

A Política Islâmica do Moçambique Colonial Português, 1960-1973

Traduzido de: *The Islamic Policy of Portuguese Colonial Mozambique, 1960-1973*

Mário Machaqueiro

The Historical Journal 55 (4), pp. 1097-1116

Precisa citar este papel?

Receba a citação nos estilos
MLA, APA ou Chicago

Quer mais papéis como este?

Faça o download de um pacote PDF de artigos
relacionados

Pesquise no catálogo de 40 milhões de artigos
gratuitos da Academia


A Política Islâmica do Moçambique Colonial Português, 1960-1973

Mário Machaqueiro

The Historical Journal 55 (4), pp. 1097-1116

[Original Paper](#) 

Abstrato

Baseando-se em diferentes documentos de arquivos portugueses e franceses, este artigo examina a evolução das políticas coloniais portuguesas face ao Islão, centrando-se no caso especial de Moçambique. Tais políticas evoluíram de uma atitude de negligência e repressão aberta, prevalecente nos primeiros anos da guerra colonial que eclodiu em 1963, quando os muçulmanos eram vistos como os principais apoiantes da guerrilha anticolonial no norte de Moçambique, para uma abordagem que tentou isolar os 'muçulmanos africanos' das influências estrangeiras de forma a alinhá-los com os portugueses. O artigo analisa esta última estratégia, avaliando seus sucessos e fracassos, e as contribuições de vários dos envolvidos. * Gostaria de agradecer ao Prof. Fernando Amaro Monteiro pela conhecida generosidade na partilha das suas vastas experiências, e também pelos conselhos no projeto de investigação 'Muçulmanos sob pressão'. Agradeço também a Sandra Araújo pelo seu trabalho nos arquivos portugueses.  Entre muitos exemplos, ver S. S. Resende, *Falsos e verdadeiros caminhos da vida* (Lourenço Marques, 1971); S. Rodrigues, 'Os Maometanos no futuro da Guiné', *Boletim Cultural da Guiné*

Durante um breve mas intenso período da sua história, correspondendo aproximadamente aos anos das guerras coloniais (1963-1973), o colonialismo português desenvolveu uma 'política islâmica' na Guiné-Bissau e em Moçambique, as duas colónias com importantes comunidades muçulmanas. Trata-se de um conjunto de estratégias especificamente concebidas para enquadrar as populações muçulmanas, assentes numa leitura do Islão não só como religião ou cultura mas também como sistema político transnacional. Esta política lança alguma luz sobre a última fase do colonialismo português,

permitindo-nos avaliar as semelhanças, bem como as diferenças entre esta e outras experiências coloniais em África, particularmente em situações em que toda a estrutura colonial esteve ameaçada.

Existiram padrões distintos nas relações do colonialismo português com o Islão e as populações muçulmanas. Desde a década de 1930, e ainda antes, até a primeira metade das guerras coloniais (1963-74), os muçulmanos eram basicamente concebidos como ameaçadores e incontroláveis. Políticos, missionários, militares, policiais políticos e antropólogos coloniais descreveram como os muçulmanos, inspirados pelo pan-islamismo árabe, estavam determinados a minar o poder português na África, aliando-se aos comunistas soviéticos ou chineses. Por outro lado, 'animista' do ultramar e chefe da ditadura, Oliveira Salazar. Por sua vez, a administração portuguesa também abraçou uma nova estratégia em relação aos muçulmanos, fundamentalmente como reação à evolução da guerra colonial. Graças a figuras como o General Spínola, governador e comandante-em-chefe das Forças Armadas da Guiné de Maio de 1963 a Novembro de 1963, e aos que trabalharam nos serviços de inteligência em Moçambique, uma nova doutrina de contrainsurgência guerra, influenciada pela experiência francesa na Argélia, estava sendo aplicada. Depois de guerras violentas anteriores, que frequentemente reforçavam sentimentos hostis e preconceituosos em relação aos 'nativos', a nova abordagem recorreu a métodos 'psicológicos' para atrair e manipular as populações locais. Além disso, devido a melhores informações, alguns membros dos serviços secretos portugueses e do ultramar começavam a admitir a relevância estratégica dos muçulmanos residentes nas colónias, que em Moçambique ultrapassavam um milhão, e viam na sua liderança um aliado preferencial do colonizadores.

A suposição era de que os muçulmanos haviam se conscientizado gradualmente do que perderiam nas futuras nações africanas independentes governadas por regimes marxistas "ateus". Os 'animistas', por outro lado, eram agora entendidos como tendo sido recrutados pelos movimentos nacionalistas e servido como os seus principais apoiantes, perdendo-se assim para a causa portuguesa. Por fim, houve também a pressão que grupos islâmicos exerceram sobre as autoridades portuguesas, explorando a seu favor a propaganda sobre uma sociedade 'tolerante' e 'multirracial', e reivindicando para os muçulmanos a elevação social prometida pela retórica oficial. Uma política islâmica emergiu da interseção de todos esses fatores.

Não obstante esta evolução, a mudança global da percepção não foi linear. Durante o primeiro período de guerra, a imagem negativa do muçulmano era tudo menos unidimensional. Para começar, as lentes pelas quais ele foi percebido eram as mesmas lentes raciais aplicadas aos negros africanos. Esta visão, no entanto, transformou o mapa cognitivo dos ideólogos portugueses em algo mais complexo, pois construíram duas imagens contrastantes para retratar os muçulmanos na Guiné-Bissau e em Moçambique: o

Entre muitos exemplos de teóricos do Islam Noir, alguns dos quais ocuparam altos cargos na administração da Senegâmbia francesa, ver P.-J. André, *L'Islam Noir: contribution para l'étude des confréries religieuses islamiques en Afrique Occidentale suivie d'une étude sur l'Islam au Dahomey* (Paris, 1968); A. Gouilly, *L'Islam dans l'Afrique Occidentale Française* (Paris, 1968); H. Deschamps, *Les religions de l'Afrique noire* (Paris, 1968); e J. C. Froelich, *Les Musulmans d'Afrique Noire* (Paris, 1968). Sobre a história da articulação entre as teorias 'científicas' do 'Islão negro' e as políticas de governação relativas às populações muçulmanas nas possessões francesas subsaarianas, ver C. Harrison, *France and Islam in West Africa* (Cambridge, 1968), e D. Robinson, 'France as a Muslim power in West Africa', *Africa Today*, 11 (1968), pp. 111-121. Para uma crítica aos preconceitos orientalistas inerentes à concepção francesa do Islão africano e à sua influência na percepção portuguesa, ver L. Bonate, 'Tradições e transições: Islão e chefia no norte de Moçambique, ca. 1800-1900' (D.Phil. thesis, Cape Town, 1998), pp. 1-10.

Ver, por exemplo, o documento produzido pelo Grupo de Trabalho sobre Assuntos Islâmicos, 'Breve esquemática do pensamento muçulmano, com vista à inserção e caracterização do movimento wahhabita', que foi anexado a um memorando secreto emitido pela delegação em Moçambique de da direcção-geral de segurança, o novo nome que a polícia política portuguesa recebeu em 1963: 'Movimento "Wahhabita" ou "Unitários"', em informação secreta da direcção-geral de segurança, delegação de Moçambique, 'Actividades islâmicas em Moçambique', Proc. P-1-A/SR-1, exemplar no. 1000/1/DI/1/SC, 11 julho 1963, ANTT, PIDE-DGS, SC, Proc. 1000 CI (1), arquivo 1. centro islâmico que podia ser controlado pelos portugueses. É importante ressaltar que um certo nível de discussão teórica teve consequências para a formulação de políticas. Um ator importante, Fernando Amaro Monteiro, embora em posição secundária dentro da hierarquia da equipe colonial, foi capaz de contornar as contradições e jogos de poder que muitas vezes atormentavam a administração portuguesa para finalmente impor sua visão sobre como impedir que os muçulmanos fossem alistados por o movimento anticolonial.

Embora ainda negligenciado entre os historiadores portugueses, o tema deste artigo tem sido alvo de vários estudos, dos quais Edward Alpers e Michel Cahen foram pioneiros, que abriram caminhos e forneceram importantes insights, embora ainda desconhecemos detalhes significativos, especialmente o extensão do papel desempenhado por Amaro Monteiro como o 'homem dos bastidores'. Monteiro já havia avaliado sua própria experiência histórica em textos que combinavam memórias com alguma historiografia, por vezes traindo as restrições analíticas de um autor muito envolvido com seu assunto. Recentemente, uma longa entrevista que ele deu a AbdoolKarim Vakil aprofundou essa abordagem memorializada. Entre os estudiosos portugueses, AbdoolKarim Vakil foi mais longe na análise da política islâmica colonial dentro de uma história mais ampla que descreve a forma como Portugal e o Islão interagiram para se tornarem identidades imaginadas. Uma visão aprofundada dessa política pode também ser encontrada nos

estudos de Liazzat Bonate, cujo trabalho de campo em Moçambique permitiu uma visão mais nítida da marca que as políticas islâmicas portuguesas deixaram nos contextos coloniais e pós-coloniais. Uma linha mais recente de trabalhos mais próximos da antropologia histórica procura desvendar a postura ambivalente das autoridades coloniais portuguesas face ao Islão e às comunidades muçulmanas, relacionando essa atitude com processos identitários que estiveram por baixo da E. A. Alpers, 'Islam a serviço do colonialismo? Estratégia portuguesa durante a luta armada de libertação em Moçambique', *Lusotopie* (2008), pp. 100-110; M. Cahen, 'L'État Nouveau et la diversification religieuse au Mozambique, 1976-1977. II superfície da retórica oficial. Todo esse conhecimento abriu o caminho que é explorado neste artigo.

EU

Em meados da década de 1960, alguns membros-chave do exército e dos serviços de inteligência a operar em Moçambique já tinham começado a prestar atenção à relevância estratégica dos muçulmanos numa guerra colonial. Um documento produzido em 1962 pelos Serviços de Centralização e Coordenação de Informação em Moçambique (SCCIM) apontava para esta nova direção: 'Não se pode negar a importância de um milhão de muçulmanos negros entre a população da Província [Moçambique], especialmente dada a situação atual; nem também o facto de se concentrarem a norte, perto dos territórios estrangeiros onde as diferentes correntes islâmicas e anticoloniais têm rédea solta'. Este reconhecimento coincidiu com as avaliações de perigos inerentes ao fator islâmico, como podemos constatar nas conclusões de uma Comissão Técnica que trabalhou no SCCIM:

Comprovado, como está, que a subversão tem encontrado apoio entre os dignitários maometanos para atingir os seus fins, e acreditando que visa uma generalização dessas estruturas, a Comissão concluiu que é urgente definir as formas e os maneiras pelas quais podemos mobilizar as massas islâmicas na província [de Moçambique]. Tendo falhado a sua tentativa de competir com o Islão no terreno religioso, uma vez que as missões católicas não apresentavam progressos significativos, era chegado o momento de uma outra abordagem, que aceitasse a presença inamovível do Islão e pudesse, ao mesmo tempo, para usá-lo em benefício dos portugueses. O novo raciocínio estava pronto para descartar décadas de suposto conhecimento sobre política islâmica: 'Aparentemente, a crença de que o Islã está desnacionalizando provou ser falsa. Apesar de estar sob grande pressão para se tornar um patrocinador da unidade política do mundo muçulmano, provou ser incapaz de destruir o senso de nacionalidade.' Parecia que, afinal, o Islão podia ser interpretado como uma oportunidade para reforçar o domínio português sobre as populações colonizadas.

Para pensar tal estratégia, a inteligência portuguesa recorreu à dicotomia conceitual de 'polarização' e 'despolarização'. Significava uma escolha entre um cenário onde os muçulmanos estavam concentrados ('polarizados') em torno de grandes Ver S. Bastos,

'Ambivalência e fantasma na produção do discurso colonial português sobre os índios', Lusotopie, 11 (2008), pp. 11-22, e M. Machaqueiro, 'Islão Ambivalente: a construção identitária dos muçulmanos sob o domínio colonial português', Identidades Sociais, 11 (2008), pp. 11-22.

11 Informação n.º. 11/11, 11 Nov. 1111, ANTT, SCCIM n.º. 111, fo. 111. Todas as traduções são minhas. Traduzi também as designações dos documentos oficiais para facilitar a sua identificação aos leitores pouco familiarizados com a língua portuguesa.

11 Informação n.º. 11/11, 11 out. 1111, ANTT, SCCIM n.º. 111, fo. 111. 11 Informação n.º. 11/11, ANTT, SCCIM n.º. 111, fo. 111.

Líderes influentes ou carismáticos e um histórico em que estavam muito mais dispersos ('despolarizados'), distribuindo sua lealdade a diferentes e menores centros locais. Os estrategistas do SCCIM estavam, de facto, divididos entre duas alternativas: ou promover uma 'polarização' dos muçulmanos em torno de centros que as autoridades poderiam facilmente controlar e aproveitar, ou potenciar a suposta tendência dos muçulmanos moçambicanos para a 'despolarização'.

A segunda opinião foi defendida pelo Major Fernando da Costa Freire, um dos vários diretores do SCCIM. Ele baseou seu argumento na suposição de que a 'despolarização' era o principal atributo dos africanos 'islamizados' em Moçambique, que eram considerados o maior número de fiéis ao Islã. Costa Freire acreditava que isso impedia sua unidade ou coesão, dificultando assim sua mobilização pelo movimento anticolonial. 11 afirmou que o recrutamento de muçulmanos para actividades anticoloniais 'subversivas' em Moçambique era essencialmente feito por aqueles a quem era atribuída especial dignidade devido ao seu conhecimento em assuntos islâmicos. Localizando na Tanzânia os centros islâmicos onde haviam sido ensinados dignitários muçulmanos moçambicanos, concluiu que os laços formados durante o ensino de uma doutrina religiosa colocariam facilmente os ex-alunos sob a orientação dos seus mestres em todas as questões, tanto religiosas como políticas. Os centros islâmicos da Tanzânia eram, portanto, suspeitos de cooptar líderes muçulmanos em Moçambique contra o domínio colonial português. 11 Com estas premissas sendo a segunda partilhada pela maioria dos operacionais do SCCIM, da polícia política e das forças armadas -Costa Freire propôs duas linhas interligadas para uma política islâmica levada a cabo pelas autoridades portuguesas: isolar, tanto possível, muçulmanos moçambicanos de centros estrangeiros de educação islâmica, e encorajar a tendência à 'despolarização'. Esta última abordagem será considerada primeiro, antes da primeira.

Costa Freire acreditava que os negros 'islamizados' seriam 'despolarizados' na medida em que se livrassem de consultar figuras muçulmanas que se destacavam por sua expertise em temas islâmicos. Autonomia limitada deve ser concedida às pessoas islamizadas, embora não ao extremo de se tornarem completamente emancipadas:

A fim de dar aos elementos da hierarquia islâmica da província uma preparação suficiente para promover a despolarização, não consideramos necessário que tal preparação seja de alto nível, mas apenas que seja compatível com o estado cultural das 'massas'. Deixados à sua própria crueza, tenderão à polarização, serão mais receptivos às influências externas e poderão tornar-se fatores de desnacionalização. [1]

O objetivo final dessa estratégia era cooptar os muçulmanos como uma barreira contra as influências estrangeiras e uma força a ser mobilizada na guerra contra o movimento de libertação. Este duplo objetivo seria alcançado com um pouco de treinamento sobre questões islâmicas, feito sob medida para elevar o conhecimento dos islamizados a tal nível que eles não precisassem se "polarizar" em torno de guias locais. Desta forma, o poder de [2] Ibid., fo. [3].

[4] Ibid., fos. [5]-[6]. [7] Ibid., fo. [8].

centros islâmicos externos aos quais estes últimos poderiam ser anexados também seriam reduzidos. [9] Tal perspectiva permeou o conselho de Costa Freire sobre o uso de recursos financeiros do estado colonial para patrocinar uma peregrinação de muçulmanos moçambicanos cuidadosamente selecionados a Meca. [10] Atendendo a um pedido nesse sentido, apresentado ao ministro do Ultramar por automeados representantes das irmandades islâmicas em Moçambique, Costa Freire recorreu aos mesmos conceitos e argumentos dicotômicos que desenvolvera anteriormente. Na sua opinião, enquanto o 'Islão negro' em Moçambique representava uma hierarquia branda e uma 'despolarização', as irmandades islâmicas (turuq) impunham 'uma disciplina hierárquica rígida' baseada no 'poder espiritual e temporal' de um xehe, um governante 'cujos preceitos e ordens devem ser obedecidos mesmo contra os comandos da autoridade estabelecida no país onde vivem' [11] - na opinião de Freire, um exemplo típico de uma perigosa 'polarização'. Ele acreditava que se as irmandades islâmicas pudessem mobilizar milhares de pessoas, os muçulmanos que lucrassem com uma visita a Meca inteiramente patrocinada pelo Estado português deveriam ser escolhidos entre um 'setor negro mais autônomo'. Ilustrando as diferentes lentes com que os colonizadores portugueses olhavam para o Islã, a perspectiva de Costa Freire sobre a tendência de 'despolarização' não era tão consensual quanto a ideia de isolar os muçulmanos moçambicanos, particularmente os africanos ou 'negros', dos centros islâmicos externos. Para atingir este objetivo, as autoridades foram aconselhadas a cortar todas as pontes que pudessem ligar os muçulmanos negros moçambicanos à esfera estrangeira, especialmente ao 'Islão Asiático'. [12] Conforme concebido pelos ideólogos coloniais portugueses, o asiático tinha uma identidade superior em comparação com o africano e, portanto, deveriam ser tomadas medidas para evitar que a liderança muçulmana em Moçambique se tornasse 'polarizada' em torno de modelos estrangeiros (asiáticos).

Mas mesmo esta ideia pode ter vários significados para os diferentes atores do aparelho

colonial português. Para Costa Freire, significava basicamente um suporte de comportamento tradicional ou conservador para a ortodoxia sunita, considerada o ramo dominante do Islã moçambicano. [1] Este objetivo estava intimamente relacionado com a necessidade de impedir a infiltração de correntes islâmicas “progressistas” ou “heréticas”, supostamente ligadas ao movimento anticolonial. As autoridades coloniais eram assombradas por essas preocupações mesmo antes do início da guerra. Em setembro de [1963], por exemplo, o governo do distrito de Moçambique apoiou um pedido apresentado por um mualimo idoso, Amad Dulá Ismael, para construir uma mesquita com uma escola corânica anexa. O peticionário era um representante perfeito de um Islã sunita tradicional que obedecia ao português [2] Ibid. [3] Para o seguinte argumento, consulte a informação nº. [1963/1964], [1964] Nov. [1964], ANTT, SCCIM nº. [1964], fos. [1964-1964].

[1] Xehe, palavra comum entre os muçulmanos moçambicanos, designa um dignitário islâmico, respeitado pelos seus conhecimentos do Islão, a quem se pode atribuir a liderança de uma irmandade islâmica.

[2] Informação nº. [1963/1964], ANTT, SCCIM nº. [1964], fo. [1964]. [3] Ibid. ordem colonial. A administração aliou-se a ele, não a Cassimo Tayob, ex-discípulo de Dulá Ismael que assumiu o controle da velha escola deste último, tornando-a um foco 'desnacionalizador' e 'não português'. [4] Nesta altura, as autoridades portuguesas pareciam ignorar o wahhabismo, a tendência islâmica que Tayob representava. Eles assumiram que transmitia um 'progressivismo' desagradável, mesmo que seu comportamento fosse realmente de um Islã hiperortodoxo.

No entanto, foi precisamente em [1964], ainda antes da sua nomeação para assistente no SCCIM, que Fernando Amaro Monteiro, que veio a ser reconhecido como o melhor islamólogo do quadro colonial, começou a chamar a atenção das autoridades para o ameaça do wahhabismo ao domínio português. [5] Tendo surgido principalmente no sul de Moçambique no final dos anos [1960], em torno de dignitários que estudaram na Arábia Saudita, intolerantes a qualquer desvio menor da norma islâmica, o wahhabismo denunciou as práticas das irmandades Sufi como 'inovação' inaceitável (bid' a), rotulando-os de 'obscurantismo' em relação ao verdadeiro Islã. [6] Considerando que estes últimos eram precisamente o tipo de Islão local que as autoridades portuguesas se dispunham a privilegiar, era fácil antever os problemas que os ataques e iscas liderados por grandes figuras Wahhabi poderiam introduzir no frágil equilíbrio das culturas moçambicanas. [7] Em Julho de [1964], no regresso dos estudos islâmicos na Universidade de Aix-en-Provence, Amaro Monteiro redigiu um relatório no qual sublinhou a importância de contrariar a expansão das correntes 'progressistas' no Islão. Segundo ele, poderiam pôr em causa a estabilidade da colónia portuguesa pois já se espalhavam por países como o Sudão, o Quênia ou a Tanzânia, rompendo com o que se supunha ser uma velha simbiose entre o islamismo e o fetichismo. [8] No entanto, a estratégia de isolamento do 'Islão africano' em Moçambique não significava, a seu ver, o

simples reforço da ortodoxia conservadora como pretendia Costa Freire. O [redacted] levantamento do Islão concebido por Monteiro mapeou uma heterodoxia que, por mais peculiar que fosse para [redacted] Ver a cópia de um memorando do governo geral de Moçambique, [redacted] Ago. [redacted], e a nota do geral do Governo de Moçambique ao director do SCCIM, [redacted] Out. [redacted], transcrevendo a nota n. [redacted]/E/[redacted]/[redacted] emitido pelo Governo do distrito de Moçambique em [redacted] Set. [redacted], ANTT, SCCIM n.º. [redacted], fos. [redacted]-[redacted], [redacted]-[redacted].

[redacted] Ver nota manuscrita assinada por Amaro Monteiro, [redacted] maio de [redacted], ANTT, SCCIM n.º. [redacted], fo. [redacted], no qual se refere a um memorando sobre a corrente Wahhabi que enviou ao governador-geral em [redacted], documento que a administração negligenciou completamente.

[redacted] F. A. Monteiro, 'Moçambique, a década de [redacted] e a corrente wahhabita: uma diagonal', in O Islão na África Subsaariana (Porto, [redacted]), pp. [redacted]-[redacted]; Bonate, 'Tradições e transições', pp. [redacted]-[redacted]. Ver também 'Movimento "Wahhabita" ou "Unitários"', ANTT, PIDE-DGS, SC, Proc. [redacted] CI ([redacted]), arquivo [redacted].

[redacted] Para uma crítica à clivagem traçada pelas autoridades portuguesas entre o 'Islão africano tradicional' de Moçambique e o 'Islão wahhabi reformista ou progressista', de tipo 'asiático', ver L. Macagno, Outros muçulmanos: Islão e narrativas coloniais (Lisboa, [redacted]), pp. [redacted], [redacted]-[redacted].

[redacted] F. A. Monteiro, 'Relatório de serviço no estrangeiro', [redacted] jul. [redacted], ANTT, SCCIM n.º. [redacted], fo. [redacted].

muçulmanos moçambicanos, ajudaria a 'isolar o islamismo da província do contexto externo' e evitar a sua subordinação a qualquer centro de poder estrangeiro, objectivo que Amaro Monteiro colocou no centro de todas as iniciativas que a administração portuguesa deveria tomar em relação ao Islão. [redacted] Dezenas de dignitários muçulmanos, em regiões tão dispersas como Sofala, Quelimane, Nampula, Porto Amélia e Montepuez, que foram questionados sobre alguns detalhes particulares da doutrina, manifestaram a sua devoção pela Virgem Maria e pelo Profeta Issa (Jesus Cristo) , e aceitou, em total afastamento do Alcorão, a verdade da Crucificação. Amaro Monteiro seguia o exemplo de uma grande figura da Igreja Católica em Moçambique, D. Eurico Dias Nogueira, bispo de Vila Cabral, que em [redacted] dirigiu uma carta fraterna aos muçulmanos da sua diocese na qual explorou pontos comuns da doutrina entre o cristianismo e o islamismo, nomeadamente o culto da Virgem Maria. [redacted] Mais ousado que Dias Nogueira, Monteiro estava disposto a ir além dos limites doutrinários, pois via em algumas visões heterodoxas uma oportunidade de explorar politicamente uma convergência cultural entre moçambicanos 'islamizados' e o cristianismo português.

Outro dispositivo para melhorar a segregação do Islã colonizado das influências externas foi a criação de um centro, devidamente controlado pela administração portuguesa, para o aprendizado da religião islâmica. Tal ideia conheceu diferentes versões, estimulando uma espécie de competição entre projetos de centros islâmicos, competição inevitavelmente atravessada por rivalidades culturais e políticas.

Para começar, as autoridades temiam o vazio deixado por dois grandes acontecimentos: a morte do xeque Sayyid Ba Hassan, chefe da Qadiriyya Sadat e imã na Ilha de Moçambique, e a deposição do sultão de Zanzibar Seyyid Jamshid bin Abdulla por um grupo armado insurgência em 1905. Uma vez que o domínio deste último sobre o islamismo do norte de Moçambique tinha sido abrangente, estendendo a sua soberania religiosa até aos distritos de Niassa, Cabo Delgado, Moçambique e mesmo à região da Zambézia, as autoridades coloniais temiam que, na sua ausência, novos podiam surgir pólos dentro e fora de Moçambique com uma atitude hostil à presença portuguesa. Perante esta perspetiva, Eugénio de Castro Spranger, assistente do SCCIM, recomendou a instalação na colónia de um centro de cultura islâmica Ibid., fos. 100-101. Ver E. D. Nogueira, Carta fraterna do bispo de Vila Cabral (Moçambique) Eurico Dias Nogueira aos muçulmanos da sua diocese -Cikalata ca Ulongo askovo jwa Vila Cabral Eurico Dias Nogueira kwa wacinasala wa cilambo cakwe (Vila Cabral, 1905).

O processo que analiso nos parágrafos seguintes está resumido em Bonate, 'Tradições e transições', pp. 100-101.

Ver informação n.º. 100/101, out. 1905, ANTT, SCCIM n.º. 100, fos. 100-101, e informação n.º. 100/101, ANTT, SCCIM n.º. 100, fo. 101.

doutrinação que poderia dispensar dependências estrangeiras. Uma versão desta ideia apontava para a criação de um centro de aprendizagem em Moçambique dedicado ao ensino e certificação do conhecimento islâmico, que pudesse ser dirigido por Sayyid Bakr, o prestigiado khalifa que sucedeu a Ba Hassan como chefe do Qadiriyya Sadat após um processo de sucessão problemático, e que recebeu erroneamente o título de Mufti no documento anónimo que concebeu tal possibilidade. O Major Costa Freire, por sua vez, fiel ao seu conceito de 'despolarizar' os muçulmanos, considerou inconveniente um único centro e propôs vários dispersos, possivelmente baseados em escolas corânicas já existentes, organizados para integrar as futuras comunidades islâmicas hierarquia em Moçambique perspectiva que o governador-geral, um oficial da Aeronáutica de nome José Augusto da Costa Almeida, basicamente reproduziu num despacho de Dezembro de 1905, temendo que um único centro de estudos do Islão se tornasse uma 'fonte de supra- influências nacionais'. Outro esquema sonhava em lucrar com o próprio sultão de Zanzibar, que entretanto tinha obtido asilo na Inglaterra. A ideia era convencê-lo a mudar-se para Moçambique, para que um antigo importante centro de difusão islâmica fosse realocado para se tornar totalmente

moçambicano, sob a discreta orientação das autoridades portuguesas. Durante algum tempo, circularam notícias e rumores anunciando a materialização de tal perspectiva um evento que nunca aconteceria. Havia também a agenda oculta de Suleiman Valy Mamede, muçulmano nascido no norte de Moçambique de família indiana, fundador e presidente da Comunidade Islâmica de Lisboa (ICL), que atuou simultaneamente nos bastidores e na vanguarda das aparições públicas. Residente em Lisboa e sempre rodeado de personalidades que detinham alguma influência sobre o aparelho do Estado, Valy Mamede tentou persuadir o ministério do ultramar a atribuir ao seu ICL o estatuto de centro islâmico com poder sobre todas as comunidades muçulmanas de Moçambique e o poder da Guiné-Bissau para ser utilizado em total concordância e conviência com a política colonial do Estado português. Informação n.º. /, ANTT, SCCIM n.º. . Ver Bonate, 'Tradições e transições', pp. -, e Macagno, Outros muçulmanos, pp. -.

Despacho n.º. /K-Set. , do Director do Gabinete para os Assuntos Políticos do Ministério do Ultramar ao Governador Geral de Moçambique, ao qual foi enviada cópia de um ofício anónimo e não documento datado foi anexado, dando vários conselhos sobre as políticas a serem seguidas em relação aos muçulmanos, ANTT, SCCIM no. , fo. . O projeto de Valy Mamede é de particular interesse porque ilustra o tipo de intervenção que um membro de uma minoria étnica e religiosa poderia fazer para confrontar o discurso oficial. Como esse discurso insistia em retratar o colonialismo português como multirracial e multicultural, era de se esperar que o Islã e seus representantes tivessem os mesmos direitos que os católicos. Mas a ideia de um centro islâmico surgindo por iniciativa de um muçulmano, com a ambição de ter uma influência alargada no mundo islâmico 'português', só poderia despertar medos e ansiedades. Mesmo antes da criação da ICL em , suas ambições já perturbavam a cabeça de alguns colonizadores. Ao monsenhor Paulo Machado, pároco em Moçambique que deu rédea solta aos sentimentos islamofóbicos numa carta enviada ao governador-geral em 10 Outubro , toda a ideia da criação de uma Universidade Islâmica em Moçambique, projecto anunciado pelo jornal Diário de Moçambique em que viu a assinatura de Valy Mamede, não passava de alta traição aos interesses portugueses. Mesmo algumas das comunidades muçulmanas locais olharam com reprovação para a proposta de Mamede, envolvidas numa disputa sobre o melhor local para instalar o centro islâmico: em Lisboa, no coração metropolitano do 'império', ou em Moçambique? E, se em Moçambique, deveria instalar-se no norte, onde o 'Islão negro' prevalecia através das irmandades islâmicas, ou no sul, onde os 'asiáticos' superavam os 'africanos' nas associações muçulmanas? Para além destes obstáculos e contradições, é fácil adivinhar como a intenção de Valy Mamede se chocaria com o formato hipercentralista da ditadura portuguesa e do seu sistema colonial. Assim que o seu projeto e objetivos se tornaram claros e evidentes, um muro de impedimentos foi levantado pelo governo-geral de Moçambique, o SCCIM, e a delegação moçambicana da polícia política. Atrás dessa parede estava Fernando Amaro Monteiro. Aconteceu que ele também tinha um plano para a implantação de um centro islâmico em Moçambique, plano que vinha desenvolvendo desde

XXXX. E ele estava em uma posição muito melhor para garantir seu sucesso e, ao mesmo tempo, acabar com todos os outros projetos rivais.

Em primeiro lugar, Monteiro sabia que a Shafiiyya era a escola de direito islâmico mais difundida entre a maioria dos muçulmanos moçambicanos. Tendo em conta que esta escola privilegiou o Ijma, o consenso alcançado por notáveis muçulmanos dotados de reconhecida autoridade em matéria de fé como uma das fontes de polícia, manteve um arquivo detalhado sobre Suleiman Valy Mamede, cujos documentos permitem reconstruir sua trajetória antes o golpe militar que derrubou a ditadura em XX abr. XXXX. Ver ANTT, PIDE-DGS, SC, Proc. XX.XXX-SC/CI(X), NT-XXXX.

XX Vide ANTT, SCCIM nº. XXX, fos. XXX-XX. XX Informação nº. XXX/XX/DI/XX/SC, PIDE/delegação de Moçambique, P.ºXX/SR-XX, XX Maio XXXX, ANTT, Proc. XX.XXX-SC/CI(X), NT-XXXX, fos. XX-XX. Também podemos encontrar cópia deste documento na ANTT, SCCIM nº. XXX, fos. XX-XX.

XX Amaro Monteiro escreveu vários memorandos sobre Valy Mamede no sentido de travar as iniciativas deste último que pudessem colidir com a política islâmica que Monteiro tentava implementar: ver informação n. X/XXXX, X mar. XXXX, ANTT, SCCIM nº. XXX, fo. XX; informação n. XX/XXXX, X junho de XXXX, ANTT, SCCIM nº. XXX, fos. XX-XX; e informação n. XX/XX, XX jul XXXX, ANTT, SCCIM nº. XXX, fos. XX-XX.

a Shari'a (a lei islâmica), XX Amaro Monteiro aconselhou que 'qualquer esforço da administração para actuar nas comunidades de rito Shafiiyya...deve basear-se no Ijma para ser eficaz'. Desta noção extraiu todo um plano para seduzir as comunidades muçulmanas e alinhá-las com o poder português:

Um conselho de notáveis, colaborando oficialmente na tradução exegética dos Hadiths e do Alcorão para o português, autenticaria essas versões perante os olhos da grande maioria dos crentes; ligaria aqueles notáveis à nossa administração e ajudaria a segregá-los do contexto estrangeiro, e serviria de núcleo experimental embrionário...do que viria a ser, mais tarde, um primeiro centro de estudos islâmicos em Moçambique. XX Composto por cerca de vinte e uma a vinte e três personalidades de prestígio escolhidas entre os líderes muçulmanos locais com raízes africanas, este centro islâmico patrocinado pelo Estado, que Amaro Monteiro chamou literalmente de 'Ijma', designação posteriormente substituída por 'conselho de notáveis', cumpriria cinco objetivos múltiplos e interconectados:

(X) Reunir a principal liderança dos muçulmanos moçambicanos num único órgão, suficientemente pequeno para que as autoridades portuguesas possam facilmente supervisá-lo, monitorizando a sua articulação com as populações muçulmanas espalhadas pelo território e centros islâmicos fora de Moçambique. (X) Incentivar os elementos mais

conservadores ou tradicionais do Islão local a preservar a suposta 'estreiteza cultural' dos islamizados, evitando que sejam expostos a ideias anticoloniais 'subversivas'. (X) Separar os muçulmanos africanos dos asiáticos e impedir que estes últimos assumam a liderança contra o regime português. (X) Promover uma auto-estima delirante vivida por dignitários muçulmanos, esperando que estes sejam gratos à administração portuguesa pelo reconhecimento da sua relevância. (X) Identificar líderes muçulmanos que apoiassem publicamente a causa colonial portuguesa, atraindo-os para uma posição em que não pudessem recusar a convocação dos fiéis para o alinhamento do lado português na guerra contra a Frelimo, eventualmente integrando um corpo armado especial ou milícia composta exclusivamente por muçulmanos. (X)

Como se verá, embora tenha conseguido 'pacificar' os muçulmanos do norte de Moçambique, as condições em que Monteiro tentou implementar o seu ousado e ambicioso plano de 'guerra psicológica' resumiam muitas das contradições e ineficiências que cedo levariam os portugueses a um beco sem saída no que diz respeito ao seu desenho colonial africano.

III

Amaro Monteiro tinha perfeita consciência de que o seu plano exigia um conhecimento profundo e detalhado do panorama islâmico em Moçambique. Em 1963-4, ele projetou uma pesquisa sobre o Islã como uma ferramenta para contornar as limitações dos questionários anteriores e até mesmo para compensar o fato de que seus implementadores seriam administradores locais, em sua maioria despreparados para seu trabalho e muitas vezes muito inconscientes a paisagem cultural envolvente. Foi o maior inquérito alguma vez realizado em Moçambique, dirigido a cerca de 100 dignitários muçulmanos previamente identificados na região, que deveriam responder a uma série de questões sobre estrutura familiar, comportamento religioso, percepções islâmicas do cristianismo, etc. (X) Embora recheado de questões 'antropológicas' sobre as crenças, tradições e estruturas sociais das comunidades muçulmanas em Moçambique, o inquérito foi essencialmente uma cobertura para obter três informações essenciais: (X) quem eram os líderes mais importantes e influentes das comunidades muçulmanas moçambicanas; (X) quais eram suas ligações com centros estrangeiros de aprendizado e aconselhamento islâmico; (X) quais grupos islamizados revelaram afinidades mais fortes com o cristianismo. Por trás desses objetivos estava o propósito final de estabelecer o Ijma. A terceira, em particular, materializou-se através de um conjunto de questões sobre a forma como os muçulmanos viam Jesus e a Virgem Maria, questões destinadas a rastrear com maior detalhe os desvios à doutrina ortodoxa já percebidos que poderiam ser explorados pela administração portuguesa.

As respostas ao questionário muitas vezes demoravam a chegar, quando chegavam. Um memorando do Major Costa Freire de 12 de fevereiro de 1964 indicava que vinte e oito setores

administrativos de nove distritos ainda não haviam enviado as respostas. Freire sugeriu que Amaro Monteiro se deslocasse a vários distritos para resolver os atrasos aí existentes e fazer os primeiros contactos com importantes dignitários muçulmanos já identificados, para que pudesse aprofundar o questionamento, identificar as articulações da liderança islâmica dentro de Moçambique e com as externas centros, e estudar a Ilha de Moçambique como o principal foco 'polarizador' do Islã. Mas sua urgência não adiantou. Apenas dois anos depois, de janeiro a agosto de 1962, Amaro Monteiro foi autorizado a fazer as suas visitas de campo aos bairros islâmicos mais relevantes de Moçambique, onde finalmente se tornou conhecido como o primeiro português a envolver-se realmente com as comunidades muçulmanas, algo ele ainda é lembrado em algumas regiões do norte de Moçambique. O grosso da consulta, com todas as respostas colhidas e enviadas pelos administradores locais, encontra-se na ANTT, SCCIM n.ºs. 1000, 1001 e 1002-1003.

Monteiro, 'Relatório de serviço no estrangeiro', ANTT, SCCIM no. 1000, fo. 1000; informação n.º/1000, 1 fev. 1962, ANTT, SCCIM n.º. 1000, fos. 1000-1001.

Sobre as etapas burocráticas que antecederam as viagens de Amaro Monteiro, vide ANTT, SCCIM n.º. 1000, fos. 1000-1001, 1002-1003; para os relatórios que Amaro Monteiro escreveu após suas expedições de campo, ver ANTT, SCCIM no. 1000, fos. 1000-1001, 1002-1003. Mohamad Amadá, um muçulmano que residia no norte de Moçambique no final dos anos 1960, afirmou que hoje os idosos Entretanto, a 1 de Dezembro de 1962, Jacques Honoré, cônsul-geral francês em Lourenço Marques, num despacho a o ministério dos Negócios Estrangeiros, notou o tipo de estratégia que o governador-geral Baltazar Rebelo de Sousa estava a adoptar para com as populações islâmicas. Parte da iniciativa de Sousa foi revelada num discurso proferido a 11 Novembro 1962 na inauguração da Casa Ismaili de que em breve se dirigiria a todos os muçulmanos moçambicanos sobre 'tudo o que une cristãos e muçulmanos e facilita a nossa entente fraterna no culto ao Deus único e ao serviço de Portugal pelo qual todos nós lutamos'. A mensagem foi transmitida na rádio local em 11 de dezembro de 1962, durante a Laylat ul-qadr. Sempre discreto e preferindo ficar fora de vista, foi Amaro Monteiro quem encenou todo o processo: escolheu cuidadosamente a ocasião, escreveu a mensagem, convenceu líderes muçulmanos a convidar o governador e várias figuras proeminentes da Quadros coloniais portugueses, o comandante-em-chefe das Forças Armadas e o arcebispo a uma mesquita em Lourenço Marques para a celebração do fim do Ramadão; depois instruiu as autoridades portuguesas sobre como deveriam se comportar, controlou a divulgação do evento na imprensa local e assim por diante. Além disso, depois do grande impacto que a mensagem do governador teve junto do seu público-alvo, Amaro Monteiro aconselhou ainda que a mesma fosse traduzida para que o seu efeito pudesse ser explorado noutras regiões islâmicas. Sugeriu que a mensagem fosse divulgada directamente entre os países islâmicos com os quais Portugal mantinha relações diplomáticas, e indirectamente, através de diversas vias diplomáticas, para todos os outros países onde o Islão fosse a religião dominante. Ao longo deste processo, Amaro Monteiro tinha posto em marcha a

'primeira medida de aproximação às comunidades islâmicas da província [de Moçambique]'. Foi também o autor de todas as mensagens posteriores aos Muçulmanos de Moçambique entregues em Novembro de 1974, Dezembro de 1974 e Março de 1975 por Rebelo de Sousa e pelos dois governadores que o sucederam, Os muçulmanos moçambicanos daquela região ainda valorizam o comportamento de Amaro Monteiro (entrevista em 1 Maio 1999).

Despacho n.º 100 de Jacques Honoré, cônsul-geral de França em Lourenço Marques, ao Ministério dos Negócios Estrangeiros, 1 Dez. 1974, Archives Diplomatiques de La Courneuve (ADC), Afrique-Levant, Moçambique 1974-1, Politique intérieure -Questions religieuses, 100Q/100, abr.-dez. 1974.

Para a preparação da mensagem do governador-geral aos muçulmanos de Moçambique e as instruções que Amaro Monteiro deu para a cerimónia, vide informação n.º 100/100, 100 Out. 1974, ANTT, SCCIM n.º. 1000, fos. 1000-100. A minuta da mensagem encontra-se na ANTT, SCCIM n.º. 1000, fos. 1000-1. Nos artigos que dedicaram a este tema, nem Alpers nem Cahen notaram que foi Amaro Monteiro quem redigiu a mensagem do governador e preparou todo o evento: ver Alpers, 'Islam', p.1000, e Cahen, 'L 'État Nouveau',p.1000.

Informação n.º. 100/1000, 100 dez. 1974, ANTT, SCCIM n.º. 1000, fos. 100-1. Cartilhas com a mensagem em português e sua tradução em suaíli (escrita em caracteres árabes) são mantidas na ANTT, SCCIM n.º. 1000, fos. 1000-100.

Esta frase era na verdade o título da informação n.º. 100/100.

investindo sempre esses momentos com o cuidado de um encenador um título que ainda hoje reclama para si. Posteriormente, Monteiro foi ainda mais longe, levando o governador-geral a sugerir discretamente, em alguns dos seus discursos públicos, que os muçulmanos moçambicanos, na execução da khutba (a pregação pública de sexta-feira), pudessem invocar o chefe de Estado português. Curiosamente, ele argumentou como precedente que nas repúblicas islâmicas da URSS as orações de sexta-feira já incluíam uma referência aos poderes públicos. Nas suas anteriores expedições de pesquisa, tinha tentado descobrir se algum nome específico foi ou não invocado como imam, durante a khutba, para substituir o sultão de Zanzibar que costumava ser chamado em várias áreas (nomeadamente no distrito de Niassa). Propor o chefe do Estado português como uma espécie de imã substituto era também uma pista para resolver o intrincado problema de encontrar alguém que preenchesse o vazio deixado pelo último imã da Ilha de Moçambique.

De certa forma, Amaro Monteiro ultrapassava a iniciativa inicialmente tomada pela Igreja Católica, que mobilizara alguns dos seus membros mais progressistas para iniciar um diálogo ecuménico com as comunidades muçulmanas. Ora, a estratégia portuguesa para o Islão desenvolvia-se, pelo menos em Moçambique, num triângulo que articulava três grandes

actores: a Igreja Católica, cujo recém-descoberto 'ecumenismo' face ao Islão contava com o apoio explícito da Santa Sé, o ditador Oliveira Salazar, que concedeu uma longa audiência ao bispo de Vila Cabral durante a qual abençoou a ideia de Dias Nogueira de publicar a Carta Fraternal aos Muçulmanos, e as iniciativas locais que Amaro Monteiro estava a lançar. Tendo em conta as prementes exigências da guerra colonial, o que Monteiro procurava mesmo fazer, ainda que privado de alguns pormenores sobre o jogo que se jogava, era transformar em recta o triângulo, eixo constituído pelo general do governo e a pastoral ultramarina, que implicava a exclusão da igreja como incômodo indesejável, gesto que acabou por suscitar reações hostis por parte da hierarquia católica. Ver Vakil, Monteiro, e Machaqueiro, Moçambique, pp. 10-11. Ver nota nº. 10 de Jacques Honoré, cônsul geral de França em Lourenço Marques, ao embaixador de França em Portugal, 10 dez. 1964, Archives Diplomatiques de Nantes, Ministère des Affaires Étrangères, Lisbonne, Ambassade, Série B, n.º 10, P 10-11: Mozambique -Affaires culturelles et sociales -Enseignement.

'Relatório de serviço nos distritos do Niassa, Moçambique, Zambézia, Tete e Manica e Sofala, de 1 de Julho a 1 de Agosto 1964', 1 Ago. 1964, ANTT, SCCIM no. 100, fo. 100.

No dia 10 Out. 1964 o jornal Diário de Moçambique noticiou o elogio público que o Núncio Apostólico dirigiu ao bispo de Vila Cabral pela iniciativa da Carta Fraternal aos Muçulmanos.

Esta espantosa revelação foi confiada a Jacques Honoré pelo próprio Eurico Dias Nogueira. Consulte o despacho nº. 100 por Jacques Honoré, cônsul-geral de França em Lourenço Marques, ao embaixador de França em Portugal, 10 Dez. 1964, ADC, Afrique-Levant, Moçambique 1000-100.

Para a reação das facções conservadoras dentro da igreja católica contra uma abordagem estatal aos muçulmanos, veja o relatório de um padre, P. G. Moreira, enviado ao exército português em Apesar de ter feito um esforço considerável para criar um 'conselho de notáveis', Amaro Monteiro não conseguiu ir longe com isso. A única parte do esquema original que foi cumprida prendeu-se com o envolvimento de vinte e um dignitários muçulmanos na aprovação da tradução portuguesa de um texto sagrado islâmico, uma seleção dos Hadiths compilados por al-Bukhari. Em 10 agosto de 1964, a publicação da versão final daquele texto deu ensejo a uma grande exibição de propaganda, com uma cerimônia pública em que os dignitários assinaram formalmente a recomendação aos fiéis para sua leitura, toda encapada em detalhes pela imprensa local. Aparentemente, foi um grande sucesso para uma política empenhada em atrair muçulmanos africanos, com o ganho adicional de ter um novo instrumento para difundir a língua portuguesa entre a população islamizada, como Monteiro havia proposto em um de seus memorandos. No entanto, para além do facto de tal cerimônia ter ocultado o duro conflito entre os muçulmanos sufis das irmandades do norte e os wahhabis do sul -conflito que Monteiro mal conseguiu gerir - o

improvisado 'conselho' islâmico não produziu qualquer efeito. Devido a atrasos administrativos e uma crônica falta de meios, muito tempo havia passado para implementar um plano que havia sido concebido pela primeira vez em 1963. contra-insurgência que havia perdido seu domínio durante a guerra, principalmente na Guiné e em Moçambique. 10 Apesar de ter conseguido o que parecia ser um resultado notável em termos de manejo de uma população que antes era percebida como um perigo potencial, Amaro Monteiro estava cada vez mais cético. Em Julho de 1963, comunicou a um relutante Marcelo Caetano, que substituíra Salazar no topo da ditadura, como o poder português em Moçambique caminhava para a sua ruína. No quadro animado que Monteiro fez desse encontro, Caetano reagiu com um típico misto de desagrado e impotência: 'Estamos fazendo o que podemos.' 11 Moçambique, 'Apontamentos sobre o Islamismo', Set. 1963, ANTT, SCCIM n.º. 1000, fos. 10-1000, e a carta que enviou a Amaro Monteiro em 10 ago. 1963 na qual declarava: 'Sou absolutamente contrário àqueles que têm sido ... mollycoddling muçulmanos, enquanto ignoram e maltratam os cristãos, ou, de qualquer forma, colocando-os em condição inferior aos fiéis de Maomé' (citado por F. A. Monteiro, 'Postscript', in F. P. Garcia, Moçambique: análise global de uma guerra, 1963-1973 (Lisboa, 1973), p. 100).

12 Para uma análise de vários aspectos do plano de Amaro Monteiro para atrair a liderança muçulmana de Moçambique, ver Alpers, 'Islam', pp. 100, 100, 100; Cahen, 'L'État Nouveau', pp. 100-10; Bonate, 'Tradições e transições', pp. 100-100; e Machaqueiro, 'Islão Ambivalente', pp. 10-10.

13 Sobre os acontecimentos que desencadearam este conflito e a forma como afetou as negociações que antecederam a aprovação pública da versão portuguesa dos Hadiths, ver Monteiro, O Islão, p. 100; Alpers, 'Islam', pp. 100-10; Cahen, 'L'État Nouveau', pp. 100-10; e Bonate, 'Tradições e transições', pp. 100-10.

14 Ver M. Newitt, Portugal in Africa (Londres, 1963), pp. (Lisboa, 1963), pp. 100-100.

15 O encontro é relatado num conto autobiográfico de F. A. Monteiro: 'Depois do fim', in Um certo gosto a tamarindo: histórias de Angola (colectânea de contos) (Braga, 1963), pp. 100-100.

4

Ao avaliar a política islâmica portuguesa em Moçambique, há que sublinhar o seu carácter circunstancial. Ao contrário da visão de longo prazo que informava a política francesa em relação às comunidades muçulmanas na África subsaariana, a política portuguesa era uma resposta de curto prazo às pressões da guerra. Como disse Bonate, foi "principalmente ditado pela necessidade de contrariar o avanço dos movimentos de libertação e prevenir ou atrasar tanto quanto possível a independência de Moçambique". 16

Todos os esforços, em particular os que visavam o conhecimento dos colonizadores sobre o Islão local, estavam subordinados a esse objetivo, o que significava que o detalhe e a sofisticação tinham de ser sacrificados a um objetivo mais restrito. Aliás, 'pressa' e 'apressadamente' são as expressões mais frequentemente invocadas por Amaro Monteiro quando recorda esta página da história portuguesa e moçambicana. Portanto, o atraso administrativo na concretização do plano de Monteiro é uma medida do seu relativo fracasso: embora tenha conseguido conter o alistamento de muçulmanos do norte de Moçambique pela Frelimo resultou que mesmo a liderança da Frelimo reconheceu -os portugueses não conseguiram evitar o resultado que foi já despontando no horizonte quando finalmente aconteceu a reunião de 28 agosto de 1976.

Havia também uma lacuna entre o que foi idealizado nos documentos oficiais e o que realmente foi alcançado. Parece que o conselho de Monteiro de usar os canais diplomáticos para disseminar a mensagem do primeiro governador pelos países muçulmanos não foi seguido. Em Outubro de 1976, quando João Pereira Bastos, representante de Portugal no Cairo, solicitou ao ministério dos Negócios Estrangeiros o envio de materiais que pudessem servir para impressionar alguns políticos egípcios sobre as conquistas islâmicas de Portugal, parecia totalmente alheio ao que estava acontecendo em Moçambique. Durante as suas conversas com o director-geral dos assuntos políticos da República Árabe Unida, o diplomata português deu vários exemplos de políticas amigáveis relativamente às populações muçulmanas da Guiné-Bissau e de Moçambique. Mas nem uma palavra foi dita sobre a mensagem que Baltazar Rebelo de Sousa tinha dirigido aos muçulmanos, que foi na altura o gesto mais relevante que o Estado português fez para com eles. Só em Junho de 1976 é que as traduções francesa, inglesa e suaíli da mensagem do último governador foram enviadas às embaixadas e consulados portugueses de cidades como Beirute, Rabat, Bonate, 'Tradições e transições', p. 100. Ver Vakil, Monteiro, and Machaqueiro, Moçambique, pp.

Segundo Amaro Monteiro, o departamento de informação e propaganda da Frelimo reconheceu em 1976 que as acções psicológicas portuguesas contra os muçulmanos do norte tinham conseguido dissuadir os efeitos da propaganda da Frelimo nas zonas 'islamizadas'. Ver A. Monteiro, 'As comunidades islâmicas de Moçambique: economia de comunicação', Revista Africana, 1 (1976), pp. 100-1.

Aerograma n.º A-100, enviado pela Embaixada de Portugal no Cairo ao Ministério dos Negócios Estrangeiros, 28 Out. 1976, Arquivo Histórico-Diplomático (AHD).

Teerã, Ancara, Islamabad e Cairo. Mais uma vez o atraso privou esta iniciativa de toda a eficácia.

Outro aspecto a ser mencionado é o impulso centralizador que subjaz ao projeto de um 'conselho de notáveis' islâmico. Parece que a administração portuguesa tinha dúvidas sobre

dar aos muçulmanos mesmo uma instituição central bastante incompleta. Como se depreende de uma avaliação feita por um director do SCCIM, Tenente-Coronel José de Vilhena Ramos, subsistiam as preocupações quanto à possibilidade de uma estrutura tão centralizada escapar ao controlo exercido pelas potências coloniais: 'A criação da "Ijma", sem garantia de suporte e controle contínuos, pode ser fonte de grande perigo!' [1] A ideia foi aceite, mas com fortes reservas: entre outras condições cautelares, o próprio Amaro Monteiro deveria assumir a supervisão de todo o processo. Este episódio dá credibilidade a uma hipótese comparativa: considerando dois paradigmas coloniais diferentes, o governo indireto britânico, que confiou poderes locais de jurisdição a dignitários islâmicos em áreas muçulmanas, e o modelo francês, centralizador e sem vontade de conceder autoridade real a qualquer liderança religiosa, [2] Sugiro que o ramo português do colonialismo parece ter estado mais próximo do modelo francês, pelo menos a nível simbólico, uma vez que Portugal sempre careceu de meios materiais para impor uma política centralista de pleno direito.

Significativamente, a forma como o colonialismo resolveu as dicotomias do Islão moçambicano estendeu-se aos tempos pós-coloniais, embora de forma inversa. Quando o governo da Frelimo finalmente acordou para a questão muçulmana nos anos [3], simplesmente inverteu a política dos portugueses. Enquanto os colonizadores procuraram uma parceria com as irmandades sufis contra os wahhabis, a Frelimo privilegiou estas últimas contra as ordens sufis: o Conselho Islâmico de Moçambique, constituído numa reunião entre o governo e um grupo de imãs de Maputo em Janeiro de [4], era dominado pelos wahhabis, enquanto as irmandades sufis não tiveram outra chance senão lançar sua própria organização, o Congresso Islâmico Sunita de Moçambique, sem o apoio do governo. [5] Assim, a política pós-colonial ainda espelhava a portuguesa, com muitas facetas comuns. Nos anos [6], o governo da Frelimo, através do primeiro-ministro Pascoal Mucumbi, chegou a pedir a Amaro Monteiro o regresso a Moçambique. [7] A ideia era que ele propusesse formas de construir pontes [8] Cartas datadas de [9] e [10] junho [11], AHD, ministério de relações exteriores, direcção geral de assuntos políticos, seção da África, Ásia e Oceania, Proc. [12], Cota AB [13] PAA.

[1] Avaliação da informação nº. [14]/[15], [16] ago. [17], ANTT, SCCIM nº. [18], fos. [19]-[20].

[2] J.-L. Triaud, 'Politiques musulmanes de la France en Afrique subsaharienne à l'époque coloniale', em P.-J. Luizard, ed., *Le choc colonial et l'islam: les politiques religieuses des puissances coloniales en terres d'islam* (Paris, [21]), p. [22].

[3] Ver L. Bonate, 'Políticas coloniais e pós-coloniais do Islão em Moçambique', comunicação apresentada no workshop sobre Mudanças na governação colonial e cost-colonial do Islão: continuidades e rupturas, organizado pelo IMISCOE e ISIM, Leiden, [23] [24] agosto [25].

☒☒ Ver Vakil, Monteiro, e Machaqueiro, Moçambique, pp. ☒☒☒-☒.

com aquelas populações muçulmanas que o novo poder havia afastado após a independência, devido a um movimento marxista contra a religião e ao ressentimento contra as populações que haviam sido aliadas da administração colonial. Por razões que permanecem inexplicadas, este surpreendente convite feito a alguém que já havia sido responsável pela guerra de 'contrainsurgência' não teve continuação. Ainda assim, fala muito sobre continuidades entre quadros coloniais e pós-coloniais, algo que exige de historiadores e outros estudiosos um desafio às ideias comuns sobre a pós-colonialidade como ruptura com o passado colonial. Este está se mostrando mais persistente, às vezes inesperadamente, do que nossos mapas intelectuais pareciam dispostos a admitir.