi outro⁷⁴.

No plano organizacional, podemos notar que a situação entre o Congresso Islâmico e o Conselho Islâmico permanece a mesma. As rivalidades continuam e a relação de forças permanece a mesma de forma geral. O Congresso dominava em termos numéricos (em 1992, reuniam 5.000 instituições, sendo que o Conselho contava com pouco mais de 100), mas o Conselho preponderava financeira e publicamente, beneficiando-se da riqueza e do nível de educação de seus membros – a maioria dos jovens muçulmanos tinha estudado no Sudão, na Arábia Saudita ou no Egito e costumava aderir ao Conselho quando de seu retorno (Siefert 1994). No entanto, de forma geral, a hegemonia do Congresso Islâmico e do Conselho Islâmico também começa a declinar. Após a liberação religiosa por parte do governo, antigas organizações ressurgiram (por exemplo, a *Annuaril Isslamo*, que retornou a seus “legítimos” proprietários, nomeadamente a família Dulá), outras nasceram (assim como o Fórum Islâmico ou a Associação Muçulmana de Angoche que afirma querer superar as diferenças entre o Conselho Islâmico e o Congresso Islâmico) e as confrarias estreitaram seus laços com a criação do Conselho de Confrarias. Ademais, cisões ocorreram no seio do Congresso Islâmico e do Conselho Islâmico. Em 1992, diversos membros do Congresso criaram um Centro de Formação Islâmica (CFI) em Beira, cujo presidente até 1994 não foi ninguém mais, ninguém menos do que...o ministro da Justiça. O CFI parece ligado ao Movimento Islâmico que se organizou no mesmo ano e que tem por objetivo a organização de um *lobby* muçulmano no Parlamento. O CFI também está por trás da inauguração, no ano 2000, da primeira

71 Devemos notar, pois se trata de um debate atual, que a AMA não escolheu dar seu nome às mesquitas que construiu ou reformou por simples vontade “imperialista”, mas principalmente porque foi o único meio de acabar com as incessantes lutas entre o Conselho Islâmico e o Congresso Islâmico – ambos tentavam se apropriar e dar o próprio nome às mesquitas; MJ/DNAR, Transcrição de uma carta do secretário-geral da AMA a seu delegado em Moçambique, ref. AMA/120/0488, 19 de abril de 1988.

72 “American Christian Missionaries Invade Maputo Mosque”, *Panafrican News Agency*, 8 de janeiro de 2000 e “Christian Missionaries Invade Maputo Mosque”, *Islam Voice*, fevereiro de 2000 (informativo circulado para lista da internet <unia-islam@egroups.com>).

73 Conferir *Savana*, 7 de abril de 2000 et *Domingo* (Maputo), 18 de junho de 2000, 23 de julho 2000 e 30 de junho de 2000, 13 e 20 de agosto de 2000, 3, 10 e 17 setembro de 2000, 1, 8, 15 e 22 de outubro de 2000. O debate inundou as páginas dos jornais; alguns autores pró-sufis se esconderam atrás de pseudônimos e os reformistas tentavam desmascará-los e calá-los. A propósito do sheik Aminuddin, conferir L.J.K. BONATE 2005.

74 Sheik I. A. SUALÉ, entrevista, Ilha de Moçambique, 23 de agosto de 2000 e A. ZAINA, entrevista, Ilha de Moçambique, 23 de agosto de 2000. Sr. Zaina é deputado da Assembleia Municipal e foi chefe do Departamento de Assuntos Estrangeiros (abolido em 2000) da mesma Assembleia. Ele nos mostrou diversos documentos sobre este assunto.

universidade islâmica de Moçambique, a Universidade Mussa Ben Bique em Nampula⁷⁵. Quanto ao Conselho Islâmico, uma cisão ocorreu em 1998 quando muitos sheiks decidiram lançar sua própria organização por não aceitarem mais as transigências dos chefes do Conselho em relação à tradição e à política. Tal organização – mais estrita – chama-se *Ansar al-Sunna* e, em 2000, ainda aguardava seu reconhecimento legal pelo DAR (Bonate 2000: 19-20)⁷⁶. Em resumo, as novas organizações que emergiram retiraram em parte a influência social e política do Congresso e do Conselho, até então hegemônicos. Consequentemente, o Congresso parecia moribundo, ao passo que rumores davam a entender que certos membros do Conselho pensavam em fundar um partido político para retomar a iniciativa.

No plano político, algumas evoluções aconteceram justamente durante a segunda eleição nacional multipartidária de 1999. Primeiramente, a Frelimo modificou suas alianças religiosas para esta ocasião. Por um lado, o partido removeu (ou rebaixou) as listas eleitorais de muçulmanos que tinha cooptado em 1994 (contrariamente à Renamo), substituindo-os por um ou dois elementos menos conhecidos. Igualmente, intensificou sua aproximação com as confrarias, conseguindo cooptar dois chefes de *tariqa* (do total de oito), dentre eles o chefe mais prestigiado do momento, o sheik Abdurrahmane Amuri bin Jimba⁷⁷. Por outro lado, a Frelimo deu golpes pouco claros, mas violentos, em relação aos grandes capitalistas indiano-paquistaneses e à comunidade maometana de Maputo. Tais golpes ocorreram após a história macabra de uma “cabeça humana decepada” que foi descoberta em um das principais mesquitas da capital. O sheik do local foi encarcerado devido às acusações do criminoso que cortou uma cabeça e levou-a até a mesquita.⁷⁸ O caso foi sucedido de uma série de artigos pouco amenos em relação aos indiano-paquistaneses em diversos jornais controlados pela Frelimo. Falou-se em campanha anti-muçulmana e a intensidade da controvérsia levou alguns a questionar o espectro de Idi Amin Dada⁷⁹. Qualquer que seja o caso, as mudanças de aliança com os muçulmanos não geraram resultados eleitorais para a Frelimo. Se o partido ganhou mais uma vez nas eleições de 1999, a Renamo ganhou a maioria dos votos em muitas regiões muçulmanas do norte do país. Finalmente, devemos notar que os resultados das eleições foram duramente contestados pela oposição – não sem razão – durante todo o ano 2000. Consequentemente, o novo governo da Frelimo teve que enfrentar uma falta de legitimidade⁸⁰. Para tentar resolver este problema (assim como um crescente regionalismo), o presidente da República decidiu organizar no ano 2000, pela primeira vez na história pós-colonial de Moçambique, uma reunião do governo fora da capital. Interessantemente, o local escolhido para sediar a reunião não foi nada mais, nada menos do que Angoche, nas terras muçulmanas de seu ministro da Justiça⁸¹.

Enfim, é necessário mencionar os ataques terroristas contra os Estados Unidos de 11 de setembro de 2001 e suas consequências para Moçambique. A primeira questão relativa a este assunto é a reação dos moçambicanos diante deste evento. É importante dizer que, se os

75 *Notmoc* (Maputo), 27, 24 de julho de 2000; *Noticias*, 31 de outubro de 1996; sheik I. BIN HAGY, entrevista, Maputo, 30 de agosto de 2000 e M. ARRUNE, comunicação pessoal, Maputo, 27 de agosto de 2000.

76 A propósito do declínio do Congresso, conferir R. ISMAIL, entrevista, Beira, 11 de setembro de 2001 e sheik I. BIN HAGY, entrevista, Maputo, 30 de agosto de 2000.

77 Evidentemente, isto não quer dizer que os adeptos das confrarias seguem o seu chefe. Mas já é um começo. Conferir sheik Abdurrahmane AMURI BIN JIMBA, entrevista, Ilha de Moçambique, 21 de agosto de 2000 e sheik M. ANIFO, entrevista, Ilha de Moçambique, 24 de agosto de 2000.

78 A história resumida deste caso é a seguinte: um criminoso vai até uma mesquita da capital e diz ter um pacote para um sheik cujo nome ele desconhece. O responsável da mesquita percebe algo de estranho e vai chamar a polícia, que abre o pacote e encontra...uma cabeça humana. O criminoso vai preso, mas o sheik também porque o criminoso afirmou que foi o sheik quem encomendou a cabeça. O sheik obteve liberdade condicional, depois retornou para a cadeia e, finalmente, foi declarado inocente pela Corte Suprema no início de 2000.

79 Para os principais artigos, conferir *Metical* (Maputo), 5 de março de 1999, 30 de abril de 1999, 3 de maio de 1999 e *Savana*, 5 de março de 1999, 23 e 30 de abril de 1999. Retrospectivamente viu-se que estes ataques e esta ruptura de aliança tinham a ver com a Frelimo que queria impor de novo o secularismo dentro do partido e do aparelho de estado. Sobre o assunto, ver E. Morier-Genoud 2007.

80 As eleições foram contestadas durante todo o ano 2000 pela Renamo, havendo manifestações no mês de novembro, que foram reprimidas com sangue. A Renamo parece ter parcialmente razão em contestar os resultados; muitos diplomatas e jornalistas reconheceram que houve fraude e que isto teria permitido a vitória de Joaquim Chissano (e não da Frelimo). A respeito das eleições e de seus desdobramentos, conferir M. CAHEN 2000b, 111-135.

81 *Savana*, 1º de setembro de 2000. A propósito do ministro, conferir a nota 65.

moçambicanos condenaram veementemente os atentados nos dias que se seguiram e se os principais dirigentes de organizações islâmicas se apressaram a fazer declarações públicas no mesmo sentido, muitos *foram* os que também disseram que os Estados Unidos “estavam a procurar”. Por mais surpreendente que possa parecer, ouvi este tipo de comentário até mesmo em meios católicos de Moçambique e da boca de pessoas que tinham cargos de responsabilidade dentro da Igreja. Além disso, também é importante ressaltar que, assim como em muitos outros países, o evento provocou reações contrastadas, quiçá controversas. Desse modo, pouco após o anúncio feito pelos americanos quanto aos ataques contra o Afeganistão, uma manifestação foi organizada pelos muçulmanos da capital contra o terrorismo. O desfile se deu de forma pacífica, mas slogans antiamericanos e pró-talibã também fizeram a sua aparição. Tal fato suscitou uma reação violenta por parte de certos jornalistas e leitores, que chegaram a exigir a prisão dos manifestantes antiamericanos⁸². Finalmente, notemos que, logo após os ataques, os Estados Unidos imediatamente começaram a pesquisar células da *Al-Quaïda* em Moçambique com a ajuda do serviço secreto moçambicano. Muitas casas de câmbio, muitos comerciantes, o antigo presidente da Comunidade Maometana de Maputo e até mesmo a *Africa Muslim Agency* foram considerados suspeitos pelos americanos, sendo objeto de investigação. No entanto, nenhuma célula da *Al-Quaïda* parece ter sido encontrada e não houve nenhuma prisão⁸³.

* * *

Entre 1975 e 2000, produziu-se uma viragem na posição do islão no seio na sociedade moçambicana. Antes da independência e mesmo até 1979, esta religião foi marginalizada, quiçá combatida, pelo poder em vigência. Hoje, o islão ocupa uma posição pública proeminente e reivindicativa. Esta nova postura é normal se levarmos em consideração o número de muçulmanos existentes no país (pelo menos 20 %). O fato é que tal situação é nova e oposta àquela que predominou durante quase todo o século XX. Quando se deu esta reviravolta no posicionamento público do islão? Uma primeira data que podemos citar é 1980, quando o poder pôs fim à sua política antirreligiosa. Abriu-se um novo período neste momento no qual os muçulmanos vão, por meio de organizações nacionais, voltar a um certo ativismo social e político graças ao apoio de organizações muçulmanas internacionais e ao estímulo do governo. A segunda data que podemos apontar é 1989. Neste ano, a Frelimo mudou de política religiosa, passando a adotar uma política de “livre mercado”. Tal política favorizou a expansão e a politização das religiões: iniciou-se uma nova fase, na qual os muçulmanos seriam ainda mais visíveis e ativos social e politicamente. Uma terceira data que convém ressaltar é 1994, ano das primeiras eleições nacionais pluralistas. Graças às eleições, os muçulmanos vão de fato ocupar um lugar no seio do Parlamento e do governo na qualidade de muçulmanos. Tem início, então, um novo período – o atual – no qual os muçulmanos vão apresentar, pela primeira vez, reivindicações quanto à forma do Estado moçambicano.⁸⁴ Podemos dizer que a viragem foi aí completa: o islão passou do silêncio a reivindicações fundamentais.

A que se deve esta reviravolta na posição do islão em Moçambique? A fatores internos ou externos? A uma mudança no seio do islão ou do poder político? Evidentemente, a resposta é

82 Conferir os artigos e o debate no *Metical*, outubro de novembro de 2001.

83 *Domingo*, 7 de outubro de 2001, *Metical*, 3 de outubro de 2001 e *Savana* 9 de novembro de 2001

84 Este período fechou-se no ano 2000. Sobre o assunto, conferir E. Morier-Genoud 2007 e E. Morier-Genoud 2009.

duplamente positiva, pois as mudanças no seio do islão estão ligadas às mudanças no seio do poder. Em síntese cinco grandes causas podem ser distinguidas. A primeira diz respeito à repressão da religião, operada pela Frelimo entre 1978 e 1980. Esta repressão alienou os muçulmanos e, tanto em Moçambique quanto no exterior, muitos passaram da resistência latente à resistência aberta, o que forçou a Frelimo a alterar a sua política religiosa. A segunda causa tem relação com o fato de que o governo da Frelimo não entendeu bem os muçulmanos de Moçambique e parece não ter logrado êxito na sua tentativa de recuperação quando decidiu mudar sua política. O partido fez diversas concessões após 1980, mas isto não mudou grande coisa. Como vimos, no final da década, o chefe do Departamento de Assuntos Religiosos estimou que a política muçulmana da Frelimo tinha sido um “fiasco”. A terceira causa desta reviravolta se deve às mudanças no seio do islão. O desenvolvimento da corrente reformista wahabita e a constituição do Conselho Islâmico engendraram o desenvolvimento simétrico de um movimento sufi ou pró-sufi “moderno” e a constituição do Congresso Islâmico. Ora, ambos os movimentos, mesmo em seus pontos de divergência, foram agentes de primeira classe para operar a ligação com o governo e fazer exigências. A quarta causa da mudança na posição do islão está evidentemente relacionada com o poder (ou ao partido no poder) que, num primeiro momento, viu-se obrigado a mudar de política religiosa para manter o regime e, depois, foi levado a integrar os muçulmanos num segundo momento para competir com sucesso nas eleições. Finalmente, a quinta causa está ligada às relações internacionais. Os países muçulmanos e as organizações mundiais islâmicas apoiaram ativamente as organizações nacionais moçambicanas e exerceram uma pressão sobre o governo, o que visivelmente obteve certo êxito.

Qual é a situação do islão em Moçambique hoje e o que é possível prever para o futuro? Inicialmente, é preciso constatar que o movimento reformista continua a ganhar terreno por desenvolver-se com o apoio de organizações internacionais, avançando sobretudo graças (ou entre) os jovens que estudam no exterior. Até o presente, o reformismo ou wahabismo propagou-se quase que exclusivamente através do Conselho Islâmico. Contudo, surgiu um novo movimento (*Ansar Al-Suna*) e podemos cogitar que, uma vez quebrado o monopólio do Conselho, surgirão novas organizações. Assim, o reformismo provavelmente será mais diversificado e multiforme no futuro. Isto não quer dizer que a ascensão do wahabismo seja inevitável ou irreversível. Como vimos, os sufis ou pró-sufis souberam se organizar de forma eficaz e conseguiram se modernizar num passado recente. Constatamos isso com a criação do Congresso Islâmico, a Fundação CFI, com a sua integração no seio do governo e a criação de um Conselho de Confrarias (cujo sucesso não está garantido, mas que configura uma expressão da vitalidade e da combatividade do sufismo). Ademais, deve-se notar que, no plano político, há hoje certa militância por parte dos muçulmanos, em relação ao Estado moçambicano. Em 1996, os adeptos do islão exigiram sem sucesso que os *Ides* fossem declarados como dias feriados e contestaram o pré-projeto de lei da família de 2000. Podemos pensar que este tipo de reivindicação irá continuar, senão aumentar, pois o islão possui uma base social e política importante e muitos aspectos do Estado pós-colonial ainda permanecem “cristãos” e fazem pouco caso dos muçulmanos. Finalmente, com relação à política “de políticos”, notemos que, por um lado, o Pimo, primeiro partido muçulmano de Moçambique, literalmente “quebrou a cara” nas eleições de 1994 e, por outro lado, os muçulmanos privilegiaram a fórmula de sua representação dentro de grandes partidos (e no seio do Estado). Sem dúvida, isto é o reflexo e a consequência da divisão dos muçulmanos moçambicanos. Ao constatar que estas divisões irão continuar e que as organizações muçulmanas se multiplicam, podemos desde já imaginar que esta forma de fazer política não mudará num futuro próximo.

BIBLIOGRAFIA

Obras e artigos

- ALPERS, E. A. 1999a, "East Central Africa" in N. LEVTZION & R. POWELL, eds., *History of Islam in Africa*, Atenas, Ohio University Press, pp.302-325
- 1999b, "Islam in the Service of Colonialism? Portuguese Strategy During the Armed Liberation Struggle in Mozambique", *Lusotopie 1999* (Paris, Karthala), pp.165-184.
- Anuário Estatístico 1972*, Maputo, Instituto nacional de estatística, Delegação de Moçambique, Direcção provincial dos Serviços de estatísticas.
- ARNFRED, S. 2001, *Family Forms and Gender Policy in Revolutionary Mozambique (1975-1985)*, Bordéus, CEAN ("Travaux et Documents", 68-69).
- BONATE, L. J. K. 2000, "Muslim Personal Law Among the Koti of Northern Mozambique", Maputo, multigr. (apresentação durante a conferência "Islamic Law in Africa", 21-23 de julho de 2000, Dar-es-Salaam).
- 2005, "Dispute over Islamic funeral rites in Mozambique. *A Demolidora dos Prazeres* by Shaykh Aminuddin Mohamad", *LFM. Social Sciences and Missions*, No.17, dezembro, p.41-59.
- BRITO, L. DE 1995, "O comportamento eleitoral nas primeiras eleições multipartidárias em Moçambique" in B. MAZULA, ed., *Eleições, Democracia e Desenvolvimento*, Maputo.
- 2000, *Cartografia eleitoral de Moçambique - 1994*, Maputo, Livraria Universitária.
- CABRITA, J. M. 2000, *Mozambique. The tortuous road to democracy*, Londres, Palgrave.
- CAHEN, M. 1987, *La Révolution implosée. Études sur 12 ans d'indépendance (1975-1987)*, Paris, Karthala.
- 1990, *Moçambique: Analyse politique de conjoncture*, Paris, Indigo Publications.
- 2000a, "L'État nouveau et la diversification religieuse au Mozambique, 1930-1974. I. Le résistant essor de la portugalisation catholique (1930-1961)", *Cahiers d'Études Africaines*, 158, XL(2), p.309-350.
- 2000b, "Mozambique: l'instabilité comme gouvernance?", *Politique Africaine* (80), dezembro, pp.111-135.
- 2000c, "L'État nouveau et la diversification religieuse au Mozambique, 1930-1974. II. La portugalisation désespérée (1959-1974)", *Cahiers d'Études Africaines*, 159, XL(3), pp.551-592.
- CARVALHO, Á. DE 1998, "Notas para a história das confrarias islâmica na Ilha de Moçambique", *Arquivo* (Maputo) (4), outubro, pp.59-66.
- CARVALHO, A. M. S. 1999, *O empresariado islâmico em Moçambique no período pós-colonial: 1974-1994*, (Th.: Économie et Gestion: Instituto superior de economia e gestão, Universidade Técnica de Lisboa).
- CLARENCE-SMITH, G. 1989a, "The Roots of the Mozambican Counter-Revolution", *Southern African Review of Books*, abril-maio.
- 1989b, "Indian business communities in the Western Indian Ocean in the Nineteenth Century", *Indian Ocean Review*, vol.2, n°4, p.18-21.
- CONSTANTIN, F., BONE, D. S. & MANDIVENGA, E. H. 1983, *Les Communautés musulmanes d'Afrique orientale*, Pau, Centre de recherche et d'études sur les pays d'Afrique orientale, Université de Pau et des Pays de l'Adour ("Travaux et Document" du Crepao, 1).

- CORREIA DE LEMOS, M. J. 1988, “Reviver a Ilha, na Mafalala”, *Arquivo* (Maputo) (4), outubro, pp.49-58.
- CRUZ E SILVA, T. 1986, *A rede clandestina da Frelimo em Lourenço Marques (1960-1974)*, Maputo, Universidade Eduardo Mondlane (tese de licenciatura).
- FINNEGAN, W. 1992, *A Complicated War. The Harrowing of Mozambique*, Berkeley – Los Angeles, University of California Press.
- GEFFRAY, C. & PEDERSEN, M. 1988, “Nampula en guerre”, *Politique Africaine* (Paris) (29), pp.28-40.
- HAFKIN, N. 1973, *Trade, Society and Politics in Northern Mozambique, c. 1753-1913*, Boston, Boston University (Tese de doutorado).
- HALL, M. & YOUNG, T. 1997, *Confronting the Leviathan. Mozambique since Independence*, Londres, Hurst & Co.
- HONWANA, R. 1988, *The life history of Raúl Honwana. An inside view of Mozambique from Colonialism to Independence, 1905-1975*, Boulder – Londres, Lynne Rienner Publishers.
- INTROVIGNE, M. 2001, “Tra fundamentalismo e conservatorismo islamic: nota sui Deobandi”, *Center for Studies on New Religions* (http://www.cesnur.org/2001/mi_dic04.htm).
- ISAACMAN, B. & STEPHEN, J. 1984, *A mulher moçambicana no processo de libertação*, Maputo, INLD.
- JOÃO, B. B. 2000, *Abdul Kamal e a história de Chiure nos séculos XIX-XX*, Maputo, Arquivos históricos de Moçambique, (Coll. Estudos, n° 17).
- KHOURI, N. & PEREIRA Leite, J. (dir.) 2014, *Khojas Ismaili du Mozambique colonial la Globalisation*, Paris, Harmattan.
- MACAGNO, L. 2006, *Outros muçulmanos. Islão e narrativas coloniais*, Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais.
- MARQUES DA SILVA, M. A. 1991, *Escritos Islâmicos*, Lisboa, Al Furquán.
- MARTIN, B. G. 1976, *Muslim Brotherhoods in XIXth Century Africa*, Cambridge, Cambridge University Press.
- MBEMBE, A. 1988, *Afriques indociles. Christianisme, Pouvoir et État en société postcoloniale*, Paris, Karthala.
- MEDEIROS, E. 1999, “Irmandades muçulmanas de Moçambique”, *I Libri di Afriche e Orienti* (Bolonha) (1), pp.70-85.
- METCALF, B. D. 1982, *Islãoic Revival in British India, 1860-1960*, Princeton, Princeton University Press.
- MONTEIRO, O. 1993a, “Sobre a actuação da corrente "wahhabita" no Islão moçambicano: algumas notas relativas ao período 1964-1974”, *Africana* (Porto) (12), março, pp.85-107.
- 1993b, *O Islão, o poder e a guerra (Moçambique 1964-1974)*, Porto, Universidade Portucalense.
- MORIER-GENOUD, É. 1996a, “Of God and Caesar. The Relation between Christian Churches and the State in Postcolonial Mozambique, 1974-1981”, *Le Fait Missionnaire* (Lausanne) (3), 79p.
- 1996b, “The Politics of Church and Religion in the First Multi-Party Elections of Mozambique”, *Internet Journal of African Studies* (1), abril (<http://www.bradford.ac.uk/research/ijas/ijasno1.htm>).
- 2000, “The 1996 "Muslim Holiday" Affair. Religious Competition and State Mediation in Contemporary Mozambique”, *Journal of Southern African Studies*, XXVI(3), setembro, pp.409-427
- 2007, “A Prospect of Secularization? Muslims and Political Power in Mozambique Today”, *Journal for Islamic Studies*, Cape Town: University of Cape Town, vol.27, 2007, pp.233-266
- 2009 “Demain la sécularisation? Les musulmans et le pouvoir au Mozambique aujourd’hui”, in René Otayek & Benjamin Soares (eds), *Islam, Etat et société en Afrique. De l’islamisme à l’Islam mondain?*, Paris: Karthala, pp.353-383.
- Mozambique. 100 Men in Power* 1996, Paris, Indigo Publications.
- NIMTZ, A. H. 1980, *Islam and Politics in East Africa. The Sufi Order in Tanzania*, Minneapolis, University of Minnesota Press.

- OLIVEIRA, P. 1989, *Os donos da Renamo*, manuscrit, s/l. [Maputo ?].
- PEARSON, M. N. 1999, "The Indian Ocean and the Red Sea" in N. LEVTZION & R. POUWELL, eds., *History of Islam in Africa*, Athens, Ohio University Press, pp.37-59
- PEIRONE, F. J. 1967, *A tribo Ajaua do Alto Niassa (Moçambique) e alguns aspectos da sua problemática neo-islâmica*, Lisboa, Junta da Investigação de Ultramar, Centro de Estudos Missionários.
- PEREIRA LEITE, J. 2000, "A guerra do caju e as relações Moçambique-Índia na época pós-colonial", *Lusotopie 2000* (Paris, Karthala), pp.295-332.
- PEREIRA LEITE, J. & KHOURI, N. 2012, *Os Ismailis de Moambique, Vida Econmica no Tempo Colonial*, Lisboa: Edições Colibri, 2012.
- PIRES, Raúl Braga, 2009a, "A Formação do Partido Independente de Moçambique (PIMO)", *Africana Studia* (Porto), nº 12, pp.91-109.
- PIRES, Raúl Braga, 2009b "Yaquib Sibindy: O PIMO - oração fúnebre a um caixão vazio", *Africana Studia* (Porto), nº 12, pp.113-121.
- Quem é quem na Assembleia da República de Moçambique 1996*, Maputo, Assembleia da República & AWEPA.
- Quem é quem no Governo de Moçambique 2000*, Maputo, Agência de informação pública.
- REBELO, D. 1961, "Breves apontamentos sobre um grupo de indianos em Moçambique (A comunidade ismaíia maometana)", *Boletim da Sociedade de Estudos da Colónia de Moçambique* (128), pp.83-89.
- SIEFERT, S. 1994, *Muslime in Mosambik – Versuch einer Bestandsaufnahme*, (Forschungsprogramm Entwicklungspolitik: Handungsbedingungen und Handlungs-spielräume für Entwicklungspolitik n°36), Universidade de Bielefeld (Alemanha), dezembro.
- TAYOB, A. K. 1995, *Islamic Resurgence in South Africa. The Muslim Youth Movement*, Cidade do Cabo, University of Cape Town Press.
- THOROLD, A. 1993, "Metamorphoses of the Yao Muslims" in L. BRENNER, ed., *Muslim identity and social change in sub-Saharan Africa*, Londres, Hurst & Co., pp.79-90
- VINES, A. 1991, *Renamo: Terrorism in Mozambique*, Londres, James Currey.
- WILSON, K. B. 1992, "Cults of violence and counter-violence in Mozambique", *Journal of Southern African Studies*, XVIII(3), setembro, pp.527-582.
- ZAMPARONI, V. 2000, "Monhés, Baneanes, Chinas e Afro-Maometanos. Colonialismo e racismo em Lourenço Marques, Moçambique, 1890-1940", *Lusotopie 2000* (Paris, Karthala), pp.191-222.
- "III Recenseamento geral da população (1960)", in *Moçambique: Panorama demográfico e sócio-económico*, Maputo, Direcção nacional de estatística, abril 1995.
- "Consolidemos aquilo que nos une". *Reunião da Direcção do Partido e do Estado com os representantes das confissões religiosas, 14 a 17 de dezembro de 1982*, Instituto nacional do livro e do disco (Coll."Unidade Nacional"), Maputo, 1983, 100 p.

Arquivos e acervos

- MJ/DAR (Ministério da Justiça/Direcção Nacional dos Assuntos Religiosos).
- IAN/TT (Instituto nacional dos arquivos nacionais da Torre de Tombo): Acervo do SCCIM (Serviço de centralização e coordenação da informação de Moçambique) e Acervo da PIDE/DGS (Polícia Internacional e de Defesa do Estado/Direcção Geral de Segurança).
- AHM Arquivos Históricos de Moçambique): Acervo da Administração Civil.