

VI Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2004.

# **Islã e politica na Africa Oriental: o caso de Moçambique.**

Lorenzo Macagno.

Cita:

Lorenzo Macagno (2004). *Islã e politica na Africa Oriental: o caso de Moçambique*. VI Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-045/98>

*Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.*

## **Islã e política na África Oriental: o caso de Moçambique**

Lorenzo Macagno

Departamento de Antropologia

Universidade Federal do Paraná

e-mail: [lorsil@domain.com.br](mailto:lorsil@domain.com.br)

*No que respeita aos muçulmanos, eles foram vítimas de uma discriminação clara, institucional. Os muçulmanos eram tratados como uma Igreja estrangeira que apenas era tolerada mas não reconhecida. Eram infiéis! Mas infiéis a qué! Na escola, as crianças muçulmanas aprendiam que a religião dos pais era a religião das forças do mal, que os seguidores de Mohamed eram bárbaros, sanguinários, perversos. Desde os bancos da escola portuguesa os muçulmanos eram marginalizados, oprimidos, escarnecidos. Esta humilhação, esta discriminação perseguia-os até à rua, ao emprego, em toda a vida social.*

*Samora Machel, parte do discurso proferido na Reunião da Direção do Partido (Frelimo) e do Estado com os representantes das confissões religiosas, Maputo, 1982*

No final de 1982, a Direção do partido FRELIMO (Frente de Libertação de Moçambique) e o presidente Samora Machel convocaram, para uma grande reunião, os representantes das principais confissões religiosas de Moçambique. O tema central desse encontro foi o "reforço da unidade entre os moçambicanos, independentemente do respectivo credo religioso". Era um momento chave no qual o Estado, através do partido FRELIMO, abandonava, em nome da unidade nacional e do "amor à pátria", a postura anti-religiosa radical característica dos anos anteriores. Naquela reunião participaram os principais representantes da comunidade muçulmana de Moçambique. Essa convocatória provocou uma espécie de corrida por parte dos principais porta-vozes da comunidade muçulmana na procura de assumir sua legitimidade diante o Estado.

Trata-se, neste caso, da famosa reunião realizada em dezembro de 1982 entre a direção do partido Frelimo e do Estado moçambicano e os representantes das principais confissões religiosas existentes no país. É um momento no qual o estado-nacional, através de seus porta-vozes, procura construir uma relação de cumplicidade com as diversas comunidades religiosas em nome do "amor à pátria" e da unidade nacional.

Era o período, também, da chamada Ofensiva Política Organizacional, iniciada em 1980, que provocou debates profundos no partido Frelimo acerca dos rumos futuros do país. Cabe recordar, também, que Moçambique se encontrava em plena guerra civil e as forças de RENAMO (Resistência Nacional Moçambicana) apoiadas pelo regime do *apartheid* da África do Sul, buscavam desestabilizar o país. Afirmava-se frequentemente que os seguidores da RENAMO provinham na sua maioria do grupo étnico ndau, concentrado no centro do país, de modo que um dos elementos centrais

do seu discurso étnico-político era a acusação à FRELIMO (tradicionalmente apoiada pelas etnias do sul e do norte) de assumir uma política de perseguição às etnias do centro, ao passo que para FRELIMO a postura de RENAMO veicularia reivindicações "tribalistas"<sup>1</sup>

Contra o que Samora chamava de "inimigo interno" -no contexto da guerra com RENAMO e dos perigos de corrupção dentro de FRELIMO- haveria que se impor uma profunda moralização no seio do governo e, sobretudo, um forte controle no âmbito das administrações provinciais. Uma das palavras de ordem recorrentes era "organização" e foi precisamente isto o que Samora Machel reclamou aos principais representantes das comunidades religiosas do país. No seu discurso apareceu, com igual veemência, a necessidade de fortalecer a unidade nacional entre todos os moçambicanos: "Moçambicanos de todas as crenças", finalizava Samora em seu discurso inaugural dirigido no referido encontro: "Esta Nação é patrimônio comum... A Nação identifica-se pelos seus símbolos. Perante a história, perante a cultura, perante a Nação não há católicos, não há muçulmanos, não há protestantes, não há ateus - há moçambicanos patriotas ou antipatriotas" (1983: 20).

Naquele encontro participaram, entre outros líderes muçulmanos, o fundador do Conselho Islâmico de Moçambique: Abubacar Ismail Manshirá<sup>2</sup>, conhecido como Maulana Abubacar. No seu discurso diante ao presidente de Moçambique, Maulana Abubacar começou esboçando uma descrição dos motivos que, até esse momento, dificultaram uma organização representativa dos muçulmanos "perante o governo, ou

---

<sup>1</sup> Um dos trabalhos mais instigantes sobre essa guerra é aquele do antropólogo francês Christian Geffray: *A cause des armes au Moçambique: anthropologie d'une guerre civile*, Paris: Karthala, 1990. Ele tenta mostrar ali que, para além dos apoios externos à RENAMO, havia no norte de Moçambique um descontentamento real das populações rurais em relação à FRELIMO, o qual teria sido capitalizado pela estratégia desestabilizadora da RENAMO. Para uma crítica ao livro de Geffray, cf. O'Laughlin, Bridget, "A base social da guerra em Moçambique", *Estudos Moçambicanos* (Maputo), N. 10, 1992.

<sup>2</sup> Nascido em Inhambane, Maulana Abubacar estudou durante onze anos na Arabia Saudita, tendo-se formado em direito islâmico (Sharia) pela Universidade Islâmica de Medina.

perante as organizações religiosas internacionais" (1983: 25). A continuação atribuiu tais dificuldades ao período colonial, que tolerou as Confrarias muçulmanas - símbolos, na visão de Maulana Abubacar, de um Islã atrasado - mas dificultou a criação de uma organização que nucleara a todos os muçulmanos de Moçambique: "No passado nunca tivemos essa oportunidade. Os Chehes muçulmanos eram divididos em confrarias, em comunidades, em associações, para enfraquecer os muçulmanos. Mas depois da nossa independência tivemos essa liberdade de tomar uma iniciativa, de nos organizarmos, de termos uma organização religiosa muçulmana, que futuramente será reconhecida pelo nosso Governo assim como pelas organizações internacionais" (1983: 25-26).

O discurso de Maulana Abubacar atribui igual importância tanto ao reconhecimento proveniente do governo como das organizações islâmicas internacionais. Por isso, o líder muçulmano aproveita a ocasião para evocar a reunião acontecida em julho de 1980 entre uma delegação da Liga Mundial Islâmica da Árabia Saudita, o Ministro de Justiça de Moçambique, o Ministro Governador do Banco de Moçambique e alguns responsáveis da mesquita Annuaril Islamo. Foi a partir dessa visita e a partir dessa reunião que se criara, mais tarde, o Conselho Islâmico de Moçambique.

A segunda parte do discurso de Maulana usa uma inconfundível linguagem samoriana. Trata-se, neste caso, de um esforço por parte dos emergentes líderes do Conselho Islâmico, para ganhar a simpatia de Samora ou, pelo menos, sua aprovação. A religião muçulmana, diz Maulana "sempre recita uma citação do profeta Mohamed, que diz: 'Amar a Pátria faz parte da crença' " (1983: 26).

A partir daqui ficam abertas as portas de uma compatibilidade moral sob a qual é possível, na intervenção de Maulana Abubacar, detectar os componentes inequívocos

do Homem Novo, uma e mil vezes desenhado pelo discurso de Samora: "Nós, muçulmanos, pregamos sempre estas palavras nos nossos sermões nas mesquitas. Mas como amar a Pátria? Só fazer propaganda? Não. É preciso trabalhar, desenvolver a Pátria e para isso é necessário construir escolas, hospitais, estradas, poços, seminários, orfanatos, etc., e defender a Pátria contra os inimigos, os bandidos, os ladrões, e lutar contra a prostituição" (1983: 26).

Maulana Abubacar, sem dúvidas, sabia como agradar a Samora. A última parte do seu discurso esteve, porém, composta por um conjunto de reclamações e reivindicações dirigidos ao governo. Em traços gerais, essas reivindicações apontavam para o favorecimento do ensino do islã e a capacitação de jovens muçulmanos nascidos em Moçambique através do estudo em países como Líbia, Iraque, Arábia Saudita e Egito.

Em um recente trabalho de campo no norte de Moçambique<sup>3</sup> tive a oportunidade de coletar uma narrativa instigante acerca do discurso de Maulana Abubacar no encontro com Samora Machel. Trata-se de uma narrativa que não contradiz o conteúdo substancial do discurso publicado pelos próprios órgãos de Frelimo, mas acrescenta um novo elemento: uma suposta reação de admiração que Samora Machel tivera após ouvir o dirigente muçulmano. O relato me foi contado pelo atual subdelegado provincial do Conselho Islâmico em Nampula.

Samora gostou bastante da apresentação de Maulana Abubacar. Então naquele encontro ele deu uma intervenção acerca da ideologia do Islã. Abubacar apresentou

---

<sup>3</sup> Desde 1996, venho desenvolvendo um trabalho de campo em Moçambique para entender as conseqüências contemporâneas das políticas assimilacionistas do período colonial. Em 2000, tomei contato, pela primeira vez, com as populações muçulmanas do norte do país (na província de Nampula). Isto acrescentou novos problemas às minhas preocupações teóricas e empíricas. Em 2003 voltei, mais uma vez, a Nampula graças a uma bolsa de Pesquisa Exterior da FAPESP (Proc 03/01207-6). Num sentido amplo, meu trabalho atual procura indagar sobre: 1)-As complexas e mutáveis relações entre as comunidades muçulmanas do norte de Moçambique com a administração colonial portuguesa; 2)-A natureza e as causas dos conflitos internos entre as próprias comunidades muçulmanas da região.

os temas que a Frelimo nessa altura tinha por lema, que era Unidade Trabalho e Vigilância. Frelimo apresentava essas três consignas para que o povo estivesse organizado. Então Maulana Abubacar retomou esses temas: Unidade, Trabalho, Vigilância e apresentou-os, usando o Alcorão e Hadiths. Ele desenvolveu esses temas, e Samora gostou bastante e achou que havia uma certa afinidade entre a política oficial e a filosofia islâmica. Então a partir dessa data ele Samora simpatizou muito com o Conselho Islâmico de Moçambique e houve maior abertura do governo para que o Conselho pudesse expandir a nível de todo o país. Essa foi a informação que tive do próprio Maulana Abubacar numa ocasião que veio de visita aqui a Nampula

### **Compatibilidades possíveis**

Em um sentido lógico (voluntarista) e, ao mesmo, tempo histórico (teleológico), o Homem Novo de Samora se constrói sobre uma gramática já inaugurada pelo colonialismo português: aquela que faz possível o assimilado, ou seja um “indígena”, já emancipado de seus ‘usos e costumes’ que, finalmente, abraça os valores culturais portugueses. A partir daí, uma parte do caminho já está percorrida. Para dar forma definitiva ao Homem Novo, falta dar um passo além: emancipar esse assimilado da sua “portuguesidade” e lhe inculcar os valores da “moçambicanidade”. A lógica voluntarista é a mesma, o evolucionismo teleológico também. Nesse processo, a relação entre assimilado e Homem Novo acaba sendo uma relação simétrica e, ao mesmo tempo, inversa. No plano do discurso samoriano, a ruptura entre uma categoria e outra parece iminente, inevitável. Contudo, não alcançam as piruetas da linguagem, as frases de efeito, nem a

---

simples enunciação do desejo de ruptura para que ela aconteça. Não é suficiente colocar o máximo esforço em anunciar um 'salto qualitativo' - entre assimilado e Homem Novo - que, no plano dos fatos, nunca termina totalmente de acontecer. Em última instância, ambas as categorias são horizontes ideais aos quais nunca se termina de chegar sem naufragar em alguma das etapas do trajeto.

Na visão assimilacionista construída pelos juristas, um muçulmano, mesmo sendo africano é, como diz o José Gonçalves Cota (1946), um "evoluído", portanto, está a um passo de se constituir em cidadão português pleno - talvez abandonar o árabe e passar, definitivamente, ao português, ou rejeitar a 'poligamia' e adotar uma idéia de família 'ocidental e cristã' eram barreiras fáceis de ultrapassar para o imaginário colonial local. De todas as formas, ainda sem ultrapassar estas barreiras, era possível entre uns e outros, manter relações mais ou menos cordiais e, sobretudo, participar de um mesmo espaço colonial sem maiores inconvenientes. Mas as bases dessa afinidade tinham, também, outros fundamentos. As relações clientelísticas tecidas entre os líderes muçulmanos do norte do país - conhecidos com o nome de "shehes" e "sharifos"- é análoga à relação mantida entre a administração portuguesa e os chamados "régulos", isto é, chefes tradicionais que mediavam as populações do interior e a metrópole. O vínculo estreito mantido entre os líderes das Confrarias muçulmanas do norte do país e os representantes locais da metrópole indica uma compatibilidade possível, um diálogo mais ou menos fluido. Este diálogo entre "shehes", autoridades muçulmanas tradicionais e administradores portugueses fará que, mais tarde, aqueles se convertam em cúmplices suspeitos acusados de colaboracionismo com o regime colonial. Essa acusação é semelhante a qual, no período colonial, os porta-vozes históricos de



FRELIMO formularam contra as chamadas autoridades tradicionais: os já mencionados régulos.

É nesse contexto que podemos situar as compatibilidades insistentemente buscadas por Fernando Amaro Monteiro para lembrar seus amigos interlocutores muçulmanos, que Islã e cristianismo não são, necessariamente incompatíveis<sup>4</sup>.

Este ecumenismo colonial também possuía pontos de contato com as conhecidas formulações lusotropicalistas de Gilberto Freyre. Um dos dispositivos mais eficazes do assimilacionismo - seja na sua versão jurídica, seja na sua versão lusotropicalista - será a de sugerir 'zonas de contato', linguagens comuns que, em última instância, pudessem aproximar católicos e muçulmanos e, a partir daí, buscar dar vida a um *slogan* universalista, nem sempre completamente convincente, o qual rezava que, ao final das contas "somos todos portugueses".

Em um contexto histórico diferente, permeado pelas expectativas de consolidação da unidade nacional, a exposição que Maulana Abubacar (Abubacar Ismail Manshira) realizara diante Samora Machel, em 1982, situa-se nesse mesmo registro. Sua atitude é análoga a da lógica assimilacionista na busca de compatibilidades possíveis. Sugerir que os princípios contidos nas palavras de ordem de FRELIMO, "Unidade, Trabalho, Vigilância" já formavam parte dos ensinamentos corânicos ou dizer que o Islã também ensina a "amar a pátria" são formas de sugerir compatibilidades possíveis e de criar a possibilidade - real ou imaginária - de um novo universalismo: a idéia de que muçulmanos e não muçulmanos são, igualmente, "todos moçambicanos". Esta busca de recíproca aproximação se processa nos termos de uma gramática já inaugurada no período colonial. A forma da linguagem permanece, apesar de que o conteúdo da proposta

---

<sup>4</sup> Um exemplo desta busca é o texto de Fernando Amaro Monteiro intitulado *Carta aberta aos muçulmanos de Moçambique independente*, uma interessante amostra da melancolia colonial.

muda: a consigna "somos todos portugueses" cede lugar a consigna "somos todos moçambicanos".

Por outra parte, neste período pós-colonial se operava um processo de recomposição política no seio das comunidades muçulmanas de Moçambique.

Trata-se, com efeito, de um momento no qual as Confrarias sufis do norte do país, com seus "shehes" tradicionais - dispostos, no passado, a conviver mais ou menos cordialmente com a administração colonial - perdem legitimidade frente às novas lideranças surgidas, no período colonial, das mãos do Conselho Islâmico de Moçambique.

O Conselho Islâmico de Moçambique, com seu quase infalível porta-voz - Maulana Abubacar - converte-se na nova vanguarda da comunidade muçulmana em Moçambique. Aqui, o termo vanguarda vai além de uma simples evocação irônica. Uma historiografia colonial 'simpatizante' das Confrarias interpretou o surgimento destes novos líderes e intelectuais muçulmanos como uma espécie de conspiração wahabita e saudita contra os líderes tradicionais das Confrarias e suas práticas que, supostamente, não obedeciam aos princípios de um Islã "verdadeiro". Se Samora buscou implementar sua campanha moralizadora contra o 'obscurantismo' e o atraso construindo a idéia do Homem Novo, Maulana Abubacar, entre os muçulmanos, procurou enfrentar as inovações de um Islã supostamente desconhecedor do Alcorão e os Hadiths. Se a analogia não fosse um pouco exagerada, poderíamos dizer que ele buscava construir o "novo muçulmano", emancipado das 'superstições' veiculadas pelas Confrarias. Só a homologia vanguardista tecida entre Samora Machel e Abubacar Ismail Manshira pode dar lugar a uma narrativa de mútua admiração entre ambos, tal como registrei no meu trabalho de campo. Um Samora lutando contra o "obscurantismo", o "tribalismo", "o

racismo” é comparável, fazendo abstração, neste caso, às respectivas cosmologias marxistas e muçulmanas, a um Maulana Abubacar lutando contra “a ignorância”, o “atraso” as “inovações” praticadas pelas Confrarias muçulmanas de inspiração sufi. Aberta a possibilidade desta recíproca compatibilidade, os dois lados podiam sair beneficiados. Samora Machel, porta-voz da unidade nacional de todos os moçambicanos conseguiria avançar, um pouco mais, na cooptação dos poderosos e influentes comerciantes muçulmanos de Maputo e, ao mesmo tempo, daria um novo e renovado impulso a sua política de “fazer cada vez mais amigos e menos inimigos”. Pelo lado dos líderes muçulmanos das camadas urbanas do país, os benefícios não seriam poucos: a possibilidade de obter prebendas, de parte do Estado, para o desenvolvimento da religião islâmica, através da autorização de construção de mesquitas, instalação de escolas corânicas, vistos e autorizações de trabalho para professores provenientes de países muçulmanos, facilidades para jovens moçambicanos se deslocarem à países muçulmanos para completar seus estudos islâmicos, etc.

Aquela reunião de Samora com os representantes dos grupos religiosos em geral e os muçulmanos, em particular, criou um precedente histórico. No caso dos muçulmanos já não será possível pensar neles como um grupo mais ou menos compacto que, por sua vez, estabeleceria um diálogo, desde fora, com o Estado nacional. Ao contrário, muitas das principais lideranças muçulmanas do país estavam começando a participar nas próprias estruturas administrativas e governamentais do Estado. Isto será mais claramente visível nos anos posteriores, quando, com o início do período da democratização multipartidária, as lideranças muçulmanas buscarão, dentro das opções oferecidas por alguns dos partidos políticos - incluindo a FRELIMO - participar no novo processo eleitoral.

Por outra parte, o encontro de Samora com os representantes das comunidades religiosas constituiria, para cada grupo em geral e para os muçulmanos em particular, uma instancia de autolegitimação em relação ao próprio estado. Aqueles que participaram nesse evento passariam a olhar Samora com outros olhos e se tornariam interlocutores confiáveis do governo.

## **Conclusão**

É curioso que, ao longo da historia moçambicana, os muçulmanos em geral parecem ter sido uma substancia encima da qual os portavozes não muçulmanos -tanto no período colonial como pós-colonial- estabeleceram um cerco de proteção contra a suposta ameaça dos "intolerantes". O discurso colonial, com tom paternalista, anunciou -sobretudo a partir de 1964 quando é desencadeada a luta armada- os perigos que aguardavam aos seguidores do Islã, caso um governo "marxista-leninista" toma-se o poder. O discurso samoriano iria a usar essa mesma lógica, desta vez, para denunciar as perseguições e desterrros que o colonialismo português implementou contra alguns muçulmanos. Neste sentido a interlocução com as lideranças muçulmanas se tornará um alvo intensamente procurado, uma espécie de espólio de guerra de significativo valor político: quem conseguisse ganhar a confiança dessas lideranças estaria melhor posicionado para desautorizar ao correspondente inimigo do momento -os portavozes da administração colonial contra os "guerrilheiros" da Frelimo, primeiro, os portavozes do governo de Moçambique independente contra a polícia colonial, depois-. De todas as formas, tais tentativas de cooptação não parecem ter tido um sentido absolutamente unidirecional. Com efeito, os representantes das comunidades muçulmanas -sejam os shehes das Confrarias no norte do país, sejam os teólogos urbanizados no sul- todos eles tentaram dialogar

com o estado colonial e pós-colonial, respectivamente, de forma tal a obter, também, suas próprias vantagens e prerrogativas políticas e clientelísticas.

A reunião de Samora com as comunidades religiosas provocará, entre as dirigências muçulmanas do sul do país, uma divisão de águas definitiva. Na verdade, tal divisão era a consequência anunciada de disputas, pessoais e doutrinárias, anteriormente acontecidas<sup>5</sup>. O encontro com Samora não fez mais do que cristalizar essas dissidências. A formação do Conselho Islâmico, por um lado -com Maulana Abubacar como principal portavoz- e do Congresso Islâmico, por outro, frustraram as expectativas de Samora de conseguir um comando unificado para os muçulmanos de Moçambique. Ambas instituições conseguiram manter boas relações com FRELIMO e, alguns de seus membros, participaram nas suas fileiras. Contudo, o Congresso, com sua tolerância às práticas das Confrarias, conseguiu ter um maior índice de representatividade do que o Conselho -o qual se manteve como denunciante das práticas de Bid'a (inovação) e Shirk (associacionismo). Entanto o Conselho Islâmico apontava para um universalismo purificador de qualquer particularismo cultural- léia-se aquele praticado pelas Confrarias, com sua adoração aos Santos, sharifos e descendentes, celebração do maulide (associacionismo), uso de cânticos e danças, etc. (inovação)- o Congresso, dominado pelas importantes camadas dos comerciantes indo-paquistaneses, parece haver permanecido avesso a qualquer pretensão pontificadora<sup>6</sup>. Ao mesmo tempo, os vínculos com as organizações islâmicas internacionais também foram diferentes. Enquanto o Conselho se associa à Liga Islâmica Mundial (*Rabitat*), com sede na Arábia Saudita, o Congresso se vincula à Federação Mundial de Missões Islâmicas e ao Congresso Islâmico Mundial, ambos com sede em Paquistão.

---

<sup>5</sup> Algumas destas disputas foram analisadas, com detalhe, por Eric-Morier-Genoud (2002).

Entretanto, para a imensa massa de muçulmanos macuas e yao (ajauas) do interior do norte do país, aquelas disputas apenas chegavam a seus ouvidos. Muitos desses muçulmanos nem sequer jamais conseguiram assistir a um discurso de Samora. Para eles, o histriônico líder era quase um espectro, cujas histórias chegavam ao "país macua" sob a forma de boatos contraditórios e difusos.

Por último, trazendo estes assuntos para um universo de preocupações mais próximas, alguns colegas sensíveis e alertas frente aos últimos acontecimentos que vem abalando o mundo desde o 11 de setembro, tem me perguntado, com legítima curiosidade: Há alguma possibilidade de surgimento de um Islã "fundamentalista" em Moçambique? Qualquer que se seja aqui o sentido que esse adjetivo ambíguo e confuso possa ter, a resposta, tal vez, esteja nas entrelinhas destas páginas. Ao que parece, desde o período colonial, os líderes muçulmanos em Moçambique não tiveram um inimigo absolutamente compacto e homogêneo ao qual se enfrentar -e ainda não existindo tal inimigo, tampouco houve a necessidade de "inventá-lo"-. Por outra parte, não se registra na história de Moçambique uma "luta anticolonial" protagonizada por grandes massas de muçulmanos guiados, por sua vez, por líderes islâmicos, tal como tem existido, sim, no Egito -onde se originou a Irmandade Muçulmana fundada por Hassan al-Banna- ou Sudão que assistiu ao amplo movimento do Mahdismo. Inclusive, como analisou Habib Boularès (1990), o surgimento de um Islã político ou do chamado renascimento islâmico -a base do que, hoje em dia, a mídia chama de "fundamentalismo" - surgiu como reação contra a inércia conservadora dos ulemas, constituídos em uma espécie de hierarquia burocratizada<sup>7</sup>. Pelo menos até agora, não existe em Moçambique uma elite muçulmana de jovens "radicais", capazes de contestar a autoridade dos ulemas.

---

<sup>6</sup> Sobre o empresariado islâmico no Moçambique pós-colonial ver a tese de doutorado de Anabela Carvalho (1999).

Tal como vimos, Maulana Abubacar foi um desses primeiros ulemas surgidos no país. De fato, eles parecem dialogar e compatibilizar com o estado-nacional, antes que se enfrentar a ele, e gozam de relativo prestígio e interlocução com o governo<sup>8</sup>.

## **BIBLIOGRAFIA**

BOULARÉS, Habib (1990). *Islam: The Fear and the Hope*. London: Zed Books, Ltd.

CARVALHO, Anabela Maria Soriano (1999). *O empresariado islâmico em Moçambique no período pós-colonial: 1974-1994*. Instituto Superior de Economia e Gestão, Universidade Técnica de Lisboa.

COTA, José Gonçalves (1964). *Projeto definitivo do estatuto do direito privado dos indígenas da colônia de Moçambique, precedido de um estudo sumário do direito gentílico pelo autor*. Lourenço Marques: Imprensa Nacional.

GEFFRAY, Christian (1988). "Fragments d'un discours du pouvoir (1975-1985): du bon usage d'une méconnaissance scientifique". In: *Politique africaine*, nº 29, Paris.

JARDIM, Jorge (1976). *Moçambique: terra queimada*. Rio de Janeiro: Portugal Editora.

---

<sup>7</sup> Ver, sobretudo capítulos 6 e 7 do livro de Habib Boularès.

<sup>8</sup> Tal é o caso, em Moçambique, do Sheik Aminuddin Mohamad quem, aliás, escreve periodicamente na imprensa local, sobre diversos assuntos cotidianos -sexualidade, alimentação, relações familiares- e, eventualmente, assuntos mais globais e "politizados" tais como a guerra no meio oriente após os atentados do 11 de setembro.

MACHEL, Samora (1978). *Educar o homem para vencer a guerra, criar uma sociedade nova e desenvolver a pátria*. Coleção 'Palavras de Ordem'.

Departamento de Trabalho ideológico, Maputo: Frelimo.

\_\_\_\_\_ (1983). "*Consolidemos aquilo que nos une*". *Reunião da direção do Partido e do Estado com os representantes das confissões religiosas*. 14 a 17 de Dezembro, 1982. Maputo: Coleção Unidade Nacional. Instituto Nacional do Livro e do Disco.

MONTEIRO, Fernando Amaro (1975). *Carta aberta aos mulçumanos de Moçambique independente*, Lisboa: QP.

MORIER-GENOUD, Eric (2000) "The 1996 'Muslim Holidays' Affair: Religious Competition and State Mediation in Contemporary Mozambique" IN: *Journal of Southern African Studies*, Vol. 26, N. 3, pp. 409-427.

\_\_\_\_\_ (2002) "L'islam au Mozambique après l'indépendance. Histoire d'une montée en puissance" In: *L'Afrique politique*,

NASCIMENTO, Elimar (1980). "A concepção de educação em Moçambique: notas introdutórias". In: *Estudos Afro-Asiáticos*, nº 4. Rio de Janeiro.

VIEIRA, Sérgio (1978). "O homem novo é um processo". In: *Tempo*, nº 398, Maputo.