

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E FILOSOFIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

CRISTIANE NASCIMENTO DA SILVA

“VIVER A FÉ EM MOÇAMBIQUE”: AS RELAÇÕES ENTRE A FRELIMO  
E AS CONFISSÕES RELIGIOSAS (1962-1982).

Niterói

2017

CRISTIANE NASCIMENTO DA SILVA

**“VIVER A FÉ EM MOÇAMBIQUE”: AS RELAÇÕES ENTRE A  
FRELIMO E AS CONFISSÕES RELIGIOSAS (1962-1982)**

Tese apresentada ao programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense como requisito para a obtenção do grau de Doutora em História Social.

Orientador:  
Prof. Dr. Marcelo Bittencourt Ivair Pinto

Niterói  
2017

**S586 Silva, Cristiane Nascimento da.**

"Viver a fé em Moçambique": as relações entre a Frelimo e as confissões religiosas (1962-1982) / Cristiane Nascimento da Silva. – 2017. 283 f. ; il.

Orientador: Marcelo Bittencourt Ivair Pinto.

Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal Fluminense. Instituto de História, 2017.

Bibliografia: f. 270-282.

1. Moçambique – História – Revolução, 1964-1975. 2. Frente de Libertação de Moçambique. 3. Religião. 4. Política. I. Pinto, Marcelo Bittencourt Ivair. II. Universidade Federal Fluminense. Instituto de História. III. Título.

CRISTIANE NASCIMENTO DA SILVA

**“VIVER A FÉ EM MOÇAMBIQUE”: AS RELAÇÕES ENTRE A  
FRELIMO E AS CONFISSÕES RELIGIOSAS (1962-1982)**

Tese apresentada ao curso de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense, como requisito para a obtenção do Grau de Doutor. Área de Concentração: História Social.

BANCA EXAMINADORA

---

Profa. Dr. Alexsander Guebara  
Universidade Federal Fluminense – UFF (Presidente)

---

Prof. Dr. José Luís Cabaço  
Universidade Politécnica de Moçambique (Arguidor)

---

Prof. Dr. Peter Fry  
Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ (Arguidor)

---

Profa. Dra. Regiane Augusto de Mattos  
Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro – PUC-Rio (Arguidora)

---

Profa. Dra. Marina Annie Berthet Ribeiro (Arguidora)  
Universidade Federal Fluminense - UFF

---

Prof. Dr. Maurício Parada (Arguidor/Suplente)  
Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro – PUC-Rio

---

Profa. Dra. Mônica Lima (Arguidora/Suplente)  
Universidade Federal Rio de Janeiro - UFRJ

Niterói  
2017

À Valentina, o melhor presente que  
Moçambique poderia ter me dado.

## AGRADECIMENTOS

Sempre se ouve dizer que uma tese de doutorado é um divisor de água na trajetória de um pesquisador, escrito sempre de maneira solitária e na maioria dos casos sofrida. Tudo isto é verdadeiro, exceto o sentimento de solidão. Este trabalho não seria possível sem os incontáveis apoios que recebi ao longo desta trajetória, nomeados aqui neste espaço.

Agradeço ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPQ) pela bolsa de doutorado durante estes quatro anos. Agradeço a Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), pela bolsa sanduíche que permitiu a consulta aos acervos internacionais e a realização das entrevistas. Também sou grata ao Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal Fluminense por sua organização e suporte.

Minha sincera gratidão a Marcelo Bittencourt, meu querido orientador, pela apurada orientação, leitura crítica e apoio nos momentos mais complicados deste caminho. À Teresa Cruz e Silva, minha orientadora no doutorado sanduíche, por ter me recebido tão bem em Maputo, por ter me direcionado por bons caminhos, auxiliado em contatos e leituras.

Ainda em Maputo, agradeço imensamente a Yussuf Adam por ter me acolhido, viabilizado entrevistas e encontros que me ajudaram a entender melhor o meu objetivo. Nesta cidade, não posso deixar de citar Isabel Casimiro, Chapane Mutuia, Álvaro Lopez, Eric Morier Genoud, Antonio Sopa, Alexandrino José e Olga Iglesias pelas referências e contatos de pessoas para entrevistas.

Aos amigos que fiz, Patrícia Neves, Felipe Nascimento, Clóvis Eufrásio e Marílio Wane, que torceram comigo e acompanharam cada progresso da pesquisa.

Ao professor Michel Cahen, que me deu as “primeiras dicas” sobre Moçambique, ainda no primeiro ano do curso. À professora Regiane Mattos pela leitura cuidadosa na qualificação, assim como ao professor Peter Fry, que com sua sensibilidade se interessou pelo processo de pesquisa, me auxiliando a valorizar aspectos fundamentais que eu ainda não tinha me dado conta.

Agradeço aos meus pais pelo apoio incondicional, especialmente na agoniante reta final e aos meus irmãos, Bruna e Carlos André. Ao Flávio Melo, meu companheiro e amigo, sou grata pelo apoio e companhia em absolutamente todos os momentos, bons e maus.

À Joice Santos, minha amiga de todas as horas, irmã. Agradeço as palavras de apoio, as ações e tudo que sempre fez e faz por mim.

À Agnes Alencar, Carolina Ferro e Bruno Garcia por encontrar em vocês esperança e otimismo. À Vânia e Valéria, pelo carinho, cuidado e força.

Aos novos colegas do Acervo, Christiane Pacheco, Eduardo Gonçalves, Maíra Saragiotto, Juliana Tillmann por ouvir os meus relatos de noites em claro, pelos abraços e palavras de estímulo, cafés e frutas.

## RESUMO

Esta pesquisa tem como tema as relações entre a Frente de Libertação de Moçambique (FRELIMO) e os diversos setores religiosos em Moçambique entre 1962 e 1982. Estas relações são analisadas em três momentos da história moçambicana: no de formação da FRELIMO e na luta de libertação (1962-1974); no pós-independência (a partir de 1975), quando Samora Machel assumiu a presidência do país e adotou o marxismo-leninismo como modelo de governo e sociedade. Neste período houve uma política de restrição às instituições religiosas. O terceiro e último momento é a mudança nesta postura, que ocorreu a partir da década de 1980, especialmente com o Encontro realizado entre as autoridades do governo e do partido FRELIMO com algumas confissões religiosas do país.

**Palavras-chave:** Moçambique. FRELIMO. Independência. religiões. política



## **ABSTRACT**

This research has as main objective to investigate the relations between the Mozambique Liberation Front (FRELIMO) and the different sectors of the religious society in Mozambique in the years of 1962-1982. These relations will be analyzed in three different moments of the Mozambican history: the first moment of organization of FRELIMO and during the fight for liberation (1962-1974); the moments after the liberation, when Michael Samora ascended to the presidency and implemented the marxism-leninism, and also a moment of strong restrictions to the religious institutions. The third and final historical moment analyzed by this work seeks to understand how the posture of the society changes in the years of 1980, especially after the encounter promoted by the government and some of the leader of the religions institutions.

**Keywords:** Mozambique. FRELIMO. Independence. religion. policy

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	13
<b>Capítulo I – A Formação da FRELIMO e a participação das religiões na causa da independência</b> .....	35
I.1 Moçambique e os movimentos de libertação .....	35
I.2 A unidade dos moçambicanos.....	49
I.3 A Igreja Católica e o Estado português em Moçambique.....	57
I.4 Igreja Católica: entre omissões e denúncias.....	68
I.5 Da denúncia a ação.....	84
<b>Capítulo II – O Socialismo moçambicano e as Igrejas</b> .....	91
II.1 Homem Novo, ideias velhas .....	91
II.2 –Igrejas: perigo para a Revolução?.....	99
II.3 – III Congresso, um Homem Novo ateu? .....	107
II.4 - 1980: Um ano de esperanças .....	131
II.5 - Gigante com os pés de barro.....	139
II.6 - Moçambique e os seus vizinhos .....	142
II.7 – Mudanças da Frelimo.....	153
II.8 - Os “comprometidos” .....	154
II.9 - Os Antigos Combatentes .....	161
<b>Capítulo III – “Consolidemos aquilo que nos une”</b> .....	166
III.1- O encontro .....	166
III.2 - A convocação dos religiosos e a estrutura do evento.....	180
III.3 - Discurso de abertura.....	182
III.4 - As intervenções dos líderes religiosos .....	188

III.4.1 - Os cristãos .....	189
III.4.2 - Os muçulmanos .....	202
III.4.3 - Os hindus .....	209
III.5 - Os grupos de trabalho.....	213
III.5.1 – Muçulmanos .....	214
III.5.2 - Católicos.....	215
III.5.3 - Conselho Cristão de Moçambique .....	217
III.5.4 - Igrejas Independentes Cristãs.....	219
III.5.5 - Hindus .....	219
III.6 – As intervenções de Samora.....	223
<b>Capítulo IV- Memórias cruzadas .....</b>	<b>229</b>
IV.1 -Entre silêncios e falas.....	235
IV.2 -A narração do sofrimento pelas Igrejas .....	241
IV.3 Encerramentos do Encontro .....	249
IV.4 – Depois do encontro.....	255
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS .....</b>	<b>265</b>
<b>BIBLIOGRAFIA .....</b>	<b>272</b>

## LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Mapa de Moçambique. ....	35
Figura 2 - Repercussão na imprensa portuguesa do encontro do papa com os líderes dos movimentos de libertação. ....	71
Figura 3 - Região onde ocorreu o Massacre de Wiriyamu. ....	77
Figura 4 - Editorial do jornal <i>The Times</i> . ....	80
Figura 5 - Mapa dos países membros do SADCC. ....	143
Figura 6 – O presidente Samora Machel e os ministros do governo moçambicano. ....	177
Figura 7 – Representantes religiosos que participaram do Encontro. ....	177
Figura 8 – Samora Machel interrompe Paresh Waghela, representante dos hindus. ....	225

## INTRODUÇÃO

Em junho de 1976, um ano após a independência de Moçambique, a Conferência Episcopal do país publicou uma carta pastoral tratando das dificuldades encontradas na vivência da religião neste novo cenário de independência. O texto chamou atenção para a libertação como o fato mais importante para a história do país, mas também destacou os desafios que se impunham na construção nacional, como a garantia constitucional de liberdade religiosa que contrastava com as ações que cerceavam a prática da fé.

A carta nomeada “Viver a fé no Moçambique de hoje”, inspira o título desta tese, por conter nela vários temas discutidos ao longo do trabalho, como as nacionalizações, a adoção por parte do Estado de uma ideologia socialista, as mudanças ocorridas dentro das Igrejas após 1975, a importância das instituições religiosas para a sociedade moçambicana, entre outros assuntos.

O título “Viver a fé em Moçambique” diz respeito à prática religiosa, mas também busca compreender a tentativa de viver um projeto nacional livre da herança colonial, perceber a fé em um país que poderia vencer a miséria e a guerra, construir a nação moçambicana.

A tese apresentada tem por objetivo discutir as relações estabelecidas entre a Frelimo e as diferentes confissões religiosas desde sua criação (1962), no momento da luta de libertação (1964-1974), na independência (1975), e parte do período da guerra civil (1976-1982). Esta longa temporalidade é marcada por aproximações e distanciamentos entre as instituições e a Frelimo.

A Frente de libertação de Moçambique é analisada em diferentes momentos, um primeiro como FRELIMO, movimento de libertação nacional, composto por pessoas das diferentes regiões, etnias e religiões do país, que necessitava em nome do combate a

exploração colonial, criar um discurso de unidade e consenso em torno de uma causa nacional. A definição de um inimigo comum, o colonialismo, era a argamassa dessa unidade em um ambiente de disputas, inclusive étnicas, no interior da Frente.

Após a independência, a FRELIMO tornou-se governo e era necessário construir a sua autonomia e combater, na medida do possível, as estruturas do colonialismo e uma delas era a Igreja Católica bem como outras denominações religiosas que contribuíram com o governo português. Entendia-se naquele momento, que era necessário “retirar” os privilégios concedidos pelo Estado colonial.

Em 1977, a FRELIMO deixou de ser um movimento e tornou-se um partido, Frelimo, adotando o mesmo nome. Neste momento em que a Frelimo se tornou um partido-estado, o socialismo foi adotado como ideologia oficial. Dentro desse projeto nacional, a prática religiosa passou a ser associada ao tribalismo e ao obscurantismo. A ideia de combate ao inimigo interno também ganhou força.

Por outro lado, as fronteiras entre partido e Estado não ficaram bem delimitadas, muito pelo contrário, em muitos momentos, ações e debates foi impossível estabelecer uma diferenciação. Por este motivo, também no decorrer desse trabalho, por vezes será difícil, quando não impossível apresentarmos a distinção do que é uma prática do partido e o que é do Estado.

Na década de 1980, percebemos uma mudança de postura por parte do governo, que se relacionava ao comprometimento com o desenvolvimento econômico do país, em um ambiente de otimismo e ao mesmo tempo de muita pobreza, causada pelas intempéries

naturais, a geopolítica da África Austral e a administração de conflitos internos com a intensificação da guerra civil contra a RENAMO.<sup>1</sup>

Dentro desta perspectiva, fez-se necessário o relaxamento de tensões com diversos setores da sociedade, que tinham sido marginalizados de alguma forma após a independência. Entre eles, as instituições religiosas. Por outro lado, como uma via de mão dupla, era interessante para as Igrejas uma aproximação ou reaproximação com o Estado para que pudessem não apenas reaver os bens e quem sabe alguns dos espaços de atuação perdidos, mas também conseguirem outros benefícios, como autorização para estudos no exterior e captação de recursos fora de Moçambique.

Cabe destacar, que esta longa relação entre Estado e denominações religiosas não são dicotômicas, marcadas pela polarização de aproximação e distanciamento. Muito menos, trata-se de uma postura homogênea por parte do Estado. A Frelimo agia de diferentes maneiras com as diferentes confissões religiosas em um mesmo período histórico, apesar de haver por parte do Estado um discurso de igualdade. É possível notar nos casos apresentados uma fluidez, uma permeabilidade que permite encontrarmos episódios de tolerância em tempos de radicalização contra as religiões e de intolerância em tempos de diálogo.

A respeito do uso do termo denominações religiosas, optamos por analisar aquelas que, na perspectiva da Frelimo, eram consideradas interlocutoras. Neste sentido, o trabalho se concentra na relação do governo moçambicano com as Igrejas católicas, as protestantes, bem como as diferentes correntes do islamismo presentes em Moçambique ainda que de uma

---

<sup>1</sup> Resistência Nacional Moçambicana, grupo armado criado em 1975 e financiado pela Organização Central de inteligência da Rodésia, um estado controlado por minoria branca, criado em 1965 no território do Zimbábue. Fundado inicialmente como unidade militar e não como movimento político, a RENAMO contou com forte apoio do primeiro-ministro rodesiano Ian Smith. O primeiro ministro via na formação desse grupo a possibilidade de conter os militantes que desejavam por fim ao estado da Rodésia e que contavam com a ajuda da FRELIMO. Uma das primeiras funções da RENAMO foi chefiar ataques em Moçambique que cortassem as comunicações e agissem em auxílio das forças rodesianas contra a ZANLA (Zimbabwe African National Liberation Army) grupo armado apoiado pela FRELIMO. A partir de 1977, FRELIMO E RENAMO lutaram por quase vinte anos pelo controle do país em uma sangrenta guerra civil que só terminou em 1994.

maneira muito ampla. Como o nosso foco é a relação da Frelimo com as denominações religiosas, não há uma descrição pormenorizada de todas as denominações existentes e a trajetória delas no país. As denominações aparecem no trabalho a medida que estabelecem algum contato direto ou conflito com o movimento de libertação, com o partido ou com o Estado.

De uma maneira geral podemos afirmar que o catolicismo, por seus estreitos laços com o poder colonial, está presente em todo o território nacional, já os protestantes estão organizados de maneira regional, por causa da determinação geográfica da área de atuação de suas missões pelo governo colonial português. Por exemplo, a Igreja Presbiteriana está concentrada nas províncias de Maputo e Gaza, as Igrejas de Cristo e Evangélica de Cristo estão concentradas nas províncias do centro e norte. Já os muçulmanos estão, em maioria, na região norte.<sup>2</sup>

Além de existir uma concentração regional de acordo com a denominação, os protestantes estão divididos em dois grandes grupos: os históricos e os evangélicos, constituídos pelas ramificações relacionadas diretamente ou indiretamente ao movimento reformista dos séculos XVI-XVIII. Os presbiterianos e os metodistas unidos, por exemplo, são históricos; e os adventistas do 7º dia e os nazarenos são evangélicos.<sup>3</sup>

Há ainda o grupo que diz respeito às Igrejas Independentes, expressão utilizada para nomear as igrejas que surgiram a partir do rompimento com missões europeias ou americanas. Em sua prática religiosa, associam elementos do cristianismo com rituais tradicionais de origem africana.

---

<sup>2</sup> BALOI, Obede. Gestão de Conflito e transição democrática. In. MAZULA, Brazão. *Moçambique: eleições, democracia e desenvolvimento*. Maputo: Brazão Mazula, 2005. p. 506.

<sup>3</sup> Cf. BALOI, Obede. *Op. cit.* p.507-508. MORIER-GENOUD, Eric. Arquivos, historiografia e igrejas evangélicas em Moçambique. In: *Estudos Moçambicanos* 19 (2002) p. 137-154.



Em termos discursivos, podemos considerar que a Frelimo construiu uma perspectiva conservadora sobre a definição de religião, já que as consideradas passíveis de interlocução foram as denominações religiosas institucionalizadas, que se relacionavam com o governo colonial português. A Igreja Católica era a religião do Estado Colonial, as Igrejas protestantes apesar de perseguidas em vários momentos, tinham autorização para o estabelecimento de missões devido a impossibilidade das missões católicas abrangerem todo o país. A existência de acordos internacionais com os demais governos coloniais europeus também obrigava o colonialismo português a isso. O Islamismo, relacionado historicamente às relações comerciais com o mundo árabe, muito anteriores à presença portuguesa no território moçambicano, alicerçou, em função das suas diferentes vertentes, distintas relações de aproximação e distanciamento do governo português.

Se pensarmos em termos teóricos, podemos aproximar a definição de instituição religiosa utilizada no trabalho com a caracterização de *Igreja* feita por Max Weber.<sup>4</sup> Para ele, uma sociedade hierocrática surge e se transforma em Igreja quando se desenvolve um estamento de sacerdotes profissionais com salários, carreiras e obrigações profissionais e conduta regulamentada; quando há pretensões universalistas de dominação, de se expandir além da tribo, do clã sem barreiras etno-nacionais; quando o dogma e o culto estão racionalizados, assentados em escritos sagrados e comentados; por último, quando estes elementos se realizam em uma comunidade com caráter institucional.<sup>5</sup>

Todas estas características se enquadram na perspectiva que a Frelimo passou a demonstrar ter em relação às confissões religiosas, ou seja, de organizações religiosas constituídas de forma mais institucionalizada. A questão da institucionalização e de sua ligação com outros países apresenta-se como crucial em alguns momentos para o governo.

---

<sup>4</sup> WEBER, Max. *Economia e Sociedade. Fundamentos da Sociologia Compreensiva*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2012. Vol. 2 p. 368.

<sup>5</sup> Idem.

Em inúmeros de seus discursos, Samora Machel, o primeiro presidente de Moçambique e líder da Frelimo chamou atenção para a necessária distinção entre hierarquia religiosa, religiosos (pertencentes ao clero) e fiéis. Suas críticas e as ações do governo, especialmente em relação à Igreja Católica, apresentavam-se como direcionadas às estruturas religiosas e não à ação de todos os religiosos ou a fé em seu aspecto confessional.

Nós falamos de atitudes das hierarquias nas igrejas e não das religiões em si. A religião a que pertence a igreja que nos colonizou é a mesma que professam as hierarquias e as igrejas comprometidas com a luta dos povos pelo progresso, pela liberdade e pela paz na América Latina. Conhecemos e respeitamos figuras como o bispo de San Salvador São Cesar Romero, o padre colombiano Camilo Doras, o bispo brasileiro Helder Câmara, os sacerdotes nicaraguenses Miguel d'Escoto e Ernesto Cardenal. Este não é um fenômeno exclusivo da América Latina. Em toda parte em que as várias hierarquias se identificaram com as aspirações dos povos à liberdade, ao progresso e à paz, surgiram personalidades religiosas respeitadas e amadas pelos povos. (...) Tudo isso demonstra que no seio de cada igreja se reproduz o conflito entre as forças do progresso e as que se opõem, conflito que caracteriza todas as sociedades.<sup>6</sup>

De acordo com Obede Baloi, a proclamação da independência nacional e a instituição de um estado laico marcaram uma mudança nas relações entre Estado-Igrejas no país. Para o autor, a partir daquele momento deixou de existir o tratamento desigual das Igrejas pelo Estado.<sup>7</sup>

No entanto, nossa pesquisa mostrou que essa igualdade se apresentava mais no campo da legislação e do discurso do que propriamente da vida cotidiana. O tratamento igual dado às confissões religiosas seria possível, ao menos teoricamente apenas se houvesse uma única esfera de relacionamento entre Estado-Igrejas. Ao fazer a diferenciação entre hierarquia, ordens religiosas, religiosos e fiéis, Samora Machel nos chama atenção a respeito desses diferentes níveis de relacionamento, que resultaram em distanciamentos ou aproximações.

---

<sup>6</sup> Discurso de abertura de Samora Machel no Encontro com os representantes das confissões religiosas, dezembro de 1982. Arquivo Histórico de Moçambique, Fundo Oral, fita 618.

<sup>7</sup> BALOI, Baloi. Gestão de Conflito e transição democrática. In. MAZULA, Brazão. *Moçambique: eleições, democracia e desenvolvimento*. Maputo: Brazão Mazula, 2005. p. 509.

Durante a luta de libertação nacional, momento em que a Igreja Católica era um dos pilares da colonização portuguesa em Moçambique, muitos religiosos contribuíram individualmente ou através de suas ordens para a causa da independência, contrariando a determinação oficial da Igreja Católica portuguesa. Por outro lado, no imediato pós-independência, quando o novo governo fez uma crítica severa a Igreja Católica, os Padres de Burgos e os Padres Brancos, importantes colaboradores da Frelimo, mantiveram uma relação cordial com o governo, assim como os protestantes.

A igualdade descrita por Baloi se fez presente, por diversas vezes, nas medidas do governo, que independentemente do nível de proximidade, afetaram todas as confissões religiosas, como seria o caso das nacionalizações, que destituíram todo o patrimônio das Igrejas relacionados a educação e saúde. Mas, como poderemos observar, foi o prestígio ou a rede de relacionamentos de algumas dessas denominações e de alguns dirigentes que permitiu uma rápida devolução ou uma batalha judicial para a reapropriação, em alguns casos se até os dias de hoje.

Em função do cenário apresentado acima, as religiões denominadas tradicionais, não foram consideradas como interlocutoras do governo, muito menos como religião. Elas foram associadas a uma tradição que deveria ser afastada deste novo país independente, vistas como obscurantistas e antagonistas à modernidade que se queria construir.<sup>8</sup> Esta postura iria se modificar em meados da década de 1980, quando as autoridades políticas parecem ter se dado conta do papel fundamental e incontornável dessas lideranças religiosas e locais, sobretudo, no contexto rural.

---

<sup>8</sup> Estamos cientes de que Religiões tradicionais é um termo genérico para denominar diversas expressões religiosas associadas a um conjunto de crenças e valores culturais associadas às mais diversas populações no continente africano. O termo tradição, por sua vez, está atrelado a padrões de crenças, valores, significados, formas de comportamento, conhecimento e saber passados a cada geração através da sociabilização. Dentro do contexto africano colonial e imediato pós-colonial a tradição foi relacionada ao atraso, a um passado que se opõe o moderno, que seria a colonização ou a independência.

## Estudos sobre as religiões em Moçambique

Os primeiros estudos a respeito da presença religiosa institucionalizada em Moçambique foram feitos por antropólogos e etnógrafos que, em alguns casos, estavam a serviço do Estado colonial português. Estes estudos, reconhecidos à época como “científicos”, serviam tanto para fornecer um diagnóstico do “perigo” em relação a expansão das religiões não católicas quanto para propor estratégias de atuação do governo português.

Dentre os trabalhos mais conhecidos podemos apontar o extenso relatório do alto comissário em Moçambique, Antonio Enes, elaborado ainda no século XIX.<sup>9</sup> Em seu texto, Enes fez um diagnóstico da situação religiosa em Moçambique e apontou a decadência do catolicismo em decorrência da expansão islâmica no território. Na década de 1930 outros estudos foram realizados, dentre eles o do padre Antonio Silva Rego, que seria utilizado como base para as missões católicas na África durante o Estado Novo.<sup>10</sup>

Na década de 1960, momento de maior tensão para o regime colonial, em função do início da luta pela independência dos moçambicanos, surgiram os estudos de José Júlio Gonçalves, funcionário do Estado português, sobre o protestantismo na Guiné, em Angola em Moçambique,<sup>11</sup> mapeando o estabelecimento das principais missões protestantes e o seu

---

<sup>9</sup> Antonio Enes foi governador-geral de Moçambique entre 1891 e 1895. Foi considerado o grande reorganizador da política colonial, destacando-se pela promoção da descentralização administrativa, em que as leis na colônia seriam estabelecidas de acordo com o grau de “evolução das populações locais”, diferenciando-se, assim, das leis vigentes na metrópole. Outro feito importante foi a reforma referente ao trabalho na colônia. Cf. THOMAZ, O. R. *Ecos do Atlântico Sul: Representações sobre o Terceiro Império Português*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002; e MACAGNO, Lourenço. O discurso colonial e a fabricação dos usos e costumes: Antonio Enes e a “Geração de 95”. In: FRY, Peter (org). *Moçambique: Ensaios*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2001. 61-90.

<sup>10</sup> Antonio Silva Rego foi professor nos cursos de Missionologia, ministrados na Escola Superior Colonial a partir de 1946. Apesar de ter o seu pensamento conhecido desde a década de 1940, obteve uma projeção ainda maior no decênio seguinte, quando foram publicadas as suas *Lições de Missionologia*, desenvolvidas no Instituto Superior de Estudos Ultramarinos, numa iniciativa de Adriano Moreira, em 1956. Suas principais obras foram: *Renovação Missionária de Portugal*, Cucujães: Missões, 1955; *Lições de Missionologia*. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar, 1961; *Atlas Missionário Português*. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar, 1962; *O Ultramar português no século XIX: 1834-1910*. Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1966.

<sup>11</sup> GONÇALVES, José Júlio. *Protestantismo em África: Contribuição para o estudo do protestantismo na África*. Lisboa: Junta de investigações do Ultramar, Centro de Estudos Políticos e Sociais nº 39, 1960.

desenvolvimento. O mesmo autor desenvolveu ainda um trabalho sobre o islamismo<sup>12</sup> no final da década de 1950, apontando os “perigos” da difusão desta crença.

Ainda sobre o islamismo, o antropólogo que desenvolveu estudos de maior impacto para a administração portuguesa durante as décadas de 1960 e 1970 foi Fernando Amaro Monteiro, professor da Universidade de Lourenço Marques. Monteiro tornou-se funcionário do Serviço de Centralização e Coordenação de Informação de Moçambique, órgão que se transformou responsável pela captação de informações sobre os muçulmanos para o governo português. Seu trabalho de pesquisa histórica e etnográfica, produzido até a independência de Moçambique, foi fundamental para a elaboração de ações estratégicas por parte governo colonial.

O período pós-independência trouxe novas perspectivas para os estudos históricos em Moçambique. Como apontamos anteriormente, a produção histórica no período colonial estava atrelada a uma tentativa de justificar a ação do Estado, ou de fornecer subsídios para a mesma. Já no imediato pós-independência, como afirma Ken Wilson,<sup>13</sup> os estudos estavam preocupados em traçar, descrever e detalhar uma trajetória heroica capaz de unificar o país. Em sua maioria elaborado por estrangeiros, os estudos tentavam desvendar as lideranças que estavam supostamente à frente de seu tempo, assim como demonstrar a viabilidade do socialismo.

Sobre o tema das religiões, especificamente sobre o protestantismo, podemos citar dois trabalhos fundadores: o de Butselaar (1984)<sup>14</sup> e Helgesson (1994).<sup>15</sup> Butselaar discute a interação entre os Tsongas, os portugueses e os missionários suíços, num cenário em que a

---

<sup>12</sup> GONÇALVES, José Júlio. *O mundo árabe-islâmico e o Ultramar Português*. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar, Estudos de Ciências Políticas e Sociais, 10, 2a ed., 1958.

<sup>13</sup> FRY, Peter(org.). *Moçambique: ensaios*. Rio de Janeiro: Ed. da UFRJ, 2001.

<sup>14</sup> BUTSELAAR, J.V. *Africains, Missionnaires et Colonialistes. Les origines de l'Église Presbytérienne du Mozambique (Mission Suisse), 1880-1896*. Leiden: E.J.Brill, 1984.

<sup>15</sup> HELGESSON, A. *Churche, State and People in Mozambique. An historical study with special emphasis on Methodist developments in the Inhambane Region*. Uppsala: Swedish institute of missionary research, 1994.

nova Igreja deveria enfrentar os desafios de lidar com a população negra estabelecendo uma boa relação com os chefes locais e com as autoridades portuguesas. O autor concentra a sua análise na história da primeira fase da Missão Suíça em Moçambique.

A pesquisa de Helgesson analisa a interação histórica entre Igrejas, Estado e a população moçambicana entre 1880-1974. O autor também estende a sua análise para os anos seguintes, observando as relações Estado e Igreja após 1975, mas usando as lentes do período anterior. O enfoque de seu trabalho é a Igreja Metodista Unida em Inhambane, mas também menciona a Missão Suíça em Maputo e Gaza e outras missões protestantes.

Não se pode deixar de mencionar a produção historiográfica produzida em Moçambique no Centro de Estudos Africanos, vinculado a Universidade Eduardo Mondlane (CEA). Fundado em 1976 e dirigido por Aquino de Bragança, o CEA desenvolveu pesquisas na área das Ciências Humanas que pudessem contribuir para o estabelecimento de políticas de desenvolvimento para o país, como por exemplo sobre o trabalho migratório, a cultura do chá e do algodão.

Com o foco na realidade moçambicana, o CEA pretendia se distanciar da historiografia colonial vigente até a independência. Também funcionava como centro de formação de jovens moçambicanos ligados às atividades acadêmicas e a áreas estratégicas do governo.

Uma geração de importantes intelectuais moçambicanos foi formada no CEA, dentre eles, Teresa Cruz e Silva, uma das pioneiras na análise sobre a relação entre as Igrejas Protestantes e a gênese de um nacionalismo moçambicano. Em sua tese de doutorado, publicada nos anos 2000,<sup>16</sup> a autora discutiu a partir do caso da Missão Suíça (atual Igreja Presbiteriana), como o protestantismo foi fundamental para a construção de uma certa

---

<sup>16</sup> CRUZ E SILVA, Teresa. *Igrejas protestantes e consciência política no sul de Moçambique: o caso da Missão Suíça (1930-1974)*. Maputo: Promedia, 2001.

“identidade nacional” em oposição a dominação portuguesa. Seu trabalho argumenta que através da valorização das línguas e tradições locais, as igrejas protestantes contribuíram para formação de jovens estudantes, que compuseram mais tarde os quadros da FRELIMO, entre eles, o que assumiu a liderança do movimento, Eduardo Mondlane.

Outro intelectual importante dessa geração do Centro de Estudos Africanos da UEM é Alexandrino José. Concentrado na História de Moçambique, os estudos do historiador tem aborda, entre outros temas, a reflexão sobre a historiografia moçambicana, o nacionalismo e o pensamento de Samora Machel.

A respeito da dimensão política das Igrejas, cabe destacar o trabalho do suíço radicado em Moçambique Éric Morier Genoud. Em sua dissertação<sup>17</sup> o autor discutiu as relações entre as Igrejas cristãs e o novo Estado moçambicano entre 1974 e 1981. Em outros artigos, Morier Genoud tratou da questão do islamismo<sup>18</sup> no país e das igrejas evangélicas.<sup>19</sup>

Ao pensarmos sobre a produção historiográfica a respeito de Moçambique no Brasil, temos que considerar o trabalho de Peter Fry publicado em 2001,<sup>20</sup> que é uma coletânea de artigos de estudiosos brasileiros e moçambicanos, fruto do intercâmbio intelectual entre Brasil e Moçambique no período posterior a guerra civil. Alguns dos principais pesquisadores das universidades brasileiras, que atualmente se dedicam ao estudo da sociedade moçambicana, são desta geração: um deles, Omar Ribeiro Thomaz, é atualmente professor na UNICAMP, tendo se dedicado, no início de sua carreira, ao estudo das missões católicas e da formação da elite moçambicana no período colonial.

---

<sup>17</sup> MORIER-GENOUD, Éric. *God and Cesar: The relation between christian churches and the state in post-colonial Mozambique, 1974-1981.*

<sup>18</sup> MORIER-GENOUD, Éric. L'Islam au Mozambique après l'indépendance. In: *L'Afrique politique 2002*. pp. 123-146.

<sup>19</sup> MORIER-GENOUD, Éric. Arquivos, historiografia e igrejas evangélicas em Moçambique. In: *Estudos Moçambicanos*. Centro de Estudos Africanos – Universidade Eduardo Mondlane: Maputo, 2001. vol 19. 137-154

<sup>20</sup> FRY, Peter. *Op. cit.*

Peter Fry, se dedicou na década de 1960 aos estudos sobre possessão na antiga Rodésia do Sul, com uma tese defendida na University of London em 1969, “Zezuru Mediums: Spirit Possession and the articulation of consensus among the Zezuru of Southern Rhodesia”. Posteriormente também discutiu sobre as Igrejas Ziones em Moçambique.<sup>21</sup>

Lorenzo Macagno, professor da Universidade Federal do Paraná, também fez parte deste grupo, realizando pesquisas em Moçambique desde 1996. Focado na História de Moçambique antes e depois da independência, Macagno é um dos poucos pesquisadores que estuda a presença mais recente do islã em Moçambique.<sup>22</sup>

Em seu livro *Outros muçulmanos, Islão e narrativas coloniais*, publicado em 2006 em Lisboa, o autor apresentou a diversidade das comunidades islâmicas em Moçambique. Além disto, analisou como esses grupos se relacionam entre si, seus conflitos, alianças, e suas articulações com o poder vigente. Baseado em pesquisa documental e em trabalho de campo, o autor abordou o cenário complexo do islamismo no país. Em trabalhos mais recentes, o autor tem se dedicado a discutir as características do socialismo moçambicano e a problematizar a concepção de Homem Novo durante o governo de Samora Machel.

Outros estudos importantes sobre o islamismo em Moçambique têm sido publicados. Dentre eles podemos destacar as análises da cazaque, naturalizada moçambicana, Liazzat J. K. Bonate.<sup>23</sup> Em seus trabalhos mais recentes, a autora tem se dedicado ao estudo das diferentes vertentes do islamismo no país e as relações de gênero nas comunidades

---

<sup>21</sup> FRY, Peter. *A persistência da raça: ensaios antropológicos sobre o Brasil e a África Austral*. Civilização Brasileira, 2005. FRY, Peter. O Espírito Santo contra o feitiço e os espíritos revoltados: "civilização" e "tradição" em Moçambique. In: *Mana*, Rio de Janeiro, v. 6, n. 2, p. 65-95, Out. 2000.

<sup>22</sup> Ainda que fora do nosso escopo temporal deve ser destacada a pesquisa de Regiane Augusto Mattos sobre a formação de uma coligação composta por chefes de Angoche, Sangane e Quintangonha, na região norte de Moçambique, que tinha por objetivo manter a autonomia do território contra a ocupação dos portugueses. As relações entre os participantes desta coligação tinham a ver com a interação entre portugueses, indianos, as sociedades islâmicas da costa, entre outros. Cf. MATTOS, Regiane Augusto de. *As dimensões da resistência em Angoche: da expansão política do sultanato à política colonialista portuguesa no norte de Moçambique (1842-1910)*. Tese de doutoramento, USP, São Paulo, 2012.

<sup>23</sup> BONATE, Liazzat J. K. Roots of diversity in Mozambican Islam. In: *Lusotopie*, Vol. 14, Nº 1, 2007.



muçulmanas no país. O francês Michel Cahen<sup>24</sup> também produziu sobre o tema das religiões em Moçambique, oferecendo importantes dados estatísticos para as discussões que vem sendo travadas acerca do assunto. Além disso, Cahen tem se dedicado em outros trabalhos a análise da a construção do estado nação independente

Não se pode deixar de sublinhar a importância de outros historiadores e sociólogos que não estudam diretamente as religiões em Moçambique, mas que em seus trabalhos oferecem perspectivas fundamentais para entender algumas dinâmicas sociais no país. Entre eles podemos destacar a pesquisa de Sonia Kruks,<sup>25</sup> que analisou o socialismo em Moçambique como fruto das singularidades do processo de libertação nacional, contestando os argumentos de que havia um projeto socialista no período colonial. Da mesma forma, João Paulo Borges Coelho<sup>26</sup> refletiu sobre o processo de implantação da luta armada, discutindo as táticas militares e as opções de recrutamento, tanto portuguesas quanto da FRELIMO.

Sobre o período da guerra civil (1976-1994), Christian Geffray construiu uma interpretação de grande impacto acadêmico. Geffray debateu o argumento oficial de que a guerra civil moçambicana teria as suas origens apenas em causas externas provenientes do esforço de desestabilização vindos da Rodésia e da África do Sul. Sua pesquisa chamou atenção para as causas internas do conflito, que tinham a ver também com a postura autoritária e violenta do governo, que ignorou as especificidades das culturas e tradições locais e as demandas da população.

---

<sup>24</sup> CAHEN, Michel. L'État Nouveau et La diversification religieuse au Mozambique, 1930-1974. In: *Cahiers d'études africaines*, No 158, 2000.

<sup>25</sup> KRUKS, Sonia. From Nationalism to Marxism: The ideological History of FRELIMO, 1962-1977. In MARKOVITZ, Irving Leonard (ed.): *Studies in Power and Class in Africa*. Nova Iorque: Oxford University Press, 1987.

<sup>26</sup> COELHO, João Paulo Borges. *O início da luta armada em Tete, 1968-1969: a primeira fase da guerra e a reação colonial*. Maputo: Núcleo Editorial da Universidade Eduardo Mondlane, 1989.

A respeito do tema das tradições locais cabe citar o trabalho de Alcinda Honwana,<sup>27</sup> que situa a possessão dos espíritos não como algo distante, ligado ao passado. Para a autora, essas práticas tradicionais são uma realidade visível e contemporânea, com influência em todos os aspectos da vida das pessoas, capaz de permitir aos indivíduos novas formas de identidade e sociabilidade. A autora discute o papel da possessão pelos espíritos no período pós guerra civil.

Outras obras de caráter mais geral também devem ser mencionadas, como por exemplo, o livro de Malyn Newitt,<sup>28</sup> o de Beluce Bellucci.<sup>29</sup> Para finalizar, destacamos o trabalho de Colin Darch.<sup>30</sup> O autor fez um levantamento recente das fontes históricas disponíveis para estudar o país, inclusive o material produzido pela FRELIMO. Além disto, construiu e disponibiliza um site com um rico acervo<sup>31</sup> de materiais digitalizados.

Ao mencionarmos alguns dos trabalhos realizados sobre as denominações religiosas em Moçambique parece ficar evidente a relevância de um trabalho que consolide um olhar mais ampliado, não se concentrando apenas em uma única instituição. É nesta perspectiva de um trabalho mais abrangente, que esta tese se insere, com a proposta de trazer a partir das práticas do Estado e dos contatos estabelecidos, a multiplicidade de relações construídas com as diferentes confissões religiosas.

---

<sup>27</sup> HONWANA, Alcinda. *Espíritos vivos, tradições modernas: possessão de espíritos e reintegração social pós guerra no sul de Moçambique*. Maputo: Promedia, 2002.

<sup>28</sup> NEWITT, Malyn. *História de Moçambique*. Mem Martins: Europa-América, 1997.

<sup>29</sup> BELLUCCI, Beluce. *Economia contemporânea em Moçambique: sociedade linhageira, colonialismo, socialismo, liberalismo*. Rio de Janeiro: EDUCAM, 2007.

<sup>30</sup> DARCH, Colin. As publicações da Frelimo: Um estudo preliminar. In: *Estudos Moçambicanos*. - nº 2, 1981, p. 105-120.

<sup>31</sup> <http://www.mozambiquehistory.net/>

## Fontes pesquisadas

Este trabalho foi construído a partir de consultas a diferentes acervos físicos, virtuais e nos mais diferentes estados de conservação.

Na plataforma virtual, pesquisei em uma coleção voltada para o público acadêmico sobre História africana, chamado ALUKA. O site possui um rico acervo de revistas, fotografias, gravuras, diários de viagens, arte botânica das mais diferentes temporalidades, assim como documentos relacionados à luta de libertação em países como África do Sul, Botsuana, Namíbia, Moçambique e Zimbábue. Estes documentos vão desde relatos de participantes do processo emancipatório até jornais e publicações periódicas.

Na ALUKA pesquisei dois periódicos *A voz da Revolução* e a revista *Tempo*, bem como as atas de alguns Congressos realizados pela FRELIMO. *A voz da Revolução* foi um jornal produzido pela FRELIMO durante toda a década de 60, e tinha como objetivo divulgar as ações políticas da organização, como o encontro com líderes de outros países, a sua atuação nas áreas libertadas e a sua ideologia.

A revista *Tempo* era uma publicação ilustrada, fundada em 1970 por um grupo de jornalistas moçambicanos críticos ao colonialismo português. A partir de 1975, a revista passou a pertencer ao estado independente moçambicano. Grandes acontecimentos do país como a independência, a morte de Samora Machel e importantes entrevistas de lideranças da Frelimo foram concedidas a este semanário.

Ainda sobre os acervos digitais, é preciso mencionar o site do historiador Colin Darch, Mozambique History, já referido anteriormente que disponibiliza fotografias, recortes de jornais e artigos sobre a história contemporânea de Moçambique, em especial sobre a luta de libertação, os massacres ocorridos no país, a independência, a guerra civil e o pluralismo político da década de 1990.

No tocante aos acervos físicos em Portugal, consultei no Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT), documentos referentes ao fundo dos Serviços de Centralização e Coordenação de Informação de Moçambique (SCCIM). O SCCIM, criado em 1961, tinha como função principal reunir, estudar e difundir notícias e informações que pudessem ser de interesse político, administrativo ou defensivo da província. O SCCIM era responsável pela elaboração de documentos que eram transmitidos diretamente à PIDE.

A documentação produzida para atender aos interesses portugueses era uma tentativa de “rastrear” parte da movimentação feita pela FRELIMO, como, por exemplo, à conquista do apoio de líderes de certas regiões e também os seus possíveis desafetos e fracassos. Neste material pude encontrar, entre outras coisas, relatórios e recibos referentes à contribuição financeira das diferentes Igrejas e ordens religiosas a causa da FRELIMO.

No Arcebispado de Maputo, na capital moçambicana, tive acesso às Cartas Pastorais produzidas pela Conferência Episcopal de Moçambique entre os anos 1970 e 1990, todas digitalizadas e organizadas cronologicamente. No Conselho Cristão de Moçambique (CCM), associação criada ainda nos anos de 1940, que reúne diversas confissões religiosas protestantes, tive acesso aos relatórios feitos pelo Conselho Cristão entre 1979 e 1982. O Centro de Estudos Africanos, localizado na Universidade Eduardo de Mondlane, foi um importante local de recolha de fontes primárias e bibliografias só existentes em seu acervo.

A consulta à documentação da Direção de Assuntos Religiosos (DAR), também em Maputo, foi fundamental para o trabalho. Apesar de não se constituir como um acervo organizado, a instituição foi criada para ser um órgão intermediador entre o governo e as igrejas, e por este motivo o material produzido é extremamente rico. Lá foi possível encontrar recibos de doação de dinheiro e donativos das igrejas para o governo, assim como pedidos de ajuda das igrejas ao governo. Todavia, a falta de catalogação do acervo e o estágio de

avançado deterioração dos documentos fizeram com que a pesquisa fosse de certa forma quase instintiva.

Ainda em Moçambique, vale dizer que um dos principais interesses da pesquisa era consultar o arquivo da Frelimo, localizado no Arquivo Histórico de Moçambique. No entanto, contrariando a legislação vigente,<sup>32</sup> a documentação não está, na prática, aberta a consulta. Os documentos que tivemos acesso foram filtrados por funcionários, que após fazerem a leitura do projeto de pesquisa, decidiram e escolheram o que deveria ser consultado.

Para João Paulo Borges Coelho<sup>33</sup> todos os Estados desenvolvem mecanismos próprios para tentar controlar e utilizar o passado na construção de uma memória política que os favoreçam. Para nós, a prática de restrição aos arquivos evidencia um esforço de controle e manipulação dessa memória, que se manifesta não apenas via acesso aos arquivos, mas também nos discursos.

Este aspecto ficou evidente nas entrevistas que realizamos em diferentes cidades moçambicanas<sup>34</sup> com lideranças religiosas importantes do país, que vivenciaram intensamente o período da guerra, contribuindo, em alguns casos, com a causa da Frelimo. Também entrevistamos religiosos católicos, protestantes e muçulmanos que participaram do Encontro entre as denominações religiosas e o Estado em dezembro de 1982 ou que atuaram em suas respectivas instituições neste período.

Em muitas entrevistas, algumas perguntas foram respondidas com silêncio, voz baixa ou declaração de que sobre isto não se poderia falar. Em alguns casos, lideranças atuantes nas

---

<sup>32</sup> O decreto nº 33 de 26 de outubro de 1992, sobre o Sistema Nacional de Arquivos, declara que toda a documentação decorridos trinta anos deve estar acessível ao público, exceto se a sua reserva ou confidencialidade sejam explicitamente declaradas.

<sup>33</sup> COELHO, João Paulo Borges. “Abrir a fábula, questões da política do passado em Moçambique”. Conferência em Coimbra, 01 de junho de 2011. p. 3.

<sup>34</sup> A maioria das entrevistas foi realizada entre março e junho de 2015, na cidade de Maputo, uma delas na cidade da Beira, na região central do país, outra em Ressano Garcia, cidade próxima de Maputo, localizada no extremo sul do país, na fronteira com a África do Sul. A última foi realizada em São Paulo, já no Brasil em julho de 2017.

décadas de 1970 e 1980 se fizeram de desentendidas sobre o tema declarando que em nada poderiam contribuir. Outras, fizeram revelações com gravadores desligados, solicitando que determinado assunto não fosse mencionado no trabalho. Esta postura, no nosso entendimento, não tem a ver necessariamente com uma posição explicitamente repressora por parte do governo, mas com o tipo de narrativa histórica que foi construída após a independência.

Borges Coelho<sup>35</sup> chamou atenção para a importância da luta armada em Moçambique para a construção de uma identidade nacional e para a legitimidade de políticas governamentais no pós-independência. Para ele, os protagonistas que tinham vencido a luta, teriam nessa nova realidade “carta branca” para implantação de práticas, como se ainda estivessem nas antigas zonas libertadas.

Dentro desta narrativa da centralidade da luta armada, aqueles que tinham atuado para a vitória da FRELIMO, ganharam status de testemunha, o revolucionário, aquele dotado de uma “correta experiência” e voz capaz de enunciar, em função do seu capital moral e político. Esta perspectiva estava baseada em oposições binárias: colonialismo versus revolução, reacionários versus revolucionários, civis versus militares, entre outros.

Fica evidente que muitos de nossos entrevistados tinham a concepção, ainda que em muitos casos retrospectiva de que qualquer crítica feita ao governo, ao se tornar pública, poderia ser interpretada como uma postura subversiva, dentro da velha chave interpretativa do inimigo interno, tão anunciado nos discursos da década de 1970 e 1980. Ao não abraçar uma postura “revolucionária”, de defesa explícita do governo, só lhes restariam a alcunha de reacionários.

É por este motivo que muitos religiosos, católicos e protestantes contaram com empolgação as suas vivências nas missões próximas as zonas libertadas, em que desafiaram as

---

<sup>35</sup> COELHO, João Paulo Borges. *Op. cit.* p. 3, 7.

autoridades coloniais e a hierarquia da Igreja Católica para fornecer insumos a Frelimo. Um religioso muçulmano afirmou não ter lutado na guerra, mas contou com grande empenho que contribuiu recebendo cartas da Frelimo, enquanto morava no Paquistão, e as repassando para Moçambique. Quando questionados sobre o período pós-independência, alguns deles tenderam a minimizar os aspectos violentos da consolidação do novo governo.

Ao serem perguntados sobre a participação no Encontro de 1982, alguns disseram não se lembrar do evento, outros supervalorizaram os seus discursos, se colocando como legítimos representantes de suas denominações religiosas e outros ainda ressaltaram o clima cordial do evento.

No entanto, os áudios do encontro, disponíveis para consulta no Arquivo Histórico de Moçambique nos dão uma outra perspectiva, permitindo observar os momentos de tensão, a chamada nominal de Samora Machel àqueles que nos contaram que não participaram do evento e outros que não foram tão enfáticos em seus discursos como afirmaram. Temos que levar em consideração que o “esquecimento” ou as “imprecisões” de nossos entrevistados estão comprometidos com o presente e com a narrativa revolucionária moçambicana, mas também pelo tempo passado. Elas são, como afirmou Todorov,<sup>36</sup> elementos constituintes da memória, interação entre lembrança (conservação) e esquecimento. A memória como seleção, tende a conservar elementos de sucesso e marginalizar ou rapidamente esquecer outros não tão condescendentes com suas próprias trajetórias.

Os áudios, com mais de 8 horas de gravação, registram, sem indícios de edição, os principais momentos do evento: discurso de abertura, discurso das confissões religiosas, intervenções de Samora Machel, divisão em grupos de trabalho e pronunciamento dos grupos e discurso de encerramento. O acesso a este material foi fundamental para o desenvolvimento

---

<sup>36</sup> TODOROV, Tzvetan. *Los abusos de la memoria*. Barcelona: Ediciones Paidós, 2000. p.15.

do trabalho, já que foi possível confrontar os áudios, com um livreto sobre o encontro reproduzindo supostamente todos os discursos<sup>37</sup> e as entrevistas com alguns dos participantes.

Sabemos que o reestabelecimento do passado é algo evidentemente impossível, por isso não consideramos os áudios e os documentos escritos como fontes de “mais verdade”, em contraste com as entrevistas, que seriam apenas apreensões de uma determinada realidade. Como declarou Thompson,<sup>38</sup> nenhuma fonte está livre da subjetividade, seja ela escrita, oral ou visual. Todas podem ser insuficientes, ambíguas ou até mesmo passíveis de manipulação.

Por outro lado, não se pode deixar de considerar, apesar de não se poder medir, o impacto que o conhecimento sobre o registro do evento teve nas entrevistas. Alguns religiosos recomendaram que consultássemos o livro sobre o evento, para verificar e autenticar a veracidade de seu discurso pronunciado à época, na comparação com o outro momento da entrevista. Outros, reelaboraram trechos de suas falas ao saberem da existência e do acesso aos áudios do evento.

De acordo com Portelli,<sup>39</sup> as fontes orais podem não ser um dado preciso, mas podem conter elementos que não encontramos nos documentos escritos. Trata-se de um elemento fundamental para a compreensão e estudo do tempo presente. Ao cotejar os três tipos de fontes, podemos perceber que o livro não reproduziu na íntegra todos os discursos, omitindo trechos e sutilezas que só o áudio pôde nos mostrar, como por exemplo, a elevação da voz em sinal de irritação. Por outro lado, os áudios não nos possibilitaram saber o teor das discussões em grupo, acessíveis apenas a partir das entrevistas. Ou seja, todas elas foram fundamentais

---

<sup>37</sup> “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*. Coleção Unidade Nacional. Instituto Nacional do livro e do disco: Maputo, 1983.

<sup>38</sup> THOMPSON, Paul. *A voz do passado*. São Paulo: Paz e Terra, 1992. p.137.

<sup>39</sup> PORTELLI, Alessandro. O massacre de Civitella Val di Chiana (Toscana: 29 de junho de 1944): mito, política, luta e senso comum. In: FERREIRA, M. Marieta; AMADO, Janaína. (Org.). *Usos e abusos da história oral*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1998.



para levar adiante o trabalho de pesquisa. Para este trabalho, o importante é destacar que as diferentes modalidades de fontes foram utilizadas de forma crítica e complementar.

### **Estrutura da tese**

A tese está dividida em quatro capítulos. O primeiro, *A formação da FRELIMO e a participação das religiões na causa da independência*, trata do contexto de criação da FRELIMO, com os seus conflitos internos e tentativa de estabelecimento de uma unidade, em um cenário de multiplicidade de etnias, religiões e vivências. Neste tópico discutirei a respeito da matriz católica e protestante no movimento de independência, uma herança presente na formação daqueles que inauguraram o partido, ainda que seu discurso oficial pós-independência viesse a ser tomado de forte ateísmo em decorrência da opção política.

O pano de fundo deste capítulo é a guerra de libertação contra o colonialismo português, iniciada a partir da mobilização das bases da FRELIMO na Tanzânia, em 25 de setembro de 1964, com o ataque ao posto administrativo de Chai em Cabo Delgado, região norte do país.

O capítulo II - *O socialismo moçambicano e as Igrejas* trata do período do pós-independência, momento em que se constrói o conceito de Homem Novo na formação da nação moçambicana. Além da construção teórica, contextualizamos esse conceito dentro do mundo socialista, comparando a experiência moçambicana com outras no continente africano.

A ideia de Homem Novo ganhou força a partir do III Congresso da FRELIMO, realizado em fevereiro de 1977. A partir deste período o Partido/Estado se declarou marxista-leninista e houve um intenso combate às religiões com a nacionalização de todas as obras sociais religiosas, principalmente da Igreja Católica, o fechamento de associações, a proibição do ensino religioso fora das igrejas, entre outras ações.

Neste tópico, discutiremos as perseguições, os grupos mais tolerados e as estratégias adotadas pelas Igrejas neste cenário restritivo. Analisaremos também os impactos da postura marxista-leninista governamental nas denominações religiosas.

Por fim para contextualizar os capítulos seguintes, apresentamos o complexo cenário das relações internacionais de Moçambique na década de 1980, as estratégias de desenvolvimento econômico e o seu fracasso.

Os capítulos III e IV, “*Consolidemos aquilo que nos une*” e *Memórias cruzadas* tratam da reaproximação entre Estado e Igrejas na década de 1980, momento de grandes desafios para a sociedade moçambicana, assolada pela extrema pobreza causada pelas catástrofes naturais, os conflitos internos e externos.

No capítulo III apresentamos os detalhes do encontro de dezembro de 1982, entre o Estado e as diferentes confissões religiosas, os participantes e seus discursos tendo em conta os seus significados políticos. Discutimos o interesse governamental nesta aproximação e em contrapartida os interesses das instituições religiosas.

O capítulo IV se concentra nas memórias desses participantes que a partir de entrevistas recentes reelaboraram o sentido de suas participações e falas. Abordamos também os resultados práticos deste evento, dentre eles a criação do Departamento de Assuntos Religiosos, vinculado ao Ministério da Justiça e que funciona até os dias atuais como órgão de intermediação entre o Estado e as Igrejas.

As considerações finais são marcadas pelos desdobramentos desta aproximação da década de 1980 e a importância que as Igrejas, especialmente a católica e as protestantes pertencentes ao Conselho Cristão de Moçambique, tiveram no processo de estabelecimento da paz contra a guerra civil que devastou o país entre as décadas de 1970 e 1990.

## Capítulo I – A Formação da FRELIMO e a participação das religiões na causa da independência

### I.1 Moçambique e os movimentos de libertação

Após a Segunda Guerra Mundial, os movimentos de independência contra o colonialismo europeu ganharam força no Oriente Médio, na Ásia e na África. Em 1945, Síria e Líbano se tornaram independentes da França; a Índia se tornou independente dos ingleses em 1947 e neste mesmo ano o estado do Paquistão foi criado.

No continente africano, entre os anos de 1952 e 1962, mais de 36 países se declararam independentes.<sup>40</sup> Neste ano de 1952, Nasser liderou a revolução dos Oficiais Livres no Egito, desafiou a aliança franco-britânica na região com a questão do Canal de Suez e insuflou o sentimento de um nacionalismo árabe e uma propaganda pan-arabista.

Por toda a África surgiram movimentos, partidos e lideranças que questionaram a presença e a exploração europeia e reivindicavam reformas – como os protestos em massa na África do Sul contra o apartheid – e em outros casos a independência.

Em 1957, Gana foi o primeiro país da África subsaariana a se tornar independente e logo começou a apoiar as articulações pela independência da Nigéria, país mais populoso das colônias britânicas. Neste período, a luta anticolonialista ganhou uma nova dimensão na África do Sul, Rodésias (atuais Zâmbia e Zimbábue) e Niassalândia (atual Malawi).<sup>41</sup>

---

<sup>40</sup> Cf. HOBSBAWM, Eric. *Era dos Extremos: O breve século XX (1914-1991)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 214.

<sup>41</sup> HEDGES, David (Coord.). *História de Moçambique, volume 2: Moçambique no auge do colonialismo, 1930-1961*. Maputo: Livraria Universitária, 1999. p. 238.

Em Moçambique, assim como na metrópole, todas as organizações com objetivos políticos ou partidários foram consideradas ilegais pela ditadura de Salazar, e isto estimulou a ação clandestina de muitas delas.<sup>42</sup>

No entanto, a existência de regulamentos que suprimiam as atividades políticas e limitavam a liberdade de expressão não impediu que os moçambicanos encontrassem diversas formas de protestos, entre elas, a da arte. Desde a década de 1940, poetas, pintores e escritores, inspirados no movimento pan-africano, produziram obras que reagiam contra o sofrimento negro e a valorização das raízes africanas. Bertina Lopes, Malangatana, José Craveirinha, Noémia de Souza e Luís Bernardo Honwana integraram a primeira geração de artistas moçambicanos a questionar a dominação colonial.<sup>43</sup>

Em termos de ação política, o clima de intensa repressão dentro do território moçambicano encorajou alguns migrantes moçambicanos que viviam em países fronteiriços como a África do Sul, Niassalândia (atual Malawi) e Tanganica (atual Tanzânia) a se envolverem em atividades políticas que defendiam a autonomia do país. No entanto, é preciso ter em conta que em países como a África do Sul, a atividade política de moçambicanos se tornava de certa forma muito difícil devido à crescente vigilância da polícia sul-africana do apartheid, nada interessada no tema das independências e na sua colaboração com a PIDE.<sup>44 45</sup>

---

<sup>42</sup> Cf. THOMAZ, Fernanda do Nascimento. *Os 'filhos da terra': discurso e resistência nas relações coloniais no sul de Moçambique (1890-1930)*. Dissertação de Mestrado, UFF, Niterói, 2008.

<sup>43</sup> CRUZ E SILVA, Teresa. *Op. Cit.* p. 119.

<sup>44</sup> HEDGES, David (Coord.). *Op. cit.* p. 239.

<sup>45</sup> Polícia Internacional de Defesa do Estado (PIDE), a polícia política portuguesa, responsável pela repressão de todas as formas de oposição ao regime de Salazar. As delegações provinciais da PIDE foram estabelecidas nas províncias ultramarinas a partir de 1954, com o Decreto-Lei nº 39.749, de setembro de 1954, que reorganizou os serviços da PIDE e a estendeu para o Ultramar, chegando em Moçambique em 1960. Cf. SOUTO, Amélia Neves. *Caetano e o ocaso do "Império". Administração e Guerra colonial em Moçambique durante o Marcelismo (1968-1974)*. Edições Afrontamento: Porto, 2007. p. 164.



Figura 1 - Mapa de Moçambique. Fonte:  
[https://ppgconsulting.files.wordpress.com/2012/06/mozambique\\_600.jpg](https://ppgconsulting.files.wordpress.com/2012/06/mozambique_600.jpg). Acessado em 15 de julho de 2017.

Entre os movimentos que surgiram, podemos citar a Convenção do Povo de Moçambique, criada no final dos anos de 1950 na África do Sul; a Mozambique East Association (Associação Moçambicana da África Oriental), criada por trabalhadores moçambicanos que viviam na Rodésia do Sul (atual Zimbábue). No Tanganica (atual Tanzânia), ainda protetorado britânico, mas com a independência formal prevista, os trabalhadores moçambicanos formaram organizações como a Tanganyika-Mozambique Makonde Union em 1958 e a Makonde and Makua Zanzibar Union. Apesar do Makonde and Makua Zanzibar Union estar restrito à participação dos macondes do sul do Tanganica e de Moçambique e seu foco principal ser a ajuda mútua, o seu caráter associativo e político naquele contexto colonial logo se faria notar.

Ao citar um relatório colonial, Hedge<sup>46</sup> afirma que a criação dessas associações no Tanganica foi estimulada por missionários católicos que viviam nos dois lados da fronteira. Para esses missionários, a criação dessas associações poderia servir como alternativa a expansão do islamismo na região. Independente da inspiração religiosa para sua formação, não se pode negar o caráter político desses grupos, que tentavam, na medida do possível, melhorar a vida de seus associados negligenciados pelo governo colonial.

Os acontecimentos que desembocaram no Massacre de Mueda em 1960, distrito da província de Cabo Delgado, no norte de Moçambique, demonstram a organização política dos trabalhadores da região. Os camponeses do planalto de Mueda, organizados na Sociedade Algodoeira Africana Voluntária de Moçambique (SAAVM) se dirigiram ao administrador colonial com reclamações relacionadas ao trabalho e ao comércio na região. Além disto, havia também a reivindicação de independência dos macondes. O administrador propôs uma

---

<sup>46</sup> Idem. p. 241.

reunião com o governador da província. Depois de alguns dias, ocorreu o encontro com o governador de Cabo Delgado, que levou consigo a tropa colonial de Porto Amélia, em Pemba.

Apesar de assegurar boas perspectivas aos trabalhadores, o governador ordenou a prisão dos porta-vozes Faustino Vanomba e Kiribiriti Diwane. Diante disto, a reunião se transformou em uma insurreição popular, com a população exigindo independência e a soltura das lideranças que estavam sendo levadas presas em um carro. Como resposta, o governo autorizou as tropas portuguesas a abrir fogo contra a população, assassinando centenas de pessoas. Este acontecimento foi um marco para o entendimento de que a resistência pacífica pouco surtiria efeito, era necessário a formação de movimentos que pudessem fazer frente ao colonialismo.

Podemos considerar o Massacre de Mueda como um evento catalizador para o surgimento de movimentos de libertação em Moçambique. Associações existentes desde a década de 1940, intensificaram as suas atividades contra o colonialismo, apesar de toda a repressão da PIDE. Um exemplo relevante é o Núcleo dos Estudantes Secundários Africanos em Moçambique (NESAM),<sup>47</sup> que nos anos de 1960 publicou a revista *Alvor* para difundir os temas debatidos pelo grupo: a denúncia contra a educação discriminatória, o nacionalismo e a

---

<sup>47</sup> O Núcleo de Estudantes Secundários Africanos de Moçambique foi criado em 1949, e teve em sua primeira formação estudantes protestantes sob a liderança de Eduardo Mondlane. Mondlane relatou que em seu início tratava-se de um pequeno grupo formado por estudantes secundaristas que tinham estudado na África do Sul e estavam relacionados ao Centro Associativo dos Negros de Moçambique, que realizava atividades sociais e culturais e encorajava a resistência cultural contra os portugueses. Na concepção de Eduardo Mondlane, o movimento deu grande contribuição a causa da independência, mesmo com o seu número reduzido de integrantes e a perseguição constante da polícia portuguesa. Para ele, o NESAM oferecia uma oportunidade de estudar e discutir Moçambique como uma “entidade própria e não como um apêndice de Portugal”. Também estabeleceu uma rede de comunicação em dimensão nacional, que abrangia não apenas os membros antigos, mas os que ainda frequentavam a escola e poderiam ser úteis em ações clandestinas”. Entre os membros do NESAM mais ativos na década de 1960 podemos citar: Joaquim Chissano, Armando Guebuza, Luís Bernardo Honwana, Augusto Hunguana, Filipe Magaia, Mariano Matsinhe, Josina Muthemba, Pascoal Mocumbi, Jorge Tembe. Cf. David Hedges (Coord.). *História de Moçambique, volume 2: Moçambique no auge do colonialismo, 1930-1961*. p. 243; CRUZ E SILVA, Teresa. *Igrejas protestantes e consciência política no sul de Moçambique: O caso da Missão Suíça (1930-1974)*. p. 113; MONDLANE, Eduardo. *Lutar por Moçambique*. p. 95-96.

independência do país. E também atuou de forma ativa para construção de um movimento de libertação organizado.<sup>48</sup>

É neste contexto que a FRELIMO, Frente de Libertação de Moçambique foi criada. Em seu discurso oficial de gênese, o movimento é fruto da junção voluntarista de outros três movimentos formados em territórios vizinhos a Moçambique: UDEMANO, MANU e UNAMI.

A União Democrática Nacional de Moçambique (UDEMANO) foi fundada no final de 1960, sob a liderança de Adelino Gwambe, na Rodésia do Sul (atual Zimbábue), por trabalhadores moçambicanos das províncias de Tete, Gaza e Maputo, que viviam nas cidades rodesianas de Bulawayo e Salisbury. Esta organização estava voltada para a independência de Moçambique e tinha ligações com outros movimentos, como o Movimento Democrático Africano de Moçambique, Movimento Nacional de Moçambique na Zambézia e moçambicanos na África do Sul. Em 1961, por causa da forte perseguição policial causada pelas ligações entre o governo português e o rodesiano, a UDENAMO buscou abrigo no Tanganica.

A União Nacional Africana de Moçambique (UNAMI) foi fundada em 1961, na Niassalândia (atual Malawi), sob a liderança de José Baltazar da Costa Chagonga. Suas origens estão relacionadas à Associação Nacional Africana, movimento criado na província de Tete em 1959.

A Mozambique African National Union (MANU) surgiu em fevereiro de 1961, na cidade de Mombaça, no Quênia. Este grupo é fruto da união de dois outros movimentos: o Tanganica-Mozambique Makonde Union, o Zanzibar Makonde e o Makua Union. Este grupo tinha questões étnicas mais delimitadas e era formado basicamente por Macuas e Macondes.

---

<sup>48</sup> Eduardo Mondlane relata que no momento da constituição da FRELIMO, os membros do NESAM foram os primeiros a se mobilizar para organizar uma estrutura de apoio ao movimento. Em resposta a isto, muitos membros foram presos pela PIDE e exilados. Eduardo Mondlane. *Op. cit.* p. 96.



Cada uma dessas organizações era influenciada pelos movimentos existentes em seus locais de fundação, como a UNAMI, que se aproximava dos ideais do Malawi Congress Party; a UDENAMO, inspirada no African National Congress e no Zimbabwe African People United (ANC e ZAPU) que, assim como o MANU, se aproximava do Tanganhica African Nation United (TANU).

Estes movimentos eram formados a partir de diversas influências e composto por pessoas de diferentes regiões de Moçambique, por isso era comum que existisse concepções distintas sobre a independência de Moçambique. Os membros da MANU eram, em sua maioria, moçambicanos de origem maconde, o que contribuía para uma visão etno-regionalista da independência. A UDENAMO reunia moçambicanos provenientes do sul do país, com maior nível de escolaridade. A maneira como a independência deveria ser conquistada também era divergente entre esses grupos, enquanto uns defendiam a luta armada, outros acreditavam que era possível consegui-la via negociação.

A diversidade dos movimentos, seus diferentes locais de formação, e suas distintas propostas de independência nos ajudam a problematizar o processo de criação da FRELIMO e o seu lugar de único representante legítimo da causa da independência nacional.

Aquino de Bragança e Jacques Depelchin,<sup>49</sup> em um artigo da década de 1980, elaboraram uma crítica à historiografia moçambicana, chamando atenção para o engajamento dos autores na causa revolucionária e conseqüentemente uma dificuldade em analisar de maneira mais crítica o objeto de pesquisa. Para os autores, a história moçambicana é uma história teleológica, na qual a prova da vitória está na própria vitória, e por este motivo não haveria necessidade de fazer certas perguntas. Para muitos desses autores, a história da Frelimo é a história da libertação nacional.

---

<sup>49</sup> BRAGANÇA. A. DEPELCHIN, J. Da idealização da Frelimo à compreensão da História de Moçambique. In. *Estudos Moçambicanos* (5/6) 1986: 29-52.

Joel Tembe e Gerhard Liesegang,<sup>50</sup> ao remontarem a constituição da UDENAMO, oferecem um panorama do processo complexo e conflituoso que originou a criação da FRELIMO. Deste modo, os autores questionam a versão que afirma que em 1962 os três movimentos UDENAMO, UNAMI e MANU se uniram de forma harmoniosa sob a direção de Eduardo Mondlane.<sup>51</sup> De acordo com os autores, esta concepção corresponde a uma leitura parcial dos acontecimentos, que reflete a narrativa construída pelo próprio Eduardo Mondlane.

A União Democrática Nacional de Moçambique (UDENAMO) foi fundada em 18 de outubro de 1960, na Rodésia do Sul, na casa de Antonio Mandlati, com a presença de 13 moçambicanos. Neste momento, o jovem de 19 anos Adelino Xitifo Gwambe foi escolhido como presidente. Logo após a sua criação, a UDENAMO foi reconhecida como o primeiro partido moçambicano internacional, com carta de felicitação do presidente de Gana, Kwame Nkrumah e do presidente da Portuguese East Africa Association, o reverendo Uria Simango.

Uria Simango era um pastor formado na década de 1950, no curso de teologia do Seminário de Ricatla.<sup>52</sup> Era reconhecido por muitos em Lourenço Marques como um

---

<sup>50</sup> TEMBE, Joel. LEISEGANG, Gerhard. Subsídios para a História da UDENAMO e FRELIMO: Da fundação e dos planos de fusão da UDENAMO e MANU à revolta da base da UDENAMO em Junho de 1962 e o ressurgimento deste partido em 1963: Um plano e primeiros resultados da recolha de fontes para permitir uma leitura sociológica. Junho/Julho de 2005.

<sup>51</sup> Eduardo Chivambo Mondlane nasceu em 20 de junho de 1920 em Gaza, Moçambique. Começou seus estudos na Missão Suíça em Ricatla, e ganhou uma bolsa pela igreja para prosseguir os estudos secundários na África do Sul. Iniciou os seus estudos universitários em Lisboa, mas por causa de sua atuação política e a perseguição pela PIDE foi obrigado a abandonar o país. Na década de 1950 se mudou para os Estados Unidos e concluiu o curso de Ciências Sociais, e lá seguiu os seus estudos até se tornar professor universitário. Ao visitar Moçambique como funcionário das Nações Unidas em 1961, Mondlane se engajou na fundação da Frelimo e em 1962 foi eleito o primeiro presidente da Frente. Sobre a biografia de Mondlane, ver: CLERC, André-Daniel. *Chitlango: filho de chefe*. Maputo: Cadernos Tempo. 1990. CRUZ E SILVA, Teresa. A Missão Suíça e a Formação da Juventude: a experiência de Eduardo Mondlane (1930-1961). In: *Estudos Moçambicanos* 16, 1999. p. 67-104. CRUZ E SILVA, Teresa. *Igrejas protestantes e consciência política no sul de Moçambique: O caso da Missão Suíça (1930-1974)*. Maputo: Promedia, 2001.

<sup>52</sup> O Seminário Presbiteriano de Ricatla transformou-se em 1958 no Seminário Unido de Ricatla, um centro de estudos interdenominacional para metodistas episcopais, presbiterianos, congregacionistas e a Igreja de Cristo, em Manica e Sofala.

“pregador poderoso” e vivia em Salisbury desde 1958.<sup>53</sup> Na época de sua fundação, Uria Simango se filiou a UDENAMO, sem exercer nenhum cargo de liderança, apesar de seu grande prestígio.

Em abril de 1961, a UDENAMO foi apresentada a imprensa e conseguiu ampliar os seus contatos internacionais, entre eles, com Marcelino dos Santos, membro da Conferência das Organizações Nacionalistas das Colônias Portuguesas (CONCP). O presidente da UDENAMO, Gwambe, foi convidado por Marcelino para participar do primeiro encontro da CONCP no Marrocos. E Gwambe, convidou Marcelino dos Santos para se tornar Secretário das Relações Exteriores da União.

A Conferência das Organizações Nacionalistas das Colônias Portuguesas (CONCP) ocorreu em Casablanca, no Marrocos, em 1961. Neste encontro, foi feito um apelo vigoroso para a unificação de todos os movimentos nacionalistas contra o colonialismo português. A conferência convocada pelo presidente do Gana, Kwame Nkumah, reuniu muitos movimentos nacionalistas das colônias portuguesas e apoiou a formação de frentes unidas. O presidente Nyerere do Tanganica, também exerceu uma influência pessoal para a unificação dos movimentos de libertação que estavam em seu território.<sup>54</sup>

Desde o final de 1961, a UDENAMO tentava se unir com a MANU, movimento radicado no Tanganica, com apoio direto do Tanganica African Nation United (TANU), principal partido na luta pela autonomia do Tanganica. A MANU possuía muitos membros e tinha grande aceitação na estrutura política do país, que naquele momento era o único na fronteira com Moçambique que era independente. Para Marcelino dos Santos,<sup>55</sup> o grupo possuía um viés mais nacionalista, que reunia macondes, nyanja e outros grupos étnicos em uma única causa. Também possuíam mais experiência na mobilização para protestos e greves.

---

<sup>53</sup> TEMBE, Joel. LEISEGANG, Gerhard. *Op. cit.* p. 03.

<sup>54</sup> MONDLANE, Eduardo. *Lutar por Moçambique*. Maputo: Coleção “Nosso Chão”, Maputo, 1995. p. 99.

<sup>55</sup> TEMBE, Joel. LEISEGANG, Gerhard. *Op. Cit.* p.04.

Neste aspecto, se contrastava com a UDENAMO, que ainda possuía um número reduzido de membros e pouca capacidade de difusão de suas ideias.<sup>56</sup>

A primeira tentativa de união entre a UDENAMO e a MANU não foi bem sucedida, pois a liderança da TANU considerava radicais as propostas do presidente da UDENAMO, Adelino Gwambe, em relação à luta armada e a união com outras ex-colônias.

Em 1961, Eduardo Mondlane visitou Moçambique e foi convidado a se tornar membro da UDENAMO. A filiação de Mondlane representava uma tentativa de oposição à liderança de Gwambe, que era visto como autoritário e inexperiente. Também pode ser interpretado, como uma tentativa de alguns membros do partido, originários do sul, de rechaçar as pretensões de liderança de Uria Simango, vindo do centro e membro de destaque na UDENAMO.<sup>57</sup>

Ao se tornar membro da UDENAMO, Eduardo Mondlane foi encorajado por Julius Nyerere<sup>58</sup> e Oscar Kambona<sup>59</sup> a assumir a liderança no processo de unificação dos movimentos de libertação em Moçambique.

Entre os dias 23 e 24 de junho de 1962, os membros da MANU, UDENAMO e UNAMI se reuniram em Dar-es-Salam, na Tanzânia, para efetivarem a fusão dos três movimentos. Neste momento, o presidente e o secretário geral da UDENAMO, Gwambe e Mahlayeye não compareceram aos encontros que discutiam os detalhes da criação de um novo movimento. Eles sabiam que o nome de Eduardo Mondlane, doutor, professor universitário, funcionário das Nações Unidas e quase vinte anos mais velho que Gwambe parecia imbatível para assumir a liderança dessa nova união, a Frente de Libertação de Moçambique, a FRELIMO.

---

<sup>56</sup> Idem.

<sup>57</sup> Idem.

<sup>58</sup> Julius Kambarage Nyerere é considerado o pai do socialismo africano. Foi fundador da TANU e o primeiro presidente da República da Tanzânia em 1961.

<sup>59</sup> Oscar Salathiel Kambona foi o primeiro Ministro das Relações Exteriores da Tanzânia.

O pastor Uria Simango também se candidatou a presidência da FRELIMO e foi o segundo mais votado, assumindo assim a vice-presidência. David Mabunda foi eleito Secretário-geral. Mateus Mmole, da MANU, tornou-se tesoureiro. O Comitê Central da UDENAMO se manteve, incorporando apenas Marcelino dos Santos e Fanuel Mahluza.

O I Congresso da FRELIMO ocorreu entre os dias 23 e 25 de setembro de 1962. Neste primeiro encontro foram expulsos o ex-presidente da UDENAMO, Adelino Gwambe, o ex-secretário geral Calvino Mahlayeye e o ex-membro da MANU, eleito tesoureiro da FRELIMO, Mateus Mole e B. Chagonga.

Os dirigentes expulsos fundaram, neste mesmo ano, a Frente Unida Anti-Imperialista de Moçambique, a FUNIPAMO, que mais tarde tornou-se UDENAMO-MONOMOTAPA. Em maio de 1963, a UDENAMO foi reconstituída no Cairo e Paulo Gumane, ex-adjunto do secretário-geral da FRELIMO, foi escolhido presidente. Mabunda tornou-se o secretário-geral e Mahluza o secretário de defesa.

Eduardo Mondlane enumerou<sup>60</sup> outros movimentos que surgiram após a criação da FRELIMO. Entre eles o Comitê Secreto de Restauração da UDENAMO (COSERU), uma nova UNAMI, uma nova MANU. Após 1964, foi criado o Mozambican Revolutionary Council (MORECO), que se transformou mais tarde em Comitê Revolucionário de Moçambique (COREMO).

O processo conflituoso de formação da FRELIMO, e a diversidade de movimentos revolucionários que surgiram após a sua criação por dissidentes, nos mostra a complexidade e as divergências deste processo histórico. Do mesmo modo, ao final de sua criação não se construiu de imediato uma frente de libertação coesa, e a liderança de Eduardo Mondlane não foi ponto pacífico.

---

<sup>60</sup> MONDLANE, Eduardo. *Op. Cit.* p. 107.

Assim como a escolha de suas lideranças, o modo de atuação da FRELIMO não estava definido no momento de sua formação. Havia aqueles que ainda acreditavam ser possível uma independência sem luta armada. E mesmo entre aqueles que defendiam a guerra de libertação, não havia consenso entre as táticas a serem utilizadas. No entanto, em 1964, decidiu-se pela campanha militar. Em 25 de setembro de 1964, a FRELIMO atacou a base portuguesa de Chai no norte do país.

Os combates começaram em agosto de 1964, na região do Rovuma nas províncias de Cabo Delgado e Niassa, fronteiriças com as bases na Tanzânia. À medida que a FRELIMO avançava no território, organizava as populações nas zonas libertadas, áreas fora do controle da administração portuguesa onde os revolucionários construíram seu próprio sistema de administração.

A guerrilha da FRELIMO também avançou em direção ao sul, para o corredor da Beira e para a região do vale do Zambeze e de Tete, tendo como alvo estratégico a barragem de Cahora-Bassa, que começara a ser construída. A barragem era o maior empreendimento português, pois poderia gerar energia elétrica para comercialização e seria um local estratégico para fixar um núcleo de povoamento colono. No entanto, não se progrediu como o esperado por haver naquela região uma forte concentração de tropas portuguesas com o objetivo de proteger a barragem.<sup>61</sup>

O sucesso das campanhas militares no norte se contrastavam com as investidas nas regiões centro e sul de Moçambique e isso deu origem as primeiras divisões. Em 1965, parte da região habitada pelos macondes, no extremo norte de Moçambique, estava conquistada pela FRELIMO. Esse sucesso se deu com a ajuda dos chefes tradicionais que, após esse sucesso militar, foram eleitos “presidentes” do partido nas zonas das suas chefias. No entanto,

---

<sup>61</sup> MARQUES, A. H. de Oliveira. *Breve História de Portugal*. Lisboa: Editorial Presença, 2006.

como afirma Newitt,<sup>62</sup> muitos dos líderes macondes não estavam interessados em revolução social, mas sim em estabelecer o controle do partido.

Outro conflito importante, que nos oferece uma dimensão da gravidade das cisões dentro da FRELIMO, mesmo depois de alguns anos de sua fundação, ocorreu no Instituto Moçambicano, a escola secundária da FRELIMO em Dar-es-Salam, na Tanzânia. Um grupo de estudantes da instituição se recusou a participar da guerra de libertação, se colocando contra uma determinação da FRELIMO, que exigia que para continuarem os seus estudos, os alunos do Instituto Moçambicano deveriam assumir responsabilidades nas zonas semi-libertadas do poder colonial em Moçambique. Este trabalho poderia durar até dois anos.<sup>63</sup>

Estes estudantes foram atraídos pela perspectiva de, assim como Eduardo Mondlane, receber uma bolsa de estudos nos Estados Unidos ou na Europa. Os jovens foram insuflados pelo padre católico Matheus Gwenjere, um religioso negro que havia se juntado as forças da FRELIMO em 1967, para se proteger da perseguição da PIDE.<sup>64</sup>

O padre Gwenjere, tornou-se professor do Instituto e um feroz crítico de Eduardo Mondlane. Ele acusou a esposa de Mondlane, Janet Mondlane (norte-americana e branca) de ter ligações com a CIA e estar contra os moçambicanos brancos e professores expatriados. Gwenjere liderou uma greve em 1968, e estimulou o abandono de mais de 100 alunos da instituição. Esses distúrbios contribuíram para o encerramento do Instituto, em março de 1968 e a suspensão da ajuda financeira vinda da Suécia. O grupo liderado por Gwenjere também liderou um ataque ao escritório central da FRELIMO em Dar-Es-Salam, em 10 de maio de 1968, que causou a morte de um membro do Comitê Central.<sup>65</sup>

---

<sup>62</sup> NEWITT, Malyn. *História de Moçambique*. p. 452.

<sup>63</sup> SELLSTRÖM, Tor. *Suécia e as lutas de libertação nacional em Angola, Moçambique e Guiné-Bissau*. Afrikainstitutet, Uppsala, 2008.

<sup>64</sup> MORIER-GENOUD, Eric. *God and Cesar*. p. 20.

<sup>65</sup> SELLSTRÖM, Tor. *Op. Cit* . p.

O rompimento entre a FRELIMO e o padre Gwenjere marcou de maneira decisiva os procedimentos em relação à presença de religiosos no Instituto Moçambicano, passando a ser restrita a atuação de religiosos como lideranças, e vetado o trabalho religioso dentro da instituição. Em entrevista, o padre Filipe Couto<sup>66</sup> comentou tais episódios, e por ocasião de sua chegada ao Instituto Moçambicano no início dos anos de 1970, ele nos disse:

Na altura houve um grande problema na FRELIMO, havia um padre católico que entrou em rixas com a direção, chamava-se Gwenjere e então ninguém queria ouvir falar de padres. Havia um padre protestante Simango, também ninguém queria falar com protestantes ele tinha dado problemas. [...]

[...] Quando o Gwenjere começou a querer dividir entre pessoas do centro e do sul, quando Gwenjere começou a dizer aos estudantes vocês estão a comer carne de galinha, então começaram a dizer: esse padre está a vir criar aqui confusões e nós não precisamos disso. Então Gwenjere [foi] expulso. Depois vem Simango, que quando Mondlane morre tinha razão quando escreve nos jornais a situação sombria da FRELIMO. Então ele ali pode-se tirar a religião fora de tudo.

Então chego eu, o [Samora] Machel aceitou porque achou que o Bertulli, ele era um Padre Branco, e o Camba que se meteu assim um pouco na revolução. Então Machel combina comigo e diz [...] Você ficar aqui não convém, a Janet é a dona disto. A Janet é a mulher do Mondlane, trabalhava no Instituto moçambicano quase como uma herdeira da Ford Fondation [...]

Então o Machel combina comigo o seguinte: trabalha no trabalho humanitário, não faz serviço religioso dentro dos campos da FRELIMO, mas se queres falar com os padres sais, pegas um guarda-costas, te leva de carro e vás onde queres.<sup>67</sup>

A fala de Filipe Couto é muito elucidativa a respeito dos conflitos que assombraram a FRELIMO em seus anos de consolidação: o motim de Matheus Gwenjere e a disputa pela liderança da Frente entre Eduardo Mondlane e Uria Simango, o vice-presidente.<sup>68</sup>

Eduardo Mondlane não resistiu a explosão causada por um livro bomba que recebeu em 1969 e Uria Simango foi acusado posteriormente de ser um dos mandantes do crime em acordo com a PIDE e com a CIA. Após a morte de Mondlane, a presidência foi dividida entre

---

<sup>66</sup> Entrevista em companhia de Yussuf Adam com padre Filipe Couto, em 14 de abril de 2015 em Maputo. Padre Filipe Couto é moçambicano, nascido em 30 de janeiro de 1939. Em 1962 entrou no Instituto Missionário da Consolata, na Itália e fez o seu doutorado na Alemanha. Foi o primeiro reitor da Universidade Católica de Moçambique, em 1996. Em 2007 se tornou reitor da Universidade Eduardo Mondlane.

<sup>67</sup> Entrevista com padre Filipe Couto. *Op. cit.*

<sup>68</sup> Sobre uma outra perspectiva a respeito da trajetória de Uria Simango, sua atuação na FRELIMO e visão sobre os conflitos internos na Frente ver: NCOMO, Barnabé Lucas. *Uria Simango: um homem, uma causa*. Maputo: Edições Novafrica, 2003.



Uria Simango, Samora Machel e Marcelino dos Santos, mas com as suspeitas sobre Uria Simango, que foi expulso, e Machel assumiu o controle da instituição em 1970.

O discurso de Couto também menciona a tensão existente entre Janet Mondlane e outros integrantes da FRELIMO. Destaca ainda o seu papel como herdeira direta de Eduardo Mondlane e a ponte fundamental para a captação de recursos para o Instituto Moçambicano via Fundação Ford.<sup>69</sup>

Neste sentido, cabe observar uma prática da FRELIMO de abertura para as pessoas provenientes de diferentes posições religiosas, o que muitas vezes fomentou e em outras amplificou conflitos em função dessa convivência.

## **I.2 A unidade dos moçambicanos**

*“Devemos continuar a luta armada, unidos, sem distinção tribal, religiosa ou racial, do norte para o sul, do Rovuma ao Maputo, todos contra o inimigo comum – o colonialismo português”.*<sup>70</sup>

(Eduardo Mondlane, primeiro presidente da FRELIMO)

O discurso de união foi um elemento forte na retórica da FRELIMO . Em seu I Congresso, realizado entre os dias 23 e 28 de setembro de 1962 em Dar-es-Salam, capital do recém independente Tanzânia,<sup>71</sup> definiu-se que entre as resoluções que deveriam ser colocadas em prática imediatamente, estavam “promover a unidade dos moçambicanos” e

<sup>69</sup> Instituição fundada em 1934 nos Estados Unidos para financiar programas de promoção da democracia e redução da pobreza. Entre os críticos da instituição se afirma que organização em alguns momentos atuou como um braço da CIA com o intuito de interferir nos regimes políticos de outros países.

<sup>70</sup> Trecho de uma das mensagens de Eduardo Mondlane, presidente da FRELIMO dirigida ao povo moçambicano. *A voz da Revolução*, nº8, fevereiro de 1969, p.06.

<sup>71</sup> País de colonização alemã (1880-1919) e inglesa (1919-1961) se tornou independente em 1961 e tinha o nome de Tanganica. Em 1964, a fusão entre o Tanganica e Zanzibar formou um novo país, chamado Tanzânia.

“procurar alcançar o máximo das energias e capacidades de cada um e de todos os membros da FRELIMO”.

A junção problemática dos três movimentos de libertação: UDENAMO, MANU e UNAMI e o cenário de disputa de poder dentro do partido exigiam um discurso reiterativo de unidade, como o próprio Eduardo Mondlane declarou:

A natureza heterogênea dos membros da Frelimo comportava certos perigos, mas também algumas vantagens. Vínhamos de vários pontos de Moçambique e de diversas posições sociais: estavam representados diferentes grupos étnicos e linguísticos, várias raças, várias religiões, várias origens sociais e políticas. As possibilidades de conflito eram ilimitadas, e verificamos que era preciso fazer um esforço consciente para preservar a unidade. O principal meio utilizado foi a educação. Desde o início, desenvolvemos a educação política para combater o tribalismo, o racismo e a intolerância religiosa.<sup>72</sup>

A questão religiosa aparece na fala de Eduardo Mondlane como um elemento importante na construção da unidade moçambicana, assim como a questão racial e tribal. Estes aspectos não estavam restritos apenas a formação de uma frente de libertação coesa, tinham a ver com a formação de uma identidade comum moçambicana. Em um país marcado pela diversidade étnica havia uma preocupação por parte da FRELIMO, pelo menos em termos discursivos, de não existir preponderância de uma etnia sobre as demais, assim como de não deslocar o conflito entre colonizadores e colonizados para a esfera racial. Do mesmo modo, e em semelhante grau de importância, a diversidade religiosa, fonte de eventuais conflitos, deveria ser transformada em fator aglutinador.

No aspecto religioso, o Comitê Central era formado basicamente por católicos e protestantes: o presidente Eduardo Mondlane era proveniente da Missão Suíça, que se transformou na Igreja Presbiteriana; o vice-presidente, Uria Simango, era reverendo presbiteriano. Filipe Magaia, primeiro dirigente do programa militar, era católico. Samora

---

<sup>72</sup> MONDLANE, Eduardo. *Lutar por Moçambique*. Maputo: Coleção “Nosso Chão”, Maputo, 1995. p. 107.

Machel, que substituiu Magaia na liderança militar e assumiu a presidência do movimento após o assassinato de Eduardo Mondlane, era batizado na Igreja Católica, mas sua família era metodista livre. Entre os soldados, conforme a pesquisa de Olga Iglesias indica,<sup>73</sup> havia uma forte presença muçulmana, principalmente no norte do país, região onde o conflito entre moçambicanos e portugueses foi iniciado.

O fato da liderança da FRELIMO ser composta por católicos e protestantes tem relação direta com a presença de inúmeras missões religiosas dessas orientações, instaladas no país, desde o século XIX, em virtude dos acordos firmados entre a Igreja Católica e o governo português, que franquearam quase que na sua totalidade a educação fundamental à Igreja Católica. Estes membros, majoritariamente do sul de Moçambique e com mais acesso a educação, foram formados no ambiente dessas missões católicas e protestantes.

O fato de conviverem neste ambiente religioso contribuiu para que levassem para a FRELIMO algumas práticas dessas comunidades religiosas, como por exemplo, o uso da canção como instrumento de denúncia e coesão social.

Teresa Cruz e Silva, ao analisar a Missão Suíça,<sup>74</sup> chamou atenção para o uso de canções como instrumento cultural e político. As músicas tratavam de temas como o trabalho migrante, a fome, entre outros. Uma delas, provavelmente composta na década de 1950,

---

<sup>73</sup> NEVES, Olga Iglesias. O poder e o impacto do islão no norte de Moçambique (séculos XIX-XX). In: *Atas do Congresso Internacional Saber Tropical em Moçambique: História, Memória e Ciência*. Lisboa: Instituto de Investigação Científica Tropical, 2013. Cabe destacar que os trabalhos de Liazzat Bonate tratam de maneira minuciosa a questão do islamismo em Moçambique, incluindo o período da guerra colonial. Em sua tese, a autora discute o envolvimento de lideranças muçulmanas na MANU e o trabalho de aproximação dessas lideranças feito por dirigentes da FRELIMO, como Eduardo Mondlane e Uria Simango. Cf. BONATE, Liazzat. *Traditions and Transitions. Islam and Chiefship in northern Mozambique. ca. 1850-1974*. Department of Historical Studies, University of Cape Town. March, 2007. MORIER-GENOUD, Éric. L'islam au Mozambique après l'indépendance. Histoire d'une montée en puissance. In: *L'Afrique politique 2002*. pp. 123-146. ALPERS, Edward A. Islam in the service of colonialism? Portuguese Strategy during the Armed Liberation Struggle in Mozambique. In: *Lusotopie 1999*, pp. 165-184. CAHEN, Michel Cahen. L'État Nouveau et la diversification religieuse au Mozambique, 1930 – 1974. In: *Cahiers d'Études africaines*, 158, XL-2, 2000. pp. 309-349.

<sup>74</sup> CRUZ E SILVA, Teresa. *Op. Cit.* p.121.

cantada em língua tsonga na igreja da Missão Suíça em Gaza, fazia homenagem a Eduardo Mondlane e mencionava de maneira explícita a crítica ao colonialismo.

Pai Eduardo  
 Oramos por ti  
 Quando partes para a América  
 Para continuação de estudos

Senhor, abençoi os seus estudos

Temos a esperança que sejas  
 abençoado nos teus estudos  
 Senhor abençoi os seus estudos  
 Para que ajude todos os negros

Nós, filhos de África  
 Estamos cansados da escravatura  
 Seremos livre  
 Com a força do Senhor Jesus<sup>75</sup>

Em entrevista, o professor Jamisse Taimo<sup>76</sup> chamou a atenção para o uso de músicas protestantes adaptadas pela FRELIMO:

Eu posso assim tranquilamente dizer que essa aqui encontra-se escrito no hinário evangélico tal, essa aqui tal. Porque é de tal maneira, se você pega as músicas que eram tocadas durante as transmissões radiofônicas da FRELIMO, mesmo durante a luta de libertação há músicas na Igreja que nós deixamos de cantar porque já estavam sendo cantadas pela FRELIMO. Então tínhamos que deixar de cantar [algumas canções] porque senão (...) poderia criar problemas

Jamisse Taimo foi além da influência musical e mencionou a influência das igrejas protestantes no método de organização das cidades pela FRELIMO após a independência:

Se nos olharmos a forma metodista de organização... vou pegar a forma metodista. Os metodistas têm um núcleo menor de organização é a classe, então a classe tem que ter dez membros (...) então tens um núcleo um pouco mais acima que são as chamadas igrejas locais, (...) há uma estrutura sempre em cadeia. E que quando vê

<sup>75</sup> CRUZ E SILVA, Teresa. *Op. cit.* p. 123-124

<sup>76</sup> Jamisse Uilson Taimo é formado em Teologia pela Universidade Metodista de São Paulo, mestre em Educação pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo e doutor na mesma área pela Universidade Metodista de Piracicaba. É professor na Universidade Eduardo Mondlane, na Universidade Politécnica de Moçambique, inspetor geral de Ciência do Ministério de Ciência e Tecnologia, Ensino Superior e Técnico Profissional de Moçambique e administrador não executivo da Fundação Joaquim Chissano. Foi presidente da Comissão Nacional das Eleições em Moçambique. Além disto é pastor metodista e músico. Entrevista realizada em maio de 2015, na cidade de Maputo, em Moçambique.

por exemplo, os grupos dinamizadores têm o chamado chefe de quarteirão, chefe das dez casas...entendeu? Essas coisas, né? E depois e vai o círculo da cidade, tem círculo do distrito, mas todas essas estruturas elas se comunicam, elas tem uma relação. Eu não sei... quem copiou quem, mas acontece que, do ponto de vista da organização, há uma semelhança.

Há uma semelhança [entre a FRELIMO e a Igreja Metodista] do ponto de vista também de controle, que ao mesmo tempo para saber quem está a mais na comunidade e um mecanismo de integração dessas pessoas na comunidade. Eu lembro muito bem que [se], no quarteirão, chegava alguém, uma visita, você tinha que dizer: “nós temos uma visita no nosso quarteirão”, porque, para eu poder saber que tem uma pessoa a mais no quarteirão. O que a gente faz na igreja, quando há gente [nova] na classe? A gente leva, a gente apresenta: “olha, temos aqui nossa visitante (...). Pronto! Então, todo mundo fica sabendo: “Ah, na casa do fulano de tal, tem uma visita”. (...) Então, são mecanismos de controle e, ao mesmo tempo, são traduzidos como mecanismos de integração dessas pessoas à comunidade.<sup>77</sup>

A letra da canção da década de 1950 e os relatos do pesquisador Taimo nos ajudam a compreender esse clima de cooperação que existia entre a FRELIMO e alguns seguimentos religiosos em Moçambique desde sua formação, em 1962. Fica claro que neste contexto, fazer parte da FRELIMO, ou seguir as escolhas de Eduardo Mondlane, era um movimento natural para muitos jovens que discutiam sobre a questão colonial em seus grupos, no NESAM ou qualquer outro grupo jovem da igreja. Esses jovens recebiam formação em suas igrejas e desejavam atuar pela independência de seu país. Desta forma, podemos afirmar que para muitos não havia uma separação entre atuação religiosa e atuação política, elas podiam ser vistas como complementares.

Vale lembrar, em 1961, como referido anteriormente, que a visita de Eduardo Mondlane a Moçambique permitiu uma mobilização para a formação da FRELIMO, contando com o auxílio das igrejas protestantes em Maputo. Foi a Missão Suíça e a Missão Metodista Episcopal que lhe ofereceram estadia e um automóvel com motorista; e entre os lugares que visitou, escolheu o Seminário Unido de Ricatla, lugar de formação religiosa de muitos jovens.<sup>78</sup>

<sup>77</sup> Entrevista com Jamisse Taimo. *Op.cit.*

<sup>78</sup> CRUZ E SILVA, Teresa. *Op.cit.* p. 172.

O prestígio internacional de Eduardo Mondlane e a sua relação com os metodistas foi tema do Boletim de Difusão de Informações do SCCIM (Serviço de Centralização e Coordenação de Informações de Moçambique)<sup>79</sup> de 15 de outubro de 1962.<sup>80</sup> O texto chamou atenção para a potencial ameaça que um movimento de libertação em Moçambique poderia trazer para Portugal, pela sua capacidade de fazer propaganda e estabelecer alianças. De acordo com o documento, Eduardo Mondlane possuía apoio no mundo “*afro-asiático, mas também nas altas esferas intelectuais e governamentais norte-americanas, assim como no Methodist Board of Churches e American Committee on Africa.*” O fato de Mondlane ter utilizado os serviços de relações públicas e de secretária do Methodist Board Churches durante a sua viagem a Moçambique, também foi mencionado no documento.

A perspectiva de que havia uma conciliação entre a experiência religiosa e a atuação da FRELIMO fica mais evidente nas entrevistas realizadas ao longo da pesquisa. Ao questionarmos sobre o tema, obtivemos os seguintes relatos:

Para nós não era problema porquê, veja só, o último encontro da visita que Eduardo Mondlane faz na década de 1960, 1961 não lembro, ele foi precisamente para Inhambane. Lá é que tinha o Centro, o Internato Masculino da Igreja Metodista e ele tinha morado lá durante dois anos, quando foi fazer bolsa da agricultura e então, é a partir de lá, quer dizer ele faz os discursos mais ou menos mobilizadores porque ele sabia que ali era um dos viveiros, não é? Discutia-se, falava-se muito disso. Isso pra nós não era um problema. Então, sei que depois da independência com essa questão da construção do socialismo, do Homem Novo, então aparece isso como um Homem Novo oposto ao ser cristão.

[...] Mas pra mim isso não era problema, eu era ativo na Igreja eu era ativo também na FRELIMO. Isso não era problema, não havia contradição nisso. Inclusive eu ia me edificar do ponto de vista das minhas leituras bíblicas, este processo de libertação, para mim isso fazia parte.<sup>81</sup>

A Igreja Anglicana sempre assumiu-se como uma igreja sempre em defesa dos mais necessitados, tanto no nível individual como coletivo. Há muitos exemplos: a Igreja Anglicana, que existe no norte do país, há muitas histórias de envolvimento de líderes nossos em busca da independência. Se olharmos para Igreja de Missunga(?),

<sup>79</sup> Criado em 1961, tinha como função principal reunir, estudar e difundir notícias e informações que pudessem ser de interesse político, administrativo ou defensivo da província. O SCCIM era responsável pela elaboração de documentos que eram transmitidos diretamente à PIDE.

<sup>80</sup> PT/TT/SCCIM 179, p.197, “Boletim de Difusão de Informações. Informação Proveniente de Nova York Confidencial”.

<sup>81</sup> Entrevista Jamisse Taimo. *Op. cit.*

no norte, muitos estudantes se inspiraram e acabaram fugindo para a Tanzânia, para lutar pela independência nacional. Mas também tinha os padres anglicanos tanto os nacionais como os missionários vindos da Inglaterra. Quem vem aqui pro Sul também encontra a mesma atitude, dadas as dificuldades que havia por causa da PIDE talvez não havia um envolvimento, mas havia um envolvimento de alguns anglicanos na clandestinidade, por exemplo, a fuga do presidente Samora Machel de Moçambique para Suazilândia, África do Sul e Tanzânia... a saída de Moçambique foi com a ajuda de um catequista anglicano, que seguia as instruções dadas por um padre anglicano e lá tinha os seus amigos entre os súditos do rei Suazi. Esse envolvimento não seria verdade dizer que era assim um apoio aberto, da Instituição como tal.<sup>82</sup>

Há ainda o relato do padre Felipe Couto,<sup>83</sup> que enumera os fatores que o fizeram aderir a causa da FRELIMO em 1970: as notícias que recebeu sobre a oposição ao regime de Salazar na metrópole e nas colônias, no período em que estava no seminário em Lisboa; o trabalho que desenvolveu no Niassa após a ordenação, em 1969, e a convivência conflituosa com os padres portugueses, que eram contra a independência. Com orgulho, ele afirma ter cartão de membro e de ser antigo combatente. Do mesmo modo, o Sheik Cassimo David,<sup>84</sup> destacou a inexistência de restrição na participação de muçulmanos na luta de libertação.

Ao ouvirmos esses discursos tão próximos, a respeito do alinhamento de muitos religiosos aos ideais da FRELIMO, devemos ter em conta o argumento proposto por Aquino de Bragança e Jacques Depelchin<sup>85</sup> sobre a teleologia criada na narrativa histórica da FRELIMO, em que todo o percurso narrado está marcado pela ideia de vitória da Frente sobre o colonialismo português. Com a vitória da FRELIMO e a sua permanência no poder desde a independência, muitos se animaram em contar o quanto se “arriscaram” pela causa “certa”. A

---

<sup>82</sup> Entrevista com D. Dinis Sengulane, em 20 de abril de 2015, em Maputo. Dom Dinis Sengulane é bispo anglicano da Diocese dos Limbobos e ex-presidente do Conselho Cristão de Moçambique. Foi uma das lideranças religiosas que participou ativamente no processo de negociação da paz no país, além de desenvolver importantes projetos sociais como o “ Armas por enxadas”, implantado com o término da guerra e que tinha por objetivo auxiliar na reconciliação entre os cidadãos ao propor a troca de armas por instrumentos de trabalho. O bispo participou diretamente do evento 1982 e se pronunciou como representante da Igreja Anglicana de Moçambique.

<sup>83</sup> Entrevista com padre Filipe Couto. *Op. cit.*

<sup>84</sup> Entrevista em companhia do pesquisador Chapane Mutuia ao sheik Cassimo David na Mafalala, em Maputo. 18/05/2015. Cassimo David foi presidente do Conselho Islâmico de Moçambique.

<sup>85</sup> BRAGANÇA, A., DEPELCHIN J. Da idealização da Frelimo à compreensão da História de Moçambique. *Op. cit.*

ponderação a ser feita é se os relatos seriam tão orgulhosos se não fosse a FRELIMO o lado “vencedor” da narrativa histórica.

Evidentemente, não se trata de uma pergunta, pois ela não teria resposta. A questão a ser destacada aqui é a importância do presente na construção das memórias dos entrevistados e na narrativa histórica. Como afirmou Le Goff,<sup>86</sup> “todo o passado é apreendido no presente e responde, portanto, aos seus interesses, o que não é só inevitável, como legítimo”. Para o autor, todo o passado seria ao mesmo tempo passado e presente.

Neste sentido, a perspectiva dos nossos entrevistados de que aderiram à causa “correta” tem a ver com os rumos do país após a sua independência e principalmente pelo fato da Frelimo ter se mantido no poder durante todo esse tempo. Vale referir, que essa perspectiva não “macula” a fonte, pelo contrário, a enriquece, desde que tenhamos a atenção para os horizontes contextuais do entrevistado no momento da entrevista e do processo constante de reconstrução da memória.

No entanto, não se pode deixar de considerar o compromisso das igrejas com as causas sociais; e neste sentido, os objetivos da FRELIMO confluíam também para esta perspectiva. Além das questões ideológicas, é inegável pensar na proximidade de atuação entre as igrejas protestantes e a FRELIMO.

Apesar de existir na FRELIMO um discurso de esfera aglutinadora de todas as religiões em nome da unidade moçambicana, havia uma severa crítica à Igreja Católica e a muitos de seus membros por sua relação com o governo colonial.

---

<sup>86</sup> LE GOFF, Jacques. *História e Memória*. Editora UNICAMP: Campinas, 1990. p. 27.



### I.3 A Igreja Católica e o Estado português em Moçambique

*“Samora não tinha boa opinião sobre a Igreja Católica, em parte, ao que se supõe, devido às suas experiências de infância e em parte devido ao contínuo apoio do Vaticano ao colonialismo português”.*<sup>87</sup>

Em 1942, quando Samora Machel tinha nove anos, teve a oportunidade de ir a escola. Mesmo sendo de família metodista livre, foi obrigado a se batizar na fé católica para ingressar na escola da Missão. Ao terminar a educação básica, Samora pretendia seguir os seus estudos, porém os padres da missão disseram que ele só poderia continuar se entrasse para o seminário para tornar-se padre.<sup>88</sup> Samora contou:

Eu disse que não, que não ia. Queria ter educação secundária. Era normal. Eu não queria essa coisa do seminário. Então eles foram falar com o administrador e bloquearam tudo e, portanto, não consegui entrar na escola secundária. Fui para Lourenço Marques (a capital, agora Maputo) mas isso também não funcionou. Os padres travaram-me.<sup>89</sup>

Ian Christie, jornalista escocês que escreveu uma biografia sobre Samora Machel, afirmou que esta imposição católica enfureceu muitos jovens moçambicanos. No entanto, no caso de Samora Machel, não se tratava de uma raiva por conta de uma “piedade protestante ferida”, mas pela percepção de que o objetivo dessas missões não era educar, mas doutrinar.

O biógrafo também mencionou os relatos de Machel a respeito do cotidiano das missões católicas:

Os nossos pais tinham que entregar dez sacos de milho e cinco sacos de feijão de cada tipo. Para além disso tínhamos que produzir arroz na missão [...]e também produzíamos batatas e bananas. Por outras palavras, nós produzíamos e ainda

<sup>87</sup> CHRISTIE, Ian. *Samora: uma biografia*. Maputo: Editorial Ndjira, 1996. p.113. VIEIRA, Sérgio. *Participei, por isso testemunho*. Maputo: Editorial Ndjira, 2011. p. 97.

<sup>88</sup> CHRISTIE, Ian. *Op. Cit.* p. 31.

<sup>89</sup> *Ibidem*. p. 33.

pagávamos para produzir, porque todos os anos os nossos pais tinham que pagar as nossas propinas na missão.

Dormíamos em esteiras e as mantas eram trazidas pelos nossos pais. Não recebíamos absolutamente nada da missão a não ser o professor. Comíamos farinha de milho dura com um molho feito de amendoim, água e sal. E se alguns alunos não saíram com os fígados destruídos ou com tuberculose foi só pela força da resistência humana. E o milho era cuidadosamente medido com um objeto especial de madeira que indicava o número de gramas. Eu não sei quanto era mas eles sabiam com certeza.<sup>90</sup>

A partir da década de 1930, com a instauração do Estado Novo português, através de Salazar, a trajetória de Samora Machel é muito elucidativa na atuação da Igreja Católica e no ensino ministrado nos territórios sob dominação portuguesa. Naquele período, teve início a implantação de um arcabouço legal através do Ato Colonial, da Carta Orgânica do Império Colonial (ambos de 1930) e da Constituição de 1933, que visava retomar o esplendor do antigo império português.<sup>91</sup>

Dentro deste contexto, criou-se um sistema educacional separado para negros, que eram constitucionalmente denominados de “indígenas”.<sup>92</sup> Com uma diferenciação constitucional entre “indígenas” e “cidadãos”, havia uma política racialmente discriminatória elaborada para reforçar a exploração do trabalho e a autoridade colonial. A legislação portuguesa previa ainda a figura do assimilado, que em linhas gerais, era o indivíduo da raça negra ou descendente que tivesse abandonado inteiramente os usos e costumes daquela raça; falasse, lesse e escrevesse em língua portuguesa; adotasse a monogamia; exercesse profissão, arte ou ofício compatíveis com a “civilização europeia” ou que tivesse “*obtido por meio*

---

<sup>90</sup> Ibidem. p. 32.

<sup>91</sup> THOMAZ, Omar Ribeiro Thomaz. *Ecos do Atlântico Sul. Representações sobre o terceiro império português*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ – FAPESP, 2002.

<sup>92</sup> Categoria regulamentada pela Portaria Provincial Nº 317, de 9 de janeiro de 1917, publicado no Boletim Oficial nº 02/1917 como *Alvará do Assimilado ou Portaria do Assimilado*. Esta portaria criou uma distinção jurídica e hierarquizada entre os denominados indígenas e os assimilados. Seria considerado indígena “o indivíduo da raça negra ou dela descendente que pela sua ilustração e costumes se não distingue do comum daquela raça”. Cf. ZAMPARONI, Valdemir Donizette. *Entre Narros & Mulungos: Colonialismo e paisagem social em Lourenço Marques. 1890- c.1940*. USP, 1998 (Tese de doutorado) p. 470.

*lícito*” rendimento que fosse suficiente para alimentação, sustento, habitação e vestuário dele e de sua família.

Aqueles que julgavam estar em condições de atender aos requisitos para receber o alvará de assimilado, deveriam redigir e assinar um requerimento que comprovasse o seu local de residência, o abandono dos “*usos e costumes*” e a fluência em língua portuguesa, o qual ainda seria acompanhado de um atestado emitido pelas autoridades administrativas. Além disso, deveriam apresentar a certidão de aprovação no exame de instrução primária; a certidão civil do casamento ou, caso fossem solteiros, deveriam apresentar uma declaração de próprio punho em que se comprometiam adotar a monogamia.

Neste momento, o governo português definiu que o objetivo da educação “indígena” seria a promoção dessa população de sua condição “primitiva” ao status de “civilizada”, tornando-se portuguesa e sendo útil a sociedade. Uma ferramenta desta política era a Escola Rudimentar, que todos os negros deveriam frequentar, exceto os filhos dos legalmente assimilados.<sup>93</sup>

A Constituição de 1933 reforçou o catolicismo como religião oficial do Estado português. Para Salazar, a Igreja Católica era um elemento que formava a alma da Nação e um traço dominante do caráter do povo português. O seu papel nas colônias foi delimitado tanto no texto constitucional, quanto na *Carta Orgânica do Império* português, como instituições de educação e, principalmente, instrumentos de civilização.

Art. 248º As missões católicas portuguesas do ultramar, são instrumentos de civilização e influência nacional, e os estabelecimentos de formação pessoal para os serviços delas e do Padroado Português terão personalidade jurídica e serão protegidos e auxiliados pelo Estado como instituições de ensino.

Parágrafo único. Nos orçamentos das colônias serão inscritas verbas especiais para o serviço das missões católicas portuguesas e facultados os meios necessários de ação junto dos indígenas.<sup>94</sup>

---

<sup>93</sup> CRUZ E SILVA, Teresa. *Igrejas protestantes e consciência política no sul de Moçambique: O caso da Missão Suíça (1930-1974)*. p. 72.

<sup>94</sup> *Carta Orgânica do Império Colonial Português*.

A questão da educação em Moçambique e em todas as outras colônias portuguesas tinha a ver com um projeto de dominação colonial que passava pela aliança entre Estado português e Igreja Católica. Esta aliança foi formalmente estabelecida em 1940, com a assinatura do Acordo Missionário.

A Concordata e o Acordo Missionário assinados em 1940 se traduziram no Estatuto Missionário de 1941, instrumento que oferecia a base legal e regulamentava a expansão católica. O acordo entre Igreja e Estado trazia uma ideia de que era possível utilizar o fenômeno religioso como um elemento estabilizador da sociedade, capaz de “reintegrar a Nação Portuguesa à sua unidade”. Mesmo existindo uma separação formal entre Igreja e Estado, havia um acordo, em que o catolicismo seria responsável por levar a língua e os costumes portugueses para as populações africanas.

Em contrapartida, os religiosos seriam subsidiados pelo Estado e deveriam a ele subordinação na nomeação de bispos, assim como os missionários deveriam estar submissos às autoridades portuguesas.

Em termos práticos, o objetivo era criar escolas rudimentares e técnicas, encarregadas de expandir o uso do português na colônia e formar uma pequena camada de quadros técnicos intermediários, importantes para o funcionamento do sistema colonial.

Dentro deste sistema existiam duas categorias de ensino escolar: as escolas das missões católicas romanas, responsáveis por oferecer aos africanos a instrução primária, e as escolas do governo, destinadas aos brancos e assimilados.

A primeira etapa dos estudos dos africanos era o ensino rudimentar, denominado também ensino de adaptação, e era de responsabilidade exclusiva das missões católicas. No entanto, por causa da grande demanda e do número insuficiente de missões católicas, algumas

missões protestantes possuíam autorização para exercer esta atribuição. Os professores das escolas rudimentares das missões católicas eram em sua maioria catequistas com pouca instrução, o que refletia na baixa qualidade do ensino. Sendo assim, um grande número de estudantes era reprovado nos exames por conta das condições de aprendizagem.

Conforme menciona Cruz e Silva,<sup>95</sup> dados fornecidos pelo Anuário Estatístico de Moçambique de 1960 demonstram que do número de aprovados no Ensino de adaptação ou rudimentar de Lourenço Marques, 35,02% pertenciam às escolas privadas, 44,62% eram alunos das missões estrangeiras e apenas 4,41% pertenciam às missões católicas. Nos liceus, a situação era ainda pior: em 1945, 78,6% dos alunos matriculados eram brancos, 21,3% eram mulatos e apenas 0,14% eram negros. Em 1960, esse percentual subiu para 2,7%.

O currículo do ensino rudimentar era composto pelas disciplinas língua portuguesa, aritmética e sistema métrico, Geografia e História de Portugal, Desenho e trabalhos manuais, Educação Física e Higiene, Educação moral e canto coral. Aos professores de História fazia-se a recomendação de que os textos de sua disciplina e as explicações dadas por eles criassem nos alunos o amor por Portugal.

A estrutura curricular dos estudantes africanos estava dividida em: iniciação, primeira e segunda classe. A próxima etapa seria o ensino primário: a terceira classe, a quarta classe e a admissão, que preparava o aluno para a entrada no Liceu.<sup>96</sup> Como vimos na trajetória de Samora Machel, era muito difícil chegar ao Liceu, por causa das situações de imposição religiosa, como foi o caso de Samora, por dificuldades econômicas ou trabalho forçado, que impeliavam os jovens ao abandono dos estudos.

Para a maioria das crianças negras, o acesso a escola era algo impossível: não havia vagas suficientes para todas as crianças, considerando o número insuficiente de escolas, e os

---

<sup>95</sup> CRUZ E SILVA, Teresa. *Op. cit.*, p. 83.

<sup>96</sup> MONDLANE, Eduardo. *Lutar por Moçambique*. Maputo: Coleção “Nosso Chão”, Maputo, 1995. p. 57.

recursos financeiros eram escassos, já que os pais deveriam contribuir com alimentos. Como vimos na narrativa de Machel, os estudantes passavam mais tempo exercendo trabalhos agrícolas para o professor ou para a missão do que estudando. O baixo rendimento fazia com que muitos jovens ultrapassassem os limites de idade regulados por lei para o acesso a outros níveis do ensino.

No caso dos europeus ou assimilados havia uma outra estrutura de ensino, que estava organizada em ensino primário e ensino Liceal. A primeira etapa consistia em quatro anos de estudos, e a segunda era composta por três ciclos: o primeiro composto por dois anos, o segundo por três anos e o terceiro por dois anos. O terceiro ciclo era um preparatório para a entrada nas universidades portuguesas.

Apesar da estrutura oferecida pelo Estado português, o número das missões religiosas católicas nunca foi suficiente para executar uma evangelização em massa. Segundo Oliveira Marques,<sup>97</sup> em Angola, em 1910, existiam apenas 24 missões, 40 na década de 30, 93 nos anos 50, 185 na década de 60 e mais de 200 no início dos anos 70. Em Moçambique, havia 25 missões católicas em 1910, 30 em 1930, 60 nos anos 40, 120 nos anos 50 e 213 no início dos anos 60.

De acordo com Cahen,<sup>98</sup> no I Congresso da União Nacional, realizado em 1934, identificou-se a existência de 602 estabelecimentos missionários estrangeiros em Moçambique, em contraste com as 39 missões católicas portuguesas e 4 missões católicas estrangeiras. Existiam, nesse mesmo período, 54 missionários católicos e 688 missionários protestantes.

---

<sup>97</sup> MARQUES, A. H. *Nova História da Expansão Portuguesa – O Império Africano (1890-1930)*. Lisboa: Editora Estampa, 2001.

<sup>98</sup> CAHEN, Michel. L'État Nouveau et La diversification religieuse au Mozambique, 1930-1974. In: *Cahiers d'études africaines*, 158, 2000, p. 315.

Em 1946, O relatório de um inspetor administrativo da Zambézia, Augusto Pires, foi muito elucidativo sobre a avaliação que se fazia a respeito das missões nos territórios de Moçambique, mesmo depois do Acordo entre Igreja e Estado.

As missões estrangeiras constituem um mal político, as missões nacionais [...] representavam uma quase-nulidade educativa. Geralmente, exceto algumas exceções muito dignas, não temos bons missionários [...] As escolas rudimentares [...] são dedicadas geralmente ao abandono e sem a menor manifestação de interesse e assim sem nenhuma utilidade prática. Não há preparação de professores e catequistas indígenas e os que poderiam aparecer com aptidões exploráveis não são estimulados materialmente nem moralmente [...]. Saem das missões para empregos melhor remunerados nos quais perdem as noções elementares de moral cristã.<sup>99</sup>

O comentário de J. Pires nos oferece uma noção da precariedade destes estabelecimentos de ensino. Mesmo com a expansão das missões católicas, a quantidade de escolas criadas era insuficiente para atender a população, o nível era muito inferior e a ajuda estatal, muitas vezes, limitava-se apenas ao fornecimento de mão de obra que, junto com os alunos da escola, cultivavam algodão e outros bens que poderiam ser vendidos pela missão para comprar equipamentos e outros produtos.<sup>100</sup>

Alguns membros do clero possuíam uma visão bastante específica sobre o papel que a educação deveria desempenhar nos africanos, como declarou o Cardeal Cerejeira, patriarca de Lisboa em uma carta pastoral em 1960:

Tentamos atingir a população nativa em extensão e profundidade para os ensinar a ler, escrever e contar, não para os fazer “doutores”. [...]As escolas são necessárias, sim, mas escolas onde ensinemos ao nativo o caminho da dignidade humana e a grandeza da nação que os protege.<sup>101</sup>

A expansão da Igreja Católica, legitimada pelo Estado, contribuiu para a diminuição da influência e da expansão de outras religiões no território moçambicano. Isso pôde ser

<sup>99</sup> PIRES, J. A. Inspeção à Comissão municipal de Quelimane, Junta Local do Chinde e circunscrições e seus postos de Alto Molocué, Manganja da Costa, Mocuba, Namacurra e Pebane, 1946, s/l. In: Arquivo Histórico de Moçambique, Caixa 62, Inspeção superior de administração e negócios indígenas: 95 e 97, apud, CAHEN, Michel, *op. cit.*, p.320.

<sup>100</sup> HEDGES, David. *Op. cit.*, p. 48.

<sup>101</sup> MONDLANE, Eduardo. *Op. cit.* p. 56.

verificado pela diminuição do número de escolas rudimentares nas áreas rurais. A proibição do ensino nas línguas locais, com exceção do ensino religioso, prejudicou significativamente a atuação protestante, que tinha como método o uso das línguas africanas nos primeiros anos de alfabetização, as quais seus missionários utilizavam juntamente com o inglês para se comunicarem.

Os missionários protestantes chegaram a Moçambique no final do século XIX, e a maioria dessas missões se estabeleceu na região sul do país, tendo como ponto de entrada a África do Sul. As missões que se estabeleceram nas regiões centro e norte entraram via Rodésia do Sul e Niassalândia. Antes de existir uma presença forte da administração portuguesa em Moçambique, os missionários conseguiram estabelecer boas relações com os chefes locais. Teresa Cruz e Silva<sup>102</sup> narra brevemente os primeiros contatos entre missionários suíços e o chefe do Estado de Gaza, Ngugunhane, em 1889. Os missionários foram bem recebidos e convidados a estabelecer uma missão no território.

Diferente das missões católicas, as missões protestantes, especialmente a Missão Suíça, possuía pessoal preparado nas áreas de saúde e educação, interessados nos estudos sociais e com formação acadêmica relativamente elevada. Foram os suíços que começaram os estudos sobre os “usos e costumes” dos falantes de tsonga. Um exemplo desses estudiosos foi Henri-Alexandre Junod, que dedicou a sua vida aos estudos linguísticos, e escreveu em Moçambique, a partir de suas pesquisas, o livro *The life of a South African Tribe*, em 1912.

Foi a partir dos estudos linguísticos, que permitiram aos missionários se comunicar e evangelizar, que eles desenvolveram a escrita da língua. Deste modo, os textos religiosos e os hinos foram traduzidos para o vernáculo, permitindo que a alfabetização e a evangelização fossem processos complementares.

---

<sup>102</sup> CRUZ E SILVA, Teresa. *Op. cit.* p.45.



A vigilância do Estado Novo estendeu-se não apenas às igrejas protestantes de origem africana, mas também às igrejas africanas independentes, como a Igreja Episcopal Luso-Africana, que foi incentivada pelo governo a constituir uma associação religiosa com outras igrejas e concentrar suas atividades de maneira que fossem mais facilmente controladas. Para o governo colonial, as igrejas protestantes e africanas independentes representavam um potencial foco de oposição ao governo, pois tinham grande poder de “cooptação” das populações locais. Como exemplo, a Igreja da Fé dos Apóstolos congregava mais de 3.000 membros.

Esse poder de cooptação e de desnacionalização, do qual o governo colonial acusava as igrejas protestantes, tinha a ver com a implantação de um sistema educacional voltado para os jovens, com o objetivo de integrar a igreja com as comunidades locais. Para isto, no caso da Missão Suíça, foi desenvolvido um método pioneiro, denominado *mintlawwa*, que em tsonga significa grupos. Inspirados em experiências das patrulhas juvenis suíças, o sistema foi adaptado a realidade local e se inspirou nos valores tradicionais dos jovens pastores de gado, que enfatizava o sentido de cooperação, liderança, hierarquia, responsabilidade e solidariedade.

Como afirma Cruz e Silva,<sup>103</sup> este tipo de formação estimulava os membros a desenvolver um sentido de responsabilidade e autonomia. A ideia dos missionários suíços era que estes jovens, formados nesta metodologia de ensino, pudessem no futuro assumir os rumos da igreja. Esta postura contribuiu para o longo processo de africanização da igreja, momento em que a liderança da instituição deixaria de ser exercida por suíços e passaria para as mãos dos moçambicanos.

---

<sup>103</sup> CRUZ E SILVA, Teresa. Op. cit. p.76.

As missões protestantes foram vistas, desde o século XIX, pelos governos coloniais como desnacionalizadoras, exatamente por valorizarem as línguas africanas e as culturas locais. Apesar de apresentar aos africanos um cristianismo muito ocidentalizado, eles se diferenciavam dos católicos, que acreditavam que a sua “missão civilizadora” só era possível com a erradicação da cultura local e a sua substituição pela cultura portuguesa. “Os protestantes buscavam o “acesso” dos africanos à “modernidade” ocidental inculcando novos valores no quadro, tanto quanto possível, da estrutura cultural nativa”.<sup>104</sup>

Apesar de reconhecer a liberdade de culto na Constituição de 1933, o Estado Novo levou a frente uma política de hostilidade e discriminação em relação às missões protestantes, que em sua grande maioria, não era formada por portugueses.

Os mais diversos empecilhos burocráticos foram criados para dificultar a atuação dessas missões, como na concessão de terrenos, na exigência de construírem as suas escolas em alvenaria, no recrutamento dos professores nativos para trabalhos forçados e para o serviço militar, na proibição do ensino em línguas locais e na obrigatoriedade do uso do português, ou ainda na destruição de bíblias e outros materiais em língua vernácula, caso fossem apreendidos.

Esta postura de estímulo a autonomia seria um grande incômodo para as autoridades coloniais e uma afronta ao poder institucionalizado da Igreja Católica. No discurso de alguns membros da Igreja, como D. Teodósio Clemente de Gouveia, cardeal arcebispo de Lourenço Marques, havia em África quatro perigos: o maometanismo, o protestantismo, o comunismo e o nacionalismo indígena.<sup>105</sup>

Como resultado desta política de preponderância do catolicismo, escolas protestantes foram fechadas pelas autoridades portuguesas sob os mais diferentes pretextos; muitos

---

<sup>104</sup> CABAÇO, José Luís. *Moçambique: identidade, colonialismo e libertação*. São Paulo: Editora UNEP, 2009. p. 212.

<sup>105</sup> CACBAÇO, José Luis. *Op. Cit.* p. 165.

professores foram presos, proibidos de ensinar, e outros convidados para trabalhar nas missões católicas.

Na década de 1950, alunos foram obrigados a frequentar a escola católica e às aulas de catecismo. Para muitos, as escolas das missões protestantes eram a única oportunidade de acesso à escola e assim, como no caso de Samora, em algumas regiões o batismo católico era condição fundamental para frequentar as aulas.

Nesse sentido, vale lembrar a repressão às outras religiões não católicas, desde a década de 1930. No que diz respeito às escolas islâmicas existentes no território moçambicano, o Estado Novo praticou uma política de preocupação. Em 3 de março de 1937, a direção provincial da administração civil do Niassa emitiu uma circular confidencial, solicitando que os administradores verificassem se as escolas corânicas e as mesquitas possuíam “licenças oficiais” de funcionamento. Como a grande maioria não possuía, alguns administradores exigiram o fechamento das escolas, mesmo que não existisse nenhuma outra na região.<sup>106</sup>

Apesar da liberdade de culto estabelecida pela legislação portuguesa, na prática, existia a atuação de um Estado que desejava expandir a sua dominação colonial e, ao mesmo tempo, se proteger das ameaças trazidas pelas religiões não católicas. Cabe nesse sentido, citar mais um caso em que algumas medidas restritivas foram tomadas em relação ao Islã.

Os muçulmanos moçambicanos de origem indiana, que ocuparam um lugar de destaque no comércio do norte do país, eram vistos pela administração colonial como “agentes do Islã”, que desejavam ir contra a expansão do catolicismo e a dominação portuguesa. No episódio de fevereiro de 1937,<sup>107</sup> autoridades coloniais de Cabo Delgado encontraram cartazes etíopes em circulação, fazendo referências à independência da Etiópia

---

<sup>106</sup> CORREIA, A. E. Pinto. Relatório da Inspeção ordinária às Circunscrições do Distrito de Moçambique, 1936-1937, 2 vols, Apud CAHEN, Michel. *Op. cit.*

<sup>107</sup> *Ibidem*, p.49.

contra a ocupação italiana, tais cartazes, obviamente, foram considerados subversivos, e as autoridades coloniais concluíram que eles tinham entrado no território moçambicano pelas mãos dos muçulmanos do norte.

Por esse motivo, em março do mesmo ano, as mesquitas em Porto Amélia (Pemba), Ibo, Mocímboa da Praia e Momba foram fechadas. A reabertura só foi permitida em setembro de 1938, para uso exclusivo da colônia asiática, sendo proibida a propaganda religiosa para os moçambicanos.

#### **I.4 Igreja Católica: entre omissões e denúncias**

Apesar de existir uma natureza conservadora por parte da Igreja Católica, não podemos analisá-la apenas como um braço do Estado colonial português nas colônias. Há diferentes matizes que norteiam essa relação, com diferentes posturas dentro da instituição e os mais diversos posicionamentos de seus membros.

Maria da Conceição Neto<sup>108</sup>, ao analisar o caso de Angola, chama atenção para um paradoxo existente em relação a Igreja Católica, que era ao mesmo tempo “veículo da ‘portugalização’” e também “parteira social” de grupos e indivíduos que contribuíram na contestação ao regime colonial e na luta pela independência.

Este aparente paradoxo tinha a ver com a diversidade de posicionamentos e visões existentes dentro da Igreja Católica. Por um lado, era vantajoso em termos institucionais contar com o suporte do Estado português, no sentido financeiro e de contenção do avanço de outras religiões. Por outro, não é possível homogeneizar a postura de suas ordens ou

---

<sup>108</sup> CONCEIÇÃO NETO, Maria da. Igrejas cristãs e nacionalismo angolano: o paradoxo católico. In: *Mulemba – Revista da Faculdade de Ciências Sociais da UAN* – 2013, vol. III nº 6, pp. 185-202.

membros, que influenciados pela vivência em Moçambique, poderiam optar por se opor às atrocidades do regime colonial.

Na maioria dos relatos recolhidos a respeito da motivação para o engajamento na FRELIMO, os religiosos entrevistados responderam que as injustiças e o cenário de opressão nas missões onde trabalhavam, os impulsionaram a escolher o combate ao lado do colonialismo português.

É necessário separar a vivência cotidiana das ordens missionárias e os desejos de mudança de parte da Igreja, dos interesses institucionais conservadores, para compreendermos como é possível coexistir uma postura de abertura da Igreja Católica, com o Concílio Vaticano II (1962-1965) e algumas Encíclicas a favor da autodeterminação dos povos, publicadas neste mesmo período, com o enorme silêncio da Igreja diante dos episódios de censura, prisão, tortura e expulsão de religiosos em Moçambique e em outras colônias portuguesas.

Apesar de existir um acordo institucional entre a Igreja Católica e o Estado colonial português, essa relação não foi pacífica. Durante todo o período do Estado Novo ocorreram conflitos em relação ao reconhecimento da Igreja, questões educacionais e a autonomia da Igreja em relação ao Estado. Em 1957, o bispo do Porto, D. Antônio Ferreira Gomes, criticou a pobreza do povo que vivia nas áreas rurais de Portugal, e defendeu o acesso deles à educação. Com a intensificação das críticas, o bispo foi deportado e só pode retornar ao país em 1969.

Em Moçambique, uma das figuras mais importantes na crítica ao colonialismo português foi o primeiro bispo da Beira, D. Sebastião Soares de Resende.<sup>109</sup> Ele criticou

---

<sup>109</sup> Nascido em 14 de julho de 1906 no Porto, d. Sebastião Soares de Resende se ordenou em 1920. Foi professor do Seminário Maior do Porto, e depois nomeado para ser vice-reitor em 1934. Em 1946, se tornou cônego da Sé Catedral do Porto. Ao ser criada a diocese da Beira, foi nomeado como bispo em 08 de dezembro de 1943. Cf.

duramente, através de suas cartas pastorais e da estação de rádio católica, as más condições de trabalho e sobrevivência das populações, o trabalho forçado e a obrigatoriedade do cultivo de algodão. Em 1951, chamou atenção para a importância de se criar universidades na África portuguesa e, em 1957, defendeu a abolição do Estatuto do indígena. Em 1965, D. Sebastião Soares de Resende publicou no jornal da diocese, ignorando a censura, uma homilia em comemoração ao 25º aniversário do Acordo Missionário; o texto criticava o governo português. Como represália, o jornal foi suspenso.

A crítica ao Estado português e a defesa da independência não era um sentimento compartilhado por todos os religiosos em Moçambique. Muitos deles, especialmente os portugueses, acreditavam no trabalho missionário português e defendiam uma posição de neutralidade ou de oposição às tentativas de emancipação por parte dos africanos, como afirmou Custódio Alvim Pereira, bispo auxiliar de Lourenço Marques (atual Maputo). Ele produziu uma circular, em 1964, que foi lida em todas as igrejas e seminários em Moçambique:

I. A independência é uma coisa indiferente para o bem-estar dos homens. Só é boa quando se verificam as condições geográficas e culturais que a pressupõe. Estas últimas ainda não estão realizadas em Moçambique [...]

III. Mesmo quando se tiverem verificado, a Mãe Pátria tem o direito de se opor à independência, desde que assegure o respeito da liberdade e bem-estar civil e religioso. [...]

V. Quando o movimento [de independência] é terrorista, o clero tem a obrigação não só de se abster, mas até de se opor. [...]

VII. Os povos africanos têm a obrigação de agradecer aos ditos povos colonialistas pelos benefícios que receberam deles [...]

X. O slogan “África para os africanos” é uma monstruosidade filosófica e um desafio à civilização cristã, porque os acontecimentos actuais mostra-nos que é o comunismo e o islamismo que querem impor a sua civilização aos africanos.<sup>110</sup>

---

TAJÚ, Gulamo. D. Sebastião Soares de Resende, primeiro bispo da Beira: Notas para uma cronologia. In: *Arquivo*. Maputo (Moçambique), 6:149-176, outubro de 1989.

<sup>110</sup> BRAGANÇA, Aquino de Bragança, WALLERSTEIN, Immanuel. *Quem é o Inimigo*. Vol 1. Lisboa: Iniciativas Editoriais, 1978.p. 265.

Apesar do apoio oficial da Igreja Católica, havia um cenário geral de intensa crítica e necessidade de legitimação do domínio português nos territórios do além-mar. Sentindo esta pressão, o governo português, no final da década de 1950, começou a fazer reformas com o intuito de “amenizar” a imagem autoritária do Estado Novo, dando ares de democracia ao carcomido regime. Essas medidas pretendiam combater a crescente campanha internacional e os movimentos surgidos dentro das colônias contra o seu domínio. Como exemplos de maior relevância devem ser destacados as eleições para presidente da República em 1958 e a revogação do Estatuto do Indígena em 1961, concedendo, em tese, a todos os habitantes de Moçambique a cidadania portuguesa. No aspecto religioso, em 1964, foi abolido o monopólio da Igreja católica para o ensino rudimentar.<sup>111</sup>

Para a Igreja Católica, a década de 1960 foi um momento de autorreflexão importante. Entre 1962 e 1965, a Igreja realizou o Concílio Vaticano II (1962-1965), que contribuiu para o início de um diálogo interno sobre o papel que a Igreja desempenhava no mundo. Neste contexto, algumas encíclicas foram produzidas, como a *Pacem in Terris*, de 1963, e publicada pelo papa João XXIII (1958-1963). Em seu texto, a encíclica denunciava claramente o colonialismo:

Notamos finalmente que, em nossos dias, evoluiu a sociedade humana para um padrão social e político completamente novo. Uma vez que todos os povos já proclamaram ou estão para proclamar a sua independência, acontecerá dentro em breve que já não existirão povos dominadores e povos dominados.<sup>112</sup>

Em Moçambique, o Concílio Vaticano II foi um ponto de partida para encontros e debates de religiosos que não pertenciam a ala mais conservadora da Igreja. Este processo, chamado de Renovação Pastoral Missionária, incluiu uma série de mudanças, entre elas a celebração dos cultos em línguas locais, como já faziam os protestantes.

---

<sup>111</sup> CABAÇO, José Luís. *Op. cit.* p. 217

<sup>112</sup> Cf. <http://www.vatican.va>.

Além do Concílio Vaticano II, outras iniciativas indicavam uma nova postura da Igreja Católica. Em 1964, o papa Paulo IV (1963-1978) visitou Uganda e canonizou 22 jovens ugandenses. Em seu discurso no parlamento ugandense, defendeu a autodeterminação dos povos. Neste mesmo ano, o papa visitou Bombaim, para o Congresso Eucarístico Mundial. A visita ocorreu pouco mais de dois anos depois de Portugal ter perdido para a Índia os territórios de Goa, Damão e Diu. Por conta desta visita, Franco Nogueira, ministro dos negócios estrangeiros de Portugal, classificou a visita como “uma ofensa gratuita a um país católico”.<sup>113</sup> Para tentar restabelecer um conforto diplomático, o papa visitou, em 1967, o santuário de Nossa Senhora de Fátima, em Portugal.

No entanto, neste mesmo ano, o papa Paulo IV publicou a Encíclica *Populorum Progressio*, dedicada a discutir a questão do desenvolvimento dos povos, principalmente aqueles mais pobres, que conviviam com a fome, com a miséria e com as doenças endêmicas. A carta defendia que os Homens deveriam “ser libertos da miséria, encontrar com mais segurança a subsistência, a saúde (...) excluindo qualquer opressão e situação que ofendam a sua dignidade de homens”.<sup>114</sup> Apesar de não se colocar contra o colonialismo e até elogiá-lo, o documento reconheceu os seus abusos e as necessidades de mudanças:

Sem dúvida, deve reconhecer-se que as potências colonizadoras se deixaram levar muitas vezes pelo próprio interesse, pelo poder ou pela glória, e a sua partida deixou, em alguns casos, uma situação econômica vulnerável, apenas ligada, por exemplo, ao rendimento da monocultura sujeita a variações de preço bruscas e consideráveis. Reconhecendo, embora, os defeitos de certo colonialismo e das suas consequências, não podemos deixar, todavia, de render homenagens às qualidades e às realizações dos colonizadores que levaram a ciência e a técnica a tantas regiões desperdadas e nelas deixaram frutos felizes da sua presença.<sup>115</sup>

---

<sup>113</sup> TAJU, Gulamo. D. Sebastião Soares de Resende, primeiro bispo da Beira: notas para uma cronologia. In: *Arquivo nº 6*: Maputo, 1989 p. 165.

<sup>114</sup> Carta Encíclica *Populorum Progressio*, de sua santidade o papa Paulo VI sobre o desenvolvimento dos povos, promulgada em 26 de março de 1967.

<sup>115</sup> Idem, p. 02.



A encíclica se apresenta como um guia de reflexão dos temas discutidos no Concílio Vaticano II e marca um novo momento da Igreja, mais aberta ao diálogo e assaz preocupada com aqueles que sofriam com o desequilíbrio entre ricos e pobres.

No entanto, o evento que confirmou o início de uma nova postura por parte da Igreja Católica e enfureceu as autoridades coloniais foi a audiência que o papa Paulo VI concedeu em 1970 aos três representantes dos movimentos de libertação: Amílcar Cabral, do PAIGC da Guiné Bissau e Cabo Verde; Agostinho Neto, do MPLA de Angola e Marcelino dos Santos, da FRELIMO de Moçambique.

Este encontro representou o reconhecimento, ainda que de maneira tácita, da legitimidade desses movimentos de libertação. A repercussão do encontro entre Paulo VI com os dirigentes da guerrilha isolou ainda mais o governo português, tornando tensas as relações entre Lisboa e o governo português. Neste contexto, se tornava difícil a sustentação da tese por parte dos portugueses, de que os movimentos de libertação eram “organizações terroristas”, criadas e sustentadas por Moscou e Pequim.<sup>116</sup>



Figura 2 - Repercussão na imprensa portuguesa do encontro do papa com os líderes dos movimentos de libertação. Fonte: [www.mozambiquehistory.net](http://www.mozambiquehistory.net) . Acessado em 15 de abril de 2017.

<sup>116</sup> COUTO, Fernando Amado. *Moçambique 1974. O fim do império e o nascimento da nação*. Editorial Caminho: Alfragide, 2011. p. 114.

Se por um lado esses acontecimentos marcavam uma mudança de postura por parte da Igreja Católica em Roma, podemos notar que essa postura mais “aberta” convivia com o silêncio e a omissão de uma Igreja ainda comprometida com o Estado português, mesmo já tendo percebido o desgaste desta relação. Neste sentido, coexistiam negligência por parte da Igreja enquanto instituição e denúncia por parte dos membros católicos.

Em Moçambique, os debates a respeito do papel da Igreja foram frutíferos e assumiram contornos diferentes das determinações oficiais. Neste sentido, alguns padres de maneira independente ou organizados em suas ordens assumiram uma clara oposição ao regime colonial, através do envio de cartas e relatórios aos seus dirigentes, denunciando a situação colonial para o mundo. A contestação se ampliou pelos diferentes institutos religiosos, como os Padres de Verona e da Consolata, os Padres Brancos, de Burgos, Capuchinhos, Combonianos, Dehonianos, Franciscanos e outros.

A maioria das ordens questionando as ações dos portugueses que chegaram a Moçambique eram de origem não portuguesa; e muitas delas convidadas pelo bispo D. Soares de Resende para atender a demanda de missionários após a Concordata de 1940, já que não havia sacerdotes de ordens portuguesas em número suficiente para todas as colônias portuguesas.

Estas ordens utilizavam métodos de missionar já experimentados em outros países, como por exemplo, o ensino em línguas locais, criação de escolas de todos os níveis de ensino e o desenvolvimento de um clero autóctone. Esta metodologia contribuiu para criar alguns embates com as autoridades coloniais.

A morte de D. Sebastião Soares de Resende, em janeiro de 1967, teve sério impacto no trabalho dos missionários das ordens não portuguesas em Moçambique. Como afirmou

Hastings,<sup>117</sup> as duas primeiras propostas de nomeação de um novo bispo por Roma foram vetadas pelo governo português. O bispo que foi aceito, D. Manuel Ferreira Cabral, possuía ideias opostas as de D. Sebastião. Uma de suas ações foi vender o jornal *Diário de Moçambique*, veículo com alguma independência e que por vezes era crítico em relação ao colonialismo, a um grupo de empresários brancos de extrema-direita, comandados por Jorge Jardim,<sup>118</sup> um empresário português com fortes ligações com a DGS.<sup>119</sup>

Os padres portugueses que conviviam e eram aliados de D. Sebastião sofreram repressão e foram obrigados a voltar para Portugal; paroquianos e catequistas foram presos e torturados por denunciarem as injustiças sociais e por celebrarem as missas em línguas locais.

O cenário de extrema repressão por parte das autoridades portuguesas e a falta de apoio do novo bispo fizeram com que os Padres Brancos<sup>120</sup> começassem a questionar a sua própria presença no país. Em sua maioria, esses religiosos atuavam na diocese da Beira, uma das regiões consideradas de guerra entre a FRELIMO e o exército português. Esses religiosos foram testemunhas das atrocidades cometidas pelos portugueses contra os civis, mas estavam institucionalmente vinculados ao Estado, por causa da Concordata de 1940.

Diante disto, os quarenta religiosos que atuavam no país, de origem canadense, alemã, italiana, espanhola, austríaca, holandesa e suíça decidiram deixar Moçambique, apoiados pelo supervisor regional, o padre César Bertulli. Em 15 de maio de 1971, o superior geral da congregação, Theo Van Asten, em Roma, publicou uma carta<sup>121</sup> anunciando a saída dos religiosos desta ordem do território moçambicano.

---

<sup>117</sup> HASTINGS, Adrian. *Wiriyamu*. Edições Afrontamento: Porto, 1974. p. 19.

<sup>118</sup> Kamuzu Banda, presidente do Malauí, nomeou em 1964, Jorge Jardim como cônsul do Malauí na Beira.

<sup>119</sup> Direção Geral de Segurança – organismo português de polícia criminal existente entre 1969 e 1974, que substituiu a PIDE.

<sup>120</sup> Padres Brancos é como são chamados os padres da Sociedade dos Missionários da África, ordem fundada na Argélia pelo bispo francês Charles Lavigerie, em 1868. A ordem chegou a Moçambique em 1946 e atuava nas províncias da Beira, Chimoio e Tete.

<sup>121</sup> “Retirada dos Padres Brancos de Moçambique” 1971. CasaComum.org. Disponível em [http://hdl.handle.net/11002/fms\\_dc\\_161793](http://hdl.handle.net/11002/fms_dc_161793).

Na carta, originalmente em inglês, os religiosos explicaram o motivo do abandono da missão e teceram críticas não apenas a repressão colonial, mas também a Igreja institucional:

A situação dos Padres Brancos de Moçambique está cada vez mais marcada por forte ambiguidade. Sendo a finalidade da sua missão dar testemunho dos Evangelhos, e tornar a Igreja presente como sinal e meio de salvação, os missionários entendem que a confusão entre Igreja e Estado, apoiada constantemente na prática, tanto pelas autoridades civis como religiosas, cria enormes dificuldades à propagação da mensagem do Evangelho e à apresentação da verdadeira face da Igreja.

Infelizmente é fato que em muitos aspectos a Igreja é limitada em sua liberdade de ação. Se teoricamente se valoriza a sua liberdade de ação, na prática a pregação de alguns aspectos do Evangelho é constantemente prejudicada. Nossa intenção aqui não é apresentar um dossiê ou discutir algum ponto em particular. Queremos salientar que muitas vezes alguns atos de ministério apostólico, especialmente aqueles com vocação de promover a real justiça social são considerados como atos subversivos, que resultam em situações vexatórias, prisões ou maus tratos de líderes cristãos que atuam nesta missão.

Durante muito tempo pedimos e esperamos que a hierarquia desse um passo decisivo para dissipar estas ambiguidades face à injustiça e brutalidade policiais. Confrontados com um silêncio que não compreendemos, sentimos em consciência não ter o direito de ser considerados cúmplices de um apoio oficial que os bispos desta maneira parecem dar a um regime que se serve astutamente da Igreja para consolidar e perpetuar em África uma situação anacrônica que acabará por levar as coisas a um beco sem saída. Desprovidos dos meios de clarificar a situação em loco, a nossa presença só poderá causar uma lamentável confusão nos espíritos” (tradução livre da autora)

Quando a carta dos Padres Brancos se tornou pública, o Departamento Geral de Segurança português os expulsaram do país e deram 48 horas para sua retirada definitiva. Os últimos religiosos desta congregação, deixaram o país em 30 de maio de 1971. A saída dos Padres Brancos atraiu a atenção internacional e da Igreja para Moçambique.

Tamanha foi a repercussão que, no mês seguinte à saída dos religiosos, o bispo da Beira, D. Manuel Ferreira Cabral apresentou a sua carta de demissão. Foi substituído, em fevereiro de 1973, por um bispo goês vindo de Angola, Monsenhor Albino Ribeiro de Santana. Era a primeira vez que um bispo não branco era nomeado para a hierarquia episcopal de Moçambique.

No entanto, a presença do novo bispo foi muito criticada pela população branca da Beira. Em um dos episódios de discriminação, um balde de excrementos humanos foi lançado a porta de sua residência.<sup>122</sup>

No mesmo ano de sua chegada, o bispo Albino Ribeiro de Santana faleceu de enfarte logo após o julgamento e condenação pelo tribunal militar de dois padres, Francisco Teles Sampaio e Fernando Marques Mendes, seus colaboradores. Os acusados foram julgados sob a acusação de terem impedido a entrada da bandeira nacional portuguesa na igreja de Macúti, na cidade da Beira. No entanto, o real motivo da condenação foi pelo fato dos padres terem denunciado em suas homílias o massacre de Mucumbura,<sup>123</sup> ocorrido em novembro de 1971, quando tropas portuguesas assassinaram de maneira cruel dezenas de civis de um povoado próximo a Tete, acusados de colaborar com a FRELIMO.

Em 1973, alguns Padres de Burgos<sup>124</sup> também foram expulsos de Moçambique. Assim como os Padres Brancos, os membros desta congregação denunciaram os massacres cometidos pelas tropas portuguesas na região de suas missões. No entanto, a denúncia ao Massacre de Wiriyamu, ocorrido em dezembro de 1972, teve repercussão internacional porque foi noticiado no jornal *The Times* de Londres, no momento em que o Primeiro-ministro Marcelo Caetano estava na cidade no início de 1973. Os fatos denunciados pelo *The Times* desmentiram a tese defendida pelo governo português de que as denúncias dos abusos

---

<sup>122</sup> HASTINGS, Adrian. *Op. Cit.* p. 21.

<sup>123</sup> O terror do Massacre de Mucumbura já havia sido denunciado por dois padres de Burgos, Alfonso Valverde e Martin Hernandez. Depois de comunicarem, sem sucesso, os fatos ao bispo e ao governador Rocha Simões, o padre Valverde redigiu um apelo desesperado “Mucumbura 1971 e os Direitos do Homem reconhecidos por Portugal na ONU”, em que apresentava datas e os responsáveis pelo massacre. Os padres Valverde e Hernandez foram presos enquanto entravam na Rodésia. Ao final, foram soltos e expulsos do país. Sobre os relatos dos padres e trechos do interrogatório no qual os padres foram submetidos pela DGS, ver: Adrian Hastings. Wiriyamu. p. 23-50. "Os massacres de Mucumbura, Chawola, Wiriyamu e Juwau. Missionários apoiam a luta do povo moçambicano", 1973. CasaComum.org, Disponível HTTP: [http://hdl.handle.net/11002/fms\\_dc\\_161733](http://hdl.handle.net/11002/fms_dc_161733)

<sup>124</sup> Padres do Instituto Espanhol das Missões Estrangeiras, os Padres de Burgos, é uma congregação de origem espanhola que chegou na cidade de Beira em 1954, também a convite de d. Sebastião Soares de Resende. Eles ficaram responsáveis pelas missões em Beira e Tete.

das tropas do exército português eram apenas uma tentativa da FRELIMO de tornar ilegítima a presença portuguesa.

Em viagem às cidades de Ressano Garcia e Maputo, pudemos entrevistar os padres Vicente Berenguer<sup>125</sup> e Miguel Buendia,<sup>126</sup> envolvidos diretamente na confecção do relatório de denúncia do massacre, na aventura de retirá-lo de Moçambique e na publicação em Londres.

A província de Tete foi uma região de muitos conflitos entre o exército português e a FRELIMO. Nesta província, começou a se construir em 1969, a hidrelétrica da Cahora Bassa no rio Zambeze. A ideia de sua construção era gerar energia elétrica que seria vendida para África do Sul. A FRELIMO desejava interromper os planos deste lucrativo comércio.<sup>127</sup> Em 14 de dezembro, um pequeno avião português, que seguia da Beira para Tete, foi atingido por integrantes da FRELIMO. Apesar do ataque, nenhum tripulante foi ferido e foi feita uma queixa a DGS.

Ao se fazer uma análise da origem do disparo, concluiu-se que possivelmente tinha sido feito a partir das localidades de Wiryamu, Chawola e Juwau. Ao tentar fazer averiguações sobre o ocorrido, a patrulha do exército caiu em uma emboscada da FRELIMO perto de Corneta, uma aldeia próxima a estrada Beira-Tete. Em retaliação, os soldados incendiaram as palhotas<sup>128</sup> da aldeia, mas todos os moradores conseguiram fugir.

---

<sup>125</sup> Religioso espanhol atuante na educação moçambicana até hoje, construiu dezenas de escolas e trabalhou diretamente com Graça Machel, viúva de Samora Machel e de Nelson Mandela, no ministério da Educação

<sup>126</sup> Professor espanhol da Faculdade de Educação da Universidade Eduardo Mondlane, em Maputo, e autor de *Educação Moçambicana: História de um processo (1962-1984)*, 1999. Miguel Buendia abandonou a batina no final da década de 1970

<sup>127</sup> NEWITT, Malyn. *Op. Cit.*

<sup>128</sup> Construção onde vivia a maioria da população pobre ou da zona rural, possui a cobertura de palha ou ramos.

Em 16 de dezembro, o exército português lançou algumas bombas em Wiriyamu, a maior aldeia da região. Alguns helicópteros foram deslocados para a região com soldados que rapidamente cercaram a aldeia. Os moradores, divididos entre homens e mulheres, foram alinhados e fuzilados. Algumas pessoas foram empurradas para dentro de suas casas em chamas e as crianças foram mortas a pontapés. A barbárie também se seguiu na aldeia de Chawola.<sup>129</sup>

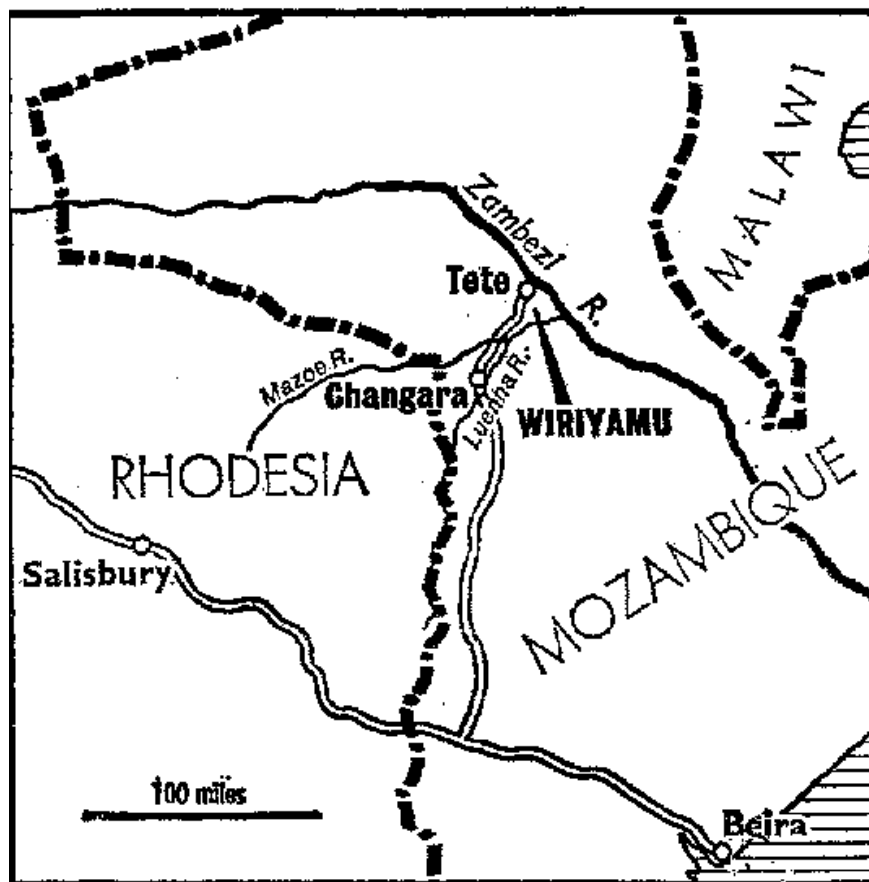


Figura 3 - Região onde ocorreu o Massacre de Wiriyamu. Fonte: <http://www.mozambiquehistory.net/massacres.php#wiriyamu>. Acessado em 15 de julho de 2017.

<sup>129</sup> HASTINGS, Adrian. *Op. cit.* p. 52.

Padre Vicente narrou em entrevista, como tomou conhecimento dos fatos:

[...] Eu estava em Changara, e íamos descendo de machibombo [ônibus] então quando chegamos na zona de Wiriyamu, eu vi em chamus e pessoas na estrada que choravam e berravam e o machibombo enchendo, enchendo de gente que não cabia mais, teve que fechar a porta. As pessoas a berrar, a chorar e a comentar, não é que meteram isto granadas nas palhotas a morrer e tal e eu ouvi aquilo... [...].<sup>130</sup>

Após ouvir os relatos, o padre se dirigiu ao hospital de São Pedro, e ao conversar com os sobreviventes, ficou sabendo mais detalhes dos acontecimentos que mataram cerca de 500 pessoas. A partir do depoimento daqueles que testemunharam o massacre, os padres conseguiram elaborar um relatório detalhado dos fatos, com uma lista nominal de alguns dos assassinados, descrevendo o gênero, a idade e o modo como morreram.<sup>131</sup>

O relatório do massacre foi apresentado ao bispo de Tete, dom Augusto César Ferreira da Silva, que comunicou ao governador da província Coronel Videira. A Conferência Episcopal de Moçambique também foi comunicada. A Conferência redigiu em 31 de março uma moção de protesto dirigida ao governador geral. No entanto, a carta não saiu do papel, assim como as promessas do governador de apuração e punição dos fatos.

Diante do silêncio na repercussão do massacre, e inércia das autoridades coloniais e da Igreja Católica, a única possibilidade de torná-lo conhecido seria publicizá-lo para a imprensa internacional. A estratégia definida inicialmente, conforme nos relatou Miguel Buendia, era retirar de Moçambique o relatório produzido pelos padres da missão de São Pedro, a partir dos depoimentos dos sobreviventes, e divulgá-lo em um pequeno jornal que não fosse espanhol, por causa das alianças políticas com Portugal. A primeira opção foi publicar em algum jornal italiano, mas esta primeira ideia não se desenvolveu.

---

<sup>130</sup> Entrevista com padre Vicente Berenguer, Ressano Garcia, 23/06/ 2015.

<sup>131</sup> HASTINGS, Adrian. *Op. cit.* p. 57- 62.



Tornar o relatório dos massacres de Wiriyamu e de Mucumbura conhecidos era chamar atenção do mundo para a existência de uma guerra colonial em Moçambique, exigindo assim um posicionamento claro das Nações Unidas e da Igreja Católica.

A oportunidade surgiu pelas mãos do padre Adrian Hastings,<sup>132</sup> que em contato com outros padres de Burgos na Rodésia, atual Zimbábue, se comprometeu em divulgar o conteúdo do relatório durante uma conferência que ele iria dar no parlamento britânico em 1973. Neste encontro, estaria o primeiro-ministro português, Marcelo Caetano, que estava em Londres para as comemorações dos 300 anos da amizade luso-britânica. Esse plano também não deu certo, a conferência do professor Hastings foi cancelada.

Hastings apresentou o relatório ao diretor do jornal inglês *The Times*, e a notícia virou matéria de primeira página, conforme nos narra Buendia:

eu tinha viajado a Toledo, estava em Madrid e fui pra Toledo e na saída do metrô tem uma banca de jornal e vejo o jornal espanhol que já faz referência a uma denúncia da guerra colonial ... a partir daí, porque foi aquilo que nós queríamos, jornal *The Times*, um jornal que não é nada de esquerda, é conservador, primeira página. Eu digo, que nós nos primeiros dias de julho, de agosto estivemos todos os dias recebendo jornalistas de todo mundo, foi uma experiência interessante também, de como é que funciona esse mundo, não é?<sup>133</sup>

A partir da matéria do *The Times*, o assunto ganhou notoriedade e foi replicado em outros veículos de comunicação. A duradoura guerra colonial que Portugal desejava minimizar perante a comunidade internacional estava, a partir daquele momento, exposta em todo o seu horror. No dia 23 de abril de 1974, o *The Guardian*<sup>134</sup> publicou uma matéria com os oficiais dissidentes do regime português, que revelavam os “aspectos sujos” da guerra.

---

<sup>132</sup> Adrian Hastings, de nacionalidade inglesa, foi um padre católico e historiador. Ingressou na vida religiosa na Congregação dos Padres Brancos, mas se ordenou como padre secular na diocese de Masaka, em Uganda. Ao retornar a Inglaterra, em 1966, se engajou no diálogo entre católicos e anglicanos, contribuindo para a formação de uma Comissão Internacional Católica-Anglicana. Foi professor da Universidade de Aberdeen, da Universidade do Zimbábue e da Universidade de Leeds.

<sup>133</sup> Entrevista com Miguel Buendia, *Op. Cit.*

<sup>134</sup> NIESEWAND, Peter e FIGUEIREDO, Antonio de. Smith Raiders get Lisbon License to Kill. In: *The Guardian*, 23 April 1974.

## THE MASSACRE IN MOZAMBIQUE

TT (edit. Period)  
10/7/73

Nobody can read Father Adrian Hastings' report of massacres in Mozambique by Portuguese troops of villagers who sympathise with the Frelimo insurgents, without feelings of shock and horror. It will immediately be asked if it can be true. We believe that the specific nature of the details, including names of some of the victims, which are now published, and the standing of the Catholic missionaries who made the investigation, permit little doubt of the substantial accuracy of the report. The further question, of course, is whether Wiriyamu is, as the missionaries contend, only one in a series of such atrocities. We have no such specific details of others, but the charge remains a very grave one.

For it is easy to see the force of Father Hastings' view that the details of the slaughter at Wiriyamu given by the missionaries rivals in horror both the shootings at Sharpeville in 1960, and the My Lai scandal of 1968, and it only remains to be seen whether Wiriyamu will have the same far reaching consequences for Portugal as those two disasters had

for South Africa and the United States.

It will be asked if the authorities in Lisbon have knowledge of these events. This is of foremost concern to Dr Caetano, the Portuguese Prime Minister. He is due to visit Britain in a week's time, and he will surely be asked to comment on this report. It must be assumed therefore that the Portuguese government will make enquiries promptly. Both the army and the political police (which Dr Caetano at the outset of his premiership made a show of abolishing) are implicated. It is fair to remind him, in advance of his visit, that in May this year he told his first party congress that "if there exists any government anxious to guarantee the fundamental liberties, it is mine."

There have been reports in the past of missionaries protesting against brutality by the Portuguese forces in Mozambique, or pleading for justice, and then being silenced after charges of activities against the state. In May, 1971, for instance, the White Fathers withdrew from Mozambique after such charges by the Portuguese Foreign Minister. Two of the Spanish mission-

aries who tried to protest even before the events at Wiriyamu occurred, were imprisoned. Father Hastings states that all missions in the area have been closed, so that information is now hard to get—and at Wiriyamu attempts were made to ensure that no witnesses survived. Frelimo, of course, has made many accusations—though not apparently about Wiriyamu.

The struggle between the insurgents of the Mozambique Liberation Front (Frelimo) and the Portuguese has gone on for ten years. Periodically the Portuguese have made statements that imply that Frelimo is collapsing for want of local support. But massacres on the scale of Wiriyamu suggest it has support, at least in large areas, and that the Portuguese are resorting in desperation to methods of frightfulness which in the past have usually strengthened local resistance. If Wiriyamu is only one incident of many, the war is not won for Portugal (however many blacks may serve as soldiers) but is probably lost. Most Portuguese, if they accept the facts, would agree. The significance of Wiriyamu is therefore hard to understate.

**Figura 4 - Editorial do jornal *The Times*. Fonte:**

**[http://www.mozambiquehistory.net/history/massacres/19730710\\_times\\_editorial.pdf](http://www.mozambiquehistory.net/history/massacres/19730710_times_editorial.pdf). Acessado em 10 de março de 2017**

Miguel Buendia acredita que a denúncia internacional dos massacres, que ocorreram em Moçambique durante a guerra colonial, contribuiu para tornar a situação do regime ainda mais insustentável. Em sua narrativa, Miguel Buendia se mostra orgulhoso de seu feito, ao levar escondido no bolso de seu casaco, mesmo depois de ser revistado no aeroporto, um documento que contribuiu para a derrocada do projeto colonial. Ele relatou também, que Marcelino dos Santos, um dos membros da FRELIMO, teria afirmado que os padres “fizeram em um mês o que nós [FRELIMO] não conseguimos fazer em 10 anos”.

O bispo de Nampula, D. Manuel Vieira Pinto,<sup>135</sup> também foi um dos religiosos que se colocou contra o colonialismo e a postura omissa da Igreja Católica. Entre as críticas do bispo, podemos citar a homilia proferida na catedral de Nampula no dia Mundial da Paz, em janeiro de 1974, *Repensar a guerra*.<sup>136</sup> Nesta fala, Vieira Pinto chama atenção para a

<sup>135</sup> Dom Manuel Vieira Pinto foi ordenado bispo de Nampula em 1967.

<sup>136</sup> O documento pode ser acessado no blog da Arquidiocese de Nampula: <http://arquiocesedenampula.blogspot.com.br/p/repensar-guerra-homilia-no-dia-mundial.html>

necessidade da paz no país, mas chamou atenção para o fato de que os conflitos foram consequência de uma situação de violência e repressão.

O Manifesto *Imperativo de consciência*,<sup>137</sup> divulgado em 12 de fevereiro de 1974, teve um grande impacto sobre as autoridades portuguesas. Neste documento, todos os missionários combonianos que trabalhavam no norte de Moçambique (34 padres, 19 religiosos e 41 freiras), incluindo o bispo Vieira Pinto defendiam os direitos das populações autóctones, a condenação do colonialismo, da guerra colonial e a defesa do direito à autodeterminação do povo moçambicano. Por causa de sua postura combativa, o bispo d. Manuel Vieira Pinto foi expulso de Moçambique em 14 de abril de 1974.<sup>138</sup> Vicente Bereguer declarou que mesmo diante dos relatos de tortura que o arcebispo D. Manuel Vieira Pinto teria sofrido antes de ser enviado a Portugal, a Igreja Católica não se pronunciou oficialmente.

As denúncias dos massacres feitos pelos religiosos tiveram um impacto neste carcomido regime, que se vangloriava da desastrosa campanha de contraofensiva a Operação Nó Górdio, liderada por Kaúlza de Arriaga,<sup>139</sup> mas não conseguiu estabelecer uma coesão entre os militares.

A Revolução dos Cravos, de 25 de abril de 1974, colocou um ponto final neste “império derrotado”, a partir de um golpe de Estado conduzido pelo Movimento das Forças Armadas, formado em sua maioria, por militares que tinha lutado na guerra colonial. O

---

<sup>137</sup> O documento pode ser acessado no blog da Arquidiocese de Nampula: <http://arquidiocesedenampula.blogspot.com.br/p/um-im.html>

<sup>138</sup> O bispo regressou a Moçambique depois da independência, em 1975 e foi eleito presidente da Conferência Episcopal de Moçambique neste mesmo ano.

<sup>139</sup> A operação Nó Górdio, iniciada em julho de 1970, foi a mais dispendiosa campanha militar portuguesa em Moçambique e pretendia eliminar as bases inimigas no planalto dos macondes, na província de Cabo Delgado, no extremo-norte de Moçambique. Os alvos eram as três principais bases da guerrilha, mais conhecidas pelos nomes de “Gungunhana”, “Moçambique” e “Nampula”. A ofensiva comandada por Kaúlza de Arriaga mobilizou cerca de oito mil homens, pertencentes às forças especiais, comandos, fuzileiros e paraquedistas, unidades de reconhecimento e engenharia e quase toda artilharia de campanha. Oficialmente a operação foi vista como um sucesso, com um grande número de mortos entre os inimigos. No entanto, a maioria das vítimas era crianças, mulheres, velhos e homens doentes. Cf. ANTUNES, José Freire (dir.). *A Guerra de África. 1961-1974*. Lisboa: Círculo de Leitores, 1995. ARRIAGA, Kaúlza de. *Guerra e Política*. Lisboa: Edições Referendo, 1987

movimento teve uma forte adesão popular e abriu o caminho definitivo para a descolonização.<sup>140</sup> Em 7 de setembro de 1974 foi assinado o Acordo de Lusaka, entre o Estado português e a FRELIMO, iniciando o governo de transição. Em 25 de junho do ano seguinte, Moçambique tornou-se independente.

### **I.5 Da denúncia a ação**

A ação dos padres católicos não ficou restrita apenas a sua postura combativa de denúncia as atrocidades do regime colonial em suas homílias, jornais locais ou imprensa internacional. Muitos desses religiosos utilizaram o seu prestígio individual e sua rede de contato para contribuir de maneira ainda mais direta com a causa da independência.

Um relatório produzido pelas autoridades portuguesas em 1967<sup>141</sup> descreveu a saída de livros da Missão Católica de Nossa Senhora das Dores de Milange para a escola de Massonha na Tanzânia; escolas nos campos de Fumbe e Sucassanja no Malawi, todas administradas pela FRELIMO. A entrega dos livros, de acordo com o documento, era feita a noite pelo superior da Missão de Milange, o padre Ernesto Cristofolletti, pertencente a Congregação dos Capuchinhos de Trento.

Em 1965, os portugueses interceptaram uma lista de pedidos<sup>142</sup> de uma base da FRELIMO não identificada a um padre chamado Paulo, da missão anglicana de Messumba, no Niassa. A lista continha os seguintes itens:

- quatro quilos de açúcar
- quatro quilos de sal
- quatro quilos de sabão

---

<sup>140</sup> MAWELL, Kenneth. *O império derrotado: revolução e democracia em Portugal*. Companhia das Letras, 2006.

<sup>141</sup> PT/TT/SCCIM, 426 p. 45. “Policia Internacional e de Defesa do Estado – Delegação de Moçambique. Data da recepção da notícia: 21/12/1967”.

<sup>142</sup> PT/TT/SCCIM, 422, p. 514.

- um bloco de papéis [sic]
- uma dúzia de pilhas para lanterna
- meia dúzia de lápis ceras [sic]
- doze maços de cigarros
- dois pacotes de lâminas

O documento é marcado com anotações. Alguns itens da lista aparecem ticados, como os papéis e as lâminas. Outros aparecem com um número menor escrito ao lado, fazendo-nos supor que essa era a quantidade possível para missão doar. Como por exemplo, ao lado do item açúcar, aparece escrito dois quilos. O documento também contém uma mensagem sobre os itens recebidos vindos da missão, em um momento que supomos ser anterior, 10/10/1965.

Na lista de itens recebidos anteriormente havia:

- quatro latas de leite condensado
- quatro cadernos
- dois blocos de papéis
- três maços de cigarro
- um sabonete Lux
- quatro pacotes de cigarros
- dois quilos de sal

Na página seguinte a lista de itens pedidos e recebidos há uma mensagem manuscrita,<sup>143</sup> destinada ao camarada chefe de Chico, contando que o padre havia mandado

---

<sup>143</sup> PT/TT/SCCIM, 422, p. 515. Um documento do Arquivo Histórico Diplomático de Lisboa nos oferece mais pistas deste material, que aparece como folhas soltas na documentação do SCCIM. Esta lista de pedidos estava inicialmente inserida em um relatório militar do Serviço de Coordenação e Centralização de Informações em Moçambique de 16 a 31 de dezembro de 1965, baseado em documentos apreendidos no distrito de Niassa sobre o material logístico fornecido pela Missão Anglicana de Messumba. O recado dado pelo padre, trata-se de um padre da Missão Católica de Nova Coimbra. Arquivo Histórico Diplomático. Fundo Ministério do Ultramar/Gabinete do Ministro/Gabinete dos Negócios Políticos. Situação Subversiva em Moçambique (1965-1968) - PT7AHD/1/MU-GM/GNP-RNP/S036. Caixa 1 p. 26.

avisar que os soldados portugueses estavam se aproximando da base e que tinham planos de “aniquilação”.

Os relatos recolhidos nas entrevistas confirmam a participação ativa de padres na causa da FRELIMO. O padre moçambicano Filipe Couto<sup>144</sup> utilizou de suas redes de contato para auxiliar a causa da FRELIMO. Formado na Alemanha Ocidental, ele viajou em 1972 com passaporte tanzaniano e com a autorização de Samora Machel para conseguir algum apoio do país europeu. Sua primeira tentativa de obter medicamentos nas igrejas católicas da Alemanha Ocidental não teve muito sucesso:

(...) a Igreja alemã era muito anticomunista, e a FRELIMO era muito comunista e então diziam: ‘esse dinheiro vem dos impostos dos cristãos alemães que são anticomunistas’. Eu dizia: ‘mas isso é pra crianças e para feridos. [Eles responderam:] Bem, crianças seriam comunistas potenciais’ (...)

No entanto, a empreitada do padre Couto obteve êxito com o apoio do cardeal Laurean Rugambwa,<sup>145</sup> que se colocou como o solicitante oficial dos medicamentos nas igrejas católicas alemãs, colocando o padre Couto apenas como seu representante. Os medicamentos seriam destinados a Tanzânia e depois repassados para os hospitais da FRELIMO. Padre Couto relatou que a partir do pedido de Rugambwa, os hospitais da FRELIMO receberam uma quantidade de medicamentos equivalente a três anos de uso e materiais didáticos para as escolas de Tunduro e Bagamoyo.<sup>146</sup> Padre Couto ficou responsável pela captação de recursos para o trabalho humanitário.

---

<sup>144</sup> Entrevista com padre Filipe Couto. *Op. Cit.*

<sup>145</sup> Laurean Rugambwa foi o primeiro cardeal negro da Igreja Católica, nomeado bispo em 1952 e arcebispo em 1960. Era tanzaniano e foi arcebispo em Dar-es-Salam.

<sup>146</sup> Uma das propostas da FRELIMO, além da independência política de Portugal, era elaborar um sistema educacional independente baseado na vivência moçambicana. A educação era vista como fundamental para formação política-ideológica. Várias escolas foram criadas nas zonas libertadas e nas regiões de fronteira com Moçambique. A primeira iniciativa foi a criação do Instituto Moçambicano, fundado por Eduardo Mondlane e Janet Mondlane na fronteira com a Tanzânia. As escolas de Tunduro, Bagamoyo e Rotumba foram criadas com esse mesmo propósito. Cf. RIBEIRO, Fábio Barbosa. Educação e ensino de História em contextos coloniais e pós-coloniais. In. *Caicó*, v.16, n.36, p.27-53, jan/jul.2015. Dossiê Ensino de História. Janet Rae Mondlane (depoimento, 2009). Rio de Janeiro, CPDOC/FGV; LAU/IFCS/UFRRJ; ISCTE/IUL; IIAM, 2010. 20 pp.

Da mesma forma, o padre espanhol Vicente Berenguer relatou sobre o seu papel de informante da movimentação das tropas portuguesas na região de sua missão. Em outra ocasião, ele forneceu mantas para os soldados da FRELIMO, motivo pelo qual foi preso pela PIDE, mas rapidamente solto, por falta de provas concretas que o incriminasse e pelo fato de ser religioso.

No distrito de Changara, situado na província de Tete, fronteira com o Zimbábue, o padre espanhol relatou que também levou dólares em uma mala para ajudar os soldados da FRELIMO que estavam na fronteira a comprarem alimentos. Ele também ajudou a levar jovens que desejavam se alistar no exército de libertação. Ao ser questionado sobre a sua posição como religioso e a sua participação em uma guerra ele respondeu:

Para nos era, uma coisa clara, que tínhamos que comprar pela independência deste país. Mas uma pergunta que fez-me um jornalista, diz: “mas o padre deveria pegar numa arma?”. E eu: “Não”. “Como Camilo Torres?”<sup>147</sup>. “Não”. Eu aceito que tivesse luta armada porque não havia outra maneira. Acho que o ... eles quiseram pela independência por diálogo. Eduardo Mondlane não teria apanhado em armas. Mas apanhou, porque chega um momento em que não podia...  
(...) E falei sempre a FRELIMO: nunca me digam onde há minas [terrestres]. Porque se você está a me dizer que aqui está uma mina, eu vou informar a tropa. Porque eu não quero a morte de ninguém. Ah, isto está claríssimo, não é?.

O dilema de apoiar um movimento de libertação que promovia uma guerra também era presente nos protestantes. Teresa Cruz e Silva comenta<sup>148</sup> que parece ser provável que muitos dirigentes e missionários tivessem dificuldade de aceitar Mondlane como dirigente de um movimento de libertação armada, mesmo sendo contra o colonialismo português. Era forte o pressuposto de que a missão da Igreja seria a paz. No entanto, com a truculência crescente

---

Disponível em: [https://cpdoc.fgv.br/sites/default/files/cientistas\\_sociais/janet\\_mondlane/TranscricaoJanetMondlane.pdf](https://cpdoc.fgv.br/sites/default/files/cientistas_sociais/janet_mondlane/TranscricaoJanetMondlane.pdf).

<sup>147</sup> Camilo Torres foi um padre colombiano, membro do grupo guerrilheiro Exército de Libertação Nacional. Pioneiro na Teologia da Libertação, Torres acreditava que era possível conciliar catolicismo com marxismo. Os padres Brancos e de Burgos que entrevistamos também conjugavam dessa perspectiva, porém nenhum deles apoiava a ideia de se tornarem guerrilheiros.

<sup>148</sup> CRUZ E SILVA, Teresa. *Op.cit.* p. 208.

do sistema colonial, houve a compreensão de que era necessário fazer a guerra para conseguir a paz.

Por causa da perseguição política existente em Moçambique, não era possível que as igrejas protestantes manifestassem abertamente a sua posição política a favor da FRELIMO e nem oferecessem claramente ajuda. No entanto, através do Conselho Mundial das Igrejas (CMI) e o seu programa de ajuda humanitário, as igrejas protestantes de todo o mundo podiam ajudar a FRELIMO e a outros movimentos de libertação.

De acordo com o artigo publicado na *Nouvelle de l'Entraide protestante*,<sup>149</sup> desde 1925, a Conferência Mundial dos Cristãos ocorrida em Estocolmo tratou da questão da justiça racial. O debate se seguiu nos encontros de 1937, 1939 e 1945. Em 1954, na II Assembleia do Conselho Mundial das Igrejas,<sup>150</sup> se exprimiu a convicção de que “a segregação em todas as suas formas, é contrária ao evangelho” (Tradução livre).

Em 1968, durante a IV Assembleia do Conselho Mundial das Igrejas em Upsala, na Suécia, foi declarada uma postura de combate à “discriminação com base na raça e na cor” e também a oposição aos regimes políticos discriminatórios. Dentro desta perspectiva, as igrejas foram orientadas a:

- Estar ativamente preocupadas com o bem-estar econômico e político dos grupos explorados;
- Devem tornar acessíveis meios econômicos aos grupos menos privilegiados;
- Devem retirar os investimentos de instituições que perpetuam o racismo.<sup>151</sup>

Um ano após a IV Assembleia, o Conselho Mundial das Igrejas desenvolveu o Programa de Combate ao Racismo (PCR) em 1969, como uma tentativa de contribuir para a melhoria

---

<sup>149</sup> *Bulletin d'information de l'Éntraide protestante. Ouvre dépendant de la Fédération des Eglises protestantes suisses.* n° 85, Mai 1973. PT/TT/SCCIM, 428. p.7-12.

<sup>150</sup> No artigo em francês a instituição é chamada de Conseil Oecuménique des Eglises (Conselho Ecumênico das Igrejas), em português, é chamado de Conselho Mundial das Igrejas.

<sup>151</sup> *Bulletin d'information de l'Éntraide protestante. Ouvre dépendant de la Fédération des Eglises protestantes suisses.* n° 85, Mai 1973. PT/TT/SCCIM, 428. p.8



de vida dos povos oprimidos, vítimas de violência e de negação dos direitos mais básicos.

Entre os seus princípios estavam:

expressar em palavras e ações a solidariedade com as vítimas de opressão racial e facilitar a transferência de recursos humanitários e materiais necessários aos projetos e programas relacionados a justiça racial<sup>152</sup>

A partir de 1970, o Programa de Combate ao Racismo propôs ao Conselho Mundial das Igrejas que parte dos donativos recebidos fossem usados em atividades humanitárias como saúde, educação, apoio jurídico. Em janeiro de 1972, os donativos chegavam ao montante de 274.500 dólares e seriam distribuídos a 14 instituições. Em agosto deste mesmo ano, a previsão era distribuir mais de 400 mil dólares a 32 organizações ou movimentos de luta antirracismo.<sup>153</sup> Dentre estas organizações, 9 eram movimentos de libertação: MPLA, GRAE e UNITA, de Angola; PAICG, da Guiné Bissau; ANC, da África do Sul; SWAPO da Namíbia; ZANU e ZAPU da Rodésia e a FRELIMO, de Moçambique.

No relatório de situação nº 501, de 13 a 20 de novembro de 1971<sup>154</sup> é declarado que o auxílio do Conselho Mundial das Igrejas, como materiais pedagógicos, alimentos, auxílio médico, tecidos e despesas de transporte, através do Programa de Combate ao Racismo, era destinado aos serviços sanitários e educacionais das zonas libertadas. O documento destaca que a FRELIMO recebeu neste período cerca de 20 mil dólares.

Em outro documento referente ao ano anterior, novembro de 1970, no papel timbrado do Conselho Mundial das Igrejas,<sup>155</sup> consta que o Instituto Moçambicano havia recebido 15 mil dólares desse fundo especial do Programa de Combate ao Racismo.

Como vimos neste capítulo, houve intensa participação dos setores religiosos na FRELIMO, com relação ao aspecto de formação do movimento, aos seus primeiros conflitos e

---

<sup>152</sup> Idem.

<sup>153</sup> Idem.

<sup>154</sup> PT/TT/SCCIM 422, p. 140.

<sup>155</sup> PT/TT/SCCIM 422, p. 182.

a sua forma de organização. Os religiosos também foram fundamentais na viabilização das ações da frente, angariando combatentes como fizeram os muçulmanos do norte, despistando as tropas portuguesas como fizeram alguns padres, denunciando os massacres e recolhendo ajuda internacional das Igrejas para as ações de saúde e educação da FRELIMO.

Deste modo, é possível notar que não se pode discutir nenhum tipo de ação da FRELIMO ou de qualquer movimento político em Moçambique sem considerar o papel que as Igrejas e os religiosos tiveram neste contexto. No entanto, a participação fundamental desses setores ficou suspensa do discurso vencedor pós-independência, já que na construção da sociedade moçambicana socialista não havia lugar para a religião.

## Capítulo II – O Socialismo moçambicano e as Igrejas

### II.1 Homem Novo,<sup>156</sup> ideias velhas

O conceito de Homem Novo tão presente no ideário daqueles que lideravam a libertação de Moçambique não era uma especificidade da revolução moçambicana. Lorenzo Macagno<sup>157</sup> chamou atenção para o fato de que a expressão *homem novo* ou “novo homem comunista” aparece desde a década de 1920 como descrição de uma mudança na ordem econômica, impactando a vida dos indivíduos e transformando-os profundamente.

O termo apareceu de forma intensa no vocabulário político da década de 1960 como o indivíduo que surge a partir do processo revolucionário. Na obra de Frantz Fanon,<sup>158</sup> trata-se do indivíduo que se constrói simultaneamente ao processo de superação do jugo colonial, se distanciando dos ideais europeus, comprometido em “desenvolver um pensamento novo”. Para Fidel Castro,<sup>159</sup> a formação do *homem novo* seria a grande tarefa da Revolução.

Se pensarmos no contexto das independências das ex-colônias portuguesas, o conceito também está presente não apenas como um objetivo primordial da Revolução, mas também como um elemento importante na construção da unidade nacional. Como exemplo, o discurso

---

<sup>156</sup> Cabe destacar que ao utilizarmos o conceito de Homem Novo aplicado diretamente a realidade moçambicana o grafaremos com letras iniciais maiúsculas por se apresentar desta maneira na maioria dos documentos oficiais, discursos transcritos e reportagens de época.

<sup>157</sup> MACAGNO, Lorenzo. “Lendo Marx ‘pela segunda vez’: Experiência colonial e a construção da nação em Moçambique”. *IV Colóquio Marx e Engels, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – UNICAMP, Campinas 8 a 11 de dezembro de 2005*. p. 09.

<sup>158</sup> FANON, Frantz. *Os condenados da Terra*. Editora Civilização Brasileira: Rio de Janeiro, 1968 p. 267, 275. “Se desejamos transformar a África numa nova Europa, a América numa nova Europa, então confiemos aos europeus o destino de nosso país. Eles saberão fazê-lo melhor do que os mais bem dotados dentre nós. (...) Se queremos corresponder à expectativa de nossos povos, temos de procurar noutra parte, não na Europa.(...) Pela Europa, por nós mesmos e pela humanidade, camaradas temos de mudar de procedimento, desenvolver um pensamento novo, tentar colocar de pé um homem novo.” p.275.

<sup>159</sup> Discurso proferido na concentração comemorativa do 15º aniversário do ataque ao quartel “Moncada”, Santa clara (lasVillas), em 26 de Julho de 1968. In. CASTRO, Fidel. *A grande tarefa da revolução consiste em formar o homem novo*. Cadernos Ulmeiro, nº1: Lisboa, s/d. p. 15

do *homem novo* angolano pressupunha o abandono das características regionais ou étnico-culturais em nome de um projeto nacional.<sup>160</sup>

Amílcar Cabral,<sup>161</sup> ao pensar sobre a independência da Guiné Bissau e Cabo Verde, afirmava que o *homem novo* surgiria como resultado da libertação total do homem negro africano, a partir da construção de um novo espaço político, social e econômico autônomo. Este novo espaço só seria possível a partir da Educação, elemento central para evolução do ser humano.<sup>162</sup>

Mesmo considerando as especificidades de cada país e as distinções em seus projetos nacionais, não se pode deixar de afirmar que o Homem Novo moçambicano também compartilhava ideais de construção de uma unidade nacional através de uma educação ampla. Foi durante o discurso na II Conferência do Departamento de Educação e Cultura em 1970, que Samora Machel abordou de forma sistemática a ideia de Homem Novo.<sup>163</sup> Em sua fala, Samora chamava atenção para a necessidade de educar o homem para vencer a guerra e a partir disto criar uma nova sociedade.

José Luís Cabaço<sup>164</sup> fez um percurso desse ideal de Homem Novo, demarcando o momento de sua maior força até o seu esmaecimento. Para ele, o discurso ganhou intensidade na década de 1970, no contexto da luta armada transformada em guerra popular

---

<sup>160</sup> ARAÚJO, Kelly Cristina Oliveira de. *Um só povo, uma só nação - o discurso do Estado para construção do homem novo em imagem (1975-1979)*. Dissertação de Mestrado em História Social - Universidade de São Paulo, 2005. p. 16.

<sup>161</sup> Foi poeta, agrônomo, fundador do Partido Africano da Independência da Guiné e Cabo Verde (PAIGC). É considerado o “pai” da independência conjunta de Cabo Verde (5 julho de 1975) e Guiné-Bissau (oficialmente a 10 Setembro de 1974).

<sup>162</sup> BORGES, Sónia Vaz. *Amílcar Cabral: estratégias políticas e culturais para independência da Guiné e Cabo Verde*. Dissertação de Mestrado em História de África. Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa, 2008.

<sup>163</sup> De acordo com Lorenzo Macagno, foi Sérgio Viera quem identificou a primeira vez em que a expressão foi usada pelo presidente. MACAGNO, Lorenzo. Fragmentos de uma imaginação nacional. In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. Vol. 24 nº 70, junho 2009. p. 21.

<sup>164</sup> Cabaço, José Luís. O Homem Novo (breve itinerário de um projecto). In: SOPA, António (ed.). *Samora, Homem do Povo*. Maputo: Maguezo, 2001. p.114.

revolucionária. Este momento foi considerado como um dos mais frutíferos no aspecto da elaboração ideológica e do trabalho prático com os combatentes e camponeses nas zonas libertadas.

Para Cabaço, a construção de uma identidade moçambicana forjada pela FRELIMO visava reunir os diferentes grupos etnolinguísticos existentes no país em uma realidade modernizadora possuidora de valores nacionalistas, rituais militares, hierarquia e organização que a guerra impunha. O pensamento nacionalista deveria se consolidar na convergência das histórias e culturas trazidas pelos diferentes militantes da luta de libertação; e a direção revolucionária deveria fazer uma “triagem” das práticas e valores que deveriam inspirar o perfil identitário do povo.<sup>165</sup>

Para que se viabilizasse a transformação em Homem Novo, a FRELIMO deveria ser capaz de atuar em três eixos principais: fazer interiorizar em cada guerrilheiro e militante uma prática baseada no trabalho manual e na disciplina militar; oferecer uma educação formal para que se pudesse ter acesso a um conhecimento científico; evitar a reorganização de estruturas e pensamentos considerados “tradicionais”.<sup>166</sup>

Durante a luta armada, havia a necessidade de se instaurar uma nova ordem, uma nova realidade e conceitos que se sobrepusessem a dominação colonial. Tratava-se de uma demanda por uma ação real - a guerra - mas também uma elaboração no campo discursivo.

Com uma supervalorização do trabalho, havia a intenção de conjugar as virtudes da vida rural com os aspectos considerados positivos da modernidade e da vida na cidade, já que no geral, a sociedade urbana era associada aos valores e vícios coloniais. Neste sentido, o modelo que deveria vigorar era de um cidadão disciplinado e altruísta a favor da modernidade

---

<sup>165</sup> CABAÇO, José Luís. *Moçambique: Identidade, Colonialismo e Libertação*. São Paulo: UNESP, 2009. p. 306.

<sup>166</sup> *Op. cit.* p. 304.

e da ciência, mas que se inspirava no povo, respeitando as suas tradições e condenando qualquer tipo de discriminação.

Cabaço<sup>167</sup> afirma que, após a independência, o conceito ganhou dimensões moralistas mais voluntaristas e relacionadas às tarefas da educação. Nesta conjuntura, a direção da FRELIMO se colocou como o modelo do projeto do Homem Novo, principalmente após 1977, quando se tornou um partido e procurou demarcar um modelo de conduta aos seus membros.<sup>168</sup> No entanto, com as dificuldades materiais que os anos passaram a apresentar, principalmente na década de 1980, a veemência do discurso do Homem Novo no trabalho político da Frelimo decresceu progressivamente.

É importante considerar que a formação do Homem Novo trazia em si um componente de violência. Augusto Nascimento, ao discutir sobre o projeto de construção do *homem novo*<sup>169</sup> em São Tomé e Príncipe, chamou atenção para a inculcação de uma moral pelo constrangimento e pela coerção para alcançar uma meta voluntarista.

(...) O *homem novo* resumizava um desígnio voluntarista de criação de uma ordem normativa pressupostamente baseada no consentimento dos são-tomenses, desapegados de interesses pessoais, entrementes trocados pela generosidade do engajamento nos objetivos colectivos.<sup>170</sup>

Esta análise também é adequada para o contexto moçambicano, já que o cumprimento do desígnio que diz, “morra a tribo para que nasça a nação”,<sup>171</sup> tão apregoado por Samora Machel, representava um grande sacrifício. A população deveria abandonar as suas práticas

<sup>167</sup> CABAÇO. José Luís. O Homem Novo (breve itinerário de um projecto). *Op. cit.* p.114.

<sup>168</sup> Esta tese optou por fazer uma diferenciação entre a grafia FRELIMO, em letras maiúsculas e Frelimo, em minúscula. O termo FRELIMO, em letras maiúsculas se refere a sigla da frente ampla, o movimento político formado para combater o colonialismo português. A grafia em letras minúsculas se refere ao partido único criado após a independência. Cf. Marçal de Menezes Paredes. “A construção da identidade nacional moçambicana no pós-independência: sua complexidade e alguns problemas de pesquisa”. *Anos 90*, Porto Alegre, v.21, n° 40, p. 131-161, dez.2014.

<sup>169</sup> NASCIMENTO, Augusto. São Tomé e Príncipe: pelo trabalho, o *homem novo* e o socialismo contra os costumes da terra. In: *Anuário Antropológico/2014*, Brasília, UnB, 2015, v. 40, n. 1: 133-163.

<sup>170</sup> *Ibidem* p. 140.

<sup>171</sup> Na II Conferência do Departamento de Educação e Cultura em 1973, Samora Machel afirmou que para “Unir todos os moçambicanos, para além das tradições e línguas diversas, requer que na nossa consciência morra a tribo para que nasça a Nação”.

culturais e a sua fé em nome de um projeto nacional. Aqueles que não estivessem dispostos a tamanho “desprendimento” deveriam sofrer as consequências.

Sendo assim, os indivíduos que de alguma maneira insistiam em conservar elementos da “velha ordem” como as autoridades tradicionais, os “feiticeiros”, os comprometidos com o colonialismo português, as prostitutas, os vadios, os religiosos que descumpriam as normativas do governo, entre outros, deveriam ser enviados para um trabalho de ressocialização através do cultivo da terra e noções de marxismo-leninismo.<sup>172</sup> Cabe repetir que a educação política e a educação pelo trabalho eram elementos fundamentais na construção deste novo homem.

Estes espaços eram chamados de campos de reeducação, e para lá eram enviados os considerados inimigos ou sabotadores do novo projeto socialista. As acusações e as detenções eram feitas sem qualquer tipo de regulamentação ou definição de um procedimento institucional.<sup>173</sup>

Para Michel Cahen<sup>174</sup> o discurso de anti-tribalismo e antirracismo da Frelimo possuía uma dupla dimensão: se por um lado se colocava como um instrumento eficaz contra as discriminações, por outro, em nome de uma igualdade, reforçava uma negação das especificidades culturais. Para ele, a construção de um partido-Estado não representava apenas uma unicidade de orientação política, mas também uma unidade social, projeto de imposição de uma nação homogênea.

---

<sup>172</sup> THOMAZ, Omar Ribeiro. ‘Escravo sem dono’ a experiência social dos campos de trabalho em Moçambique no período socialista. In: *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, 2008, v.51 n°1. p. 180. O filme Virgem Margarida de Licínio Azevedo, 2012 retrata bem a realidade dos campos de reeducação.

<sup>173</sup> Ibidem. p. 187.

<sup>174</sup> CAHEN, Michel. Estado sem nação: Unicidade, unidade ou pluralismo do Estado em Moçambique e algures. In. *La nationalisation du monde: Europe, Afrique L'identité dans la démocratie*. Editions L'Harmattan: Paris, 1999. p. 89-91.

A noção de Homem Novo apresentava em si um horizonte de expectativas, já que defendia uma pureza que nunca poderia ser totalmente alcançada. Havia uma incapacidade dos indivíduos em abandonar suas tradições e aquilo que eram, essencialmente em nome de uma construção nacional. O próprio Samora tinha ideia dessa dificuldade em abandonar os antigos valores, mesmo acreditando ser isso possível:

(...) mesmo quando destruídos os sistemas de exploração, se não combatermos a mentalidade que os determina, cedo ou tarde, lenta ou rapidamente, o sistema renascerá das suas cinzas fecundado pelos valores negativos que foram preservados em nós.<sup>175</sup>

Se pensarmos em um percurso para o conceito de Homem Novo aplicado a questão religiosa, podemos observar algumas mudanças importantes. No contexto da luta armada, havia a ideia de que se deveria buscar as raízes para o nacionalismo nas histórias e culturas trazidas por cada militante vindos das diferentes regiões do país. Neste sentido, todas as vivências étnicas, religiosas e culturais eram bem-vindas, e o Homem Novo se construía basicamente apenas como oposição aos ideais colonialistas.

Com a independência, em 1975, a questão do Homem Novo ganhou maior relevância sendo aplicada ao ideal do novo cidadão moçambicano comprometido com o trabalho e como os valores revolucionários dentro dos moldes marxistas. Sendo assim, seria importante formar uma “coesão nacional” a partir da supressão dessa diversidade antes tão valorizada nos anos de luta armada.

No entanto, mais do que identificar as transformações no uso do conceito de Homem Novo é necessário situá-lo na conjuntura de formação de um país de orientação socialista.

---

<sup>175</sup> MACHEL, Samora. Fazer da escola uma base para o povo tomar o poder, 1979. p. 23. *Apud.* CABAÇO, José Luís. O Homem Novo (breve itinerário de um projecto). In: SOPA, António (Ed.). *Samora, Homem do Povo*. Maputo: Maguezo, 2001. p. 112.



Desde a década de 1960, já havia uma tendência ao socialismo, como o próprio Eduardo Mondlane afirmou em uma entrevista em 1968:

(...) Há uma evolução de pensamento que se operou durante os últimos 6 anos que me pode autorizar, que eu me autorizo a mim mesmo concluir, que a FRELIMO é agora, realmente, muito mais socialista, revolucionária e progressista, do que nunca, e a tendência agora é mais e mais em direção ao socialismo do tipo marxista-leninista. Porque as condições de vida em Moçambique, o tipo de inimigo que nós temos, não admite qualquer outra alternativa. É impossível criar-se um Moçambique capitalista, seria ridículo o povo lutar para destruir a estrutura económica do inimigo e reconstruí-la a favor do inimigo.<sup>176</sup>

No entanto, a declaração oficial de que Moçambique se tornara um país socialista só ocorreu em 1977, com a realização do III Congresso do partido. De acordo com Aquino de Bragança, a opção pelo marxismo-leninismo da Frelimo não deveria surpreender aqueles que acompanhavam a história do movimento. Esta opção seria fruto de uma estratégia definida que conciliava uma “assimilação crítica dos clássicos modernos da guerra popular com o balanço das experiências de inspiração marxista dos ‘países irmãos’”. E como declarou Samora Machel, a orientação da FRELIMO seria construída “a partir da síntese das experiências revolucionárias do povo moçambicano com os princípios universais do marxismo-leninismo”.<sup>177</sup>

Dentro desta perspectiva, a ideologia marxista-leninista havia sido forjada desde a luta armada a partir das experiências vividas pelos revolucionários, permitindo assim a adoção de um socialismo moçambicano, diferente dos modelos soviético, chinês ou cubano.<sup>178</sup>

A fala de Joaquim Chissano, ex-presidente de Moçambique e membro do Comité Permanente da Frelimo, em uma entrevista a Revista *Afrique Australe* em 1970 é muito ilustrativa desta percepção:

<sup>176</sup> Entrevista de Eduardo Mondlane feita por Aquino de Bragança gravada em Argel logo após o término do II Congresso em 1968. In: Immanuel Wallerstein. Aquino de Bragança. *Quem é o inimigo*. Lisboa: Iniciativas Editoriais, 1978. Vol III.

<sup>177</sup> BRAGANÇA, Aquino de. O marxismo de Samora. In: *Três Continentes*, Lisboa, nº 3 setembro, 1980. p. 50.

<sup>178</sup> BRITO, Luís. Une relecture nécessaire: la genèse du parti-Etat Frelimo, In: *Politique Africaine*, 29, 1988. p. 15-27.

Mas não acreditamos que o desenvolvimento do país, a independência e o socialismo possam ser copiados de outros países. (...) Certas pessoas pensam que como recebemos auxílio dos países socialistas seremos forçados a seguir a política de um ou outro país socialista, mas isso não é certo, pois se lutamos pela nossa independência (como já afirmamos), lutamos pela livre escolha de nossa maneira de viver, das nossas relações e o nosso comportamento.<sup>179</sup>

O próprio Samora Machel ofereceu uma perspectiva da apropriação do marxismo pela Frelimo. Em um dos encontros com Samora Machel já na década de 1980, o sociólogo suíço Jean Ziegler em companhia de Regis Debray e José Luís Cabaço, desejava saber a respeito da influência do pensamento socialista na revolução moçambicana e tinha como hipótese a influência do Partido Comunista Português na formação da elite dirigente. Ziegler perguntou a Samora quando tinha lido a primeira vez um texto de Marx. Samora ignorou a pergunta e começou a narrar sobre sua infância, enfatizando a exploração de seu pai e citando momentos de discriminação e humilhação que ele havia passado.

Ziegler interrompeu a fala de Samora e novamente lhe perguntou. O presidente continuou sua fala contando a respeito da fuga para Tanzânia, da renúncia aos estudos para ingressar na luta armada e de sua viagem de treinamento para Argel, capital da Argélia. Samora disse que foi neste momento em que chegou a ele um livro de Marx. O presidente afirmou que ao ler o livro passou-se diante dele toda a sua experiência de vida e ele se deu conta de que estava lendo Marx pela segunda vez.<sup>180</sup> Ou seja, essa história reproduzida por vários autores tende a enfatizar a ideia de que a FRELIMO estava construindo seu socialismo a partir da sua experiência de exploração colonial, em sintonia com as orientações do marxismo que chegava até seus dirigentes.

Por outro lado, durante o período da guerra colonial (1964-1974), a FRELIMO com o seu marxismo “adaptável”, não só conviveu como contou com o apoio real das diferentes

---

<sup>179</sup> *Apud.* CABAÇO, José Luis. *Identidade, colonialismo e libertação. Op. Cit.*, 314.

<sup>180</sup> *Ibidem.* p. 315

confissões religiosas. Nas regiões conquistadas pela FRELIMO, denominadas “zonas libertadas”, a população e os soldados podiam praticar a sua fé. Desse modo, participaram do movimento pela independência de Moçambique pessoas das mais diversas crenças: católicos, muçulmanos, ateus e protestantes compunham seus quadros.

No entanto, com a oficialização do marxismo-leninismo como sistema de orientação política do partido e do Estado, as religiões passaram a não caber no projeto de Homem Novo socialista.

## **II.2 –Igrejas: perigo para a Revolução?**

A construção de um Novo Homem nascido da revolução moçambicana era um dos desafios que se apresentava nos primeiros anos da independência e o seu ideal foi fortalecido com a opção de transformar a FRELIMO, uma Frente de Libertação em Frelimo, um partido marxista-leninista que governava o país. Esta posição foi consolidada no III Congresso da Frelimo, em 1977, e se traduziu em mudanças na estrutura do Estado e na definição de um projeto para o desenvolvimento do país, bem como a concretização de uma determinada visão de sociedade.

Dentro deste projeto, a sociedade moçambicana deveria estar afastada das crenças consideradas “supersticiosas e obscurantista” e caberia ao Estado levar ao povo uma perspectiva materialista e científica do mundo. Neste sentido, o governo da Frelimo adotou uma postura de restrição e perseguição às diversas confissões religiosas no país.

Esta postura restritiva do Estado em relação às Igrejas foi anterior ao III Congresso, momento de oficialização de uma política antirreligiosa. Desde a independência em 1975, já era possível notar uma mudança no discurso do governo. Durante a luta de libertação, a

Frelimo contou com o apoio de religiosos e de algumas instituições religiosas, e depois passou a encarar a religião como entrave a solidificação da soberania do país.

Em uma circular dirigida aos Grupos Dinamizadores ainda em 1975,<sup>181</sup> afirmou-se que os missionários nacionais e estrangeiros eram agentes a favor do imperialismo, que intencionavam “manobrar os crentes” para servir aos interesses dos exploradores. De acordo com o documento, ao preconizarem “os caminhos do céu”, as Igrejas transformavam os seus ensinamentos em dogmas que escravizavam, e que faziam acreditar que a miséria e a opressão do povo eram algo imutável.

O documento acusou as Igrejas Apóstolos em Moçambique, União Apostólica dos Zions, Etrópia Luso Africana, Completa de Deus, Assembleia de Deus, Jesus Salva, Adventista do 7º dia, Bom Pastor em Moçambique, Sul Africana, Nazarenos, entre outras, de possuírem ligações estreitas com a PIDE.<sup>182</sup> A circular também acusava o pastor Sebastião Salomão Langa Inchuanhane, superintendente e fundador da Igreja Doze Apóstolos de Moçambique, de exigir contribuições mensais de 10% dos ordenados dos fiéis, sob alegação de que se tratava de uma determinação bíblica.

Além da questão ideológica, no combate às heranças do colonialismo, havia uma crítica em relação à atuação dessas igrejas no aspecto econômico, que arrecadavam dinheiro dos fiéis moçambicanos e depois o enviava para fora do país.

De acordo com a Circular dos Grupos Dinamizadores, uma pequena parte do valor arrecadado era depositada na conta bancária da Igreja, e o pastor ficava com a maior quantia.

---

<sup>181</sup> Circular aos Grupos Dinamizadores, Referência 97/CPN/75. No documento não é possível identificar o autor, nem a data precisa. Centro de Estudos Africanos – Universidade Eduardo Mondlane, pasta 13 A. A respeito da visão das religiões como inimigas da revolução podemos encontrar na Circular emitida pelo Comissário Político Nacional da Frelimo, Armando Guebuza, em outubro de 1975, intitulada “Combate Popular Organizado contra Estandartes do Imperialismo”. *Jornal Notícias*, 17 de outubro de 1975. Documento citado por João Cabrita. “Combater as igrejas para erradicar a religião”. Disponível em: <http://mocambicanos.blogspot.com.br/2012/09/o-caso-da-igreja-catolica-em-mocambique.html> acessado em 07 de fevereiro de 2016.

<sup>182</sup> Entre os nomes citados no documento estão Sebastião Chachualo, MangoveLanga, Fernando Fulane, Vasco Joaquim Leitão, Israel Malate, Tomás Magaia, Farias Lopes e Hilguane.

Com estes valores, o líder havia distribuído dinheiro a sua família e comprado bens como veículos e uma cantina. Ainda de acordo com o documento, o superintendente máximo desta Igreja, situada na África do Sul, S. J. Lhove se preparava para viajar a Moçambique para buscar recursos da Igreja e levá-los à África do Sul, prática recorrente nas Igrejas que possuíam sede no exterior, de acordo com o autor não identificado do documento.<sup>183</sup>

A Igreja dos Nazarenos também foi acusada neste documento, de fixar uma contribuição mensal de 10% sobre os rendimentos dos fiéis e de utilizar estratégias com a intenção de “combater o poder popular”. Dentre elas, a mudança constante dos locais de culto, a manutenção de casas alugadas em nome da Igreja que eram dificilmente identificadas como escritórios, a “africanização”<sup>184</sup> das lideranças da Igreja com o intuito de ganhar maior receptividade entre a população.

Apesar da severa crítica às outras denominações, constatamos que no âmbito das confissões religiosas, um dos maiores alvos de ataque por parte da FRELIMO foram as Testemunhas de Jeová, vistos como um exemplo de obscurantismo.<sup>185</sup> A circular afirmava que as Testemunhas de Jeová, através de suas “Campanhas de Evangelização”, em seus

<sup>183</sup> Circular aos Grupos Dinamizadores, Referência 97/CPN/75. p. 7

<sup>184</sup> O termo africanização utilizado para denominar o processo de substituição de lideranças brancas europeias por moçambicanos negros, visto pelo autor do documento como uma estratégia para obter mais fiéis não foi uma exclusividade da Igreja dos Nazarenos, também não foi adotado em um único momento histórico e com os mesmos objetivos. Teresa Cruz e Silva destacou o trabalho desenvolvido pelos missionários suíços com o objetivo de africanizar os seus quadros. Este processo possibilitou o crescimento de uma pequena elite negra entre os seus fiéis, cujo envolvimento social e religioso se tornou político e anticolonial. Em 1948, a Missão Suíça se tornou a Igreja Presbiteriana de Moçambique com direção, pastores, catequistas, dirigentes e colaboradores negros. Ver: CRUZ E SILVA, Teresa. *Igrejas protestantes e consciência política no sul de Moçambique: O caso da Missão Suíça (1930-1974)*. p. 113, 129.

A Igreja Católica iniciou o seu processo de africanização de suas lideranças depois do final da guerra de libertação. Os dois primeiros bispos moçambicanos, D. Alexandre José Maria dos Santos e D. Januário Machaze Nhamgumbe foram sagrados em 09 de março de 1975, período de transição para a independência do país. Em entrevista a Revista Tempo, D. Alexandre justificou o início da sagração de bispos moçambicanos não como uma estratégia para dialogar com o novo governo. Ele declarou que: “Não se trata propriamente do resultado duma luta passada, ou duma adaptação do Vaticano à nova realidade política. Trata-se do cumprimento da própria missão da Igreja, a qual sabe que a mesma Igreja local missionária só estará profundamente radicada em qualquer território quando os membros da hierarquia foram assumidos de entre o próprio povo nativo (...)” Revista Tempo, 232, 09 de março de 1975.

<sup>185</sup> Em entrevista, Sérgio Vieira que foi membro integrante do Comitê Central, declarou que os Testemunhas de Jeová foram fortemente reprimidos pelo governo, enviados para os campos de reeducação. Entrevista com Sérgio Vieira e Mussagy Jaichandre, 29/05/2015 em Maputo.

cartazes e panfletos, negavam as conquistas alcançadas pelos povos revolucionários, se recusavam a pagar impostos, a saudar a bandeira nacional e reconhecer os símbolos e os dirigentes da pátria moçambicana.<sup>186</sup>

A circular evidencia que não apenas a Igreja Católica, por sua associação com o poder colonial português, era observada como a única inimiga da revolução moçambicana; mas também a marginalização dos protestantes, especialmente dos evangélicos<sup>187</sup> no período pós-independência. De acordo com Eric Morier Genoud, essa marginalização por parte da FRELIMO ocorreu desde o período colonial, por haver, durante a fase de transição para a independência,<sup>188</sup> supostas ligações e compromissos entre algumas denominações, o Estado português e o Governo norte-americano.

Não encontramos evidências documentais que comprovem que, comparativamente com as outras denominações, houve maior restrição ou perseguição aos evangélicos. Contudo, durante a pesquisa de campo foi possível notar que as Igrejas protestantes históricas<sup>189</sup> sempre tiveram maior poder de barganha com o governo. Isto ocorre pela própria trajetória de algumas denominações no país, como a Igreja Presbiteriana (Missão Suíça) e a Igreja Metodista, perseguidas pelo poder colonial e responsáveis pela formação de membros da liderança da FRELIMO.

---

<sup>186</sup> Circular aos Grupos Dinamizadores. *Op.cit.* p. 3,4 e 5.

<sup>187</sup> O ramo evangélico em Moçambique inclui as Igrejas consideradas Indígenas Africanas, que podem ser divididas em Etiópicas, Apostólicas e Zionistas e as provenientes dos movimentos pentecostais, especialmente dos Estados Unidos e Europa. Ver: VENTER, D. Globalization and the Cultural Effects of the World Economy in a Semiperiphery: the emergence of African Indigenous Churches in South Africa. In: *Journal of World-Systems Research*, vol. 5, nº1, 1999. p. 104-126; CRUZ E SILVA, Teresa. Entre a exclusão social e o exercício da cidadania: Igrejas 'Zione' do bairro Luis Cabral, na cidade de Maputo. In: *Estudos Moçambicanos*. Centro de Estudos Africanos – Universidade Eduardo Mondlane: Maputo, 2001. vol 19, pp. 61-88.

<sup>188</sup> MORIER-GENOUD, Eric. Arquivos, historiografia e igrejas evangélicas em Moçambique. In: *Estudos Moçambicanos*. Centro de Estudos Africanos – Universidade Eduardo Mondlane: Maputo, 2001. vol 19. 137-154. p. 141-142.

<sup>189</sup> Não há consenso na denominação das Igrejas Protestantes que fixaram no país através de missões ainda no século XIX, como a Missão Suíça (atual Igreja Presbiteriana), a American Board Mission (Igreja Congregacionista), a Igreja Anglicana e a Metodista. Estas Igrejas são denominadas de históricas, mainline, ecumênicas e liberais.

Se considerarmos as nacionalizações realizadas em Moçambique após a independência, verificamos que as Igrejas históricas tiveram quase todos os seus templos reabertos e muitos dos edifícios devolvidos. O mesmo não ocorreu com as Igrejas evangélicas, como a Assembleia de Deus, que briga até hoje na justiça pela devolução do prédio anexo ao seu templo.

No entanto, os protestantes evangélicos não foram os únicos alvos de desconfiança por parte do governo desde 1975. Em discurso, Samora Machel afirmou:

A Igreja Católica e os Muçulmanos apoiaram o colonialismo português. Nenhuma Igreja em Moçambique trabalhou pela unidade nacional, contra o tribalismo... O que divide o povo é a Religião...As Igrejas, as religiões, aparecem em toda a parte com boas casas... porque é que não construíram antes hospitais, maternidades (...).<sup>190</sup>

As críticas elaboradas nos discursos e documentos oficiais, e a postura de desconfiança da FRELIMO em relação as diversas instituições religiosas do país não representavam ainda uma política de restrição em relação a religião. Em termos constitucionais, o governo garantia a liberdade de se praticar ou não uma religião, sem que o individuo fosse perseguido por isto.<sup>191</sup>

Houve uma tentativa de estabelecer um canal de diálogo com a criação, ainda em 1975, dos Serviços de Atividades Religiosas e Associativas (SAAR)<sup>192</sup> ligado ao Ministério do Interior. No entanto, como afirma Morier Genoud,<sup>193</sup> o órgão nunca realizou bem a sua tarefa, pois não dispunha de escritório próprio e pessoal. Na capital, o trabalho acabava sendo feito pelo Serviço de Relações Públicas do Ministério do Interior, e nas províncias, era a polícia quem resolvia os problemas.

---

<sup>190</sup> MACHEL, Samora. Discursos em Lichinga e Inhambane. In: *Jornal Notícias*, Maputo 1,2 e 4 de junho de 1975.

<sup>191</sup> Constituição da República Popular de Moçambique, Artigo 33, 1975.

<sup>192</sup> Decreto 26/75 de 18 de outubro de 1975. Boletim da República, nº49 I Série p. 209

<sup>193</sup> MORIER-GENOUD, Eric. *God and Cesar: The relation between christian churches and the state in post-colonial Mozambique, 1974-1981*. p. 28.

De acordo com o diretor do SAAR, Manuel Alferes, em entrevista a Morier, Genoud<sup>194</sup>, a respeito de questões religiosas, mencionou que nunca havia despachado. A única atividade desempenhada por ele pelo SAAR era receber e encaminhar reclamações dos religiosos para o Ministério do Interior. Como era de se esperar, o órgão não durou muito e teve o seu fim decretado entre 1978 e 1979.

Apesar da tentativa fracassada de estabelecimento de um canal de diálogo entre Igrejas e Estado e das garantias constitucionais, Moçambique, nos primeiros anos da independência, não possuía um ambiente propício à prática religiosa, embora não fosse totalmente restritivo. Algumas medidas tomadas pelo governo ainda no primeiro ano da independência atingiram diretamente a estrutura das instituições religiosas, dificultando o seu relacionamento com o Estado.

A lei das Nacionalizações foi o maior exemplo disto. Em discurso proferido em 24 de julho de 1975,<sup>195</sup> o presidente Samora Machel declarou que a terra a partir daquele momento pertencia ao povo, assim como não deveria mais existir escolas, explicadores ou hospitais privados. Da mesma maneira, as profissões liberais como a prática da medicina privada ou serviços de advocacia estavam proibidos, assim como os serviços funerários privados.

(...) Escolas privadas, colégios particulares deixam de funcionar. Não queremos sistemas particulares em Moçambique. Escolas missionárias pertencem ao Estado, tanto a Missão Suíça, como as da Igreja Católica, da Igreja Anglicana e de tantas outras Igrejas. Todas elas pertencem ao Estado. Nós não fizemos a guerra para alimentar os exploradores aqui em Moçambique.

(...) Todos os hospitais das missões pertencem ao Estado. São propriedade do Estado (...).<sup>196</sup>

Neste mesmo discurso Samora afirmou que a religião era uma questão pessoal e que o Estado moçambicano não se identificava com nenhuma religião ou grupo religioso. Sua

---

<sup>194</sup> Idem.

<sup>195</sup> MACHEL, Samora. “A nossa luta é uma Revolução”. Discurso de Samora Machel em 24 de julho de 1975. Edição CIDAC-C, Coleção África em Luta: Lisboa, 1976.

<sup>196</sup> Ibidem. p. 20; 24.



identificação era com o Povo. O presidente chamou a atenção para a divisão existente por causa da religião. Segundo ele, os católicos estariam ligados a Roma, os presbiterianos à Suíça e os metodistas aos Estados Unidos. Estes países possuíam ligações estreitas com o colonialismo português e algumas dessas Igrejas afirmavam que a independência moçambicana era um pecado.

O presidente também alertou que a prática religiosa deveria se restringir ao âmbito privado: “Nós não impedimos que façam as suas orações, pratiquem a Religião, mas não se metam na política”.<sup>197</sup>

Alguns meses depois da nacionalização das instituições de ensino e dos hospitais, o governo promulgou um decreto-lei<sup>198</sup> que regulamentava a nacionalização de todos os prédios e imóveis, e fixou normas para o pagamento dos aluguéis pelos inquilinos. A partir deste momento, as pessoas poderiam ser proprietárias apenas de seu imóvel de residência.

Estas medidas afetaram de maneira grave todas as instituições religiosas, especialmente a Igreja Católica que era proprietária até então de inúmeras instituições de ensino, centros de saúde e outras construções.<sup>199</sup> Além dos imóveis, as nacionalizações também suprimiram os Seminários Menores, congelaram todos os recursos financeiros das dioceses e impossibilitaram o recebimento de qualquer ajuda estrangeira. Muitos religiosos católicos que eram enfermeiros, médicos ou professores foram transferidos para províncias ou distritos distantes de suas comunidades de origem, a critério da autoridade civil.<sup>200</sup>

---

<sup>197</sup> *Ibidem* p. 28-29

<sup>198</sup> Decreto-Lei nº 5/76 de 5 de fevereiro de 1976. Publicado no Boletim da República, I Série – número 14.

<sup>199</sup> Em 1974 a Igreja Católica possuía cerca de 13 escolas para formação de professores do ensino primário, 33 escolas liceais, 237 escolas primárias que funcionavam também como capela, 207 instituições sanitárias administradas pela Igreja e 141 centros de formação e assistência social. Dados extraídos de FERREIRA, Luciano da Costa. *Igreja Ministerial em Moçambique: caminhos de hoje e de amanhã*. 1987. p. 187.

<sup>200</sup> Luciano da Costa Ferreira. *Op. cit.* p. 113 e 115.

Em uma Carta Pastoral publicada pela Conferência Episcopal de Moçambique em 1976,<sup>201</sup> os bispos evidenciaram as suas preocupações em relação aos rumos da Igreja após a independência. Eles afirmavam que cerca de 600 missionários deixaram o país entre 1975 e 1976, muitos deles por dificuldades de adaptação à nova realidade, por traumas pelos acontecimentos que acompanharam a Revolução, por serem expulsos pelo governo ou impedidos de entrar novamente no país.<sup>202</sup>

Neste documento fica evidente uma preocupação a respeito da liberdade religiosa no país e da formação de um sentimento antirreligioso por parte do governo. Os bispos também lamentavam as acusações em relação a Igreja Católica de serem “meras estruturas de exploração”.

Queremos crer que o princípio da laicidade do Estado não deve ser entendido num sentimento antirreligioso, ou em oposição à instituição religiosa. Porque essa interpretação num País em que uma grande parte das pessoas é crente, significaria uma divisão entre o povo, não já motivada pelas instituições religiosas, mas sim pela lei que contrariaria nitidamente o art. 26º da Constituição e os objetivos da Revolução (...)

(...) Forçoso nos é constatar a existência de uma contradição entre os princípios constitucionais e a prática quotidiana assumida aqui e acolá, em relação à Igreja Católica e as outras religiões (...).<sup>203</sup>

Em relação às nacionalizações, na carta pastoral, os bispos afirmaram que renunciavam “de bom grado” a perda dos privilégios, mas reclamavam a manutenção dos meios indispensáveis para a realização de seu trabalho missionário e deploravam a maneira como o processo estava sendo realizado.<sup>204</sup>

Em relação ao despojamento da Igreja católica ao perder os seus bens não se pode falar em consenso. A partir das entrevistas realizadas em Maputo, podemos notar que os religiosos católicos que eram mais próximos dos ideais da FRELIMO e que contribuíram de alguma

---

<sup>201</sup> “Viver a Fé em Moçambique”. Carta Pastoral do Episcopado de Moçambique. Maputo, 1976.

<sup>202</sup> Ibidem. p. 07

<sup>203</sup> “Viver a Fé em Moçambique”. *Op. cit.* p. 03-04.

<sup>204</sup> Idem.

forma com o movimento revolucionário, se colocavam a favor das nacionalizações. Aqueles que pertenciam a uma ala mais conservadora se colocavam contra.

É importante destacar que as nacionalizações afetaram todas as instituições religiosas que possuíam propriedades e este é um assunto sensível na sociedade até os dias atuais. Ele foi um dos temas tratados no encontro de 1982, ocorrido entre os membros do governo e os representantes religiosos do país, e que será tratado no capítulo a seguir.

### **II.3 – III Congresso, um Homem Novo ateu?**

Apesar de existir um clima de desconfiança e atitudes autoritárias por parte do governo em relação às Igrejas, não é possível afirmar a existência no imediato pós-independência de uma política antirreligiosa. No entanto, a realização do III Congresso entre os dias 03 e 07 de fevereiro de 1977 em Maputo mudou este cenário.

O III Congresso da Frelimo é conhecido por ser o momento em que a Frente de Libertação de Moçambique se transformou em um partido de vanguarda marxista-leninista. A opção política feita naquele momento foi acompanhada, segundo os seus dirigentes, de uma profunda reflexão a respeito do caminho percorrido pela Frelimo até aquele momento, desde a opção pela luta colonial, a realização do I e II Congressos e os rumos que se esperava para o país a partir daquele momento.

O I Congresso realizado em setembro de 1962 foi marcado pela busca da unidade no movimento, sem distinções raciais ou étnicas. Definiu-se também que o inimigo era o colonialismo português e o seu sistema, não os brancos ou os portugueses. O II Congresso, ocorrido em outubro de 1966, abriu a perspectiva para a realização de uma guerra popular

prolongada. O encontro foi marcado por sérias divergências internas que quase racharam o movimento.<sup>205</sup>

O III Congresso contou com a participação de 51 delegações de vários partidos e movimentos de libertação de todo o mundo, entre eles o Partido Comunista Chinês, o Partido Trabalhista da Grã-Bretanha, o Comitê do Chile Democrático, a Organização de Libertação da Palestina e a Frente de Libertação da Costa Somáli.

Com tantos convidados, os líderes religiosos do país não foram esquecidos. Foram convidados alguns responsáveis das instituições religiosas, entre eles D. Alexandre José Maria dos Santos (arcebispo de Maputo), D. Manuel Vieira Pinto (bispo de Nampula), D. Jaime (bispo da Beira), D. Januário Machaze (bispo de Pemba), D. Dinis Sengulane (bispo anglicano dos Limbombos) e Isaac David Mahlalela (secretário geral do Conselho Cristão de Moçambique), para participarem como membros observadores sem direito à palavra e a voto.

Um dos princípios do encontro era estabelecer a transição para a “democracia popular”, encarada como uma das etapas para a construção do socialismo no país. Acentuava-se o combate ideológico para a construção do Homem Novo, Homem socialista e “*livre de todas as subserviências obscurantismo (sic) e supersticiosas, o homem que domina a ciência e a cultura e assumiu as relações e deveres fraternais e colectivos da sociedade*”.<sup>206</sup> Apesar deste Homem Novo estar liberto “das superstições e obscurantismos” este ideal não parecia ser, durante a realização do Congresso, explicitamente contraditório com a prática religiosa.

Ao escrever um comunicado ao Conselho Permanente da Conferência Episcopal de Moçambique,<sup>207</sup> em 1977, D. Jaime, bispo da Beira, revelou que havia certo receio em aceitar

---

<sup>205</sup> Entre outros ver: MONDLANE, Eduardo. *Lutar por Moçambique*. Coleção Nosso Chão – Centro de Estudos Africanos: Maputo, 1995. p. 106; III Congresso da Frelimo – Programas e Estatutos. Tópicos: “Conflito no domínio da Educação” e “A colaboração aberta dos reacionários com os inimigos”.

<sup>206</sup> 3ª tese do III Congresso. *Revista Tempo*, nº 326, 2 de janeiro de 1977. p. 46

<sup>207</sup> Comunicado ao Conselho Permanente da Conferência Episcopal de Moçambique, assinado por D. Jaime, bispo da Beira em 10 de fevereiro de 1977. Acervo Arcebispado de Maputo/sem catalogação.

o convite feito pelo governo, mas concluiu-se que recusar representaria “o corte de relações, de diálogo com o governo”.

A impressão dos bispos católicos, evidenciada no comunicado do bispo da Beira, era de que não havia a intenção de levantar questões relativas a ordem religiosa no III Congresso. Havia apenas uma recomendação de que as questões religiosas tivessem um tratamento de acordo com a Constituição e com as condições de militância do partido. Mesmo não havendo uma hostilidade aparente no dia do congresso, D. Jaime alertou sobre as mudanças que poderiam surgir com a criação de um partido marxista-leninista, que exigiria um aprofundamento da formação religiosa dos cristãos.

A sensação de mudança também foi relatada pelo secretário geral do Conselho Cristão de Moçambique (CCM), David Mahlalela.<sup>208</sup> No entanto, ele via o convite como um sinal de estreitamento da colaboração entre as Igrejas e o governo, já que até aquele momento não havia uma interferência nos programas religiosos, e sim colaboração. Mahlalela expôs em seu relatório que o CCM teve autorização de importar três veículos Land-Rovers, isentos de todos os direitos alfandegários. Também foi autorizada a compra de bíblias e outros livros religiosos e a construção de um Centro de Conferências, escritórios e casas para estudantes.

No entanto, Davis Mahlalela não deixou de mencionar a existência de algumas “queixas” de líderes das Igrejas contra as interferências das autoridades locais de outras províncias, locais onde as crianças estavam proibidas de participar das escolas dominicais das igrejas e não se podia tocar sinos. Para Mahlalela estes episódios não eram responsabilidade do Estado, mas resultado da postura de alguns indivíduos que desrespeitavam a lei sobre a liberdade religiosa.

---

<sup>208</sup> Relatório do Secretário Geral à Conferência Nacional ou Plenário do Conselho Cristão de Moçambique, assinado em 03 de novembro de 1977. In: *Relatório da Conferência Anual do Conselho Cristão de Moçambique – 2 A 6 de novembro de 1977*. Acervo Conselho Cristão de Moçambique/sem catalogação.

A inexistência de uma postura claramente antirreligiosa durante o III Congresso não garantiu que os discursos dos líderes governamentais e as suas práticas continuassem a revelar a associação feita pelo Estado entre religião e opressão. Em um discurso de março de 1977, o presidente Samora Machel declarou que:

Explorando o tradicionalismo e as insuficiências do conhecimento científico das massas, a Igreja procurou sempre inculcar no nosso Povo a resignação e a submissão perante a opressão e a dominação estrangeiras. As escolas das missões eram essencialmente centros de difusão desta mentalidade e da doutrina religiosa. As crianças das zonas rurais não tinham alternativa. Ao seu alcance só existiam as escolas das missões, onde lhes eram impostas a religião cristã.<sup>209</sup>

Em visita ao distrito de Erati, na província de Nampula, em 1977, onde estava estabelecida a Aldeia Comunal Samora Machel, o presidente em seu discurso associava a miséria ao crescimento de ideias consideradas como “obscurantistas”.

Na miséria espalha-se com muita facilidade o espírito de subserviência baseado na credence sobre seres sobrenaturais (...) Acreditam nas forças extra-físicas quando quem difunde essas ideias são forças físicas, por exemplo, a igreja e os feiticeiros.<sup>210</sup>

Neste mesmo discurso, Machel chamou atenção para a capacidade criativa dos homens, que eram capazes por suas próprias mãos de construir coisas como casas ou carros, mas também eram capazes de construir a sua felicidade e o seu destino e que isto não seria o trabalho dos deuses.

As práticas religiosas tradicionais foram alvo de severas críticas e combate por parte da Frelimo. Dentro do projeto de modernização socialista, era necessário romper com o colonialismo e com o tradicionalismo que traziam na concepção do novo governo práticas obscurantistas. Em um discurso, Samora Machel declarou:

---

<sup>209</sup> MACHEL, Samora. *Estudemos e façamos dos nossos conhecimentos um instrumento de libertação*. Departamento do Trabalho Ideológico, FRELIMO. Coleção Palavras de Ordem, março de 1977. p. 09.

<sup>210</sup> Revista *Tempo*, Edição Especial, 1977, p. 06.

Embora o colonialismo tenha desfechado um golpe poderoso contra a sociedade tradicional, a educação tradicional é ainda a forma de educação predominante em Moçambique.

Devido ao conhecimento superficial que tem da natureza, a sociedade tradicional concebe-a como uma série de forças de origem sobrenatural, mais ou menos hostis ao homem. Daí o facto de que na educação a superstição ocupa o lugar da ciência. Por outro lado, o fraco desenvolvimento da economia tradicional, baseada na agricultura de autoconsumo, leva ao isolamento da comunidade.

Aproveitando-se da superstição das massas e do isolamento da comunidade, certos grupos sociais conseguem manter a sua dominação retrograda sobre a sociedade.

Dentro deste contexto, a educação visa transmitir a tradição, erigida em dogma. O sistema de classes, de idade, de ritos de iniciação, tem por objectivo integrar a juventude nas ideias velhas, destruir-lhes a iniciativa. Tudo o que é novo, diferente e estrangeiro, é combatido em nome da tradição. Assim se impede todo o progresso e a sociedade sobrevive no seu imobilismo.

A mulher, concebida como um ser humano de segunda categoria, submetida à prática humilhante da poligamia, adquirida através de um dom feito à sua família, herdada por parentes na morte do marido, é educada para, passiva, servir o homem.

211

Nas palavras do presidente moçambicano fica claro que mais do que a classificação das práticas tradicionais como obscurantistas, está em jogo a definição do papel que as lideranças tradicionais deveriam ocupar neste novo governo. Como menciona Luís Brito,<sup>212</sup> antes da independência, nas áreas rurais, as lideranças tradicionais eram reconhecidas e a participação nas estruturas do poder local era admitida pela Frelimo, apesar de existir um discurso político que criticava a sociedade “tradicional-feudal”. No entanto, após a independência, o Conselho de Ministros decretou que as regedorias, lideradas pelos chefes tradicionais, seriam extintas.

Esta medida não abolia apenas a base da estrutura político-administrativa que vigorava no período colonial, mas retirava dos régulos e chefes de povoação, independente de sua colaboração com os portugueses, o seu poder e legitimidade perante as comunidades. Os chefes tradicionais foram sistematicamente substituídos por secretários do partido, que em sua maioria eram jovens escolarizados que não possuíam vínculos com aquela comunidade.

---

<sup>211</sup> “Educar o Homem para vencer a guerra, criar uma sociedade nova e desenvolver a pátria”. Mensagem de Samora Machel a 2a Conferência do DEC, 1970. In. MACHEL, Samora. *A luta continua. Antologia de discursos do presidente da FRELIMO*. Edições Afrontamento: Porto, 1974. p. 34

<sup>212</sup> “O poder entre a utopia e a realidade”. In. SOPA, Antonio (Dir.) *Samora, homem do povo. Op.cit.* p. 34.

Além de rechaçar a lideranças dos chefes tradicionais, a FRELIMO se opôs as práticas religiosas relacionadas a esta estrutura social, proibindo a atuação dos médicos tradicionais, os rituais de veneração aos espíritos ancestrais, de pedidos de chuva e fertilidade para a terra, de cura de doenças e exorcismo de espíritos malignos.<sup>213</sup> Como afirma Honwana, muitos praticantes de medicina tradicional foram classificados como desempregados e enviados para trabalho compulsório em regiões afastadas. O Estado não reconhecia a atuação de adivinhos e médicos tradicionais como uma profissão.<sup>214</sup>

No aspecto social, práticas como os ritos de iniciação, o *lobolo* (dote para a noiva) e a poligamia também foram desencorajadas e reprimidas por não estimularem a emancipação feminina.<sup>215</sup> No entanto, a prática mostrou-se diferente do discurso. Apesar da repressão, as práticas das instituições tradicionais não desapareceram, mas passaram a atuar de forma clandestina nas zonas rurais e urbanas. Muitos militantes da Frelimo continuaram a recorrer aos médicos tradicionais e adivinhos para resolverem os seus problemas.<sup>216</sup> Alguns informantes em Maputo declararam que figuras importantes do partido nunca abandonaram os serviços de suas feiticeiras. A prática do *lobolo* e da poligamia também se mantém atual na sociedade moçambicana. Na ocasião do casamento com o ex-presidente sul-africano Nelson

---

<sup>213</sup> HONWANA, Alcinda Manuel. *Espíritos vivos, tradições modernas: possessão de espíritos e reintegração social pós-guerra no sul de Moçambique*. Maputo: Promedia, 2002. p. 170. Em seu trabalho, Alcinda Honwana destaca que a postura autoritária da Frelimo trouxe um desequilíbrio religioso-social para estas comunidades. Em entrevistas com alguns chefes tradicionais, eles atribuem as dificuldades econômicas, políticas e sociais enfrentadas por Moçambique na década de 1980, a proibição desses rituais aos espíritos por parte do governo. Um dos entrevistados de Honwana declarou: “*Em consequência, as pessoas deixaram de usufruir da proteção dos antepassados e as coisas começaram a correr mal. Veio a seca e passamos fome porque não chovia, pois não tínhamos realizado os rituais da chuva. Depois, a guerra também chegou à nossa terra por não estarmos protegidos pelos nossos antepassados, pois não os tínhamos honrado.*” (p. 171)

<sup>214</sup> HONWANA, Alcinda Manuel. Op. Cit. p. 172.

<sup>215</sup> HONWANA, Alcinda Manuel. Op. Cit. p. 168.

<sup>216</sup> Ibidem. p. 172



Mandela, em 1998, a família de Graça Machel, viúva de Samora Machel, recebeu 55 cabeças de gado como *lobolo*.<sup>217</sup>

A postura autoritária e a repressão por parte da Frelimo não se limitaram às práticas tradicionais. Como estratégia de desenvolvimento econômico o governo determinou que algumas populações deveriam cuidar da criação de porcos para consumo interno e para exportação. Em um discurso na aldeia comunal 25 de setembro na província de Gaza, o presidente mencionou este assunto.<sup>218</sup> Ele solicitou que os muçulmanos levantassem as mãos, e cerca de 100 pessoas assim o fizeram. Depois disto, o presidente contou que havia lutado ao lado de muçulmanos e que muitas vezes a única comida possível era o porco, mesmo sendo proibido pela religião. A partir disto declarou que todos seriam obrigados a criar porcos, independente de suas crenças, pois isso era algo importante para a reconstrução nacional.

No mesmo ano, o presidente visitou Nacala, em Nampula e abordou a mesma temática:

(...) vou ferir a população de Nacala Porto. Mas a verdade deve ser dita, não!?!... visitei muitos países e cada país tem características particulares que podem servir de exemplo. Tomemos o exemplo da religião: encontrei católicos, protestantes, ortodoxos. Mas encontrei também muçulmanos que existem em todos os cantos do mundo... Temos muçulmanos também em Moçambique. Os muçulmanos comem gado, não é?... Mas existe uma parte do mundo onde seus habitantes não comem o gado. Por exemplo na Índia, a maioria da população não come... mas criam 400 milhões de cabeças de gado. Porquê? Porque o gado constitui uma fonte de riqueza, fonte de divisas para o país que é obtido através da venda de carne de gado, da sua pele e do leite que alimenta milhares e milhares de crianças – portanto esta população cria o gado...

Noutros países encontrei Muçulmanos. Vocês sabem o que eles comem? Não sabem? É o porco, não?... Aliás, aqui me parece que... o porco é Deus, não é? Mas quando estão bêbados comem o porco. Vocês todos já comeram carne de porcos... comeram carne de porco, morreram? Ficaram doentes? Não... mas ao contrário ficaram gordos e mais fortes... Nos países por onde passei e encontrei muçulmanos, encontrei-lhes a criar muitos porcos e não vi nenhum muçulmano que tenha morrido, ou ficado maluco por ter tocado um porco, mas vi um país que exporta 500 mil toneladas de carne de porco (...).

Essa quantidade é suficiente para desenvolver toda a província de Nampula. Gostaria que seguissem o exemplo dessa gente aí que é mais muçulmana que vocês. Isto não é apenas válido para Nacala, mas para toda a província de Nampula. Vos peço a carne de porco para exportar... Temos aqui um porto muito bonito para exportar essa carne. O porco é um animal fácil de criar e de se reproduzir. Não vão morrer, pelo contrário, terão dinheiro para construir

<sup>217</sup> Cf. <http://www.dw.com/pt-002/lobolo-os-casamentos-em-moçambique-ontem-e-hoje/a-3657678>. Acessado em 16 de julho de 2017.

<sup>218</sup> Revista *Tempo*, Edição Especial, 1977. p. 39.

hospitais, escolas, fábricas e assim desenvolver Nacala e vosso porto... É completa ignorância ter medo do porco.  
Essa ignorância é provocada pelo vosso obscurantismo... Gosto da carne de porco para vendê-la. Portanto, vou-me associar a vocês para que possamos criar o porco... a religião é o nosso primeiro inimigo. Vamos resolver essa contradição entre nós e esse inimigo.<sup>219</sup>

O episódio sobre a criação e consumo de porcos por muçulmanos em Moçambique nos aproxima do argumento construído pela antropóloga inglesa Mary Douglas. Em seu livro *Símbolos Naturais*,<sup>220</sup> a antropóloga discute uma tradição religiosa irlandesa, relacionada ao catolicismo de não comer carne às sextas-feiras. Ela apresenta esta prática no contexto de imigrantes pobres irlandeses que vivem na Inglaterra, país majoritariamente protestante, e que sofrem preconceito por sua condição.

Douglas narra que essa tradição surgiu como uma prática de mortificação pessoal, um rito semanal que fazia referência à celebração anual da Sexta-feira Santa, relacionada à experiência do calvário e ressurreição de Cristo. No contexto irlandês, essa prática de abstenção alimentar ganhava um sentido de identificação entre os que viviam na Inglaterra, e suavizava uma sensação de exílio. Representava fidelidade a tradição de sua terra e uma ligação maior ao grupo religioso, ao catolicismo.

Para explicar o surgimento dessa ideia de pertencimento, Mary Douglas aproxima a prática irlandesa da prática judaica de abstenção da carne de porco. A autora cita o Segundo livro de Macabeus da bíblia e narra o episódio da invasão do rei Antíoco a Israel, que além de sua conquista militar e política, obrigou que os judeus abandonassem as suas leis.<sup>221</sup> Além disso, o rei ordenou que um porco fosse sacrificado e a carne comida como símbolo de submissão.

---

<sup>219</sup> Discurso de Samora Machel em junho de 1977 por ocasião da preparação do segundo aniversário da independência nacional. *Jornal Notícias da Beira*, 09 de junho de 1977.

<sup>220</sup> DOUGLAS, Mary. *Símbolos Naturales*. Madrid: Alianza Editorial, 1988. p. 53-70.

<sup>221</sup> DOUGLAS, Mary. *Op. Cit.* p. 56-58

No argumento de Mary Douglas, a abstinência ao consumo de carne de porco representava ao mesmo tempo um ato de resistência por parte dos judeus, um símbolo de solidariedade e de lealdade às leis mosaicas. Deste modo, a abstinência a carne de porco pelos judeus ou a qualquer tipo de carne às sextas-feiras pelos irlandeses representava uma atitude que aquele grupo não compartilhava com outras culturas. Para os irlandeses, a restrição tratava-se de uma muralha na qual aqueles católicos excluídos socialmente por serem imigrantes pobres, poderiam se identificar e se refugiar.

No caso da realidade moçambicana, apesar do discurso de Samora, a abstinência ao consumo de carne de porco e de bebidas alcoólicas é um preceito muito difundido entre os muçulmanos de todo mundo e também é uma característica que os une. A determinação de Samora Machel para que os muçulmanos se dedicassem a criação de suínos no norte do país representava mais do que o desejo de desenvolver a economia.

No discurso citado de Samora Machel, o argumento de que as necessidades deveriam estar acima dos preceitos religiosos, tentava desarticular uma possível identidade muçulmana entre os convertidos ao islamismo no país, em nome de outra identidade que deveria ser maior que todas as outras, a moçambicana. Samora Machel também desqualifica os muçulmanos que vivem em Moçambique ao acusá-los de consumir porco quando estavam bêbados, transgredindo assim duas normas importantes.

Ao desconstruir uma identidade muçulmana, questionando a fidelidade a fé dos muçulmanos em Moçambique, Machel impunha o seu ideal revolucionário da construção de um novo homem e a existência de um outro vínculo, um compromisso com o desenvolvimento do país sem a interferência da religião.

O crescente discurso do governo contra as práticas religiosas despertou a desaprovação de um dos maiores entusiastas da independência moçambicana – D. Manuel

Vieira Pinto, bispo de Nampula.<sup>222</sup> Em uma carta aberta assinada pelo bispo em junho de 1977 em comemoração ao 2º aniversário da independência de Moçambique<sup>223</sup>, o religioso teceu sérias críticas em relação a maneira violenta como o governo tentava construir esse ideal de Homem Novo.

(...) Uma coisa é combater o obscurantismo, a superstição, os preconceitos, outra coisa é combater a religião. Confundir, sem mais, obscurantismo e religião é cometer um erro grave. Infelizmente não falta quem o faça, provocando assim na consciência do Povo, particularmente na consciência dos continuadores, novos preconceitos, novas formas de obscurantismo.

Também não será correcto confundir a crítica à religião com a negação pura e simples de Deus, ou com a humilhação do homem crente. Sem dúvida que a crítica à religião constituiu um dos momentos importantes do método marxista e da construção do Homem Novo.

Todavia, Marx não parte de um preconceito filosófico, de uma ideia premeditada de religião ou de um mero ressentimento. A sua crítica parte do homem concreto e nunca o abandona. O seu objetivo não é a negação de Deus, mas a afirmação do homem. Em Marx, como em Lenine, o que é primeiro não é o ateísmo, mas o humanismo, o que é fundamental não é a alienação religiosa, mas a alienação económico-social. (...)

A legítima separação entre Estado laico e as Instituições religiosas, não implica o desconhecimento ou desprezo mútuos. Menos ainda, a intolerância e a perseguição. Fundando-se a liberdade religiosa na dignidade da pessoa humana e não em qualquer estatuto, o Estado, para cumprir a missão que lhe é própria, deverá não só conhecê-la em concreto no homem e nas situações concretas – como são as Zonas libertadas, as Aldeias Comunais – mas criar condições políticas e sociais que permitam a cada cidadão exercê-la rectamente. Por sua vez, a Igreja dentro da missão que lhe é própria, deverá reconhecer igualmente a liberdade do homem frente à religião e proporcionar-lhe uma experiência que lhe permita aceitar livremente a fé. A intolerância religiosa é uma triste e lamentável ofensa à dignidade do homem

(...) Por isso o “marxismo-leninismo” em curso “não deve perturbar os cristãos, mas levá-los a aprofundar a fé e a vivê-la, numa experiência pessoal e colectiva”. A crítica à religião não deve suscitar nos crentes a contra-crítica, o espírito de cruzada ou auto-defesa. A par da auto-crítica sincera, ela deverá provocar a conversão e a mudança de mentalidade e de comportamento próprios do homem novo, em Jesus Cristo.<sup>224</sup>

Não se sabe ao certo sobre o alcance e repercussão deste documento, já que não foi encontrado registro de publicação nos periódicos de maior circulação da capital. Portanto, é possível supor que a carta tenha ficado disponível ao menos para os fiéis católicos de

---

<sup>222</sup> Dom Manuel Vieira Pinto foi ordenado bispo de Nampula em 1967. Sempre se colocou a favor da independência Moçambicana fazendo duras críticas ao governo colonial português. Em 1971, assinou um documento, juntamente com os padres combonianos e os padres brancos chamado *Um imperativo de consciência*, em que discutia o direito do povo moçambicano a liberdade. Este documento o levou a ser preso pela PIDE juntamente com mais 10 missionários e expulso do país. Retornou a Moçambique em janeiro de 1975 no processo de transição à independência convidado pelo próprio presidente Samora Machel.

<sup>223</sup> PINTO, Manuel Vieira. *Interpelações da Revolução*. Nampula, Moçambique. 25 de junho de 1977. Acervo Arcebispado de Maputo/sem catalogação.

<sup>224</sup> PINTO, Manuel Vieira. *Op. cit.* p. 25, 26 e 32.

Nampula, local de sua publicação. Dom Manuel Vieira Pinto era uma figura respeitada e admirada em Nampula, e certamente os seus escritos tiveram algum impacto. Independente de sua ampla circulação e impacto, a carta é um importante instrumento de análise da postura dos religiosos que apoiaram a Frelimo em sua causa de libertação e que se viram diante de um cenário de intolerância religiosa.

Em seus escritos, D. Manuel Vieira Pinto sempre apoiou o direito de autodeterminação do povo moçambicano e o estabelecimento do poder popular. Era a favor do projeto revolucionário da Frelimo, pois para ele “seria absurdo separar radicalmente Reino de Deus e ‘movimentos revolucionários’ (que tendem a instaurar a justiça social”.<sup>225</sup> E que seria uma obrigação de fé participar da revolução.<sup>226</sup>

A respeito das nacionalizações, o bispo de Nampula avaliava como uma conquista revolucionária, importante na construção de uma sociedade liberta da exploração,<sup>227</sup> apesar de manter uma postura de ressalva a respeito de como o processo deveria ser conduzido.

Outro ponto importante a ser destacado nas considerações de Vieira Pinto é a conciliação entre cristianismo e marxismo. Para ele não havia contradição entre eles, e a sociedade socialista se apresentava mais próxima da inspiração cristã do que a sociedade capitalista. Na perspectiva do religioso, a comunidade dos primeiros cristãos defendia que a acumulação de bens não era humana e nem evangélica. Neste sentido, a adoção do marxismo-leninismo por parte da Frelimo era vista pelo bispo de Nampula como algo positivo. Ele afirmava:

Se o socialismo que se pretende ‘é um socialismo no sentido de uma ordem económico-social fundada em formas de domínio colectivo que por uma parte assegure a participação dos trabalhadores na gestão dos meios de produção e evite, por outra parte, o domínio colectivo que por uma parte assegure a participação dos

<sup>225</sup> PINTO, Manuel Vieira. *A Igreja e o Tempo*. No 1º aniversário da independência nacional, 25 de junho de 1976. p. 04. Acervo Pessoal de Enrique Del Castillo.

<sup>226</sup> Ibidem. p. 05

<sup>227</sup> PINTO, Manuel Vieira. *Interpelações da Revolução*. Op. cit. p. 18.

trabalhadores na gestão dos meios de produção(...)', não poderão os cristãos encontrar na revolução socialista em curso, valores de raiz evangélica?<sup>228</sup>

D. Manuel Vieira Pinto não era o único católico em Moçambique que defendia a aproximação entre cristianismo e marxismo. Em entrevista, o ex-padre de Burgos Miguel Buendía,<sup>229</sup> afirmou que a maioria dos padres de Burgos se autodeclaravam ainda em 1975 “cristãos marxistas”. Ele nos contou que entre fevereiro e setembro de 1975 estes religiosos publicaram uma carta em que afirmavam nomeadamente esta posição<sup>230</sup>. Esta declaração provocou a intervenção de Roma e a demissão da Direção dos Padres de Burgos.

Ao ser perguntado sobre o contexto desta percepção de uma aproximação entre marxismo e cristianismo, Buendía sinalizou com a mudança de postura da Igreja Católica com o Concílio Vaticano II<sup>231</sup> e a Teologia da Libertação<sup>232</sup> na América Latina, no final da década de 1960, que influenciaram o desejo de construir em Moçambique uma Igreja mais voltada

---

<sup>228</sup> Ibidem. p. 28

<sup>229</sup> Entrevista realizada em 27/05/2015 em Maputo. Miguel Buendía é professor da Faculdade de Educação da Universidade Eduardo Mondlane em Maputo e autor de *Educação Moçambicana: História de um processo (1962-1984)*, (1999). Foi padre de Burgos, congregação de origem espanhola que atuou de maneira ativa em Moçambique oferecendo um importante suporte a Frelimo durante a guerra de libertação. Buendía foi o responsável por levar clandestinamente para Inglaterra o relatório que denunciava os portugueses pelo Massacre de Wiriyamu ocorrido em 1972, responsável pelo assassinato de quase 400 pessoas.

<sup>230</sup> “A partir da análise científica da realidade que nos dá consciência da divisão existente no Mundo, entre classes exploradoras e classes exploradas, optamos pelo socialismo”. – “Padres de Burgos aderem a Revolução: Comunicado emitido por 15 padres”. In. *Jornal Notícias*, 14 de agosto de 1975, p.02.

<sup>231</sup> Iniciado em 11 de outubro de 1962 pelo papa João XXIII e concluído em 08 de dezembro de 1965, o Concílio Vaticano II tinha por intuito refletir sobre as práticas da Igreja Católica no que dizia respeito a doutrina e liturgia, com o objetivo de aproximar a Igreja do mundo contemporâneo. Muitas questões foram levantadas neste concílio, como por exemplo, as relações com outras Igrejas cristãs, com o judaísmo e outras religiões.

<sup>232</sup> Surgida no final da década de 1960, após o Concílio Vaticano II (1962-1965) e a II Conferência Geral do Episcopado Latino-americano em Medellín (1968), a Teologia da Libertação defendia uma preocupação do clero com as questões econômicas e sociais, em que a Igreja deveria denunciar as injustiças e agir em favor dos mais necessitados. Michel Löwy enumera oito pilares da Teologia da Libertação: a libertação humana como antecipação da salvação final em Cristo, uma nova leitura da Bíblia, uma forte crítica moral e social do capitalismo dependente, o desenvolvimento de comunidades de base cristãs entre os pobres como uma nova forma de Igreja e, especialmente, uma opção preferencial pelos pobres e a solidariedade com sua luta de autolibertação. O mesmo autor utiliza o conceito de “afinidade eletiva”, de Weber, para justificar a afinidade entre o movimento da Teologia da Libertação e as ideias marxistas. Cf. LÖWY, Michael. *A guerra dos deuses: religião e política na América Latina*. Petrópolis: Vozes, 2000.

para os pobres. Como vimos no capítulo anterior esta postura foi assumida por diversas ordens que atuavam no país como os Padres Brancos<sup>233</sup> e os Combonianos.<sup>234</sup>

Os acontecimentos ocorridos em Moçambique após a independência – o fenômeno das nacionalizações, a adoção do marxismo-leninismo como caminho oficial – impactou fortemente as religiões no país, especialmente a Igreja Católica. Diante deste novo cenário, a Igreja compreendia a necessidade de uma mudança profunda e uma adaptação aos novos tempos.

Foi no mesmo ano em que se realizou o III Congresso, que os bispos, padres, religiosos e leigos se reuniram para pensar uma nova Igreja Católica. Entre os dias 08 e 13 de setembro, ocorreu a I Assembleia Nacional de Pastoral na cidade da Beira. A ideia do encontro era discutir caminhos de orientação pastoral da comunidade cristã e os seus ministérios a fim de adaptar o trabalho da Igreja aos novos tempos, já que diante da realidade enfrentada – nacionalizações e diminuição dos religiosos – necessitava de uma atuação mais efetiva dos leigos.

O evento também buscava resposta para os questionamentos dos fiéis que não sabiam como era possível engajar-se na Revolução e praticar a fé. Não sabiam se a filiação ao partido Frelimo significava a negação de Deus. Influenciados pelos ventos de mudança da Igreja Católica, a I Assembleia Nacional de Pastoral tinha a intenção de criar em Moçambique uma Igreja Ministerial, pobre, despojada de seus bens e apoiada na participação de todos os seus membros e não mais no Estado<sup>235</sup>. Havia também um direcionamento aos fiéis para que todos

---

<sup>233</sup> Congregação dos Missionários de África, ordem religiosa que atuou em Moçambique e foi expulsa pelo governo português em 1971. Sua postura era de crítica ao governo colonial e muito de seus religiosos atuaram em favor da independência de Moçambique.

<sup>234</sup> A Congregação dos Missionários Combonianos do Coração de Jesus foi fundada por Daniel Comboni em 01 de junho de 1867 em Verona, na Itália. Esses missionários chegaram a Moçambique em 1946 e se estabeleceram primeiro em Nampula, seguido de Beira e Tete.

<sup>235</sup> “Saídos duma Igreja triunfalista, demasiado ligada aos poderes constituídos, para uma Igreja despojada e pobre separada do Estado, liberta de falsas seguranças, preocupada com a sua renovação interna, nos sentimos a

os cristãos tivessem responsabilidade na reconstrução nacional, e que a convicção religiosa não fosse vista como alienação, mas como instrumento de desenvolvimento integral.<sup>236</sup>

Ao invés de adotar uma postura combativa, a Igreja Católica optou por buscar um diálogo com as autoridades, estabelecendo um clima de confiança. Também ambicionava atuar nas aldeias comunais<sup>237</sup>, nas regiões onde foram instaladas as primeiras zonas libertadas pela Frelimo e nos campos de reeducação.<sup>238</sup>

Cabe destacar que as mudanças propostas na I Assembleia Nacional de Pastoral não foram as primeiras realizadas pela Igreja com o intuito conciliador. Desde a independência, o número de sacerdotes negros aumentou significativamente e finalmente foram consagrados bispos. Em 1975, alguns religiosos católicos moçambicanos manifestaram o orgulho sentido pela independência do país e declararam que estavam de acordo com as nacionalizações das obras das Missões.<sup>239</sup>

Em um comunicado anterior, a União dos Sacerdotes e Religiosos Moçambicanos (USAREMO) pedia desculpas ao povo moçambicano “*principalmente aos pobres, os sem-voz, pelo silêncio e cobardia que tristemente contribuíram para desfiguração e atraso no*

caminho dum Igreja de base e comunhão, uma Igreja família, de serviços recíprocos, livremente oferecidos, uma Igreja no coração do povo que a faz sua, inserida nas realidades humana e fermento da sociedade”. Assembleia Nacional de Pastoral (Moçambique) – Beira, 8 -13 de setembro de 1977. Conclusões, Comunidade, tópico 1. Acervo pessoal Álvaro Lopez.

<sup>236</sup> Assembleia Nacional de Pastoral (Moçambique) – Beira, 8 -13 de setembro de 1977. Conclusões 19-25. Acervo pessoal Álvaro Lopez.

<sup>237</sup> De maneira geral, as aldeias comunais era um aglomerado populacional nas zonas rurais onde organizados pelo Estado os agricultores produziam coletivamente. O projeto das aldeias comunais era uma das bases da estratégia de desenvolvimento econômico nos moldes socialistas. Não era permitido o estabelecimento de qualquer construção religiosa dentro das aldeias comunais.

<sup>238</sup> Criados em 1974, o programa tinha por objetivo reeducar e ressocializar através do trabalho rural aqueles que eram acusados de ter uma postura desviante como prostitutas, dissidentes políticos, suspeitos de ligação com os portugueses, alcoólatras, etc.

<sup>239</sup> Assembleia Geral da USAREMO. “A Igreja na Revolução Moçambicana”, agosto de 1975. In. FERREIRA, Luciano da Costa. *Igreja Ministerial em Moçambique: caminhos de hoje e de amanhã*. p. 115



*processo de africanização da Igreja em Moçambique.*”<sup>240</sup> Além disto, em 30 de outubro de 1975 a USAREMO declarou<sup>241</sup> que os missionários estrangeiros eram bem vindos, mas as opções fundamentais da Igreja em Moçambique deveriam ser tomadas pelos representantes da Igreja local, ou seja, os sacerdotes e religiosos moçambicanos.

As tentativas de reconciliação da Igreja Católica com o Estado e até mesmo os discursos de crítica de seus religiosos foram infrutíferas. A partir de 1978 é possível notar a construção de uma política claramente antirreligiosa e de repressão não apenas a Igreja Católica, mas também as outras religiões.

O marco para esta mudança foi a II Conferência Nacional do Trabalho Ideológico, realizada entre os dias 05 e 10 de junho de 1978 na cidade da Beira. Neste encontro, estavam presentes o secretário do Comitê Central para o Trabalho Ideológico, Jorge Rebelo, representantes da Direção do Partido e das Organizações Democráticas das Massas. O Secretariado para o Trabalho Ideológico do Partido havia sido criado durante o III Congresso da Frelimo e tinha como objetivo principal a formação de quadros para o partido, a mobilização e estímulo das massas contra os comportamentos considerados reacionários e a popularização da linha política.

Em termos práticos, este secretariado criou centros de formação em Maputo, Beira e Nampula para oferecer cursos aos trabalhadores com o objetivo de popularizar a ideologia do partido. O secretariado publicava materiais de propaganda política, produzia programas de rádio como *A Voz da Frelimo* e publicava o periódico *A Voz da Revolução*.

---

<sup>240</sup> USAREMO. *Comunicado Geral dos sacerdotes, religiosos e religiosas reunidos em Guiua*. Inhambane, 1974. In: OLIVEIRA, Irene Dias de. *Identidade negada e o rosto desfigurado do povo africano (os Tsongas)*. São Paulo: Universidade Católica de Goiás/Annablume, 2002, p. 63.

<sup>241</sup> USAREMO. *Responsabilidade Pastoral e Igreja Local: Reflexões*. 30 de outubro de 1975. Disponível em [http://arquiocesedenampula.blogspot.com.br/p/normal-0-21-false-false-false-pt-x-none\\_25.html](http://arquiocesedenampula.blogspot.com.br/p/normal-0-21-false-false-false-pt-x-none_25.html) Acessado em 01/02/2016.

A Conferência realizada em 1978 pretendia analisar o trabalho do Departamento Ideológico desde a sua criação, propor novas estruturas e definir articulações, determinar tarefas a curto e médio prazo. Também pretendia organizar o departamento em todo o país e em todos os setores.

Durante o evento foram criados sete setores de atuação do departamento:<sup>242</sup>

- Formação – seu objetivo era realizar cursos de curta e média duração, desenvolvendo um trabalho de educação política e formação de quadros para o partido;
- Mobilização e Propaganda – deveria divulgar a linha política, as tarefas e palavras de ordem definidas pelo partido para que fossem interiorizadas pela população. Tinham a possibilidade de traduzir para as línguas nacionais os textos de apoio e documentos, organizar seções de fotografia, dinamizar o registro cinematográfico das atividades do partido, discutir e publicar de forma mais regular o personagem Xiconhoca;<sup>243</sup>
- Educação – objetivava dinamizar as aulas de educação política em todos os estabelecimentos de ensino, controlando os seus programas e a forma como deveriam ser ministrados. Deveria efetuar o controle ideológico e organizacional da Educação no sentido de implantar as orientações do partido e participar na elaboração dos programas políticos em todos os níveis;
- Cultura – este setor deveria recolher e valorizar o patrimônio cultural, incentivar o intercâmbio de grupos culturais e artísticos aos níveis nacional e

---

<sup>242</sup> II Conferência Nacional do Trabalho Ideológico - Beira, 5 a 10 de junho de 1978. DTIR – FRELIMO. p. 19

<sup>243</sup> De acordo com José Luís Cabaço, Xiconhoca foi criado por Worm, um arquiteto e cartunista português que vivia em Moçambique, em 1976, a pedido da Direção Nacional de Propaganda e Publicidade. Anos depois, a personagem revive pelos traços do cartunista Sérgio Zimba. O personagem rechonchudo e mal caráter foi amplamente divulgado pelo Departamento de Informação e Propaganda da Frelimo. Ele se tornou a antítese do Homem Novo da revolução moçambicana, pois possuía em si todos os vícios deixados pelo colonialismo e encarnava a figura do inimigo interno que deveria ser combatido.

internacional. Apoiar e fazer uso político das manifestações culturais e incentivar a realização de atividades desportivas;

- Questões Religiosas – a tarefa deste setor era fazer um estudo aprofundado e um levantamento estatístico e doutrinário das igrejas e religiões existentes no país. Deveria combater as concepções consideradas obscurantistas e anticientíficas através de uma maior educação política e ideológica.
- Aldeias Comunais – este setor deveria desempenhar papéis relacionados a mobilização, propaganda, educação e cultura junto às populações que trabalhavam nas aldeias comunais.
- Arquivo Histórico – Com o objetivo de preservar/construir uma memória, este setor deveria reunir e preservar toda a documentação e dados históricos sobre a resistência do povo ao colonialismo, a luta de libertação nacional e a vida nas zonas libertadas. Também deveria constituir um arquivo de gravações, documentos escritos, fotografias, filmes e recolher gravações da tradição oral como contos, canções e músicas tradicionais, registro dos cerimoniais e ritos de iniciação. O desenvolvimento deste setor deveria ser em conjunto com a Universidade Eduardo Mondlane, especificamente nos departamentos de História, Ciências Sociais e Centro de Estudos Africanos.

As descrições dos setores de atuação definidos na II Conferência do Trabalho Ideológico nos permite perceber a importância deste evento e a ousadia de sua empreitada, que intencionava traçar caminhos para um novo modo de governar.

No que diz respeito a questão religiosa, a adoção de uma postura ateuista fica muito evidente a partir deste momento. Aqui, as ações das diferentes instituições religiosas,

incluindo as dos adeptos das religiões tradicionais pejorativamente chamados de curandeiros ou feiticeiros, continuam a ser vistas como entrave às transformações “revolucionárias” da sociedade moçambicana. O combate a “alienação religiosa” seria uma condição fundamental para o desenvolvimento eficaz do trabalho político e ideológico.<sup>244</sup>

As iniciativas tomadas pela Igreja Católica com o objetivo de uma possível aproximação com o governo anteriormente mencionadas foram vistas pela Frelimo como uma “nova tática” para recuperar os privilégios perdidos com a independência. O melhor exemplo quanto a essa mudança diz respeito as resoluções da I Assembleia de Pastoral que foram enumeradas no documento final da II Conferência do Trabalho Ideológico e denominadas de “técnicas de ocasião”.

As nacionalizações obrigaram a que as várias igrejas adoptassem uma nova tática para manter a sua influência sobre as massas. Assiste-se então a uma apressada “africanização” dos membros da hierarquia religiosa e ao lançamento das igrejas assentes em pequenas comunidades de base. Ao mesmo tempo, as religiões adoptam alguns conceitos fundamentais da sua doutrina à nova situação, tentando recuperar parte da linguagem revolucionária e apresentando-se como defensores dos direitos humanos.<sup>245</sup>

Diante disto, a Frelimo oferecia orientações para combater a alienação religiosa, que consistia em educar ideologicamente os membros do partido. Esta educação consistia em oferecer instrumentos científicos para que compreendessem a falsidade das concepções sobrenaturais, combater o analfabetismo e as explicações sobre as razões das calamidades naturais exploradas pelas igrejas e seitas; entre outras medidas. Neste sentido, o governo se colocava como portador da missão de “desencantamento do mundo”, trazendo materialidade e cientificidade a população.

---

<sup>244</sup> II Conferência Nacional do Trabalho Ideológico - Beira, 5 a 10 de junho de 1978. DTIR – FRELIMO – Resoluções, p. 65.

<sup>245</sup> Ibidem, p. 66.

Se as resoluções da II Conferência do Trabalho Ideológico eram desfavoráveis às práticas religiosas, a implantação das “Normas para o funcionamento de certas actividades da Igreja e das Instituições Religiosas”, publicadas nos primeiros meses de 1979, foram um golpe ainda mais duro.<sup>246</sup>

Estas normas foram comunicadas no encontro do Partido/Governo com os Bispos Católicos de Moçambique, no dia 06 de dezembro de 1978. Nesta reunião, Sérgio Vieira, membro do Comitê Central da Frelimo, apresentou uma extensa análise a respeito do papel da Igreja Católica em Moçambique.<sup>247</sup> Esta análise tinha como eixo central a aliança existente entre a Igreja Católica e o colonialismo, vista como uma estratégia para explorar o povo. Para Vieira, a Igreja continuava sendo reacionária através dos bispos e dos missionários e cabia ao governo lhe indicar um novo caminho.<sup>248</sup>

As normas<sup>249</sup> valiam para todas as instituições religiosas e na prática tinham por objetivo controlar a publicação, importação e distribuição de material religioso, proibir as organizações religiosas que o governo julgasse como “duplicação” das organizações de massas. Como por exemplo, o grupo das senhoras tão comuns nas denominações protestantes, na análise do partido rivalizava de alguma maneira com a Organização da Mulher Moçambicana (OMM). Estava proibida também a formação de associações e reuniões interconfessionais.

A entrada de jovens para a vida religiosa também passaria a ser regulada pelo governo. Só era autorizada a entrada nos seminários após o candidato ter completado 18 anos, ter sido

---

<sup>246</sup> FERREIRA, Luciano da Costa. *Igreja Ministerial em Moçambique: caminhos de hoje e de amanhã*. p.139

<sup>247</sup>Ibidem. p. 140

<sup>248</sup> “O papel da Igreja Católica em Moçambique”. Revista *Tempo*, nº 447 de 6 de maio de 1979. p. 25 – 40. É possível identificar a perspectiva antirreligiosa de Sérgio Vieira no conhecido texto “ O homem novo é um processo”, em que ele considera fundamental para consolidação do Homem Novo a denúncia da concepção religiosa, assim como a crítica do obscurantismo e do idealismo. No mesmo texto Vieira declara que não foi a pregação da Igreja que reuniu os moçambicanos em torno da luta pela independência. Revista *Tempo*, nº 398 de 21 de maio de 1978. p.27 – 40.

<sup>249</sup> Revista *Tempo*, nº 448 de 13 de maio de 1979. p. 37-40.

dispensado ou já ter cumprido as obrigações militares e completado a 9ª classe. Com tantas restrições, as novas vocações ficariam comprometidas dada a dificuldade de encontrar candidatos que se adequassem a esse novo perfil.

A ajuda humanitária desempenhada pelas Igrejas também passaria para o controle do Estado. A entrada e saída de religiosos no país deveriam ser previamente autorizadas, assim como a construção de qualquer lugar de culto. Além disto, todos os locais de culto e tudo dentro deles, seriam considerados patrimônio nacional e alguns deles declarados monumentos nacionais, cabendo as Igrejas apenas a sua preservação.<sup>250</sup>

Com relação a prática religiosa, os cultos ficariam restritos aos templos, sendo terminantemente proibido qualquer ato religioso fora desses locais com exceção da assistência religiosa aos doentes e a celebração de serviços religiosos funerários nos cemitérios. Também estavam proibidas as atividades religiosas em unidades de produção – como as aldeias comunais, centros de ensino e unidades militares.

O governo também decidiu concentrar o pessoal missionário nos centros urbanos e restringir a sua movimentação para que pudessem ser melhor controlados; exigia que os religiosos tivessem autorização para celebrar sua fé fora de sua área de atuação ou residência.

Estas medidas foram levadas a cabo de maneira mais intensa a partir de 1979, com variações em cada província. De acordo com Ferreira,<sup>251</sup> a repressão a atividade da Igreja Católica foi mais intensa no norte do país, principalmente nos lugares onde a guerra de libertação nacional se desenvolvera: Cabo Delgado, Niassa e Tete.

O autor exemplifica que na diocese de Pemba, em Cabo Delgado, todos os missionários foram obrigados a se concentrar na capital provincial entre os dias 12 e 15 de dezembro de 1978. Vinte padres, dois irmãos e quarenta irmãs foram obrigados a abandonar

---

<sup>250</sup> Revista *Tempo*, nº 447 e 448 de 6 a 13 de maio de 1979.

<sup>251</sup> FERREIRA, Luciano da Costa. *Op. Cit.* p. 143-144

os seus postos de trabalho e as residências próximas das comunidades cristãs. Nas dioceses de Lichinga e Gaza, os missionários deveriam atuar somente em suas sedes distritais de residência. Muitos locais de culto foram fechados e em igrejas mais importantes, foram convocadas “reuniões de massas” para explicar as decisões do Partido-Estado sobre o assunto.

Relatos recentes de religiosos protestantes também narram a exigência das “guias de marcha” para deslocamento no país, o encerramento de importantes templos religiosos, a proibição da prática de educação religiosa para crianças nas escolas dominicais entre outras ações.<sup>252</sup>

O Relatório da Conferência Anual do Conselho Cristão de Moçambique apresentou as dificuldades sofridas pelas Igrejas protestantes no ano de 1979. Nas palavras do Secretário Geral do CCM, Carlos Simão Matsinhe, este seria o ano mais difícil para a prática religiosa no país.

Neste período, muitas igrejas protestantes foram fechadas,<sup>253</sup> a realização de cultos ao ar livre ou em casas foram proibidos, mesmo em áreas onde as igrejas foram fechadas. Ocorreram restrições de deslocamento dos líderes religiosos e muitos cristãos foram presos e submetidos a interrogatórios nas delegacias ou na sede do partido e outros foram enviados para o trabalho forçado.<sup>254</sup> A situação parecia ser tão grave, que durante a Conferência do CCM, foi proposto a criação de um fundo de apoio às famílias dos detidos por motivos religiosos. Cada família receberia 500 escudos por filho.<sup>255</sup>

As Igrejas não ficaram passivas diante desta situação. Em 15 de fevereiro de 1979 a Comissão Permanente do Conselho Cristão de Moçambique enviou uma carta ao Ministro do

---

<sup>252</sup> Estes relatos e a apresentação dos narradores estão detalhados no próximo capítulo, onde há tais memórias.

<sup>253</sup> De acordo com o relatório, no dia 09 de junho foram fechadas as igrejas próximas aos centros educacionais e hospitais na província de Inhambane. Logo a seguir, foram fechadas igrejas em Gaza. <sup>253</sup> Relatório da Conferência Anual do Conselho Cristão de Moçambique – 13 a 17 de novembro de 1979. p. 13 Acervo Conselho Cristão de Moçambique.

<sup>254</sup> Ibidem. p. 07.

<sup>255</sup> Ibidem. p. 26.

Interior relatando as injustiças cometidas contra os cristãos, mas não obteve resposta. O bispo católico D. Manuel Viera Pinto também denunciou os absurdos cometidos pelo governo. Segundo Vieira Pinto, o governo criava segregação e fazia dos cristãos, na construção da sociedade nova, cidadãos de segunda classe.<sup>256</sup>

Conforme foi mencionado, as medidas adotadas pelo governo após 1977 impactaram de maneira crescente e significativa todas as confissões religiosas, mesmo que em certos momentos as determinações estivessem mais direcionadas à Igreja Católica. No entanto, a partir de 1979, teve início de forma mais explícita, a construção de uma estratégia antirreligiosa por parte do partido/estado que apesar de ter atingido a todos, ainda assim não afetou a todas as Igrejas da mesma maneira.

Enquanto o ano de 1979 representou para alguns o momento de maior restrição, como vimos no relatório do Secretário Geral do Conselho Cristão de Moçambique, outras Igrejas tiveram os seus templos reabertos, como foi o caso da Igreja Presbiteriana, que teve todos os seus templos situados junto a centros educacionais e hospitais reabertos. O fato causou espanto aos membros do CCM, que decidiram elaborar um documento solicitando esclarecimento a respeito deste acontecimento.<sup>257</sup>

Apesar de não haver nenhuma declaração formal a respeito dos motivos que levaram o governo a reabrir esses templos, não podemos deixar de considerar a estreita relação entre a Frelimo e esta denominação. Com a sua metodologia missionária, esta Igreja desempenhou um importante papel no processo de amadurecimento e criação do movimento de libertação

---

<sup>256</sup> PINTO, Manuel Vieira. *A Diocese de Nampula no contexto da revolução e no ritmo da Igreja Local*. Comunicação do Bispo de Nampula aos participantes da Assembleia da Diocese, realizada no Centro Catequético do Anchilo, em 29 e 30 de julho de 1978. p. 16. Acervo Pessoal Enrique Del Castilho.

<sup>257</sup> Relatório da Conferência Anual do Conselho Cristão de Moçambique – 13 a 17 de novembro de 1979 – Reabertura das Igrejas Irmãs. p. 13. Acervo Conselho Cristão de Moçambique



no país.<sup>258</sup> Mesmo com uma política antirreligiosa por parte do governo, o relacionamento com esta confissão continuou a ser cordial, conforme entrevista realizada com o ex-presidente da Igreja Presbiteriana em Moçambique, Isaías Funzamo.<sup>259</sup>

No início dos anos de 1980, este pastor fora convidado para assumir a presidência da recém fundada Cruz Vermelha de Moçambique. Em contraste aos privilégios dos presbiterianos, os anglicanos tiveram alguns de seus templos reabertos somente seis anos depois das nacionalizações,<sup>260</sup> e os muçulmanos não retomaram algumas de suas propriedades até os dias de hoje.<sup>261</sup>

Apesar da política antirreligiosa, e tendo em conta as diferentes formas de tratamento por parte das autoridades governamentais em relação às diversas Igrejas, a conjuntura muito específica do início dos anos 1980, induziu a um abrandamento da tensão existente entre o partido/estado e as Igrejas em Moçambique. A Frelimo deu início nesse período a uma tentativa de reestruturação econômica e social, ao mesmo tempo em que era confrontada com um ambiente de catástrofes naturais, ataques dos inimigos externos e agudização do conflito interno. A conjugação de tais fenômenos não permitiu que a postura de cerceamento em relação às Igrejas fosse mantida com tanto vigor. O governo tinha consciência do trabalho humanitário desenvolvido por elas e de sua importância para o país.

A Igreja Católica desenvolvia uma relevante atividade sobretudo através dos projetos de assistência e promoção humana levados adiante pela Cáritas, além das atividades

---

<sup>258</sup> Ver CRUZ E SILVA, Teresa. *Igrejas protestantes e a consciência política no sul de Moçambique: o caso da Missão Suíça. (1930-1974)*. Maputo: Promedia, 2001.

<sup>259</sup> Entrevista realizada em 02/06/2015 em Maputo.

<sup>260</sup> Entrevista com D. Dinis Sengulaneem 20/04/2015 em Maputo.

<sup>261</sup> Entrevista com Sheik Aminudin Mohamad realizada em 13/05/2015 em Matola. Sheik Aminudin Mohamad é o atual presidente do Conselho Islâmico de Moçambique. Estudioso do islamismo e autor de mais de 10 livros sobre a religião. Ainda adolescente, foi enviado para estudar no Paquistão e mais tarde foi para Lisboa, onde atuou na Comunidade Islâmica de Lisboa. Ele retornou a Moçambique em 1985. Na época da reunião de 1982 vivia fora de Moçambique, mas afirmou ter participado ativamente na luta pela independência ao colaborar com a entrega de correspondências para os militantes da Frelimo. As cartas provenientes da Tanzânia, campo de treinamento da Frelimo, eram enviadas para Aminudin no Paquistão, e ele as reenviava para Moçambique.

desenvolvidas por religiosos nos centros de serviço social. Do mesmo modo, as Igrejas pertencentes ao CCM desenvolviam um trabalho de ajuda humanitária levando donativos provenientes de diversas organizações cristãs internacionais aos refugiados da guerra de independência no Zimbábue.

O CCM também prestou auxílio às áreas atingidas pelas cheias do rio Limpopo e Zambeze na década de 1970 e se colocou disponível para contribuir com o Estado no trabalho de reconstrução nacional apoiando projetos nas áreas de educação, cultura, agricultura e saúde. Do mesmo modo em junho de 1981, a Conferência Episcopal de Moçambique apresentou um plano de reconstrução nacional e luta contra o subdesenvolvimento.

Para compreendermos os motivos do “abrandamento” de uma política restritiva em relação às religiões é necessário contextualizarmos todo o cenário da década de 1980, em que o governo moçambicano se viu diante de um de seus maiores desafios. Toda esta conjuntura nos ambienta a respeito das motivações para a realização do encontro histórico entre o governo da Frelimo e os representantes das confissões religiosas em 1982, tópico do terceiro capítulo deste trabalho.

Cabe destacar que o encontro com as confissões religiosas em 1982 não se tratou de uma iniciativa isolada de “reconciliação nacional”. Neste mesmo ano, o governo se reuniu com outros dois grupos marginalizados desse projeto de Homem Novo, os denominados comprometidos e os antigos combatentes. Os comprometidos eram pessoas acusadas de terem envolvimento com portugueses na época da luta de libertação. E os antigos combatentes eram veteranos da guerra colonial que combateram pela FRELIMO, e com a independência receberam apenas promessas e esquecimento por parte do Estado.

## II.4 - 1980: Um ano de esperanças

1980 foi um ano de otimismo. O momento foi denominado pelo presidente Samora Machel como “a década da vitória contra o subdesenvolvimento”. Entre 1977 e 1981 houve um crescimento econômico, com o aumento das exportações e o PIB também se mostrou crescente.<sup>262</sup>

Este crescimento econômico foi surpreendente uma vez que o país, neste período, estava sob o ataque de seus vizinhos, a Rodésia e a África do Sul. Os ataques começaram depois que Moçambique encerrou a fronteira em 1976, em cumprimento as determinações da ONU, pelo fato de Ian Smith, o líder político da minoria branca da antiga colônia inglesa da Rodésia do Sul, ter liderado em 1965 uma declaração unilateral de independência que excluía a igualdade dos direitos políticos da maioria negra. Também a África do Sul passou a atacar Moçambique, tanto militarmente quanto economicamente, pois o vizinho ao sul, que vivia sob a política do Apartheid, apoiava a declaração de independência da Rodésia.<sup>263</sup>

A educação também sofreu alterações em Moçambique. Naquele momento, o país concentrava as suas forças na educação primária e na alfabetização de adultos. Nos primeiros anos da independência, as matrículas no ensino primário subiram de 700.000 para 1.376.000 e no ensino secundário aumentaram de 20.000 para 135.000. Em 1981, houve uma redução nestes números, mas ainda cerca de meio milhão de pessoas estavam matriculadas na escola.<sup>264</sup>

De acordo com Newitt,<sup>265</sup> a evasão escolar de 1981 ocorreu em primeiro lugar pela falta de recursos humanos preparados para dirigirem as campanhas de escolarização, e em segundo pelas exigências da economia de subsistência que deixava as pessoas sem tempo

---

<sup>262</sup> HANLON, Joseph Hanlon. *Who calls the shots*. Indiana University Press: London, 1991. p. 11.

<sup>263</sup> HALON, Joseph. *Op. cit.* p. 11.

<sup>264</sup> NEWITT, Malyn. *História de Moçambique*. MEM MARTINS: Publicações Europa-América, 2012 p. 471.

<sup>265</sup> Idem.

suficiente para frequentarem a escola. Ainda assim, a sensação também era de melhoria nesse terreno da educação.

Na área da saúde, a ênfase do governo foi nos cuidados primários, investindo na medicina social e preventiva antes mesmo que isso fosse uma determinação da Organização Mundial de Saúde (OMS). Entre 1976-1978 o governo moçambicano conseguiu vacinar contra a varíola, o tétano e o sarampo cerca de 90% da população.

Em 1982, havia duas vezes mais centros e postos de saúde do que antes da independência, o número de nascimentos em unidades de saúde triplicou e a mortalidade infantil foi reduzida em 20%. Uma pesquisa realizada neste mesmo ano pela OMS identificou que 81% das crianças que viviam nas zonas rurais haviam sido assistidas por algum serviço de saúde pelo menos uma vez – o que é uma porcentagem incrível se tratando do continente africano – e que dois terços dos postos de saúde nas zonas rurais possuíam um estoque razoável de medicamentos essenciais.<sup>266</sup>

No entanto, em termos econômicos, o desafio era grande. Com a independência, muitos portugueses abandonaram Moçambique por receio das represálias da Frelimo, entre 1974 e 1976.<sup>267</sup> Hanlon<sup>268</sup> destaca que após a independência, cerca de 2000 fazendas cultivadas por colonos portugueses foram abandonadas e o maquinário destruído. Em alguns casos, essas terras voltaram a ser cultivadas por seus antigos donos, que as tinham perdido para os portugueses.

Na maioria das vezes, os camponeses eram organizados em aldeias comunais ou cooperativas, administradas pelo Estado que, em tese, controlaria e levaria a frente serviços

---

<sup>266</sup> HANLON, Joseph. *Op. cit.* p. 9-10.

<sup>267</sup> ADAM, Yussuf. *Escapar aos dentes do crocodilo e cair na boca do Leopardo*. Maputo: Promedia, 2006. p. 120.

<sup>268</sup> HANLON, Joseph. *Op. cit.* p. 11.

como o de irrigação. A ideia era estender o projeto das fazendas estatais a todo o país com o intuito de expandir o mais rápido possível a oferta de alimentos para as cidades.

O projeto das aldeias comunais possuía duas finalidades principais: criar uma dimensão de cooperação entre os camponeses, estabelecendo uma concentração de recursos na agricultura e também doutrinar o campesinato na ideologia política dos governantes. No entanto, não se pode deixar de destacar que as aldeias comunais sofreram resistência desde seu início.

Isto ocorreu pelo fato de sua concepção forçar uma mudança dos camponeses das terras as quais estavam tradicionalmente ligados e que eram controladas por sua linhagem. Com o passar dos anos, muitos camponeses alojados em aldeias comunais simplesmente abandonaram o projeto estatal e regressaram às suas antigas terras, encorajados pelos chefes locais, que haviam sido destituídos de seu poder por funcionários do partido e adjuntos eleitos.<sup>269</sup>

O processo de implantação das aldeias comunais foi autoritário e desconsiderou as dinâmicas locais. Apesar de promissor, havia dificuldade em estender este projeto para todo o país. Em 1984, existia cerca de 1500 aldeias comunais, e metade delas foram criadas ainda no período da guerra de libertação. Deste total de aldeias comunais, 600 estavam concentradas em Cabo Delgado, extremo norte do país.<sup>270</sup>

Indubitavelmente, o processo de estímulo ao desenvolvimento econômico, alterando as lógicas locais de funcionamento, era complexo e de difícil execução. Ao assumir o poder, a Frelimo nacionalizou as terras e propriedades alugadas, assim como refinarias, minas de carvão e companhias de seguro. E para proteger os empregos e as unidades de produção, diante de um cenário de falta de mão-de-obra qualificada, o governo recorreu ao processo de

---

<sup>269</sup> GEFFRAY, Christian. *A causa das armas: Antropologia da guerra contemporânea em Moçambique*. Porto: Edições Afrontamento, 1991.

<sup>270</sup> NEWITT, Malyn. *Op. cit* p. 471.

‘intervenção’, no qual nomeava um administrador representante do Estado, sem assumir a propriedade do negócio, apenas para que ele continuasse funcionando. Isso aconteceu com algumas fazendas, fábricas, lojas e transportes.<sup>271</sup>

A política da Frelimo parecia ter amplo apoio popular. Os salários foram aumentados, os empregos urbanos foram protegidos, as fazendas estatais forneciam melhores condições de trabalho aos camponeses do que no período colonial. Em 1979, o país bateu o recorde de exportação de açúcar, chá e cítricos produzidos sob controle estatal. Apesar disso, a economia era muito dependente da importação de maquinários e matéria-prima para produção industrial, assim como produtos petrolíferos. A produção interna era limitada apenas aos bens de consumo ou ao processamento de produtos agrícolas. A rede de transporte estava direcionada às necessidades dos países vizinhos e a mão-de-obra qualificada era escassa<sup>272</sup>.

Estas mudanças na indústria foram impulsionadas pelas doações internacionais, como as feitas pelos países nórdicos e pela Europa Oriental; e por empréstimos bancários que ajudaram a sustentar as novas indústrias. A Organização das Nações Unidas para Alimentação e Agricultura também financiou as melhorias no campo. Evidentemente, a relação entre Moçambique e os países da Europa Oriental estava atrelada a postura marxista-leninista adotada pelo país em seu 3º Congresso em 1977.<sup>273</sup>

Em agosto de 1979, o presidente Samora Machel proferiu um discurso no encerramento da Sessão alargada do Conselho de Ministros que teve lugar de 1 a 4 de agosto de 1979 em Maputo. Esta sessão tinha por objetivo analisar e aprovar o Plano Estatal Central para 1979/1980. Este plano tinha por objetivo acabar em 10 anos com “a fome, a nudez, o analfabetismo e a miséria” através do desenvolvimento socialista da indústria de base, a

---

<sup>271</sup> EGERÖ, Bertil. *Moçambique: Os primeiros dez anos de Construção da Democracia*. MAPUTO: Arquivo Histórico de Moçambique, 1992. p. 104.

<sup>272</sup> Bertil Egerö. *Op.cit.* p. 106

<sup>273</sup> EGERÖ, Bertil. *Moçambique: Os primeiros dez anos de Construção da Democracia*. Maputo: Arquivo Histórico de Moçambique: Maputo, 1992. p. 14.

mecanização da agricultura, melhorias nos métodos de trabalho e na organização. A noção do desafio era grande, como afirmou Machel:

Iniciámos o processo de recuperação não a partir de zero, mas muito abaixo de zero. Não possuíamos os quadros, não possuíamos os 'stocks' necessários, o inventário das necessidades. Não tínhamos a noção do relacionamento íntimo entre todos os sectores de produção, entre todos os sectores económicos e sociais.<sup>274</sup>

A ideia do Plano Estatal Central era elaborar um programa econômico e social capaz de abranger os setores essenciais da vida cotidiana. E a ruptura com o subdesenvolvimento tinha a ver com a construção do socialismo no país, que por sua vez estava obrigatoriamente relacionada ao desenvolvimento da economia.

Em seu discurso, Machel apontava<sup>275</sup> que isto era uma tarefa para todos os moçambicanos e enumerava alguns erros cotidianos que comprometiam o avanço da economia, como a ausência dos trabalhadores nas suas atividades, desvio de dinheiro, trabalho mal executado, carros mal reparados, caminhões destruídos pelo excesso de velocidade e embriagues, entre outros. A fala do presidente, como podemos observar por esses comentários, buscava sempre acionar uma comunicação direta com os moçambicanos.

A eficácia do plano contava com a efetivação de algumas etapas, como a diminuição dos custos de produção, o que nas palavras de Machel se transformava na eliminação da prepotência, da descoordenação e da burocracia.

O ano de 1980 parecia confirmar as aspirações e sonhos de Moçambique. A Rodésia tornou-se independente de fato, com o fim do regime de controle político pela minoria branca, apesar de ainda haver conflitos em seu território, passando a se chamar Zimbábue. Em Maputo, os soldados que faziam a segurança dos escritórios do governo foram retirados, e a rua em frente ao Palácio Presidencial, que havia sido interditada por temor de ataques

---

<sup>274</sup> MACHEL, Samora. *Façamos a década de 1980-1990 a década da vitória contra o subdesenvolvimento*. p. 6-7.

<sup>275</sup> *Ibidem*. p. 13.

terroristas rodesianos, foi reaberta. Em junho deste mesmo ano, o governo inaugurou uma nova moeda, o metical, e em apenas três dias todos trocaram as antigas cédulas e moedas coloniais pelas novas que possuíam a imagem dos líderes revolucionários Samora Machel e Eduardo Mondlane. Em agosto, foi realizado o primeiro censo pós-independência, que buscava conhecer a população dos cantos mais remotos do vasto país.<sup>276</sup>

Havia também, uma perspectiva otimista em relação a cooperação econômica de Moçambique com outros países. Samora acreditava que a unidade política e ideológica existente com outros países socialistas deveria ser estendida a unidade econômica. Ele apontava uma maior cooperação com países como a Tanzânia, Zâmbia e Angola, e a necessidade de se aproximar economicamente de países vizinhos como Madagascar, Lesoto, Botswana e Suazilândia.<sup>277</sup>

Em seu discurso,<sup>278</sup> o presidente não mencionou explicitamente a importante vizinha África do Sul, demonstrando assim as tensões existentes entre esses dois países. Há uma referência sutil quando Samora afirmou que:

Existem na nossa zona, países com sistemas sociais diferentes. (...) É nossa responsabilidade como país socialista a defesa da paz, da coexistência pacífica, do desanuviamiento e das relações de boa vizinhança entre países com sistemas sociais diferentes e até mesmo opostos.<sup>279</sup>

Moçambique, através da postura de seu presidente, se colocava aberto as relações econômicas e sociais com todos os outros países. Mas se recusava a estabelecer uma relação assimétrica em que o país fosse apenas fonte de matéria prima barata e um rico mercado consumidor. É preciso ter em conta que o conjunto formado pela África do Sul, Rodésia, os regimes coloniais brancos no sudoeste africano e nas colônias portuguesas tinha por objetivo

---

<sup>276</sup> HANLON, Joseph. *Op. cit.* p. 11.

<sup>277</sup> MACHEL, Samora. *Façamos a década de 1980-1990 a década da vitória contra o subdesenvolvimento.* p. 19

<sup>278</sup> Idem.

<sup>279</sup> Samora Machel. *Op. cit.* p. 19.



formar um bloco sob domínio branco na região sul do continente africano. A saída dos portugueses ameaçou este projeto, e os sul-africanos reagiram combatendo através de sanções econômicas esses novos países e a todos os que apoiavam esses novos Estados independentes, nomeadamente Angola e Moçambique, e posteriormente o Zimbábue, antes Rodésia.

Moçambique recém independente, apoiou a independência do Zimbábue e as atividades do African National Congress (ANC).<sup>280</sup> Em represália, e com a justificativa de que destruiria as bases do ANC, a África do Sul atacou o território moçambicano e apoiou indiretamente, com a ajuda do governo português, a criação por parte da Rodésia de um movimento dissidente da Frelimo, a RENAMO, que depois da independência do Zimbábue passaria a ser apoiado pela própria África do Sul.

1980 era um ano em que deveria se alcançar muitas metas das Directivas Económicas e Sociais. Por outro lado, até junho, a Comissão Nacional do Plano deveria submeter o Plano Prospectivo, que projetaria as realizações até 1990. A ideia era de que o país deveria chegar na década de 1990 com uma indústria bem desenvolvida e com agricultura relativamente mecanizada. Problemas como alimentação, vestuário, calçado, desemprego, analfabetismo e doenças endêmicas deveriam estar resolvidos.<sup>281</sup>

A perspectiva era de que no ano de 1990 seria celebrado o 15º aniversário da vitória do socialismo, e que o país estaria caminhando para o desenvolvimento do socialismo avançado. Na concepção do governo, através da análise da realidade moçambicana,

---

<sup>280</sup> Partido sul-africano fundado em 1912 com o objetivo de defender os direitos dos *coloureds* e negros. Com a implantação do *Apartheid* em 1948, o partido liderou uma luta contra o regime, sendo posto na ilegalidade na década de 1960. Acreditando posteriormente na eficácia do combate ao regime pela luta armada, se instalou em regiões que não faziam fronteira com a África do Sul, para que não se tornassem vulneráveis aos ataques governamentais. Estabeleceu o seu quartel-general na Zâmbia e campos de treinamento na Tanzânia e no norte de Angola, mas para conseguir retirar recrutas da África do Sul e infiltrar guerrilheiros treinados e armas, se utilizava das redes clandestinas de passagem através de Botswana, Zimbábue, Moçambique, Suazilândia e Lesoto. Ver: MINTER, William *Os contra do Apartheid: As raízes da guerra em Angola e Moçambique*. Arquivo Histórico de Moçambique: Maputo, 1998. p. 49.

<sup>281</sup> EGERÖ, Bertil. *Op. cit.*

estabelecer metas objetivas e viáveis para o desenvolvimento do país, se traduziria na cooperativização da agricultura familiar e na sua mecanização, assim como na urbanização e na ampliação do projeto das aldeias comunais.

Havia também a perspectiva de realização de grandes projetos, sobretudo no setor agroindustrial; alguns já iniciados como o do Vale do Limpopo e Incomáti; outros por começar como os do Vale do Save, Lúrio, Lugenda, Montepuez e principalmente Vale do Zambeze. O desenvolvimento do setor elétrico com a utilização efetiva da barragem de Cahora Bassa, da indústria química para fertilizantes para agricultura e da siderúrgica também estavam entre os objetivos do governo. Assim como a contabilização e rentabilização das jazidas e depósitos de carvão, pedras raras, estanho, zinco, cobre, bauxita e hidrocarbonetos.<sup>282</sup>

Desenvolver a indústria pesqueira era também uma outra prioridade, assim como investir no setor de transportes e comunicações. Os portos de Maputo e Beira deveriam estar preparados para atender aos países vizinhos sem acesso ao mar como o Zimbábue, Botswana e Zâmbia.

Além de mudanças na infraestrutura do país, havia metas relativas a educação e saúde, como a diminuição drástica do analfabetismo, a melhoria nas condições sanitárias, a elevação da expectativa de vida e diminuição da mortalidade infantil. O crescimento das forças de defesa e segurança também era uma preocupação, já que isso manteria os inimigos longe e asseguraria o desenvolvimento do país.

Como podemos perceber, os sonhos eram grandiosos, e dependendo do olhar que se lançava sobre Moçambique, o otimismo também poderia ser justificado. A independência de fato do Zimbábue, as melhorias na educação e na saúde e o pequeno crescimento econômico

---

<sup>282</sup>EGERÖ, Bertil. *Op. cit.*

registrado podiam ser elencados como elementos facilitadores para o enfrentamento dos desafios que o país tinha pela frente.

## **II.5 - Gigante com os pés de barro**

O grande projeto modernizador para Moçambique esbarrava em imensos desafios. Tal qual um gigante dos pés de barro, o animador crescimento econômico possuía estruturas extremamente frágeis. Apesar do crescimento geral da economia em 11,6% entre 1977 e 1981, alguns dados mais precisos não permitiam tanto otimismo. Se em 1978 a dívida externa era de aproximadamente 250 milhões de dólares, em 1980 cresceu para 450 milhões de dólares e em 1983, ultrapassou os 1.3 bilhões de dólares. Como afirma Egerö, neste valor não foram acrescentados os empréstimos feitos pela Europa Oriental e pela União Soviética.<sup>283</sup>

As empresas estatais receberam grandes recursos estrangeiros, que foram aplicados na forma de importação de tecnologia avançada e maquinário pesado. No entanto, este investimento se mostrou dispendioso, pois não havia capital suficiente para a sua utilização, por causa do alto custo dos combustíveis, e nem para manutenção desses equipamentos.

Desde 1976, o Estado começou a dar sinais de que não possuía capital para manter a aquisição de determinados bens. E as importações de produtos de consumo, exceto alimentos, tiveram que ser reduzidas. Isso provocou falência no mercado a varejo, já que não havia o que vender. A falta de produtos nas lojas e o fechamento delas fizeram disparar a inflação e aumentar a rede de corrupção. Diante deste cenário, muitas pessoas abandonaram a economia de exportação e regressaram a agricultura de subsistência.

---

<sup>283</sup>EGERÖ, Bertil. *Op. cit.*p. 106.

No setor agrícola, a economia também andava mal. Os níveis de produção eram alcançados a partir da aplicação de investimento externo em adubos, pesticidas e máquinas e, na maioria das vezes, o valor do investimento era mais alto do que o valor da produção total. Ou seja, ao se observar apenas o resultado da produção era possível ver o seu crescimento, mas quando observada a economia do país, tal crescimento era tributário de um endividamento crescente e de maior impacto. Por exemplo, em 1982, estimava-se que eram necessários 2,82 meticais para produzir 1 metical de arroz. Além disto, as unidades agrícolas não tinham autonomia, e o planejamento central fixava metas de produção muito distantes das realidades locais.<sup>284</sup>

Não se pode deixar de considerar o impacto da saída dos colonos portugueses de Moçambique após a independência. Apesar dos esforços para compensar este grande êxodo, o país ficou quase sem nenhuma mão-de-obra especializada e estes que saíam levavam consigo o dinheiro da venda de seus bens, de suas contas bancárias, seus veículos e os seus conhecimentos. Por exemplo, os portos e as ferrovias perderam mais de 7000 operários especializados.<sup>285</sup>

Um outro fator de impacto negativo para a economia moçambicana foi a redução no recrutamento de trabalhadores legais para trabalhar nas minas de carvão na África do Sul. Entre 1975 e 1983, o número de trabalhadores reduziu de 118.030 para 39.731.<sup>286</sup>

De acordo com Newitt,<sup>287</sup> a diminuição das remessas em dinheiro dos trabalhadores migrantes para a África do Sul, coincidiu com a decadência de indústrias de serviço em Moçambique como a do turismo, que garantia muitos empregos. Um outro fator que abalou a economia do país neste período foi o climático: entre os anos de 1977 e 1978, o país foi

---

<sup>284</sup> NEWITT, Malyn. *História de Moçambique*. Mem Martins: Publicações Europa-América, 2012 p. 476-477.

<sup>285</sup> Ibidem. p. 473.

<sup>286</sup> CAHEN, Michel. *Mozambique: La Révolution implosée*. Paris: Éditions L'Harmattan, 1987. p. 15.

<sup>287</sup> NEWITT, Malyn. *Op. cit.* p. 476-477.

atingido por fortes chuvas que inundaram regiões agrícolas importantes, como o vale do Limpopo; enquanto os anos seguintes foi atingido pela seca, que durou até 1982, levando a população à fome.

Todos esses fatores levaram a uma decadência econômica cada vez mais grave. As exportações foram severamente comprometidas pela dificuldade de se plantar e colher durante este período.

A crise que foi lentamente se avolumando no campo, teve impacto na capital Maputo. Com os agricultores e os mineiros que iam para África do Sul desempregados, as cidades passaram a ser um novo refugio em busca de trabalho. Em um período de cinco anos, a população duplicou e teve de ser alimentada por produtos importados, isso contribuiu para o aumento das dívidas das importações. Entre 1977 e 1982, as importações de alimentos representavam 21% de todas as importações.<sup>288</sup>

Diante desta crise, o governo da Frelimo se viu obrigado a ampliar ainda mais o papel do Estado. Em um curto espaço de tempo, o Estado controlava as principais plantações, fábricas e até os armazéns de aldeias e postos de venda a varejo. Em 1978, estimava-se que 50% de todas as empresas estavam sob o controle do Estado, assim como 65% da produção industrial, 85% dos transportes e 90% da construção. Em 1981, esta tendência se mantinha com 65% da produção industrial, 85% dos transportes, 90% da construção e 40% do comércio sob domínio estatal. No setor agrícola, a presença do Estado era responsável por 85% da produção de açúcar, 90% da produção de chá e 80% da produção de arroz<sup>289</sup>.

Diante de um cenário de crescente crise econômica, a presença de um Estado autoritário pode ser justificada não apenas por uma necessidade de controle e de poder. A situação na qual o país se encontrava, após a transição do governo português para um governo

---

<sup>288</sup>Idem.

<sup>289</sup>NEWITT, Malyn. *Op. cit.*

independente, impeliu de certa maneira a formação de um inchaço das funções do Estado, e a criação de uma conveniente imagem de que ele seria capaz de resolver todos os problemas sociais. Parece evidente que isto foi reforçado pelo ideal marxista-leninista para o qual o Estado se volta a partir de 1977.

## **II.6 - Moçambique e os seus vizinhos**

Entre os finais da década de 1970 e início da década de 1980, Moçambique viveu um estranho cenário de otimismo e crise, também em suas relações exteriores. Otimismo por tecer relações frutíferas com os seus vizinhos, como a formação em 1980 da Southern African Development Coordination Conference (SADCC), que reunia nove Estados: Angola, Botswana, Lesotho, Malawi, Moçambique, Suazilândia, Tanzânia, Zâmbia e Zimbábue. Este grupo possuía a crença de que era possível trilhar um caminho independente para o desenvolvimento através da cooperação, e que era possível obter maior independência econômica da África do Sul. Ao focar na cooperação econômica e no apelo aos doadores para assistência a setores específicos, a SADCC ganhou prestígio internacional.

Na reunião que aconteceu em novembro de 1980 em Maputo, Moçambique assumiu o compromisso de reestabelecer o seu papel tradicional de porto para os países que não possuíam acesso direto ao mar como Malawi, Suazilândia, Zâmbia e Zimbábue. A ideia era ajudar na reabilitação e modernização dos portos e ferrovias moçambicanos para que pudessem integrar os estados do SADCC e, conseqüentemente, aumentar as receitas para Moçambique.<sup>290</sup>

---

<sup>290</sup> HANLON, Joseph. *Op. cit.* p. 11.



**Figura 5 - Mapa dos países membros do SADCC. Fonte: <http://novojournal.co.ao/politica/interior/angola-quer-sadc-a-combater-a-fome-e-a-pobreza-de-forma-organizada-34948.html>. Acessado em 16 de agosto de 2017.**

Além dos compromissos econômicos, seis países pertencentes ao SADCC – Angola, Botswana, Moçambique, Tanzânia, Zâmbia e Zimbábue – formavam desde abril de 1975 (exceto Angola que aderiu em 1976 e Zimbábue em 1980), os Estados da Linha da Frente que procuravam coordenar a movimentação diplomática para auxiliar na independência de todos os países da África Austral.<sup>291</sup>

No entanto, este clima de otimismo alimentado pela crença de uma África Austral livre trouxe uma profunda crise para Moçambique, que pagou caro o preço por ter apoiado fortemente a independência do Zimbábue, e ter se colocado contra os regimes de minoria branca na região.

<sup>291</sup> MINTER, William. *Os contra do Apartheid: As raízes da guerra em Angola e Moçambique*. Maputo: Arquivo Histórico de Moçambique, 1998. p. 49;153.

As independências de Angola e de Moçambique em 1975, alteraram a geopolítica da África Austral. E o futuro da Rodésia nesse final da década de 1970 passou a ser uma questão fundamental para os diferentes Estados que formavam a África Austral. A África do Sul, desejava manter a supremacia na região, e para isso precisava impor uma estratégia que fosse capaz de inviabilizar os novos regimes e as suas perspectivas, e impedir que o novo Zimbábue seguisse o mesmo caminho de autonomia trilhado por Angola e Moçambique. O primeiro-ministro sul-africano, John Vorster, optou por uma política de ‘detente’ com os outros Estados, exceto com Angola, em que levou a frente uma tentativa de invasão desastrosa entre 1975 e 1976.<sup>292</sup>

A história recente da região informava que tanto a África do Sul quanto a Rodésia, países governados por uma minoria branca em um regime de segregação racial, apoiaram militarmente o governo português contra a luta de libertação nacional moçambicana. Em resposta a esta posição, a Frelimo apoiou a luta de libertação da Rodésia, que se tornaria o Zimbábue independente. A vitória de Mugabe, líder da ZANU, nas eleições, trazia bons ventos de um governo amigo e devedor político da Frelimo.

Moçambique permitiu o estabelecimento de guerrilheiros da União Nacional Africana do Zimbábue (ZANU - Zimbabwe African National Union) em seu território. Além do apoio militar oferecido aos insurgentes, em 1976, a Frelimo decidiu aplicar uma determinação da ONU relativa às sanções e encerrou as fronteiras com a Rodésia. Esta iniciativa teve séria repercussão, já que o país não possui passagem direta para o mar, e em todo o seu comércio utilizava rotas comerciais que cruzavam os territórios sul-africano e moçambicano.<sup>293</sup>

No entanto, a aplicação desta sanção teve um impacto negativo também para Moçambique. Com o fechamento da fronteira, milhares de moçambicanos que trabalhavam na

---

<sup>292</sup> MINTER, William. *Op. cit.*

<sup>293</sup> HANLON, Joseph. *Op. cit.*



Rodésia ficaram desempregados. Além disto, muito se gastou na defesa militar da fronteira, e a economia moçambicana ficou ainda mais impactada. De acordo com as estimativas das Nações Unidas a imposição das sanções a Rodésia custaram cerca de 600 milhões de dólares para a economia moçambicana.<sup>294</sup>

O país também não possuía fontes seguras de divisa, e tinha que gastar cerca de 100 milhões de dólares por ano com defesa.<sup>295</sup> Além disto, várias promessas de ajuda internacional feitas à época em decorrência da sanção não foram cumpridas. No entanto, o conflito crescente com a guerrilha e o impacto das sanções na economia levou o governo rodesiano de Ian Smith a assinar um acordo de paz em 1979, que se desdobrou no ano seguinte nas primeiras eleições livres, com a presença da maioria negra, o que levaria a ZANU ao governo e a mudança do nome do país para Zimbábue.

Todavia, antes de assinar o acordo de independência, o governo da Rodésia fez várias incursões no território moçambicano com a justificativa de combater os guerrilheiros da ZANU. Deste modo, o exército rodesiano provocou muitos danos nas províncias de Tete, Manica e Gaza. Como afirma Minter,<sup>296</sup> as incursões iam desde pequenos enfrentamentos na fronteira, até ataques em grande escala às bases de guerrilheiros, refugiados e alvos econômicos moçambicanos.

Entre os anos de 1976 e 1979, os rodesianos foram protagonistas de massacres contra guerrilheiros e refugiados civis em Nyazónia e na cidade de Chimoio, em Moçambique, onde mataram centenas de pessoas. Ainda em 1979, atacaram zonas agrícolas do vale do rio Limpopo, causando estragos materiais estimados em 37 milhões de dólares e assassinaram cerca de 50 civis moçambicanos. Apesar dos grandes esforços, a atuação dos rodesianos não

---

<sup>294</sup> HANLON, Joseph. *Op. cit.* p. 11.

<sup>295</sup> MINTER, Willian. *Op. Cit.* p. 41.

<sup>296</sup> Idem.

atingiu a ZANU na intensidade desejada. No entanto, não deixou de fazer grandes estragos em Moçambique.<sup>297</sup>

Além de seu potencial bélico, a Rodésia também concentrava um grande número de antigos colonos portugueses que haviam fugido de Moçambique no período da independência. Estes colonos tinham sido na sua maioria comerciantes, pequenos proprietários, grupos de soldados desmobilizados das unidades especiais do exército colonial e das milícias privadas dos grandes latifundiários. Apesar de formar um grupo tão heterogêneo, eles partilhavam o ódio contra o comunismo.

Este ambiente foi propício para a fundação do MNR (Mozambican National Resistance), grupo que deu origem a Renamo e se tornou o principal opositor da Frelimo. O MNR foi fundado pela Central Intelligence Organization (CIO) da Rodésia. O grupo era heterogêneo, formado por pessoas que haviam servido nas unidades portuguesas de contra-insurgência, ou na polícia secreta, inclusive desertores da Frelimo antes e depois da independência.

Todos esses recrutas foram transformados em membros das unidades de combate da CIO e dos comandos de elite dos Serviços Especiais Aéreos (SAS). O contingente foi aumentado por pessoas que haviam sido raptadas nas zonas de fronteira. O primeiro comandante foi André Matsangaíssa, ex-intendente do exército da Frelimo, que fugiu para a Rodésia em 1976, depois de ter sido preso sob acusação de corrupção.<sup>298</sup>

A partir do território rodesiano, o MNR emitia propaganda anti-Frelimo pelo rádio através da Voz da África Livre, com o objetivo de mobilizar mais moçambicanos negros. De acordo com Vines, as transmissões eram tão efetivas, que produziram em 1977, a maior

---

<sup>297</sup> MINTER, Willian. *Op. cit.*

<sup>298</sup> *Ibidem.* p. 41-42.

diáspora de moçambicanos negros para serem treinados pelo exército da Rodésia.<sup>299</sup> Os membros da MNR agiam como espiões na preparação dos ataques rodesianos e também os acompanhavam em algumas missões de sabotagem, além de protagonizarem seus próprios ataques.

Em sua primeira missão, contra a vila de Gorongosa, em outubro de 1976, o líder do MNR, Matsangaíssa, foi morto e levado por helicópteros rodesianos no dia seguinte. Afonso Dhlakama o substituiu.<sup>300</sup>

Com a independência do Zimbábue em 1980, o MNR começou a contar com o apoio direto da África do Sul, o que fez com que a capacidade militar deste grupo aumentasse significativamente. Apesar de não assumir uma postura explícita de embate direto com Moçambique, a África do Sul se envolveu nas operações do MNR, fornecendo homens e equipamentos militares, optando em paralelo por uma política de estrangulamento econômico e político.

O comércio sul-africano no porto de Moçambique foi reduzido em mais de 60% em 1977. O trabalho migratório feito por moçambicanos nas minas de carvão do Transvaal, como vimos, foi reduzido de 118.030 trabalhadores em 1975 para 39.731 em 1983. Pouco tempo depois, o governo sul-africano aboliu um acordo que proporcionava ao governo muitas receitas, através do pagamento de 60% dos salários dos trabalhadores das minas em ouro, trocando-o por uma taxa fixa muito inferior aos preços do mercado mundial.<sup>301</sup>

Esta postura sul-africana tinha haver com o objetivo de criar um consenso na região da África Austral, em que todos aceitassem a legitimidade e hegemonia sul-africana, aceitando

---

<sup>299</sup> VINES, Alex. *Renamo: terrorism in Mozambique*. York, Centre for Southern African Studies, University of York, 1991. p. 16.

<sup>300</sup> Um dos episódios mais sangrentos da guerra ocorreu em 1987 na vila de Homóine, na província de Inhambane. Em 18 de julho, forças da MNR atacaram a vila e mataram cerca de 424 civis, entre eles mulheres grávidas e crianças.

<sup>301</sup> EGERÓ, Bertil. *Op. cit.* p. 90-91

consequentemente o Apartheid. Esse sonho, porém, se tornava cada vez mais distante. Portugal, seu grande aliado, havia perdido Angola e Moçambique; e a tentativa sul-africana de ‘détente’ fracassou na Rodésia, assim como foi frustrada a tentativa de intervenção militar em Angola.

Internamente, o governo sul-africano também passava por dificuldades com os protestos da juventude de Soweto<sup>302</sup> contra a política do *Apartheid*, silenciada apenas com as tropas de choque que assassinaram centenas de pessoas em 1976 e no ano seguinte Steve Biko.<sup>303</sup> Os episódios causaram repercussões externas, e apesar de não haver por parte dos governos ocidentais a intenção de punições sérias contra o regime do *Apartheid*, em novembro de 1977, as Nações Unidas instituíram sanções ao país, com o embargo de armas.

A repressão do governo sul-africano gerou ainda mais mobilização por parte de muitos estudantes, que após o levante de Soweto fugiram do país para os campos de treinamento de guerrilha do Congresso Nacional Africano (African National Congress - ANC), que se situavam na Zâmbia, Tanzânia e em Angola. Em 1 de junho de 1980, o ANC efetivou a sua primeira ação de guerrilha em grande escala em uma fábrica de processamento de carvão próximo a Johannesburgo.

Em termos militares, a luta de guerrilha promovida pela ANC era de limitada e baixa intensidade, mas o objetivo principal do partido era promover campanhas políticas dentro e fora da África do Sul contra o *Apartheid*. E apesar de não ter um apoio tão efetivo como os

---

<sup>302</sup> Massacre ocorrido em 16 de junho de 1976, após uma manifestação pacífica de estudantes no bairro de Soweto, na periferia de Johannesburgo contra a inferioridade das escolas para negros. Os manifestantes foram fortemente reprimidos pela tropa de choque e centenas deles foram mortos.

<sup>303</sup> Stephen Bantu Biko foi um ativista *anti-apartheid* da África do Sul na década de 1960 e 1970. Em 1972 fundou o Black Peoples Convention, que atuava em projetos de melhorias sociais nos subúrbios de Durban. Biko reuniu cerca de 70 grupos de consciência negra e associações como a *South African Student's Movement* e a *National Association of Youth Organisation of Youth*. Também ajudou a criar o *Zimele Trust Fund*, fundo para ajuda financeira aos presos políticos e seus familiares. Visto como um grande mobilizador da população negra no país, foi expulso da faculdade de medicina em 1972 e preso em agosto de 1977. Na prisão foi incessantemente interrogado e torturado e morreu em consequência dos espancamentos.

guerrilheiros do Zimbábue tinham de Moçambique e a SWAPO<sup>304</sup> tinha de Angola, o ANC, além de seus campos de treinamento, possuía redes que contavam com a colaboração de países como Botswana, Zimbábue, Moçambique, Suazilândia e Lesotho.<sup>305</sup>

Neste sentido, cada sucesso obtido pela ANC era um novo incentivo à retaliação do governo de Botha contra os Estados vizinhos.<sup>306</sup> O Lesotho, por exemplo, país que é um enclave incrustado na África do Sul, tinha como líder Leabua Jonathan, que havia se mantido no poder na década de 1960 graças ao apoio sul-africano. Na década de 1970, passou a criticar o governo de Pretória, e concedeu amplo acesso aos quadros do ANC. Como consequência, foi vítima de um golpe militar apoiado pelos sul-africanos.

Angola e Moçambique tornaram-se os principais alvos dos sul-africanos por causa de sua postura direta de combate ao Apartheid, mas também porque os ataques a estes países obrigavam Zaire, Zâmbia, Malawi, Zimbábue, Botswana e Swazilândia a continuar dependendo dos portos sul-africanos.<sup>307</sup>

Minter<sup>308</sup> afirma que este cenário de grande pressão interna e externa era visto pelo governo sul-africano como uma “ofensiva total” liderada pela União Soviética, com o auxílio de exilados sul-africanos, ativistas internacionais, Estados africanos e os seus colaboradores no seio das igrejas e até mesmo governos ocidentais.

Uma “ofensiva total” exigia uma “estratégia total”, em que se articulava um complexo de reformas e repressão com o objetivo de atuar internamente e externamente. Para o governo sul-africano, uma “Estratégia Nacional Total” tinha por princípio defender a autodeterminação “da nação branca”.

---

<sup>304</sup> South West Africa People’s Organization – Organização do Povo do Sudoeste Africano. Movimento que lutou pela independência da Namíbia contra a África do Sul.

<sup>305</sup> MINTER, Willian. *Op. cit.*

<sup>306</sup> *Ibidem.* p. 50.

<sup>307</sup> *Ibidem.* p. 154-155.

<sup>308</sup> *Ibidem.* p. 47-48.

Quando Pieter Botha assumiu o cargo de primeiro-ministro em 1978, ele manteve a política de “estratégia total” e fortaleceu a determinação do regime de utilizar a sua grande capacidade destrutiva. Na década de 1980, o país já possuía uma enorme vantagem militar, se comparado aos países vizinhos, e um considerável poder aéreo. O Departamento de Informações Militares tornou-se a principal agência de informações, e as forças especiais de comando cresceram em um ritmo acelerado.

Apesar do governo moçambicano ter obtido algumas vitórias contra o MNR em 1980, com a expulsão do grupo de sua base nas montanhas do Gorongosa, o apoio da África do Sul intensificava a capacidade de combate dos opositores. Em 1981, os destacamentos do MNR se espalharam por Manica e Sofala e penetraram no norte de Inhambane e na província de Gaza, atravessando a fronteira a partir do Parque Nacional do Kruger na África do Sul. Os sul-africanos contribuíram com o envio de suprimentos para Inhambane e Sofala e atacaram duas pontes próximas a cidade da Beira. Os abastecimentos sul-africanos entravam no território moçambicano por rotas terrestres, mar, helicópteros ou a partir do Malawi.<sup>309</sup>

Os ataques do MNR se estenderam a outras províncias como Zambézia, Tete e Niassa e contavam com contingentes de quase 10.000 homens. A partir de 1983, o grupo deixou de usar o seu acrônimo em inglês e começou a se designar Renamo (Resistência Nacional Moçambicana).

Entre os anos de 1981 e 1983, os ataques da MNR/Renamo fizeram grandes estragos em Moçambique, arruinando serviços sociais e vias de comunicação. Este cenário de destruição coincidiu com a maior seca que assolou o país nos últimos cinquenta anos e afetou principalmente as províncias de Tete, Gaza e Inhambane. Essas zonas afetadas pela seca eram ainda mais atacadas pela Renamo, com o intuito de destruir as colunas de abastecimento.

---

<sup>309</sup> VINES, Alex *Op.cit.*

Estima-se que mais de 100.000 pessoas morreram de fome neste período.<sup>310</sup> Entre 1980 e 1988 a UNICEF estimou que 494.000 crianças com menos de cinco anos morreram entre 1980 e 1988, devido a causas relacionadas com a guerra, tanto mortes diretas como relacionadas com o impacto da guerra ao provocar fomes e doenças.<sup>311</sup>

Os serviços sociais eram os principais alvos do MNR. Em 1982, quase 500 escolas e 400 cantinas foram destruídas. Os transportes, comunicações e energia foram igualmente atacados. O comércio foi abalado, tal como a produção e a exportação. Projetos de investimento de longo prazo como a hidrelétrica de Cahora Bassa-Nampula foram interrompidos antes da construção ter chegado ao fim, deixando o Estado com uma crescente dívida, sem perspectivas de retorno mesmo a médio prazo, na forma de crescimento da produção.<sup>312</sup>

Para combater o MNR, o governo da Frelimo contou com o auxílio das tropas do Zimbábue para defender os corredores de transporte, fundamentais para o comércio e importação de Petróleo do Zimbábue. Mas isso não foi suficiente para conter os grandes estragos. Para tentar solucionar o problema, o governo moçambicano tentou uma via diplomática que buscou convencer os aliados da África do Sul de que o país era o grande responsável pela instabilidade na região. Em outubro de 1982, o ministro dos Negócios Estrangeiros Joaquim Chissano se reuniu com o Secretário de Estado norte-americano George Shultz, e os Estados Unidos passaram a criticar abertamente o apoio do regime do Apartheid ao MNR.<sup>313</sup>

Entre 1982 e 1983, negociadores moçambicanos e sul-africanos se reuniram na tentativa de um acordo que só foi possível em março de 1984. O acordo de Nkomati previa

---

<sup>310</sup> MINTER, William. *Op. cit.* p. 57.

<sup>311</sup> *Ibidem.* p. 07.

<sup>312</sup> EGERÖ, Bertil. *Op. cit.* p. 109.

<sup>313</sup> *Ibidem.* p. 59.

que nem a África do Sul e nem Moçambique permitiriam qualquer apoio a ações armadas um contra o outro. Nenhum dos países conseguiu manter a sua promessa, e apesar de ter reduzido significativamente a presença do ANC em seu território, Moçambique seguiu apoiando o movimento. Do mesmo modo, a África do Sul continuaria com suas operações militares, em especial com o suporte da Renamo.

Apesar do importante papel da África do Sul na grande crise moçambicana da década de 1980, na chamada “Guerra de desestabilização”, não se pode incorporar por completo e sem ressalvas o discurso oficial da Frelimo, de que a guerra havia sido causada apenas por agentes externos, que atuavam a partir de grupos que Samora Machel nomeava de “bandidos armados”.

Geffray<sup>314</sup> questiona o discurso oficial que operava com a chave de leitura que opunha intelectuais nacionalistas *versus* “bandidos assassinos sanguinários”. Ele busca problematizar as origens dos homens da Renamo, sua capacidade de reunir adeptos e como este grupo levou o país a uma devastadora guerra civil. Para o autor,<sup>315</sup> a ajuda internacional contribuiu para que o movimento tivesse meios técnicos para fomentar a guerra em todo o país, mas são insuficientes para explicar como conseguiu manter um estado de guerra mesmo depois de as fontes estrangeiras terem praticamente desaparecido. Para o autor, a guerra se alimentou das rupturas sociais e políticas internas das sociedades rurais moçambicanas, de uma incapacidade da Frelimo de se relacionar com as populações rurais, de tentar construir a nação desconsiderando a diversidade étnica, das práticas locais e das aspirações das populações vistas como obscurantistas.<sup>316</sup>

---

<sup>314</sup> GEFFRAY, Christian. *A causa das armas: Antropologia da guerra contemporânea em Moçambique*. Porto: Edições Afrontamento, 1991.

<sup>315</sup> Ibidem. p. 13

<sup>316</sup> Ibidem. p. 14-16.



## II.7 – Mudanças da Frelimo

Diante deste cenário de ataques externos e internos, o governo moçambicano tinha o desafio de se estabelecer e fazer avançar a economia de um país independente, que conhecia de perto a guerra, a seca e a fome. Para isto, desenvolveu algumas estratégias de desenvolvimento, que obrigaram a Frelimo a mudar sua postura em relação a alguns grupos sociais, inclusive em relação aos grupos religiosos.

Para Yussuf Adam,<sup>317</sup> o período entre 1978 e 1984, foi marcado por uma mudança de posicionamento do governo em relação a economia. Se no período anterior havia uma concentração de poder pelo Estado, neste momento, foram feitas algumas concessões diante da crise econômica e do crescimento da guerra. O desenvolvimento e as políticas adotadas foram reforçadas como não sendo opostas aos interesses de classe. Comerciantes, industriais e fazendeiros deixaram de ser considerados inimigos da Revolução como anteriormente, e as redes comerciais deixaram de ser apenas monopólio do Estado. As lojas do povo foram abolidas, e os agricultores privados foram reconhecidos.

A criação das Aldeias Comuns deixou de ser obrigatória, e a partir de 1981, os empresários privados começaram a ter mais espaço no mercado. Neste sentido, mercearias, salões de beleza e outros negócios que estavam sob responsabilidade do governo foram reprivatizados. Havia um entendimento de que era importante reduzir os setores burocráticos do aparelho do Estado, e diminuir a sua atuação no comércio e nos serviços. Esta postura da Frelimo gerou comentários de que o partido estava mudando a sua postura socialista, formalmente assumida no congresso de 1977, o que foi absolutamente negado. O cenário de crise havia obrigado o governo a rever as suas estratégias, flexibilizando certas posturas vistas anteriormente como radicais.

---

<sup>317</sup> ADAM, Yussuf. *Op. cit.* p. 118.

Essas mudanças não ficaram apenas no campo econômico. A partir da década de 1980, especificamente no ano de 1982, o governo iniciou o diálogo com setores que anteriormente estavam afastados e muitas vezes marginalizados da estrutura do partido e dos diferentes pólos de poder do Estado, como os Antigos Combatentes, os “Comprometidos” e as Igrejas. O apoio desses setores tinha haver com o grande cenário de crise que o país enfrentava e a necessidade de angariar o maior número de colaboradores possível.

De uma maneira geral, podemos compreender os três encontros ocorridos em 1982 não apenas como uma tentativa de angariar apoio político e econômico para um país que vivia uma profunda crise num cenário de seca, fome e recessão, mas também como uma tentativa de reconciliação nacional, e como afirma Maria Paula Meneses<sup>318</sup>, uma tentativa de se fazer uma “justiça de transição”, com impacto nas esferas da participação democrática, da reconciliação e da ampliação de cidadania e justiça. Tais encontros podem ser entendidos como um projeto que permitiu conhecer a trajetória desses moçambicanos, vistos anteriormente como não fiéis a causa nacional, numa tentativa de integrá-los a esta nova sociedade independente.<sup>319</sup>

## **II.8 - Os “comprometidos”**

O primeiro encontro realizado entre o governo e esses grupos marginalizados no processo revolucionário, ocorreu com os chamados “comprometidos”, em maio de 1982, na escola secundária Josina Machel, em Maputo, e reuniu cerca de 1.100 convocados. Este grupo era formado por moçambicanos, que antes da independência haviam pertencido a unidades especiais do exército português, organizações políticas que se opunham a FRELIMO

---

<sup>318</sup> MENESES, Maria Paula. Xiconhoca, o inimigo: Narrativas de violência sobre a construção da nação em Moçambique. In: *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 106, 2015. p. 3.

<sup>319</sup> *Ibidem*. p. 42.

ou tinham colaborado de alguma forma com o Estado colonial. Como afirma Yussuf Adam,<sup>320</sup> tratava-se de um grupo heterogêneo que incluía agentes da polícia política portuguesa (a PIDE), que eram acusados de torturas e massacres, membros de organizações políticas paramilitares portuguesas, e até mulheres que tinham escrito cartas a soldados do exército português.

A partir de 1978, o governo mandou afixar em locais de trabalho e residência, fotografias e biografias dos “comprometidos”. Esta ação foi justificada como um “modo humano” de tratar os “traidores” que em outros países mereceriam julgamento e condenação, ou seriam fuzilados em público. Também afirmavam que ao expor as fotografias das pessoas, estavam livrando-as de serem “recrutadas pelo inimigo”,<sup>321</sup> chantageadas ou aliciadas de alguma maneira. Essas pessoas tiveram os seus direitos civis e políticos suspensos, ficaram proibidos de participar como membros do partido e muitas foram enviadas para os campos de reeducação. Além disto, havia uma vigilância constante pelos serviços secretos, exército, polícia, funcionários da Frelimo e até pelas organizações de massas.<sup>322</sup> A justificativa foi dada pelo próprio presidente em 1982:

(...) Mandámos colocar as vossas fotografias nas vitrinas. Exibimos as vossas biografias. Fizemo-lo para denunciar o vosso compromisso, fizemo-lo para que cada cidadão vos pudesse identificar e conhecer. Fizemo-lo, para que o povo pudesse exercer vigilância sobre vocês!

(...) Nos outros países teriam sido arrastados para os tribunais. Noutros países, onde triunfa uma revolução, teriam vos fuzilado. (...) Mas, fizemo-lo também para impedir que tivessem uma vida dupla, para permitir que se libertassem. Quando expusemos publicamente o vosso compromisso com organizações e forças repressivas do colonialismo, destruímos o segredo que vos ligava ao inimigo. Vocês constituíam reservatório para a qualquer altura o inimigo fazer chantagem com vocês. (...).<sup>323</sup>

<sup>320</sup> ADAM, Yussuf. *Op. cit.*, p. 124.

<sup>321</sup> *Jornal Notícias*, 11 de maio de 1982.

<sup>322</sup> IGREJA, Victor. Frelimo's Political Ruling through Violence and Memory in Postcolonial Mozambique. In: *Journal of Southern African Studies*, 36:4, 2010. p. 787.

<sup>323</sup> Arquivo Histórico de Moçambique – Fundo Oral. “Reunião com os Comprometidos, 1982”.

O processo começou, quando o governo passou a afirmar que desejava esclarecer episódios de traições e saber “quem fez o quê”<sup>324</sup> durante o período da luta armada. Deste modo, o governo começou, desde 1978, a promover reuniões com os denominados “comprometidos” com a herança colonial, esboçando o discurso de que se desejava reintegrá-los a sociedade moçambicana. Em 1978, durante o encerramento da Campanha Nacional de Estruturação do Partido, o presidente Samora Machel afirmou que essa reintegração deveria passar pelo reconhecimento público de seu passado, que seria “o primeiro esforço para se libertarem da carga que pesa sobre as suas consciências”.<sup>325</sup>

A estratégia utilizada pelo governo era de denunciar e castigar os que haviam traído a luta, “recuperar” os vacilantes e consagrar os heróis. Desta maneira, os traidores deveriam ser encaminhados para os campos de reeducação, os que haviam titubeado de alguma forma deveriam ser transformados em verdadeiros combatentes, conhecendo durante dois meses a preparação político-militar.<sup>326</sup>

Este discurso de reintegração carregava em si, o que Victor Igreja<sup>327</sup> denominou de “teatro de violência”, que seria o uso por parte das elites políticas locais de um repertório de coerção contra os dissidentes políticos reais ou virtuais, rotulados como inimigos do povo. De acordo com o autor, essa estratégia não era exclusiva do governo moçambicano, mas algo comum nas realidades coloniais e pós-coloniais. Estes “inimigos” do povo foram expostos publicamente, sofreram tortura física e psicológica, foram presos e muitos foram obrigados a confessar crimes que não cometeram. Muitos também foram condenados a morte através de julgamento e outros de maneira extraoficial.

---

<sup>324</sup> Entrevista com Jorge Rebelo In: MATEUS, Dalila Cabrita (org.) *Memórias do colonialismo e da guerra*. Lisboa: Editora Leya. [Edição Digital,] p. 368.

<sup>325</sup> *Jornal Notícias*, 04 de maio de 1982. “Reintegração de moçambicanos comprometidos”

<sup>326</sup> MENESES, Maria Paula. Xiconhoca, o inimigo: Narrativas de violência sobre a construção da nação em Moçambique. IN: *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 106, 015. p. 40.

<sup>327</sup> IGREJA, Victor. *Op. cit.* p. 781-799.

Como exemplo de outras realidades africanas, Igreja cita o contexto angolano de repressão sangrenta após uma tentativa de golpe de estado em 1977. Como resposta, centenas de participantes reais ou “virtuais” desta tentativa de golpe foram executados. No Zimbábue independente, o primeiro ministro Robert Mugabe da ZANU (União Nacional Africana do Zimbábue), também mandou executar seus opositores.

A violência promovida pelo governo desde o governo de transição, aumentava ainda mais a distância entre os objetivos de construção de uma unidade nacional moçambicana e o apoio efetivo por parte da população. É por este motivo, que a década de 1980, período que conheceu um acúmulo de várias crises, como vimos anteriormente, se transformou num momento de busca de reaproximação com todos os setores sociais.

O encontro de 1982 com os comprometidos durou cinco dias e foi marcado por um longo discurso de abertura do presidente, em que anunciava os males que os “comprometidos” promoviam ao compartilhar os ideais do colonialismo. O presidente defendia que estes indivíduos deveriam passar por um processo de “descolonização mental”,<sup>328</sup> que seria o desapego do passado colonial e a necessidade de expor publicamente os seus erros,<sup>329</sup> numa espécie de expurgo coletivo. Por este motivo, após o discurso presidencial, houve o credenciamento para que os “comprometidos” pudessem falar. Eles deveriam expor publicamente a sua atuação em órgãos relacionados ao governo português.

Para falar aos participantes foram escolhidos membros da Ação Nacional Popular (ANP).<sup>330</sup> A ANP representaria o partido, a cabeça, a PIDE, os Comandos e outros eram os

---

<sup>328</sup> *Revista Tempo*, nº 606, 23 de maio de 1982. p. 28-31.

<sup>329</sup> “Agora queremos ouvi-vos. Queremos que sejam vocês a dizer qual foi o vosso papel, qual foi a vossa tarefa ao serviço do colonialismo. Queremos conhecer o grau da vossa consciência em relação a esse passado, o que vocês pensam hoje dos compromissos que aceitaram.” *Revista Tempo*, nº606, 23 de maio de 1982. p. 33.

<sup>330</sup> Organização política de cunho partidário chamada até 1970 de União Nacional, único partido político permitido durante o Estado Novo. A Comissão Central era presidida por Marcelo Caetano, primeiro ministro português.

executores, o braço.<sup>331</sup> Durante os discursos, “os comprometidos” não se pronunciavam livremente, eles eram interrogados com questões sobre as atividades realizadas, as reuniões em que participaram e a sua efetiva atuação.

Diferente do que Samora Machel esperava, muitos dos discursos daqueles que foram chamados foi de negação ou narração das experiências de tortura sofridas pela PIDE. Por medo, muitos dos participantes afirmavam que não haviam participado de nenhuma atividade, apenas contribuíram com o pagamento de quotas. Esta postura dos “comprometidos” fez com que o presidente se enfurecesse em vários momentos do encontro, já que desejava relatos que explicitassem episódios de traição. Esta insatisfação era explícita no vocabulário utilizado pelo presidente, que inferiorizava os “comprometidos” chamando-os de macacos, selvagens e moleques em várias circunstâncias.<sup>332</sup>

Enquanto alguns se colocavam vítimas das circunstâncias e se isentavam de culpa por receio das represálias, outros poucos reconheciam os seus erros e pediam perdão, alimentando ainda mais a figura de juiz de Samora Machel e o caráter de expurgo e absolvição que a Frelimo desejava dar ao encontro. Apesar de em alguns momentos do encontro o presidente ter reconhecido que alguns dos colaboradores do regime colonial foram forçados a apoiar a causa portuguesa, ele também afirmava que independentemente da motivação e grau de envolvimento, todos eles se colocaram contra a independência.

Neste sentido, conforme afirma Igreja, havia uma tentativa de apagar a subjetividade dos relatos dos comprometidos, desconsiderando as narrativas de resistência contra o assédio dos colonialistas e as torturas sofridas.<sup>333</sup> O que se buscava naquele momento era o estabelecimento de um rito de perdão, e para que ele existisse, deveria haver o discurso da culpa.

---

<sup>331</sup> Jornal Notícias, 11 de maio de 1982.

<sup>332</sup> IGREJA, Victor. *Op. cit.* p. 791-792.

<sup>333</sup> *Ibidem.* p. 789.

Dentro desta perspectiva, um discurso que agradou muito ao presidente foi o do jornalista identificado apenas como A.F.<sup>334</sup> Ele iniciou sua fala agradecendo a oportunidade de poder se pronunciar e afirmou que a sua ligação com a ANP tinha a ver com toda a sua trajetória de vida e com o seu compromisso político. O jornalista declarou que havia tido uma educação fascista, educado por padres. Este relato agradou muito ao presidente, que o chamou de “meu filho” e disse aos outros que era relatos como aquele que deseja ouvir. A.F foi convidado para ser membro da Frelimo.

Outro caso emblemático, relatado nos jornais da época, foi o de um antigo membro da ANP, Enoque Limbobo, homem de mais de 70 anos, fundador do antigo Centro Associativo dos Negros da Colônia de Moçambique. De acordo com a matéria do Jornal Notícias,<sup>335</sup> Limbobo era uma figura importante entre os assimilados,<sup>336</sup> com posição social reconhecida e um dos instrumentos da propaganda colonial na difusão de uma “sociedade multirracial” construída pelos portugueses.

De acordo com o relato do jornal,<sup>337</sup> Enoque Limbobo foi convidado à tribuna de honra pelo presidente, que lhe apertou a mão e lhe sorriu com ironia. Neste momento, Enoque não conseguiu dizer nada e por isso foi mandado para o seu assento. Antes de ir, solicitou a

---

<sup>334</sup> Ibidem. p. 794

<sup>335</sup> *Jornal Notícias*, 11 de maio de 1982. “A honra que não mereço”.

<sup>336</sup> Categoria regulamentada pela Portaria Provincial Nº 317, de 9 de janeiro de 1917, publicado no Boletim Oficial nº 02/1917 como *Alvará do Assimilado ou Portaria do Assimilado*. Esta portaria criou uma distinção jurídica e hierarquizada entre os denominados indígenas e os assimilados. Seria considerado indígena “o indivíduo da raça negra ou dela descendente que pela sua ilustração e costumes se não distingue do comum daquela raça”. O *Assimilado* seria o indivíduo da raça negra ou dela descendente que: tivesse abandonado inteiramente os usos e costumes daquela raça; falasse, lesse e escrevesse em língua portuguesa; adotasse a monogamia; exercesse profissão, arte ou ofício, compatíveis com a “civilização europeia” ou que tivesse “obtido por meio lícito” rendimento que fosse suficiente para alimentação, sustento, habitação e vestuário dele e de sua família. Aqueles que julgavam estar em condições de atender aos requisitos para receber o alvará de assimilado, deveriam redigir e assinar um requerimento que seria acompanhado ainda de um atestado emitido pelas autoridades administrativas que comprovasse o seu local de residência, o abandono dos “usos e costumes” e a fluência em língua portuguesa. Além disso, deveriam apresentar a certidão de aprovação no exame de instrução primária; a certidão civil do casamento ou, caso fossem solteiros, deveriam apresentar uma declaração de próprio punho em que se comprometiam adotar a monogamia. Ver ZAMPARONI, Valdemir Donizette. *Entre Narros & Mulungos: Colonialismo e paisagem social em Lourenço Marques c. 1890- c.1940*. USP, 1998 (Tese de doutorado) p. 470.

<sup>337</sup> *Jornal Notícias*, 11 de maio de 1982. “A honra que não mereço”.

palavra e fez um discurso sobre sua trajetória e o quanto se sentia culpado por suas antigas ações. Afirmou que não era merecedor de tamanha honra e pedia perdão.

Durante a pesquisa em Maputo, conhecemos a família de um comprometido, cujo nome não será citado por pedido da família que, de acordo com os relatos colhidos, era amigo de escola de Samora Machel, mas por conta de seu desempenho escolar foi chamado para trabalhar em algum cargo na administração colonial e seguiu nesta função. Quando a independência moçambicana chegou, ele foi acusado de ser comprometido e assim como os outros, teve o seu nome afixado em murais, foi hostilizado e participou do encontro de 1982. Em um dia de domingo ele saiu de casa de carro com o seu sobrinho, mas nenhum deles chegou ao seu destino. Até hoje a família procura pistas de seu desaparecimento, sem saber se ele fora vítima de um “crime comum” ou de um “acerto de contas” político.

Os casos apresentados elucidam vários aspectos desta reunião; o primeiro é a necessidade de uma reconciliação com o passado, de busca de aliados para o novo momento em que o país passava, e obviamente a ideia de que o comprometido é sempre um inimigo em potencial, que pode ser punido, caso se avalie que ele não tenha incorporado os ideais moçambicanos.

Apesar de não haver um discurso claro, de modo geral existia o interesse em obter o apoio dos “comprometidos”, especialmente dos mais jovens, para lutar na guerra civil que se instaurava e para a qual haviam recebido treinamento no exército colonial português.

No entanto, esta busca de apoio se fundamentava na criação de um sentimento de medo e culpa. Esta reconciliação não tinha haver com o reconhecimento de erros de ambas as partes, mas com a necessidade de reafirmar o caráter justo do lado vencedor e de sua capacidade de perdoar os antigos traidores. Tratava-se de uma reconciliação hierarquizada,



em que o governo assumia o papel de juiz, capaz de condenar ou absolver os “pecados” dos “traidores”.

De acordo com Victor Igreja,<sup>338</sup> a justiça de transição aplicada em Moçambique não estabeleceu comissões de inquéritos independentes com um protocolo formal para orientar as investigações e nem garantir os direitos das testemunhas. O objetivo da Frelimo era tornar público os crimes cometidos pelo regime colonial português, através dos relatos dos “traidores”. Essa justiça de transição era unilateral, voltada para supostos colaboradores moçambicanos, isentando os membros do governo de quaisquer crimes cometidos antes ou depois da independência.

A estratégia de mobilizar os “comprometidos” através da culpa, arrependimento, punição, reeducação e reintegração surtiu efeito. Apesar de não ter ocorrido uma verdadeira reconciliação, vários “comprometidos” leram em seus discursos finais que seriam capazes de viver e morrer pela pátria moçambicana. No entanto, o projeto de “descolonização das mentes” não foi tão efetivo, já que após o encontro, algumas pessoas fugiram do país.<sup>339</sup>

## **II.9 - Os Antigos Combatentes**

O segundo grupo a se encontrar com o governo foi o dos Antigos Combatentes, em junho de 1982. Os Antigos Combatentes foram aqueles que tinham lutado na Luta de Libertação Nacional, e com a independência do país foram sendo afastados dos principais centros de decisão governamental.

---

<sup>338</sup> IGREJA, Victor Igreja. *Op. cit.* p. 787.

<sup>339</sup> Entre os fugitivos estavam pessoas próximas ao poder como um alto funcionário da segurança chamado Jorge Costa, o Primeiro secretário da Embaixada de Moçambique em Harare, no Zimbábue, e um membro da equipe da presidência da república. Ver. Victor Igreja. *Op. cit.* p. 798

Neste novo contexto, a estrutura militar não era mais adequada e não acumulava competências para a gestão complexa do país. Os comandantes militares ficaram restritos ao exército e passaram a ocupar posições de prestígio como membros do Comitê Central ou governadores provinciais, sem nenhuma influência no destino do país.<sup>340</sup> Os soldados foram destinados aos campos ou aldeias comunais com promessas de apoio que nunca se concretizaram.

Muitos dos ex-combatentes se sentiam marginalizados nesta nova sociedade moçambicana, sem acesso à terra ou qualquer indenização por terem lutado na guerra pela independência. Os membros das Forças Populares de Libertação de Moçambique (FPLM), por exemplo, só começaram a ter vencimentos a partir de julho de 1975, durante a 4ª Reunião do Departamento de Defesa.<sup>341</sup>

Nos anos de 1980, nota-se uma preocupação do governo com os ex-combatentes, pois inauguraram a atribuição de patentes militares e condecorações no exército. Houve também a preocupação em integrar os antigos combatentes em atividades produtivas como a agricultura; não apenas os veteranos, mas aqueles que tinham sofrido os danos do combate e que haviam se tornado deficientes físicos ou mentais.<sup>342</sup> Apesar dos esforços, essas iniciativas eram insuficientes para abranger a totalidade dos ex-militares.

Embora algumas medidas tivessem sido implantadas anteriormente, podemos considerar que a década de 1980 foi o momento de reaproximação do governo com este grupo, e o encontro que ocorreu entre 08 e 12 de junho de 1982 foi o grande símbolo disto. A

---

<sup>340</sup> BRITO, Luís de. O poder entre a Utopia e a realidade. In: SOPA, Antonio. (Dir.). *Op. cit.* p. 32.

<sup>341</sup> *Jornal Notícias*, 10 de junho de 1982.

<sup>342</sup> *Jornal Notícias*, 23 de novembro de 1981. Também na *Revista Tempo*, nº 469 de 07 de setembro de 1979 há uma reportagem sobre o Centro de Produção dos Antigos Combatentes 25 de setembro em Umbelúzi. A fazenda pertencia a uma empresa privada, que ao ser estatizada em 1976, o Ministério da Agricultura a entregou para o antigo Comando Provincial das FPLM (Forças Populares de Libertação de Moçambique). A área, no momento da reportagem, possuía 60 hectares de produção de citrinos, 30 de cereais e batata, também desenvolvia horticultura e criação de animais para consumo da FLPM. O Centro de Umbelúzi não era o único. Como este existia outros treze centros, os mais antigos estavam em Mocímboa da Praia, na província de Cabo Delgado e em Estangano, na província de Tete.

reunião aconteceu na Casa dos Bicos, o mais amplo salão de exposição da cidade da Beira, e reuniu cerca de 1500 ex-combatentes, o presidente do país e do partido da Frelimo, o ministro e vice-ministro da Defesa e outros membros da direção do Partido e do Estado e quadros superiores das Forças Armadas.<sup>343</sup>

Em seu discurso de abertura, Samora Machel exaltou os antigos combatentes como os fazedores da paz moçambicana, que lutaram contra o racismo, o regionalismo e o tribalismo. Afirmou também que a luta a favor da liberdade e da conquista do poder político tinha por objetivo travar uma “nova batalha contra o subdesenvolvimento, criar uma nova sociedade de justiça, liberdade e igualdade”.<sup>344</sup>

O presidente destacou episódios problemáticos envolvendo ex-combatentes, como a participação de um grande número de comandantes guerrilheiros em corrupção, e também em uma tentativa de golpe em 17 de dezembro de 1975, que foi rapidamente contida pelo governo.

Após o pronunciamento do presidente, os veteranos tomaram a palavra para abordar assuntos, como a discordância em relação a dinâmica interna do partido e aos critérios adotados para admissão de novos membros, já que muitos reclamavam que não tinham recebido resposta em relação ao pedido de admissão ao partido.

Os ex-combatentes aproveitaram o espaço para colocar questões relacionadas a situação política e econômica dos antigos combatentes e do sentimento de marginalização por não terem um papel atuante no Ministério da Defesa Nacional. Nas palavras de um deles:

Não nos consideram quando colocamos problemas. Não temos acesso ao estudo porque somos colocados longe das escolas. Continuamos analfabetos”. (...) Muitos de nós somos considerados como lixo nos sectores onde estamos afectos.<sup>345</sup>

---

<sup>343</sup> *Jornal Notícias*, 13 de junho de 1982; *Revista Tempo*, 20 de junho de 1982 p.24-30.

<sup>344</sup> *Jornal Notícias*, 10 de junho de 1982.

<sup>345</sup> *Revista Tempo*, 20 de junho de 1982 p.24-30.

O presidente reconheceu algumas injustiças e propôs um novo momento de diálogo. De acordo com as reportagens da época, podemos notar que as principais pautas debatidas no encontro, além dos descontentamentos do grupo, foram a elaboração de estratégias para combater a fome no país e a busca de apoio em relação as tropas do MNR, chamados à época de “bandos armados”, vistos apenas como um problema externo, fruto apenas da ação da África do Sul, sem reconhecer as características internas deste conflito.

Na declaração final do encontro, os Antigos Combatentes criticaram de maneira genérica a atuação de certos membros do partido em cargos do governo, alguns métodos de direção considerados por eles retrógrados e se colocaram a disposição para combater os “agentes do colonialismo”, retomando as suas funções como soldados. Eles também se colocaram disponíveis para ajudar no problema de abastecimento do povo, muitos propuseram que houvesse maior estímulo do governo a agricultura familiar. Como forma de se colocar absolutamente alinhados com o governo, também doaram cerca de 200 mil meticais para realização do IV Congresso.<sup>346</sup>

Diferente do tom do encontro com os “comprometidos”, em que se tentava estabelecer uma relação de perdão a partir dos erros confessados, na reunião com os Antigos Combatentes a relação se inverte. Com os Antigos Combatentes é o governo quem reconhece os seus erros. Nos dois casos, há uma tentativa de obter apoio para a Frelimo, mas de maneiras diferentes.

No primeiro encontro, o apoio ao governo vinha do sentimento de culpa, de medo e de uma sensação de constante vigilância. Já no segundo, com os Antigos Combatentes, o apoio vinha a partir de uma promessa de um novo momento de reconhecimento daqueles que haviam lutado na guerra colonial.

---

<sup>346</sup>*Jornal Notícias*, 14 de junho de 1982.

O terceiro encontro, que marca esse novo momento do governo e uma guinada em sua estratégia de desenvolvimento, foi com as Confissões Religiosas, objeto de uma análise detalhada no próximo capítulo. Diferente dos outros dois ocorridos no mesmo ano, marcados apenas por reconhecimento de culpa e perdão, seguido por promessas de mudanças, este encontro contou com acusações, reconhecimento de faltas e promessas por todas as partes.

Nos próximos tópicos, desenvolveremos de maneira detalhada o desenrolar do encontro a partir de um relatório sobre ele e dos áudios originais gravados pela rádio Moçambique e disponíveis no Arquivo Histórico de Moçambique. Em seguida, faremos uma discussão a partir das memórias dos líderes religiosos que participaram do evento e que revelaram as suas impressões daquela reunião. E para concluir, abordaremos os desdobramentos políticos e econômicos daquele episódio que marcou uma nova fase no relacionamento entre as Igrejas e o Estado.

## Capítulo III – “Consolidemos aquilo que nos une”

### III.1- O encontro

Ao discutir sobre o relacionamento entre Samora Machel e as Igrejas, o historiador Alexandrino José<sup>347</sup> afirma que se trataria de um diálogo inacabado, constituído de três momentos chave:

O primeiro, de acordo com o historiador, seria o momento em que Samora tomou ciência da relação assimétrica entre colonos e colonizados no momento de sua escolarização em que foi obrigado a se batizar no catolicismo. Machel também herdou de Mondlane a concepção dos males de uma aliança entre Estado e Igreja como a que vinculou a Igreja Católica ao Estado português.

O segundo estaria no contexto de combatente pela libertação nacional, em que ocorreram divergências estimuladas por membros das igrejas, nomeadamente Uria Simango, protestante e Matheus Gwengere padre católico que mobilizou vários jovens em Dar es Salam à sua causa e que provocou uma profunda crise na FRELIMO a partir de 1968. Além disto, a Igreja Católica se colocava oficialmente ao lado do Estado colonial, rechaçando institucionalmente as iniciativas de independência e ampliação do ensino de maior nível aos moçambicanos.

O terceiro e último embate, segundo o autor, foi o de Samora como chefe de Estado de um regime monopartidário de ideologia marxista-leninista, que impôs um estado laico e

---

<sup>347</sup> JOSÉ, Alexandrino. Samora e as confissões religiosas: um diálogo inacabado. In. SOPA, António (Coord.). *Samora: Homem do Povo*. Maputo: Maguezo Editores, 2001. p. 117-126. Alexandrino José foi aluno de destaque na Universidade Eduardo Mondlane (UEM) e convidado para formar a primeira leva de pesquisadores do Centro de Estudos Africanos, fundado na UEM em janeiro de 1976. Também formaram este grupo Teresa Cruz e Silva, Isabel Casimiro, Luís Brito, Carlos Serra, entre outros. Cf. FERNANDES, Carlos. Intelectuais orgânicos e legitimação do Estado no Moçambique pós-independência: O Caso do Centro de Estudos Africanos (1975-1985). In: *Afro-Asia*, 48 (2013), 11-44.

nacionalizou as obras das Igrejas, dificultou a construção de novos templos religiosos e instaurou um controle de missionários pelo território nacional.<sup>348</sup>

Este capítulo se insere como um quarto momento, após os três discutidos por Alexandrino José. O autor não considera esse encontro como um embate ou uma reaproximação, mas sim uma “intensificação de um diálogo”<sup>349</sup> que sempre existiu.

No entanto, para nós, o encontro de 1982 pode ser visto como o quarto momento de embate, onde ficaram explícitas as insatisfações dos vários lados, como por exemplo, a postura da Igreja Católica durante o período colonial, com a perda dos imóveis das Igrejas pela política de nacionalizações, ou ainda a dificuldade e em alguns casos proibição de expansão religiosa.

O encontro aconteceu entre os dias 14 e 17 de dezembro, e reuniu a direção do partido Frelimo e do Estado, e os representantes de algumas confissões religiosas na capital Maputo. Diferente da postura anterior de um discurso combativo e de restrição a religiosidade, a ideia aqui era chamar atenção para a “importante contribuição das Igrejas na nação em desenvolvimento” e “reafirmar o papel e a responsabilidade das diversas confissões religiosas na formação moral, ética e na educação patriótica”.<sup>350</sup>

A reunião de 1982 é o primeiro esboço de construção de um novo relacionamento, um momento que marca uma mudança institucional nas relações entre o governo e as confissões religiosas. Não se pode deixar de notar atualmente em Moçambique a presença de religiosos nas mais diversas instituições como reitores das universidades, na Comissão Nacional Eleitoral ou como observadores/mediadores no diálogo com a RENAMO. Tudo isso é de certa forma consequência deste novo diálogo que se estabeleceu a partir deste momento e que

---

<sup>348</sup> JOSÉ, Alexandrino. *Op. cit.* p. 120.

<sup>349</sup> JOSÉ, Alexandrino. *Op. cit.* p. 122.

<sup>350</sup> *Jornal Notícias*, 15 de dezembro de 1982 e 16 de dezembro de 1982.

se consolidou no final dos anos de 1980, quando o Estado abandonou a sua orientação marxista-leninista.

Para D. Jaime<sup>351</sup>, bispo emérito da Beira e participante do evento, o encontro tinha por intuito a busca de entendimento entre o governo e as Igrejas, já que as instituições religiosas estavam contra “*a revolução marxista que havia ocupado os bens da Igreja e que proibia a prática religiosa da juventude*”. Segundo D. Jaime o presidente não queria ter as instituições religiosas como os seus primeiros inimigos.

O reverendo Isaiás Funzamo<sup>352</sup>, que também participou do encontro, líder da Igreja Presbiteriana e figura muito próxima do partido relatou que o objetivo era extinguir um período de “relações conflituosas” entre o governo e as Igrejas e que essas “fricções” se deram pela escolha da via socialista como opção política. A convocação dos representantes das instituições religiosas visava iniciar um novo período de reconciliação.

A ideia de reconciliação também está presente no depoimento de D. Dinis Sengulane<sup>353</sup>, bispo anglicano. Para ele, aquele encontro era o reconhecimento de que as Igrejas, vistas em alguns momentos como inimigas do Estado laico, talvez não fossem

---

<sup>351</sup> Entrevista com D. Jaime Gonçalves, Beira, 02/05/2015. Entrevista ocorrida em 02/05/2015 na Beira. D. Jaime Gonçalves foi o primeiro bispo da Beira, era arcebispo emérito da Beira. e faleceu um pouco depois desta entrevista. Fez parte do primeiro grupo de sacerdotes moçambicanos a serem sagrados bispos. Teve um importante papel no processo de negociação da paz no país na década de 1990 e desde os anos 1980 discursou sobre a importância do diálogo para o fim da guerra civil que se instaurou no país na década de 1970. Por este motivo, sempre foi visto pela Frelimo como o apoiante da Renamo. Dentro da Igreja Católica moçambicana é visto com admiração por alguns setores e por outros como ambicioso e reacionário. Figura isolada, era uma voz de denúncia a determinadas políticas da Frelimo. No encontro de 1982 foi o primeiro a se pronunciar, representando a Igreja Católica Romana.

<sup>352</sup> Entrevista com Isaiás Funzamo, Maputo, 02/06/2015. Isaiás Funzamo é ex-presidente da Igreja Presbiteriana de Moçambique (antiga Missão Suíça, Igreja que Eduardo Mondlane era membro e tinha intensa vivência) e do Conselho Cristão de Moçambique. Foi o primeiro presidente da Cruz Vermelha de Moçambique e em entrevista declarou a sua relação estreita com Samora Machel, como o pastor convidado a realizar a cerimônia de sepultamento do pai do presidente e assumiu, segundo ele, uma posição de conselheiro “espiritual” de Samora. Estava presente no encontro de 1982 e falou como representante do Conselho Cristão de Moçambique.

<sup>353</sup> Entrevista com D. Dinis Sengulane, Maputo-Moçambique, 20/04/2015. Dom Dinis Sengulane é bispo anglicano da Diocese dos Libombos e ex-presidente do Conselho Cristão de Moçambique. Foi uma das lideranças religiosas que participou ativamente no processo de negociação da paz no país, além de desenvolver importantes projetos sociais como o “Armas por enxadas”, implantado com o término da guerra e que tinha por objetivo auxiliar na reconciliação entre os cidadãos ao propor a troca de armas por instrumentos de trabalho. O bispo participou diretamente do evento 1982 e se pronunciou como representante da Igreja Anglicana de Moçambique



inimigas como se pensava e que valeria a pena ouvir o que os seus representantes teriam a dizer.

No entanto, nem todos os participantes do encontro compartilham da mesma opinião. Há aqueles que discordam da ideia de reaproximação. Sérgio Vieira<sup>354</sup> é um deles. Para ele, o encontro de 1982 não significou uma reaproximação entre essas duas instâncias, pois não havia ocorrido nenhum distanciamento. Para Vieira, Samora Machel tinha por objetivo “clarificar a relação”, “reafirmar as regras do jogo”, pois todas as religiões eram livres no país, mas era necessário respeitar o Estado e a sua laicidade. “*Cada macaco no seu galho! Cada um tem a sua missão, respeitem as fronteiras que nós [o governo] os respeitamos [as Igrejas]*”.<sup>355</sup> Foi assim que ele exemplificou a relação entre as confissões religiosas e o Estado.

Sérgio Vieira negou veementemente este argumento da reconciliação, afirmando que não havia temor porque não havia nenhuma querela do governo com nenhuma religião. A política oficial nunca estimulou a discriminação racial ou religiosa. Como prova disso, segundo ele, o número de igrejas e mesquitas aumentou significativamente após a independência.

A explicação dada por Sérgio Vieira é repetida pelo Sheik Aminudin Mohamad,<sup>356</sup> presidente do Conselho Islâmico, instituição que teve a sua criação estimulada pelo

---

<sup>354</sup> Entrevista com Sérgio Vieira, Maputo – Moçambique, 29/05/2015 com a participação embaixador Mussagy Jaichandre, que viabilizou o encontro com Vieira. Sérgio Vieira é um político moçambicano, co-fundador da Frelimo e antigo combatente na luta de libertação. Foi governador do Banco de Moçambique, ministro da Agricultura, da Segurança entre outros cargos. Também atuou como professor na Universidade Eduardo Mondlane e diretor do Centro de Estudos Africanos nesta universidade. Atualmente dirige o maior programa de desenvolvimento de Moçambique, o Projeto do Vale do Zambeze e continua ativo na política como membro do Comitê Central da Frelimo e deputado.

<sup>355</sup> Entrevista com Sérgio Vieira, Maputo, 29/05/2015.

<sup>356</sup> Entrevista com Aminudin Mohamad, Matola, 13/05/2015. Sheik Aminudin Mohamad é o atual presidente do Conselho Islâmico de Moçambique. Estudioso do islamismo e autor de mais de 10 livros sobre a religião. Ainda adolescente, foi enviado para estudar no Paquistão e mais tarde foi para Lisboa, onde atuou na Comunidade Islâmica de Lisboa. Ele retornou a Moçambique em 1985. Na época da reunião de 1982 vivia fora de Moçambique, mas afirmou ter participado ativamente na luta pela independência ao colaborar com a entrega de

governo<sup>357</sup>. Aminudin afirmou que a reunião foi convocada para reafirmar o caráter laico do Estado e a liberdade religiosa. Para ele, ao criar o Departamento de Assuntos Religiosos, um dos frutos deste encontro, Samora anunciou que todas as religiões seriam tratadas igualmente, inclusive a Igreja Católica vista como braço direito do colonialismo.

A interpretação de que o evento seria uma reaproximação depois de um período autoritário ou a manutenção de um diálogo previamente estabelecido tem a ver com o lugar de fala dos entrevistados. A ideia de reconciliação está presente no discurso dos religiosos que sofreram as consequências de uma política alinhada com os ideais socialistas de amplo controle do Estado a partir da estatização dos imóveis, das restrições de atividades e da proibição do proselitismo.

Em diferentes níveis, as denominações as quais pertenciam Isaias Funzamo, D. Dinis Sengulane e D. Jaime tiveram as suas obras de educação e saúde nacionalizadas, foram proibidos de se reunirem fora dos templos religiosos e tiveram algumas igrejas com todos os seus pertencentes apreendidos pelo Estado. Diferente do sheik Aminudin, que naquele momento via o seu caminho religioso valorizado, a partir do apoio governamental para a criação do Conselho Islâmico de Moçambique.

É necessário compreender esse encontro dentro do delicado contexto da década de 1980 em Moçambique, momento de consolidação de um novo governo autônomo, de formulação de grandes projetos de desenvolvimento, e que como afirmou o presidente Samora Machel, seria pensada como “a década da vitória contra o subdesenvolvimento”. No entanto, este processo de consolidação e de passagem de uma Frente de Libertação para um partido,

---

correspondências para os militantes da Frelimo. As cartas provenientes da Tanzânia, campo de treinamento da Frelimo, eram enviadas para Aminudin no Paquistão, e ele as reenviava para Moçambique.

<sup>357</sup> As inúmeras vertentes do islamismo em Moçambique que tornam o contexto de criação do Conselho Islâmico de Moçambique ainda mais complexo serão apresentadas e discutidas nas páginas posteriores.

contribuiu para a marginalização de alguns setores da sociedade, incluindo as confissões religiosas.<sup>358</sup>

Do mesmo modo, havia uma grande preocupação em relação às ameaças rodesianas e sul-africanas, e com o possível apoio dado ao movimento interno de oposição ao governo a Renamo, fragilizando a estabilidade nacional, conforme apresentado no capítulo anterior. Este cenário de violências e enftretamentos internos e externos colocava em risco os projetos de desenvolvimento econômico do país, e neste sentido, era necessária uma mobilização da sociedade e o relaxamento de certas tensões para que a realização desses planos fosse viável.

Neste sentido, a reaproximação com as confissões religiosas poderia sinalizar ter a capacidade de mobilizar aliados capazes de contribuir, desde que controlados pelo Estado, em vários setores sociais, chegando ao ponto, inclusive de arrecadar recursos internacionais, como alguns religiosos destacaram nas entrevistas.

D. Dinis Sengulane<sup>359</sup> chamou atenção para o grande potencial que as Igrejas possuíam para ajudar na reconstrução do país, pois tinham grande experiência em ajuda humanitária e relações com outras instituições religiosas no exterior.

(...) Então a nossa aproximação com o Estado era pelo reconhecimento de que o Estado tem uma responsabilidade para com todos os cidadãos, [e nós] queremos atingir cidadãos como os deslocados de guerra e vítimas da seca (...) Para chegarmos lá precisávamos que o governo nos desse autorização, então era um meio, nós nos aproximamos mais do Estado como um meio de facilitar, facilitar só para vamos dizer que não vai impedir a nossa entrada. (...) Depois veio com a guerra, havia refugiados [moçambicanos] nos países vizinhos e nós precisávamos de lá chegar. [Usávamos] as Igrejas dos países vizinhos, os Conselhos Cristãos como são chamados, grupos de médicos que pudessem dar assistência, por exemplo uma Igreja nos Estados Unidos que quer dar assistência, [enviar] um carregamento de milho para os moçambicanos que estão no Zimbábue. Não há necessidade de mandar esse carregamento para Moçambique, pode mandar diretamente para o Zimbábue e o Conselho Cristão do Zimbábue havia de encontrar onde estão os nossos refugiados moçambicanos e levar o milho, refugiados que estejam na Suazilândia ou em outro sítio.

---

<sup>358</sup> Entrevista com José Luís Cabaço, São Paulo, 08/07/2017.

<sup>359</sup> Entrevista com D. Dinis Sengulane, Maputo, 20/04/2015.

Ao pesquisarmos o acervo do Departamento de Assuntos Religiosos (DAR), ainda não catalogado, encontramos uma série de documentos que comprovam a doação de dinheiro e de outros bens para a Frelimo no final das décadas de 1980 e 1990. Estas doações eram muito importantes diante do cenário de guerra, extrema pobreza e seca que o país enfrentava.

A aproximação com as organizações religiosas internacionais possibilitava uma maior entrada de recursos financeiros no país, mas também permitia o estabelecimento de laços que beneficiavam as instituições religiosas em Moçambique. Sheik Aminudin<sup>360</sup> narrou que após a independência muitos centros de estudos em países islâmicos como Arábia Saudita, Egito e Sudão começaram a oferecer bolsas de estudos aos jovens moçambicanos. Com a criação do Conselho Islâmico de Moçambique, em 1982, isso se intensificou.

Além do apoio interno das denominações religiosas, havia uma estratégia diplomática de estreitar relações entre Moçambique e os países sedes dessas Igrejas.<sup>361</sup> A ideia de apoio externo pode nos ajudar a compreender a escolha das instituições convidadas para o evento: as religiões de matriz cristã, os representantes da Igreja Católica, o Conselho Cristão de Moçambique e algumas igrejas protestantes liberais, evangélicas<sup>362</sup> e independentes.<sup>363</sup> Essas Igrejas representavam o apoio de Roma e de outros países católicos, dos países nórdicos, da Alemanha, da Inglaterra e dos Estados Unidos (este último visto como um dos países que contribuía com a RENAMO)

---

<sup>360</sup> Entrevista com Aminudin Mohamad, Matola, 13/05/2015.

<sup>361</sup> Entrevista com José Luís Cabaço, São Paulo, 08/07/2017.

<sup>362</sup> De maneira geral, é possível distinguir os protestantes históricos ou liberais dos evangélicos pelas suas diferentes interpretações bíblicas, métodos de evangelização, entre outros aspectos. No contexto moçambicano, as protestantes liberais são: Igreja Presbiteriana (antiga Missão Suíça), Igreja Congregacionista (antiga American Board Mission), Igreja Anglicana e a Igreja Metodista Unida. Entre as evangélicas podemos citar: Igreja Nazarena, Igreja Metodista Livre, União Baptista, Open Doors e African In land Mission, Adventistas do 7º dia, Assembleia de Deus. Sobre o “esquecimento” das igrejas evangélicas na historiografia, cf. MORIER-GENOUD, Eric. Arquivos, historiografia e igrejas evangélicas em Moçambique. In: *Estudos Moçambicanos* 19 (2002) p. 137-154.

<sup>363</sup> Em seu aspecto teológico as Igrejas Independentes Africanas surgiram com o rompimento com uma Igreja de origem europeia. A Igreja Africana de Gaza foi a primeira independente em Moçambique, fundada em 1907 por Benjamim Mavadhla, fruto da cisão com a Igreja Wesleyana. São exemplos deste segmento religioso: Igreja Episcopal Luso-Africana, Igreja Nacional Etiópica de Moçambique, Igreja Luz Episcopal. Cf. HONWANA, Alcinda. p. 138-139.

Os muçulmanos convocados estavam representados pelo Conselho Islâmico de Moçambique e pelos que formariam o futuro Congresso Islâmico, que, por sua vez, poderiam abrir as portas para os países árabes. A Comunidade Hindu, possibilitaria uma maior aproximação com os ricos comerciantes de origem indiana no país. As religiões tradicionais e as igrejas ziones<sup>364</sup> não foram convidadas.

Se por um lado o não convite das religiões de matriz africana se justificava, segundo a lógica política arquitetada pela Frelimo, pelo fato de terem suas origens no próprio continente, com pouca capacidade de contribuir para a ampliação das relações internacionais de Moçambique com países ricos ou a captação de recursos estrangeiros. Por outro, o convite tinha a ver também, em certa medida, com a própria conceituação de religião e de instituição religiosa para a Frelimo.

A noção de confissão religiosa neste contexto tinha a ver não necessariamente com a prática religiosa, mas com a existência de uma estrutura hierarquizada e sistematizada de poder, capaz de dialogar de maneira institucional com o governo. Neste sentido, a percepção de confissão religiosa aplicada neste encontro se aproxima da caracterização de Igreja feita por Weber.

Para Weber,<sup>365</sup> a caracterização de Igreja não estava restrita ao cristianismo, o Islamismo e o Budismo também estavam enquadrados nesta categorização. Para o autor, Igreja era um tipo ideal constituído a partir de quatro critérios básicos: a existência de

---

<sup>364</sup> O termo Zion está relacionado a cidade americana de Zion, em Illinois, onde foi fundada a Igreja Cristã Católica Apostólica de Zion, em 1896 por Alexander Dowie. A denominação chegou no continente africano em 1904 pela África do Sul, a partir da conversão de populações negras dos arredores de Joanesburgo e do Natal. Os moçambicanos que trabalhavam na África do Sul levaram a religião para Moçambique. Em sua prática religiosa, os ziones celebram rituais de cura que misturam orações bíblicas com invocação dos espíritos antepassados, em uma mistura sincrética de cristianismo e religião tradicional. Cf. HONWANA, Alcinda. *Op. cit.* p.146-147. FRY, Peter. *A persistência da raça: ensaios antropológicos sobre o Brasil e a África Austral*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

<sup>365</sup> WEBER, Max. *Economia e Sociedade. Fundamentos da sociologia compreensiva*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2012. Vol. 2. p. 368.

sacerdotes, com deveres profissionais e estilo de vida regulamentados e separados do mundo; a existência de um dogma e culto racionalizados, concentrados em textos sagrados; e de uma comunidade institucionalizada com interesses de expansão que ultrapassam vínculos familiares ou fronteiras etno-nacionais. O último aspecto diz respeito ao fato de que todas as características se realizam em uma comunidade de caráter institucional, uma separação entre carisma e pessoa, uma vinculação a instituição, principalmente ao seu cargo.

As religiões tradicionais não eram vistas como instituições religiosas, e estavam mais enquadradas como práticas culturais, categorizadas ainda sob a perspectiva do tribalismo e do obscurantismo, ainda que muitos a elas recorressem em momentos de infortúnios. As tentativas de organização e institucionalização dos religiosos tradicionais, denominados popularmente como curandeiros ou feiticeiros eram reprimidas, como podemos observar em um informe enviado pelo responsável pelos Serviços Provinciais de Actividades Associativas e Religiosas de Maputo ao Comandante de Polícia em 13 de maio de 1980:

Em conformidade com orientações dadas pela sede Nacional do Partido em Maputo foram dissolvidas todas as organizações curandeiricas existindo só curandeiros pessoalmente não em termos de organizações (sic).

Informamos ainda que através das anomalias que se notaram por parte dalgumas organizações curandeirices foi detido um dos responsáveis duma das organizações na qual ele era o responsável pela mesma (sic). É de salientar que o referido responsável diz ser chamado por José Nôe Mate (...) morador desta cidade na rua de Xipamanine (...), profissão secretário de curandeiro.

(...) Na mesma operação foram apreendidos vários documentos que eram utilizados ilegalmente por sete organizações denominada Medicina Tradicional de Moçambique/Auxílio Mutuo de Medicina Tradicional.<sup>366</sup>

Apesar de não se enquadrarem na categoria de religião tradicional, algumas vertentes religiosas ficaram excluídas desse processo de aproximação com o governo. Como por exemplo, as confrarias sunitas sufis, com forte presença no norte do país.<sup>367</sup> Pertencente a

<sup>366</sup> DAR/SPAAR/MI – 13/05/1980. Pasta 1980. [doc 125] – Documentos sem catalogação.

<sup>367</sup> As ordens sufis, dizem respeito as confrarias ou irmandades muçulmanas existentes em Moçambique desde o século XIX, com maior presença na região norte do país. Elas são fruto de uma extensa rede de lealdades políticas, culturais e religiosas que ligavam a costa oriental da África com algumas ilhas do Oceano Índico, como

fronteira entre o institucionalizado e o tradicional, este seguimento do islamismo mescla práticas sunitas com tradições africanas.

As confrarias foram vistas com ressalvas pela Frelimo por terem sido um grupo no qual o governo português se aproximou com o intuito de obter alianças que pudessem prolongar a sua atuação em Moçambique.<sup>368</sup> Por outro lado, podemos interpretar que o distanciamento do governo também marca a necessidade de se manter imparcial em um conflito existente no seio do islamismo em Moçambique.<sup>369</sup>

Outro grupo excluído do encontro foram os Testemunhas de Jeová. Perseguidos desde os tempos coloniais, este grupo possuía uma doutrina que não os permitia o reconhecimento da autoridade portuguesa e de nenhum grupo político, muito menos o envolvimento em conflitos armados.<sup>370</sup>

Quando a Frelimo assumiu o governo, os Testemunhas de Jeová continuaram com a postura de se recusar a prestar o serviço militar, jurar a bandeira e gritar “Viva a Frelimo” e por este motivo sofreram sérias represálias como prisões e o envio para os campos de reeducação.<sup>371</sup>

---

Zanzibar e Comores. As mais antigas são a Shadhiliyya Yashrutiyya e a Qadiriyya A primeira foi levada para a Ilha de Moçambique em 1896 e a segunda em 1897. Em termos religiosos, as confrarias seguem elementos da doutrina islâmica associada a práticas e rituais tradicionais. Cf. BONATE, Liazzat J. K. Roots of diversity in Mozambican Islam. In: *Lusotopie*, Vol. 14, nº 1, 2007, p.136. MACAGNO, Lorenzo. Les Nouveaux Oulémas: La recomposition des autorités musulmanes au nord du Mozambique. In: *Lusotopie*, Volume 14, número 1, 2007, p. 151-177 (27).

<sup>368</sup> MACAGNO, Lorenzo. *Op. cit.*

<sup>369</sup> Estes conflitos são apresentados na página 204.

<sup>370</sup> ALVES, Mafalda. *As Testemunhas de Jeová face ao Estado Novo: Um caso de resistência (1925-1974)*, Lisboa, Univ. Nova de Lisboa, 2009, (dissertação de mestrado). SANTOS, Luís Aguiar. Pluralidade religiosa: correntes cristãs e não-cristãs no universo religioso português. In: AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.). *História Religiosa de Portugal*. CLEMENTE, Manuel, FERREIRA, António Matos (coord.). *Religião e Secularização*. (vol. 3) Coord. de Manuel Clemente. Lisboa: Círculo de Leitores, 2002, p. 473- 475.

<sup>371</sup> Os campos ou centros de reeducação foram criados ainda em 1975 e tinham por objetivo “ressocializar” pessoas consideradas prostitutas, dissidentes políticos, suspeitos de ligação com poder colonial português, alcoólicos e autoridades tradicionais. Este programa era inspirado em países socialistas como China e União Soviética. Alguns dos centros eram instalados em antigas bases militares localizadas em regiões de difícil acesso. Aqueles que tentavam fugir, em sua maioria, eram denunciados pelos moradores da localidade ou devorados por animais.

Samora Machel mencionou a ausência desta denominação religiosa no encontro de 1982, e comentou sobre o tratamento dispensado a eles em Moçambique, diferente de outros países.

Um outro ponto por exemplo é a atitude dos testemunhas de Jeová, que não estão aqui [riso de Samora]. [Pausa]. Que não estão aqui Jeovás.(...) Por que que não estudam o que fizeram aos Jeovás? [Nos] Estados não laicos. (...) o governo do Malawi queimou os testemunhas de Jeová vivos, amarraram e queimaram vivos. Isso ninguém fala. Várias vezes, não só uma vez. Mas na sua constituição, é religiosa, a constituição da República do Malawi. É totalmente religiosa, mas queimou os Jeovás. Estão aqui também, mais de quarenta mil estão aqui em Moçambique desde o tempo colonial, estão a viver na Zambézia(...) Sabe que existem os Jeovás do Malawi a viver no nosso país?, distrito de Milange, nosso país. (...) Presidente [Kenneth] Kaunda, um cristão fervoroso, praticante. O que que fez daquela senhora Linchila(?) nos anos 65, 66? (...) Mas ninguém fala dessas coisas. Senhores bispos dos Libombos. Por que que vocês não falam disto? Aqui em Moçambique, vê e não fala. Faz favor.<sup>372</sup>

Samora mencionou essa atitude, como sendo tolerante de receber os Testemunhas de Jeová expulsos dos países fronteiriços como o Malawi e a Zâmbia. Este comentário tratava-se, em certa medida, de uma provocação às palavras de D. Dinis Sengulane sobre a liberdade religiosa em Moçambique.

É correto afirmar que os Testemunhas de Jeová não foram expulsos do território moçambicano, mas a repressão a eles e aos religiosos tradicionais foi tão intensa quem 1983, um ano após este encontro de aproximação com as religiões, o governo da Frelimo enquadrou os Testemunhas de Jeová e os religiosos tradicionais na Operação Produção<sup>373</sup>, através de uma medida político administrativa que tinha por objetivo “erradicar males sociais” como a criminalidade e a prostituição.

Dentro desta definição, aqueles que eram acusados de ociosidade/improdutividade (como por exemplo, os desempregados e os que atuavam no setor informal) ou prostituição

<sup>372</sup> Encontro com os representantes das confissões religiosas, dezembro de 1982. Arquivo Histórico de Moçambique, Fundo Oral, fita 621.

<sup>373</sup> Programa adotado pelo governo em 1983, depois do IV Congresso da Frelimo. Lançado em plena guerra civil, a iniciativa pretendia punir os indivíduos considerados improdutivos ou marginais. A proposta era encaminhar essas pessoas para áreas rurais com baixa densidade demográfica, como o Niassa, para que pudessem trabalhar basicamente na produção rural



eram encaminhados para os campos de reeducação nas áreas rurais, longe das grandes cidades. Apesar de não se enquadrarem na categoria de improdutivos, os Testemunhas de Jeová e os chamados “curandeiros” foram encaminhados para estes campos onde tinham que desempenhar trabalhos forçados.<sup>374</sup> Os Testemunhas de Jeová só tiveram o reconhecimento legal para atuação em Moçambique em 11 de fevereiro de 1991.

Voltando ao encontro, este pretendia unir diferentes credos religiosos para discutir problemas comuns, mas também objetivava enquadrar essas denominações sob o controle do Estado, restringindo as suas atividades:

Por isso o exercício da liberdade de religião pressupõe desde logo a aceitação de uma disciplina comum a todos. (...) Respeitar os nossos princípios [do Estado] é respeitar a disciplina.

(...) As Igrejas desenvolvem uma ação que se situa estritamente no plano confessional. Essa missão não pode servir de plataforma para outras atividades que não as que reconduzam à consolidação e ao desenvolvimento da Nação Moçambicana.<sup>375</sup>

Para Machel, as igrejas deveriam estar subordinadas a “disciplina” do Estado e unidas a ele deveriam auxiliar na consolidação da unidade nacional. É neste sentido que o diálogo entre Igreja e Estado deveria se estreitar, a partir de uma identificação primeira como moçambicanos e depois como fiéis de uma determinada doutrina.

As Igrejas aqui representadas são formadas por moçambicanos e importa que essas Igrejas se assumam antes de mais como Igrejas Moçambicanas e não como representantes do exterior. Quer isto dizer que elas têm um papel a desempenhar no processo de edificação e consolidação da Nação Moçambicana.<sup>376</sup>

---

<sup>374</sup> Cf. QUEMBO, Carlos Domingos. O poder do poder: Operação Produção (1983) e a produção dos 'improdutivos' urbanos no Moçambique pós-colonial. In: *Cadernos de História de Moçambique*, 1, 2012, pp. 65-81 e THOMAZ, Omar Ribeiro. "Escravos sem dono": a experiência social dos campos de trabalho em Moçambique no período socialista. In: *Revista de Antropologia*, [S.l.], v. 51, n. 1, p. 177-214, jan. 2008.

<sup>375</sup> Encontro com os representantes das confissões religiosas, dezembro de 1982. Arquivo Histórico de Moçambique, Fundo Oral, fita 618.

<sup>376</sup> Encontro com os representantes das confissões religiosas, dezembro de 1982. Arquivo Histórico de Moçambique, Fundo Oral, fita 618.

E é através desse apelo à unidade nacional que o presidente esboçou a intenção precisa deste encontro para a Frelimo, que assim como ocorreu nos encontros com os Antigos Combatentes e com os Comprometidos, buscava o apoio das Igrejas nesse momento de grande crise que o país passava.



**Figura 6 – O presidente Samora Machel e os ministros do governo moçambicano. Fonte: Revista *Tempo*, n.637.**



**Figura 7 – Representantes religiosos que participaram do Encontro. Fonte: Revista *Tempo*, n. 636**

### III.2 - A convocação dos religiosos e a estrutura do evento

De acordo com os relatos recolhidos, a convocação dos representantes foi feita de maneira apressada, sem uma data e uma pauta definida com antecedência. Alguns religiosos ficaram de fora do evento por terem sido chamados para uma data que não foi a definitiva do evento.<sup>377</sup>

A força do imprevisto, fica clara ao ouvirmos o áudio do encontro e percebermos a irritação de Samora Machel pela falta de organização do evento:

Faça o favor, O que fazemos de fato? Talvez em vosso seio estão organizados. Chega! Vocês não fizeram nenhum trabalho com eles [os religiosos]? Vocês os trouxeram aqui e disseram: ‘Samora, vá lá falar com eles.’ [Voz baixa em segundo plano]. Devia ter coordenado com eles quem é que vem, qual é a igreja, qual é isto, o que é, não é verdade? (...) Não há coordenação, mais uma vez aqui dentro, fazemos uma reunião para corrigirmos os erros. É o que estamos fazendo agora, não é? Não houve possibilidade de pegar todos aqui com antecedência ontem trabalhar convosco, como é que vai decorrer nossa reunião, a nossa estratégia? Planifica e depois, como é que vai seguir? Pra eles próprios saber, ah, depois disso... Amanhã o que é que vamos fazer, como vamos trabalhar amanhã? E depois de amanhã, quando pretendemos concluir o trabalho? Há de saber que tem que se programar as coisas, não? O Presidente da República, tem tanta coisa a fazer...<sup>378</sup>

No entanto, a ideia de uma reunião apressada pode ser questionada a partir do discurso do representante da Comunidade Maometana, Hassan Ismail Makdá, que mencionou a realização de uma reunião anterior, feita com os dirigentes religiosos e o ministro da Justiça para antecipar os temas que seriam discutidos na reunião de 12 de dezembro. Makdá declarou

---

<sup>377</sup> Em carta de 24/12/1983 endereçada ao presidente Samora Machel, o bispo de Nampula, D. Manuel Vieira Pinto escreveu: “*Queria também comunicar a minha estranheza pelo facto de não ter sido convidado, a tempo, para a reunião da Direcção do Partido e do Estado com os participantes das principais confissões religiosas existentes no país, mesmo depois de, para o efeito, me ter deslocado a Maputo, em vão na primeira convocatória, 5 de dezembro, como é do conhecimento do Governo Provincial*” Disponível em: [arquiocesedenampula.blogspot.com.br/p/carta-ao-presidente-samora-machel.html?m=1](http://arquiocesedenampula.blogspot.com.br/p/carta-ao-presidente-samora-machel.html?m=1). Durante o encontro, Samora Machel pergunta se Vieira Pinto estaria presente: “*Não sabemos se está aqui ou não está... e se não está é porque não foi avisado, certamente.*” Encontro com os representantes das confissões religiosas, dezembro de 1982. Arquivo Histórico de Moçambique, Fundo Oral, fita 618.

<sup>378</sup> Encontro com os representantes das confissões religiosas, dezembro de 1982. Arquivo Histórico de Moçambique, Fundo Oral, fita 619.

frente a todos que não havia sido convidado para esta reunião anterior.<sup>379</sup> Do mesmo modo, os religiosos que entrevistamos negaram a participação nesta primeira reunião.

Após a fala irritada de Samora Machel, o Ministro da Justiça, Teodato Hunguana assumiu a organização do evento, verificando os presentes e os interessados em se pronunciar. Em suas colocações ele explicou que não havia pontos precisos para a reunião, mas se esperava ouvir dos religiosos os seus problemas e preocupações.<sup>380</sup> No entanto, apesar de um primeiro momento de confusão após o discurso inicial do presidente, o encontro se desencadeou de maneira organizada, com a discussão de questões precisas que foram apresentadas às confissões religiosas.

Em termos de estrutura, a reunião seguiu o modelo das reuniões da Frelimo, com a existência de um discurso inicial, que marcava as linhas gerais, depois a divisão em grupos de discussão para obter novas informações. Ao final, havia um encontro de encerramento.<sup>381</sup>

A reunião com as denominações religiosas contou com a presença do presidente da república e do partido Frelimo, Samora Machel e também com a de alguns ministros: do interior, Armando Guebuza; da Justiça, Teodato Hunguana; dos Negócios Estrangeiros, Joaquim Chissano; dos transportes e das Comunicações, José Luis Cabaço da ministra da Educação, Graça Simbine; e do Secretário do Trabalho Ideológico Jorge Rebelo. A sessão foi aberta com um longo discurso do presidente Samora Machel, seguido de um espaço para o pronunciamento de alguns líderes religiosos, que deveriam expor os problemas gerais relativos às suas instituições.

No terceiro momento, foi proposto a divisão dos religiosos em grupos de trabalho para discutir e responder alguns questionamentos do governo. Desta forma, foram formados 5

---

<sup>379</sup> Encontro com os representantes das confissões religiosas, dezembro de 1982. Arquivo Histórico de Moçambique, Fundo Oral, fita 620.

<sup>380</sup> *Idem*.

<sup>381</sup> Entrevista com José Luís Cabaço, São Paulo, 08/07/2017.



grupos de trabalho: os muçulmanos, os católicos romanos, os cristãos organizados pelo Conselho Cristão de Moçambique (CCM), os cristãos independentes (não filiados ao CCM) e os Hindus.

Estes grupos se reuniram no dia 15 de dezembro pela manhã para discutirem os pontos propostos. Na parte da tarde deste mesmo dia, os grupos se reuniram com os representantes do governo para discutir a respeito das conclusões. Após a conversa com os membros do governo, os representantes voltaram a se encontrar para concluir a redação do documento que deveria ser apresentado no dia 17 na sessão plenária. No último dia do evento, foram apresentados os relatórios dos religiosos e Samora Machel concluiu com um discurso de encerramento.

### III.3 - Discurso de abertura

Em 14 de dezembro de 1982, Samora Machel reuniu representantes das confissões religiosas do país. Já havia ocorrido outros encontros com alguns representantes desde a independência,<sup>382</sup> mas aquela seria a primeira vez em que a direção do Partido e o Estado se reuniam com diversas delas, com o objetivo de “estudar em conjunto os problemas específicos”. Sob o tema da unidade nacional, o encontro demarcava o fato de estarem ali, antes de qualquer identificação religiosa, cidadãos moçambicanos.<sup>383</sup>

---

<sup>382</sup> Em entrevista com Sérgio Vieira, em 29/05/2015 em Maputo, ele afirmou que havia ocorrido outros encontros com os representantes da Igreja Católica com o intuito de “clarificar” a nova situação de um Estado laico, sem privilégios para qualquer denominação religiosa. Liazzat Bonate também citou encontros ocorridos entre lideranças muçulmanas e o governo, como por exemplo, em 1980 o sheik Muhammad Ali Harakan, representante da Liga Mundial Muçulmana se reuniu com o ministro da Justiça Teodato Houngwana e Sérgio Vieira para tratar de algumas insatisfações em relação aos muçulmanos. Cf. BONATE, Liazzat. Muslim Religious Leadership in Post-Colonial Mozambique. In: *South African Historical Journal* 60 (4) 2008. p. 645. n° 2ª 5/5/DAR/MJ/84

<sup>383</sup> “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*. Maputo: Coleção Unidade Nacional. Instituto Nacional do livro e do disco, 1983. p. 07.

O primeiro aspecto ressaltado por Samora foi um ataque frontal a Igreja Católica, comentando a sua estrutura hierárquica antes da independência, com a não ordenação de bispos e arcebispos moçambicanos, a discriminação racial sofrida pelos sacerdotes não brancos e a mudança desta posição no pós-independência.<sup>384</sup>

Foi a nossa vitória que obrigou o processo de moçambicanização de hierarquia. Até sermos independentes, até o nosso povo conquistar o estatuto de cidadão livre, de um país soberano, os moçambicanos pretos não podiam ser mais do que padres. É bom lembrarmos aqui quão poucos foram os moçambicanos que ascenderam a qualidade de padres. E é bom não esquecermos que os primeiros só surgiram na década de 50. Mesmo esses padres eram, como todos moçambicanos, subalternos, considerados incapazes de dirigir, oprimidos pela discriminação racial, humilhados pelo desprezo colonial, marginalizados nas próprias instituições espirituais a que se havia consagrado”.<sup>385</sup>

A situação de humilhação descrita pelo presidente naquele momento nos remonta a história narrada recentemente por D. João Carlos Nunes<sup>386</sup>, bispo auxiliar da diocese de Maputo sobre os primeiros anos de sacerdócio do primeiro bispo negro de Maputo, D. Alexandre José Maria dos Santos, eleito bispo em 09 de março de 1974.

---

<sup>384</sup> Em 1974, apenas 33 dos 509 padres católicos que atuavam em Moçambique eram africanos. Além de serem poucos, desempenhavam posições inferiores na Igreja. Com a proximidade do fim do domínio colonial, os religiosos se organizaram sob a União dos Sacerdotes e Religiosas de Moçambique (USAREMO), que teve o seu primeiro encontro em agosto de 1974. Ao discutir sobre os rumos da Igreja em Moçambique, os religiosos se desculparam por seu silêncio no passado e se comprometeram com a construção de uma Igreja “autenticamente africana”. Eles também sugeriram que os bispos e superiores religiosos possibilitassem a continuação dos estudos dos religiosos negros. Ao Vaticano, a USAREMO solicitou a nomeação de africanos para o bispado. O Vaticano atendeu a solicitação e durante o período de transição foram sagrados D. Alexandre José Maria dos Santos como Arcebispo de Lourenço Marques (hoje Maputo) e D. Januário Machaze Nhangumbe como Bispo de Porto Amélia (hoje Pemba). Em 1976, foram nomeados mais cinco bispos negros: Alberto Setele como bispo de Inhambane, D. Jaime Pedro Gonçalves em Beira, D. Paulo Mandlane como bispo de Tete, D. Bernardo Filipe Governo como bispo de Quelimane e D. Julio Duarte Langa como bispo de João Belo (atual Xai Xai). Cf. *Moçambique Ontem e Hoje: Por ocasião da visita de João Paulo II a Moçambique*. Conferência Episcopal de Moçambique: Maputo, 1988 (Acervo Arcebisado de Maputo). MORIER-GENOUD, Eric. Of God and Caesar: The relation between Christian churches and the estate in Colonial Mozambique, 1974-1981. In: *Le Fait Missionnaire*, Cahier n°3. September, 1996. p. 33. “Comunicado dos sacerdotes religiosos e religiosas negros de Moçambique reunidos em Guiua – Inhambane”. *Revista Tempo*, n° 207 (08/09/1974) p. 64.

<sup>385</sup> Encontro com os representantes das confissões religiosas, dezembro de 1982. Arquivo Histórico de Moçambique, Fundo Oral, fita 618.

<sup>386</sup> Entrevista com João Carlos Nunes, Maputo, 30/03/2015.

O bispo auxiliar nos conta que D. Alexandre, na época padre, não podia comer na mesa com os outros sacerdotes, deveria se recolher à cozinha para concluir sua refeição caso os outros chegassem para se alimentar. São episódios como estes, que Samora rememorou como retratos da situação de desigualdade dentro da Igreja, lembrando que só na década de 1950 foram ordenados padres negros. Também destacou a discriminação sofrida pelas religiosas moçambicanas, que ficavam responsáveis por trabalhos considerados menores.

A partir da situação do clero da Igreja Católica, Samora destacou a postura reacionária que a instituição adotou em relação a independência do país, e mencionou os bispos D. Teodosio de Gouveia e D. Custodio de Alvim Pereira<sup>387</sup> como representantes do pensamento conservador e da relação estreita, nos tempos coloniais, entre Igreja Católica e Estado português.

Em contraste, Samora comentou a respeito das perseguições sofridas pelos muçulmanos e protestantes. Segundo ele, os muçulmanos foram vítimas de uma discriminação institucional, encarados como membros de uma “Igreja estrangeira”. Do mesmo modo, o presidente traçou um histórico da perseguição sofrida pelos protestantes, que ao longo da presença colonial foram detidos, deportados e até assassinados, principalmente os membros das Igrejas Presbiteriana e Metodista.

Samora fez questão de lembrar que essas Igrejas se estabeleceram em Moçambique como missões, ainda no século XIX. Eram vistas com desconfiança pelo governo português e representavam uma ameaça ao projeto de império português, pois além de serem de origem estrangeira – os presbiterianos suíços e os metodistas norte-americanos –desenvolviam o seu

---

<sup>387</sup> Teodósio Clemente de Gouveia: Nascido na Ilha da Madeira, foi nomeado arcebispo de Lourenço Marques em 1941, eleito cardeal pelo Papa Pio XII em 1946 e permaneceu na função até 1962. Custódio de Alvim Pereira: De nacionalidade italiana, foi ordenado sacerdote em 1937 e tornou-se bispo em 1958. Com a morte do Cardeal Teodósio Clemente de Gouveia foi intitulado o novo arcebispo de Lourenço Marques. Entre 1967 e 1969 foi presidente da Conferência Episcopal de Moçambique. Durante o processo de independência, se colocou a favor do governo português. Em agosto de 1974, tornou-se arcebispo emérito e foi substituído pelo primeiro bispo africano de Moçambique, D. Alexandre José Maria dos Santos.



ensino nas línguas locais, estimulando assim a formação de uma identidade étnica e, em alguns casos, alimentando uma consciência anticolonial.<sup>388</sup>

Nos anos 1960 esta ação repressiva se intensificou ainda mais devido ao fato de muitos jovens e pastores provenientes destas missões protestantes terem aderido a causa da independência nacional, como foi o caso de Eduardo Mondlane, o primeiro presidente da Frelimo e do reverendo Zedequias Manganhela, preso e morto pela PIDE em 1972.<sup>389</sup> Manganhela é citado por Samora em seu discurso, assim como outros reverendos que foram vítimas da violência colonial.

A ênfase do discurso de Samora Machel no encontro estava na lembrança do passado colonial e suas práticas de opressão às religiões não católicas, de trabalho forçado e migratório e de discriminação. Para Samora fazia-se importante naquele momento conhecer o passado, para poder rejeitá-lo e enfim partir para a construção de um novo futuro. Esta rejeição do passado desejava estabelecer uma nova relação com as religiões, que nos tempos coloniais tinham sido fonte de divisão. No entanto, havia a percepção de que a independência não havia trazido uma unidade nacional instantânea, era necessário construí-la, já que não havia se extinguido os fenômenos de divisão social, racial, étnica ou religiosa.<sup>390</sup>

Este passado colonial, de acordo com Samora, estava marcado pelo acordo entre Igreja Católica e Estado, que fez do catolicismo a religião oficial. Para ele, a independência do país e a consequente dissociação entre Estado e Igreja trouxe uma liberdade para a própria Igreja, já que despojava a Igreja Católica de seus privilégios. O que Samora chamou de libertação compreendida, em grande medida, a nacionalização das propriedades e a perda de espaço na atuação de setores como educação e saúde.

---

<sup>388</sup> Sobre a Missão Suíça ver Teresa Cruz e Silva. *Op cit.*

<sup>389</sup> Ver CRUZ E SILVA, Teresa (Org.) *Zedequias Manganhela: Uma biografia contextualizada (1912-1972)*. Maputo: Marimbique, 2014.

<sup>390</sup> Encontro com os representantes das confissões religiosas, dezembro de 1982. Arquivo Histórico de Moçambique, Fundo Oral, fita 618.

Samora Machel fazia uma distinção clara entre “religião e hierarquia”, ou seja, entre os membros e aqueles que ocupavam altos cargos na hierarquia. Neste sentido, suas críticas não estavam circunscritas ao catolicismo, enquanto sistema normativo e doutrinário, mas sim a estrutura de poder.

Este ponto pode ser facilmente exemplificado com o reconhecimento, por parte do presidente, do importante papel desempenhado pela Igreja Católica na América Latina após o Concílio Vaticano II, a partir do trabalho de bispos como D. Hélder Câmara<sup>391</sup> e Ernesto Cardena.<sup>392</sup> Em Moçambique, ele destacou a importante atuação do bispo Manuel Vieira Pinto, dos Padres de Burgos e padres Brancos, com destaque do responsável pela ordem César Bertulli. Tratava-se ali de um reconhecimento pela dedicação desses religiosos à causa nacional.

Como destacado no primeiro capítulo, alguns religiosos católicos contribuíram para a luta de libertação e denunciaram o regime colonial, os abusos de poder e a intromissão do Estado nos assuntos da Igreja. Vale lembrar, por exemplo, que o Arcebispo de Lourenço Marques, D. Custódio Alvim Pereira, citado por Samora como um dos representantes do conservadorismo católico foi alvo de uma crítica aberta feita por 24 padres da Beira,<sup>393</sup> que discordavam de sua postura de apoio incondicional ao governo português, sua atuação missionária e sua atitude perante o clero africano.

---

<sup>391</sup> Padre nascido no Ceará em 1909, conhecido por liderar importantes obras sociais como a Cruzada São Sebastião, conjunto de prédios que oferecia moradia de qualidade aos pobres em uma das áreas mais nobres do Rio de Janeiro, e o Banco da Providência. Exerceu funções na Secretária de Educação do Rio de Janeiro e no Conselho Nacional de Educação. No ano do golpe militar, 1964, foi nomeado arcebispo de Olinda e por escrever um manifesto de apoio à Ação Católica Operária em Recife foi proibido de se manifestar publicamente sob a acusação de comunismo.

<sup>392</sup> Nascido em janeiro de 1925, Ernesto Cardenal foi um padre, teólogo e escritor nicaraguense. Durante uma viagem a Cuba em 1970 aderiu ao marxismo defendendo a conciliação entre a doutrina de Marx e o cristianismo primitivo. A comunidade religiosa em que residia foi destruída pela Guarda Nacional da Nicarágua, e depois disto ele aderiu à Frente Sandinista de Libertação Nacional, sendo conhecido pelos guerrilheiros como “El Padre”.

<sup>393</sup> Carta ao Arcebispo de Lourenço Marques, 23.03.1971, de 24 padres da Beira. Ver: SOUTO, Amélia Neves de. Moçambique (1970-1974): Guerra, repressão, violência e contestação. In: CRUZ E SILVA, Teresa (Org.). *Zedequias Manganhela: Uma biografia contextualizada (1912-1972)*. Maputo: Marimbiqwe, 2014. p. 221.

Do mesmo modo, os Padres Brancos e os Padres de Burgos<sup>394</sup> assumiram desde os anos de 1960 uma posição de denúncia às perseguições promovidas pela PIDE/DGS, aos massacres de Mucumbura (1971) e Wiryamu (1972) e a política de aldeamento, responsável por aquilo que eles consideravam um “genocídio cultural”.

Samora não deixou de considerar as diferentes matizes que envolviam as relações entre o Estado colonial e as Igrejas. É indiscutível o comprometimento da Igreja Católica com o Estado português, mas ele estava atento a existência de múltiplas fraturas existentes no seio da própria Igreja, especialmente na década de 1970.

As críticas de Samora Machel não ficaram restritas à Igreja Católica. Ele também mencionou o comprometimento do bispo dos Libombos<sup>395</sup> com o colonialismo e as hierarquias muçulmanas, “*que apesar de toda discriminação de que eram objeto, deixaram seduzir nos últimos anos do colonialismo*”.<sup>396</sup>

Após rememorar o passado colonial, a perseguição a algumas denominações e o comprometimento de outras com o poder vigente, o presidente convocou às Igrejas a formação de um consenso nacional em prol da unidade moçambicana, que dentro do exercício de liberdade religiosa dado pelo Estado, não atuassem como formadores de rivalidades confessionais.

Por outro lado, o governo se prontificou a estar atento a ouvir as demandas das Igrejas, analisando individualmente as solicitações.

---

<sup>394</sup> Congregação de origem espanhola que atuou de maneira ativa em Moçambique oferecendo um importante suporte a Frelimo durante a guerra de libertação.

<sup>395</sup> O bispo dos Libombos no qual Samora se refere é Daniel Pereira dos Santos Pina Cabral, bispo anglicano português, que atuou na paróquia entre 1968-1976.

<sup>396</sup> Encontro com os representantes das confissões religiosas, dezembro de 1982. Arquivo Histórico de Moçambique, Fundo Oral, fita 618.

### III.4 - As intervenções dos líderes religiosos

Após o discurso de abertura, as lideranças tiveram a oportunidade de se inscrever para falar no evento, expressando as suas preocupações e os problemas considerados de grandes proporções. Neste momento, os religiosos poderiam se expressar a partir dos Conselhos (Conselho Cristão e o Conselho Islâmico), ou pela sua denominação religiosa, caso os conselhos não os representassem.

Pelos áudios, podemos notar a partir da colocação do ministro da justiça, o receio dos religiosos durante a inscrição das falas, já que ninguém queria ser o primeiro a se pronunciar:

Agora, não podemos intervir todos ao mesmo tempo, não compete aqui a mesa estabelecer uma ordem de intervenção, pensamos que os senhores deveriam se inscrever, já que estamos organizados, nós daremos a palavra pela ordem de inscrição, pela ordem que se inscreverem [pausa]. Estamos todos organizados para intervir, qual é a dificuldade? A mesa não quer tomar a iniciativa de inscrever ninguém em primeiro lugar.<sup>397</sup>

Esse receio, por parte dos religiosos, tinha a ver com uma interrogação a respeito dos reais interesses envolvidos nesse encontro e quais seriam as consequências, caso os discursos não agradassem as lideranças do partido-estado. No entanto, a oportunidade de colocar os problemas possibilitava a abertura de um canal de diálogo e de barganhas, como veremos no discurso de alguns religiosos.

Ultrapassado este primeiro entrave, os líderes religiosos se pronunciaram a partir da seguinte ordem: Igreja Católica, Conselho Islâmico, Comunidade Hindu, Conselho Cristão de Moçambique, Comunidade Maometana, Igreja Anglicana, Igreja Adventista do Sétimo Dia, Igreja Assembleia de Deus, Igreja Metodista Unida, Igreja Metodista Wesleyana, União Baptista de Moçambique e Igreja Reformada de Moçambique.

---

<sup>397</sup> Encontro com os representantes das confissões religiosas, dezembro de 1982. Arquivo Histórico de Moçambique, Fundo Oral, fita 619.

### III.4.1 - Os cristãos

Os católicos foram os primeiros a se pronunciar, representados pelo bispo da Beira e presidente da Conferência Episcopal, D. Jaime Gonçalves. Ele se pronunciou de forma concisa e cuidadosa, enumerando a sua intervenção a partir de seis tópicos. Em primeiro lugar, agradeceu a possibilidade de um “diálogo aberto e franco com o governo, que permitiria a compreensão mútua e a construção de uma concórdia.”<sup>398</sup> Também destacou o reconhecimento por parte de Samora de que a religião em si, não seriam fator de divisão.

Apesar de seu discurso contido, D. Jaime fez uma contundente crítica, com uma certa dose de ironia:

Alegramo-nos também com a declaração de que não se admitem no nosso país discriminações com base na religião. Esperamos assim que se verifique no futuro... Aliás, esperamos assim que não se verifique no futuro situações de discriminação de cidadãos na função pública e na vida social só com base na religião. Esperamos que a liberdade religiosa seja igualmente respeitada em todas as províncias e em todos os lugares de cada província. Isso parece-nos muito importante para o crescimento da unidade nacional.<sup>399</sup>

A postura contida, mas crítica de D. Jaime só pode ser entendida se compreendermos a maneira como este religioso era visto pelo governo. O bispo representava uma ala mais conservadora da Igreja Católica, que diferente dos religiosos que contribuíram para a independência, não apoiava a Frelimo e a associava a instauração de um governo autoritário, que agiu em relação a Igreja Católica de maneira abusiva e violenta.

Para os críticos de D. Jaime, entrevistados para elaboração desta tese, o bispo desejava manter os privilégios da Igreja como nos tempos coloniais. Além disto, D. Jaime era acusado pela Frelimo de ser a favor da RENAMO, já que buscava fomentar o diálogo entre as partes.

---

<sup>398</sup> Encontro com os representantes das confissões religiosas, dezembro de 1982. Arquivo Histórico de Moçambique, Fundo Oral, fita 619.

<sup>399</sup> Idem.

Na entrevista que realizei com D. Jaime, ele afirmou que todos os seus esforços foram pela paz e que muitos membros da Igreja se beneficiaram por terem apoiado a causa da libertação. Ele mencionou que depois da década de 1980, alguns religiosos ganharam do partido a renda do aluguel de imóveis.

É preciso destacar que em outro momento do encontro de 1982, D. Jaime mencionou a necessidade de estabelecer um diálogo entre Frelimo e RENAMO, mas rapidamente a sua fala foi silenciada por uma voz alterada do presidente, que considerou absurdo o reconhecimento de qualquer diálogo com os “bandidos armados”.

A importância de D. Jaime não ficou restrita a este encontro, muito pelo contrário. O bispo foi um dos integrantes de uma comissão de religiosos que lutou pelo estabelecimento de um acordo entre governo e RENAMO na década de 1990. O próprio bispo foi o responsável por estabelecer o primeiro contato com o líder Afonso Dhlakama, da RENAMO.<sup>400</sup>

Outro bispo que contribuiu de forma significativa no processo de paz em Moçambique nos finais da década de 1980 e 1990 e que também discursou na reunião de 1982 foi o bispo D. Dinis Sengulane, bispo anglicano da paróquia dos Libombos desde 1976. O bispo Sengulane é uma figura de destaque no cenário moçambicano atual por seu trabalho em programas sociais no país, além de desenvolver um importante trabalho no pós-guerra entre Frelimo e RENAMO.

Em primeiro lugar D. Dinis Sengulane citou o problema da fome como uma questão de grande preocupação no trabalho das igrejas e em seguida tocou num ponto extremamente delicado de sua argumentação. Sengulane mencionou a falta de clareza e efetividade do artigo constitucional que dispunha pela liberdade religiosa no país, afirmando que na realidade essa legislação não se aplicava. Nas palavras dele:

---

<sup>400</sup> A incrível narrativa deste encontro é descrita em seu livro: GONÇALVES, Jaime Pedro. *A paz dos moçambicanos*. Beira: Edição do autor, 2014.

O segundo [problema] diz respeito ao verdadeiro significado da prática da liberdade, da liberdade de praticar ou não praticar uma religião. Parece-nos que se torna necessário haver um esclarecimento sobre a prática. A natureza global dessa lei, cuja aplicação prática parece variar em alguns lados de uma província para a outra, mas noutros lados mesmo na mesma província parece haver divergências.<sup>401</sup>

O artigo mencionado por Sengulane dizia respeito às liberdades individuais no país, que garantia aos seus cidadãos que pudessem livremente praticar ou não praticar uma determinada religião:

Artigo 33 - As liberdades individuais são garantidas pelo Estado a todos os cidadãos da República Popular de Moçambique. Estas liberdades incluem a inviolabilidade de domicílio e segredo de correspondência, e não podem ser limitadas, a não ser nos casos previstos na lei. Na República Popular de Moçambique o Estado garante os cidadãos a liberdade de praticar ou de não praticar uma religião.<sup>402</sup>

O terceiro problema mencionado por Sengulane é um exemplo deste distanciamento entre lei e prática. Assim como os outros representantes ele também citou a questão do encerramento das igrejas. Para ele, essa política da Frelimo era prejudicial aos fiéis que ficavam desmotivados e por este motivo não exerciam todas as suas potencialidades para trabalhar como cidadãos. Esta postura também constituía uma propaganda negativa para o país internacionalmente.

Samora interrompeu abruptamente o discurso de D. Dinis Sengulane para lhe pedir exemplos concretos a respeito desta colocação. Visivelmente constrangido, o bispo encerrou a sua participação colocando a Igreja Anglicana como colaboradora e fez uma referência sutil ao cenário de guerra pelo qual o país passava, desejando que a paz fosse definitivamente reestabelecida no país.

---

<sup>401</sup> Encontro com os representantes das confissões religiosas, dezembro de 1982. Arquivo Histórico de Moçambique, Fundo Oral, fita 620.

<sup>402</sup> Constituição da República Popular de Moçambique, artigo 33, publicada no Boletim da República; 1.ª série, nos.1, de 25 de Junho, 3 (suplemento) e 15, respectivamente de 1 e 29 de Julho de 1975.

Após o encerramento do discurso de Sengulane, Samora Machel retomou a palavra para explicar o contexto em que se deu a criação da Constituição moçambicana, mencionou os episódios de batismo compulsórios de crianças e doentes. Tudo isto para explicar que a constituição moçambicana estava calcada na realidade da opressão colonial e dava aos seus cidadãos a liberdade de crer ou não crer.

Samora tinha a intenção de apontar um erro na fala de Sengulane ao afirmar que o texto constitucional dizia respeito a liberdade de praticar ou não a fé. Para Samora a Constituição declarava liberdade de crer ou não crer. Como Sengulane nos contou:

(...)durante o encontro, falei sobre o significado de liberdade de praticar ou não praticar a religião e ele [Samora Machel] disse: tá tá a Constituição não diz liberdade de praticar ou não praticar uma religião, diz liberdade de crer ou não crer e eu disse: desculpe, senhor presidente o que eu tenho visto na constituição é a liberdade de praticar ou não praticar uma religião. Ele disse: ah, não é isso! Os bispos católicos romanos vieram ao nosso favor e disseram, mas senhor presidente é isso que está na constituição e ele disse: não é isso e então vira-se para os seus ministros e os seus assessores e diz o que que diz na constituição? e o ministro da Justiça que era o Teodato Hunguana diz: - senhor presidente é exatamente isto que está escrito na constituição: liberdade de praticar ou não praticar uma religião e ele disse: ah, não é isso que eu queria dizer, o que eu queria dizer é liberdade de crer ou não crer!<sup>403</sup>

Era mais cómodo para o governo que as pessoas tivessem “liberdade de crer ou não crer” ao invés de “praticar ou não fé”. A questão do crer está relacionada ao plano confessional do indivíduo, não sendo possível uma intervenção em termos de legislação. No entanto, a prática da fé e da religião eram terrenos em que o Estado poderia atuar, direcionar, fiscalizar e punir. Ao se oferecer garantias constitucionais da prática de uma religião, a

---

<sup>403</sup> Entrevista com D. Dinis Sengulane, Maputo, 20/04/2015.



capacidade de uma intervenção de cunho mais autoritário ficava restrita. Neste sentido, em obediência a lei, não era possível proibir nenhuma prática religiosa no país.

O presidente do Conselho Cristão de Moçambique (CCM) e pastor presbiteriano, Isaías Funzamo também tocou no tema das restrições a prática da fé, chamadas por ele de “traumatismos”. Ele questionava se os trabalhos realizados pelas Igrejas Protestantes estavam de acordo com as expectativas do governo, e afirmava a disposição em continuar atuando no país.

Durante a revolução, durante justamente as nacionalizações não faltaram traumatismos que foram [?] de discurso aos quais deixaram-nos de certo modo perplexo ao ponto de não sabermos se os trabalhos que tínhamos feito na altura eram apreciados ou não e nós gostaríamos ainda de continuar a contribuir, mas podemos ou não podemos? (...) Queremos mais informações que tornem mais clara a situação nos estejam indicadas para melhor contribuirmos com toda a dedicação e com todo amor necessário para esse tipo de obra.<sup>404</sup>

Diante de tantas limitações às atividades missionárias no país, o pastor Isaías Funzamo, que possuía uma relação pessoal com o presidente,<sup>405</sup> optou por demonstrar estrategicamente no encontro as suas preocupações patrióticas.

No segundo tópico de sua fala, Funzamo comentou sobre a proibição dos religiosos em serem membros do Partido. Ele abordou de maneira superficial a existência de atritos entre religiosos e não religiosos e finalizou o seu discurso com um apelo emocional-patriótico: “Nós gostaríamos de amar o nosso Partido. Como amar o nosso Partido se não podemos ser membros do Partido? Queremos amar os nossos dirigentes”.<sup>406</sup>

A “declaração de amor” feita por Funzamo não despertou nenhuma declaração direta por parte do presidente ou dos membros do governo. Além disto, o seu discurso não

---

<sup>404</sup> Encontro com os representantes das confissões religiosas, dezembro de 1982. Arquivo Histórico de Moçambique, Fundo Oral, fita 620.

<sup>405</sup> No tópico sobre as memórias do encontro, construído a partir das entrevistas com os participantes da reunião, explicitaremos a partir das memórias do próprio Funzamo a sua relação com Samora Machel.

<sup>406</sup> Encontro com os representantes das confissões religiosas, dezembro de 1982. Arquivo Histórico de Moçambique, Fundo Oral, fita 620.

representava as preocupações do Conselho Cristão de Moçambique, o que talvez fornecesse menor impacto as suas críticas.<sup>407</sup>

Os traumatismos causados pelas nacionalizações, presentes na fala de Funzamo diziam respeito não apenas às escolas e aos centros de saúde pertencentes às Igrejas que foram tomados pelo governo, mas também aos templos que foram fechados em 1976 e não tinham sido devolvidos até aquele momento. Em um relatório do período, o Secretário Geral do Conselho Cristão de Moçambique (CCM) Isac David Mahlalela comentou sobre alguns esforços em vão para reabrir certas igrejas e comentou sobre a abertura de outras graças ao prestígio pessoal de alguns dirigentes junto ao governo.<sup>408</sup>

O argumento a respeito do prestígio pessoal de algumas lideranças religiosas ficou claro quando Isaías Funzamo declarou em entrevista um episódio em que o governador da província de Gaza avisou aos pastores protestantes que não seria permitido nenhum tipo de evangelização. Sabendo disto, Funzamo foi pessoalmente se queixar a Samora Machel, que imediatamente revogou a ordem do governador.<sup>409</sup> Independente da narrativa corresponder exatamente aos fatos, ela é elucidativa a respeito de uma execução desigual das normas.

O episódio narrado por Funzamo também nos dá a dimensão de outras questões, além das nacionalizações que dificultavam o trabalho missionário das Igrejas protestantes no país

---

<sup>407</sup> O CCM foi criado em 1948, ainda durante o período colonial. A instituição é derivada da Associação Evangélica Missionária, fundada nos anos de 1930 com o intuito de coordenar de maneira efetiva o trabalho das diferentes igrejas que lutavam pelas mesmas causas. Este Conselho surgiu em um contexto de africanização das igrejas protestantes, identificadas com as culturas e línguas africanas, valorizando uma noção de independência ideológica e administrativa. Em seus primeiros anos reuniu metodistas episcopais, presbiterianos, congregacionalistas e a Igreja de Cristo, de Manica e Sofala. Nos anos de 1980, o número de igrejas integrantes aumentou, com cerca de 15 denominações.

Conforme mencionado no capítulo I, esta organização teve uma importante atuação a favor da independência. No entanto, este apoio não impediu que a organização sofresse as consequências de uma política ateísta implantada nos primeiros anos do país livre.

<sup>408</sup> CCM/Relatório da Conferência Anual do Conselho Cristão de Moçambique, realizado entre 4 e 8 de novembro de 1981. p. 20. Acervo Conselho Cristão de Moçambique.

<sup>409</sup> Entrevista com Isaías Funzamo, Maputo – Moçambique, 28/05/2015.

independente. Uma delas seria a restrição de construção de igrejas nas Aldeias Comunais ou muito próxima delas.<sup>410</sup>

Outro aspecto seria a utilização das guias de marcha, que limitavam drasticamente a circulação dos indivíduos que deveriam se deslocar pelas províncias e para fora do país apenas com a autorização do governo. O processo de autorização era moroso, já que deveria passar por diversos departamentos, ainda não concentrados em um único órgão. Além disto, as campanhas de evangelização não eram admitidas pelas autoridades, já que eram vistas como ações que “forçavam” as pessoas a praticar uma religião ou aderir ao cristianismo.<sup>411</sup>

Das denominações protestantes que se manifestaram fora do Conselho Cristão de Moçambique, três mencionaram de maneira explícita o incômodo com as nacionalizações: A Igreja Assembleia de Deus, Igreja União Baptista de Moçambique e a Igreja Metodista Unida.

O superintendente da União Baptista de Moçambique<sup>412</sup>, pastor Salvador Matsombe agradeceu a iniciativa do encontro e destacou que esta denominação havia perdido igrejas que não estavam próximas aos hospitais e escolas, argumento que justificava a nacionalização e conseqüentemente o encerramento das igrejas. Também realçou que por causa da transferência de um grande número de indivíduos para as Aldeias Comunais, muitas igrejas ficaram isoladas e os crentes, impedidos de praticar seu culto. Apesar de suas críticas, ele encerrou reafirmando o compromisso da Igreja em apoiar os projetos de reconstrução nacional.

A intervenção da Igreja Assembleia de Deus<sup>413</sup> foi feita pelo pastor Dino Amade.<sup>414</sup> Ele afirmou que o convite para o encontro foi feito na véspera do evento, mas que se sentia

---

<sup>410</sup> Ibidem. p. 24.

<sup>411</sup> Ibidem p. 39.

<sup>412</sup> Igreja formada a partir do trabalho de missionários suecos da Scandinavian Independent Mission, que se instalaram na provincial de Gaza em 1921, e em seguida expandiram a sua missão para Maputo e Inhambane.

<sup>413</sup> A Igreja Evangélica Assembleia de Deus tem origem norte-americana e a presença é antiga no território moçambicano, desde a década de 1940. Foi fundada a partir da fusão de duas missões: uma missão canadense

agradecido por isto. Ele demonstrou preocupação com o encerramento de igrejas na província de Manica, que gerava muitos transtornos aos pastores daquela região. De maneira otimista, acreditava que o problema em breve seria solucionado.

O pastor Dino Amade não mencionou, mas a Igreja também enfrentava problemas decorrentes do encerramento de templos e nacionalizações na capital, Maputo. Até hoje a Igreja luta na justiça para reaver o prédio anexo a Igreja Alfa & Ômega na rua Eduardo Mondlane, em Maputo.<sup>415</sup>

O pastor Chadreque Jossefa Mulhovo foi o representante da Igreja Metodista Unida. Assim como os outros, agradeceu a oportunidade e afirmou ser aquele um momento histórico para a maior parte das Igrejas protestantes, já que antes disso não havia a oportunidade de discutir com o governo os problemas próprios da religião.

Tentando manter uma postura diplomática, ele também afirmou que antes os religiosos só eram chamados quando havia problemas e que naquela ocasião eles viviam em um país socialista que queria unir a todos sem distinção de denominação ou religião.

O pastor afirmou que se sentia orgulhoso pelo presidente ter mencionado Chicúque e Cambine<sup>416</sup> como lugares históricos, mas ao mesmo tempo ponderou o fato de por serem considerados como lugares históricos, tal designação acabou por paralisar a Igreja Metodista que foi privada de usar aquelas igrejas. E argumentou que a Igreja que sempre atuou no

que entrou no país a partir da conversão de mineiros moçambicanos na África do Sul e de uma missão sueca-brasileira que converteu portugueses que viviam em Moçambique. Entrevista com o pastor presidente da Igreja Assembleia de Deus, Luís Manuel em Maputo - Moçambique, 31/03/2015.

<sup>414</sup> Dino Mussa Amade, nascido em 15 de agosto de 1924 em Maputo. Se converteu em 1948, tornou-se presbítero em 1971. A partir de 1975, tornou-se o responsável pela Igreja Assembleia de Deus, localizada na Avenida Eduardo Mondlane. Anos mais tarde, se tornou o líder geral da Assembleia de Deus em Moçambique.

<sup>415</sup> Entrevista com o pastor presidente Luís Manuel em Maputo, 31/03/2015.

<sup>416</sup> Chicúque: situado na província de Inhambane, no município de Maxixe, foi o local onde o missionário Erwin Richards, fundador da Igreja Metodista Unida em Moçambique começou o seu trabalho em 1890. Foi fundado em 1913, nesta região, um Hospital Rural de grande importância até hoje.

Cambine: Localizado também em Inhambane, era a sede da Igreja Metodista. Neste lugar foram construídas algumas escolas, um seminário, um posto de saúde e uma mini-hidrelétrica, que oferecia autossuficiência elétrica para a região.

campo da educação e da saúde naquele momento sofria mais restrições do que durante o período colonial.<sup>417</sup>

Mulhovo confirmou o compromisso da Igreja em auxiliar nas catástrofes do país, mas assim como Isaias Funzamo, esperava que com este encontro pudesse ser definido a maneira como os religiosos poderiam discutir junto com outras organizações uma maneira de apoiar o país. Isso mostraria que as Igrejas fazem parte, que não foram colocadas de lado na “vida moçambicana”. Também acreditava que reuniões como esta poderiam “sara a muita ferida” e permitiria saber qual vida se deveria levar como cidadãos moçambicanos.

Podemos observar em seu discurso, que apesar de não ter mencionado em nenhum momento a palavra nacionalização, o pastor se referiu a este processo, e criticou a postura do governo independente em relação às Igrejas, e afirmou esperar a partir daquele momento um diálogo.

Apesar do tema das nacionalizações e conseqüentemente da devolução dos imóveis ter sido um ponto fundamental nas apresentações, nem todos os religiosos cristãos optaram por demonstrar tais preocupações. Alguns deles, afirmaram que as práticas no governo não impactaram em suas atividades e adotaram uma postura de agradecimento ao Estado.

O pastor geral da Igreja Adventista do 7º dia, Guilherme Mendes da Pena agradeceu a participação e declarou que o cenário atual era muito favorável aos adventistas. Segundo ele, antes da independência a Igreja Adventista não possuía muitos templos e nem privilégios e que depois disso o número de igrejas e fiéis aumentou significativamente. Por este motivo, os adventistas eram extremamente gratos ao governo, que havia possibilitado este crescimento.<sup>418</sup>

---

<sup>417</sup> Encontro com os representantes das confissões religiosas, dezembro de 1982. Arquivo Histórico de Moçambique, Fundo Oral, fita 621.

<sup>418</sup> Não foi possível encontrar informações sobre o estabelecimento dos adventistas em Moçambique e a sua relação com o governo colonial português. De acordo com os registros do Departamento de Assuntos Religiosos,

O pastor Salomão Mathevule, da Igreja Metodista Wesleyana adotou uma postura parecida com a do líder dos adventistas. Ele afirmou apenas que nenhuma das igrejas dos wesleyanos foi fechada e que eles trabalhavam bem com o governo. Também aproveitou o ensejo para solicitar permissão e ajuda governamental para a construção de igrejas em Matuituine, distrito de Maputo e Chókwè, cidade localizada na província de Gaza.

O discurso aparentemente insípido do pastor Mathevule pode ser melhor compreendido se pensarmos na trajetória da Igreja Wesleyana na África Austral. Esta Igreja é um ramo da Wesleyan Methodist Trust, fundada na Inglaterra e chegou na África do Sul em 1824. Apesar de ter chegado a Moçambique em 1889, foi constituída formalmente em 1929. Exatamente no ano de 1982, ano em que ocorreu o encontro que estamos discutindo, a Igreja Wesleyana em Moçambique se tornou independente da sede na África do Sul, com Isaac Mahlalela como o primeiro *chairman* da Igreja.<sup>419</sup>

Considerando este fato, podemos supor que aquele era um momento de consolidação da nova denominação e que por este motivo todo o apoio do governo se fazia necessário. Neste sentido, o pastor Mathevule parece ter decidido que não se tratava de um bom momento para tecer críticas ao governo.

Após a declaração de Mathevule, Samora Machel chamou atenção para o fato de durante o período colonial a Igreja Wesleyana nunca ter conseguido construir um templo em Chókwè, na província de Gaza, por causa das outras denominações metodistas que nunca permitiram. Não foi possível apurar a veracidade desta afirmação, mas ela sugere um contexto de rivalidade entre as diversas denominações metodistas que atuavam no país. Neste sentido,

---

a União Moçambicana da Igreja Adventista do sétimo dia foi fundada em 25 de abril de 1933. DAR/Livro “A” folhas 11 de registro das Confissões Religiosas. Antes do discurso do pastor Guilherme Mendes, Samora Machel destacou que essa Igreja era muito forte na Zambézia.

<sup>419</sup> Certidão da Igreja Wesleyana publicada no Boletim da República III série, número 12, 21 de março de 2007. p. 230-236. Escritura de Constituição da sociedade denominada Wesleyan Methodist Missionary Trust Association, 8 de junho de 1929. Boletim Oficial de Moçambique, nº 23. Todos estes documentos foram encontrados no DAR.

é compreensível que o discurso dos wesleyanos fosse divergente do representante da Metodista Unida e das demais denominações que haviam sofrido com o processo de cerceamento das atividades e de nacionalização dos imóveis.

Depois da declaração de Samora, o pastor da Igreja Congregacional Unida de Moçambique, Chadreque Mazive, teve a palavra, mas nos parece que por receio de se expor diante do presidente não quis se pronunciar.<sup>420</sup>

Pedro Tembe, pastor da Igreja Reformada de Moçambique, foi o único a não falar em português. Pelos áudios do encontro, nos parece que seu discurso foi pronunciado em Changane, uma das línguas faladas no sul de Moçambique.<sup>421</sup>

Tembe saudou o presidente e afirmou que ele era “nosso filho”. Disse que se sentia orgulhoso por haver hoje dirigentes moçambicanos, “saídos da nossa carne”. Afirmou que não tinha nenhum problema a colocar em sua fala, e que desde que nasceu em Moçambique não havia tido problemas, porque nunca havia se envolvido em confusões.<sup>422</sup>

Pressupomos que para agradar ao presidente, o pastor optou por relacionar a existência de questões enfrentadas pelas outras denominações com o envolvimento delas em determinados “problemas”, marcando assim a sua posição de apoio incondicional ao governo.

Tembe declarou que a Igreja Reformada era uma congregação pequena na região sul do país, mas que possuía grande representatividade no norte.<sup>423</sup> A única questão que o incomodava era a negação da autorização para construir uma igreja em Maputo. Eles tinham

---

<sup>420</sup> Encontro com os representantes das confissões religiosas, dezembro de 1982. Arquivo Histórico de Moçambique, Fundo Oral, fita 621.

<sup>421</sup> Tivemos acesso a tradução do discurso de Pedro Tembe a partir de “*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*. Maputo: Coleção Unidade Nacional. Instituto Nacional do livro e do disco, 1983.

<sup>422</sup> *Consolidemos aquilo que nos une*. *Op. cit.* p.44

<sup>423</sup> A Igreja Reformada em Moçambique é proveniente da Igreja Reformada Holandesa da África do Sul Antes de se estabelecer em Moçambique, esta Igreja formou uma missão em Mphatso, no Malawi em 1909. Em 1919, fundaram cinco missões na província de Tete, no centro do país. Entre 1922 e 1971 a Igreja Reformada foi proibida pelo governo português de atuar no país. Em 1972, a Igreja voltou às suas atividades e o primeiro missionário negro, Pedro Tembe foi ordenado. Só em 1975, com a independência, a Igreja teve o seu registro formalizado.

recebido autorização para construir uma igreja em Chókwè, mas não possuíam recursos para isso.

A partir das intervenções dos vários representantes cristãos podemos observar a existência de diferentes relações com o governo, apesar de um discurso oficial de que todas eram tratadas da mesma maneira. Nota-se que as Igrejas mais tradicionais ou mais consolidadas expuseram os problemas enfrentados de maneira mais aberta, já aquelas que se apresentavam como mais frágeis, com menos membros ou em fase de estruturação ou consolidação, se colocavam numa postura de apoio incondicional as práticas do governo e também de busca por maior legitimidade junto a ele.

Alguns relatórios encontrados durante a pesquisa evidenciam essa posição de fragilidade e busca de legitimidade por parte de certas denominações religiosas, em um período posterior ao Encontro de 1982, onde o discurso do Estado era de abertura, tolerância e diálogo.

Um relatório proveniente do Ministério da Segurança destinado ao Ministério da Justiça, tratava sobre as atividades das Igrejas 12 Apóstolos e Ziones, denominações de origem africana, que sequer foram convocadas para o evento.<sup>424</sup> No texto, havia uma percepção de incômodo e preocupação em relação a essas denominações:

Esta seita é uma das mais influentes, pelo menos, no grande Maputo, com maior número de crentes distribuídos, sobretudo, pelas zonas do B. de Huele e Acordos de Lusaka, onde a mesma influência se faz sentir proporções desastrosas, utilizando como método para a obtenção de mais crentes uma forma que não se difere com a utilizada pelos “Testemunhas de Jehová”: andar casa por casa, às noites, e mobilizar as pessoas

Esta igreja, no Hulene, quando o G. D [Grupos dinamizadores]<sup>425</sup> do bairro programam actividades de diversa índole, que requeiram a participação de todos os membros do bairro, sem nenhuma distinção, eles também programam as suas precisamente no mesmo momento. (...)

---

<sup>424</sup> SNASP Nº 579/A/BI7B – 0115/A/BI/108/83. Relatório de 13 de abril de 1983.

<sup>425</sup> Os grupos dinamizadores formados nos locais de residência surgiam após a independência e tinham por objetivo organizar a vida nos bairros. Era a partir dos Grupos Dinamizadores que se distribuíam as tarefas como limpeza, vigilância e organização em cooperativas.



Sobre os ziones declarou:

Destacamos o carácter supersticioso de que se reveste, facto evidenciado pela concentração de doentes nas casas dos chamados “salvadores”(...)  
 Esta igreja fomenta divisionismo no seio da população crente facto que se denota com as contradições existentes no seio da direção daquela igreja, chegando a criar vários sub-grupos da mesma igreja no mesmo bairro  
 Esta seita, em algumas zonas do país, está a introduzir patentes no seu seio, cujas as mesmas têm designações idênticas às utilizadas na FPLM [Forças Populares de Libertação de Moçambique] (...)”

Os trechos destacados mostram o temor do avanço dessas religiões no país, que amedrontavam por sua capacidade de mobilização da população, utilizando de estrutura de organização e vocabulário próximo a Frelimo, reconhecível a todos. O incômodo no relatório pelas reuniões das Igrejas 12 Apóstolos serem marcadas no mesmo horário das reuniões dos Grupos Dinamizadores, nos leva a ponderar que provavelmente a denominação possuía grande poder de atração dos fiéis naquela localidade.

O uso de patentes militares como no exército da Frelimo, pelos Ziones, também foi motivo de preocupação. A exclusividade de ter uma patente reconhecida depois de anos de guerra de libertação não deveria estar disponível a um grupo de fiéis, mesmo que não houvesse uma correspondência secular. É possível que existisse um receio por parte do governo de que esses grupos pudessem utilizar essa organização militar, circunscrita apenas ao plano religioso, para combater inimigos que não fossem apenas os espirituais.

O fato de observar essas denominações religiosas com preocupação, e de não as enxergar como interlocutoras possíveis – já que não foram convidadas para o evento entre Estado e religiões – não impediu que o governo aceitasse os donativos oferecidos por elas. Neste mesmo ano, estas denominações fizeram doações ao governo em comemoração ao aniversário de 50 anos do presidente Samora Machel.

Em um comunicado de setembro de 1983, o diretor da DAR anunciou a doação da Igreja dos 12 Apóstolos de 12.000 meticais em “reconhecimento dos esforços do destacado

dirigente [Samora Machel] pela defesa dos ideais interesses do povo moçambicano”.<sup>426</sup> Do mesmo modo, as Igrejas que se colocaram com um discurso sem críticas ao governo na reunião de 1982, reforçaram a sua posição nesta ocasião do aniversário de 50 anos de Samora Machel.

A Igreja Adventista do Sétimo Dia, por exemplo, doou 50.000 meticais para as festividades e a Aliança das Igrejas Cristãs Independentes ofereceram 44.000 meticais para ampliar a capacidade defensiva do governo.<sup>427</sup> Neste sentido, podemos observar a tentativa de reconhecimento por parte dessas denominações, que mesmo nos casos em que não eram consideradas como interlocutores do Estado, tentavam se colocar em uma posição de aliança.

### III.4.2 - Os muçulmanos

O Conselho Islâmico de Moçambique (CISLAMO) também buscava legitimação do governo neste momento. O discurso do seu fundador, Abubacar Ismail “Magirá”, também conhecido como Maulana Abucar<sup>428</sup> (grafado também como Ismael Abubacar) no encontro de 1982 é muito elucidativo das questões vivenciadas por essa associação recém-criada.

Abubacar Ismail chamou atenção para o fato do Conselho Islâmico ainda estar em formação e ainda não ser reconhecido pelo governo. Ele agradeceu pela oportunidade de formar uma organização muçulmana com representação perante o governo e às organizações religiosas internacionais. Ismail destacou um cenário de divisão que enfraquecia o islamismo no país com a existência de diversas confrarias, comunidades e associações.

Ao narrar os acontecimentos que marcaram a criação do Conselho Islâmico, Ismail nos dá a dimensão das esferas envolvidas nesta empreitada e os seus interesses. Durante o seu

---

<sup>426</sup> DAR 311/DAR/MJ/83 [DOC 131].

<sup>427</sup> DAR/249/DAR/MJ/83 E DAR/246/DAR/MJ/83 [DOC 136].

<sup>428</sup> Abubacar Ismail nasceu em 1934 na província de Inhambane, formou-se em Direito Islâmico pela Universidade Islâmica de Medina na Arábia Saudita, lugar onde viveu por onze anos. Cf. *Quem é quem em Moçambique*. Bureau de Informação Pública: Maputo, maio de 1991. p. 07.

discurso ele contou que em 16 de junho de 1980, uma delegação da Liga Mundial Muçulmana proveniente da Arábia Saudita foi recebida pelo Ministro da Justiça e pelo Ministro-Governador do Banco de Moçambique. Alguns membros pertencentes a mesquita Anuaril Issilamo e da mesquita da Malhangalene participaram deste encontro a convite do governo.

Em 27 de janeiro de 1981 ocorreu uma reunião entre os membros da Anuaril Issilamo e os representantes do Ministério da Justiça com o intuito de reforçar o pedido de autorização, já feito anteriormente pela Liga Mundial Muçulmana, de formação do Conselho Islâmico.

A formação do Conselho Islâmico era uma iniciativa vantajosa para os muçulmanos pertencentes a Anuaril Issilamo e também para o governo moçambicano. Os muçulmanos deste ramo do islã no país poderiam ser vistos como os únicos interlocutores do governo, tendo assim uma posição privilegiada de reivindicações. E o governo teria a “comodidade” de lidar com apenas uma organização, sem considerar a grande pluralidade de correntes do islã no país.

A ideia de se formar uma organização que representasse todos os muçulmanos de Moçambique não era nova, mas a sua construção marcava a imposição de uma determinada vertente do islã em relação a tantas outras existentes no país<sup>429</sup>. Em 23 de dezembro de 1978, um grupo de Wahhabitas<sup>430</sup> liderados por Abubacar Ismail “Magirá” se reuniu na mesquita Anuaril Issilamo com o objetivo de formar uma associação. Alguns grupos muçulmanos foram

---

<sup>429</sup> Para um breve panorama da diversidade de vertentes do islã em Moçambique ver: MORIER-GENOUD, Éric. L'islam au Mozambique après l'indépendance. Histoire du ne montée en puissance. In: *L'Afrique politique 2002*. pp. 123-146. ALPERS, Edward A. Islam in the service of colonialism? Portuguese Strategy during the Armed Liberation Struggle in Mozambique. IN: *Lusotopie 1999*, pp. 165-184. CAHEN, Michel. L'État Nouveau et la diversification religieuse au Mozambique, 1930 – 1974. In: *Cahiers d'Études africaines*, 158, XL-2, 2000. pp. 309-349.

<sup>430</sup> O wahabismo chegou a Moçambique por volta dos anos de 1950. Tratava-se de uma onda reformista, em defesa de um islã “mais puro”, composta por sheiks africanos formados em universidades estrangeiras. Este grupo possuía bom conhecimento da doutrina muçulmana e tinha contatos com grandes centros islâmicos internacionais, o que dava a eles imenso prestígio. O primeiro Sheik desta geração foi Cassamo Tayob, de origem indiana que estudou por mais de 16 anos na Índia. No final da década de 1960, o sheik Abubacar Ismail “Magira” foi um dos destaques desta geração.

convidados como as associações afro-maometana, comoriana e indiana, mas os membros das ordens sufis foram excluídos.<sup>431</sup>

A criação do Conselho Islâmico representava a preponderância do ramo wahhabita do islã em Moçambique em decorrência das confrarias. Os wahhabitas, educados em universidades islâmicas de prestígio como a Al Azhar, no Egito ou a Universidade Islâmica de Medina, na Arábia Saudita se viam como portadores de um Islã puro e reformador do sincretismo do Islã das confrarias.

Durante a década de 1970, Abubacar Ismail criticou os rituais funerários realizados por algumas confrarias, recriminou também a prática, organizada pela Associação Muçulmana da Beira, de fazer peregrinação ao popular santuário de Sofala, e se opôs as comemorações excessivas do *Maulid*, o aniversário do profeta, alegando que tais eventos não possuíam fundamentação corânica.<sup>432</sup>

Em resposta a essas críticas, alguns líderes das confrarias o denunciaram à PIDE, acusando-o de estar recrutando jovens para a Tanzânia, para serem treinados pela FRELIMO. Afirmaram, ademais, que “Magirá” recebia literatura reformista e subversiva, proveniente do Paquistão, chegando a ele pela África do Sul.<sup>433</sup>

---

<sup>431</sup> Desde a década de 1970 o sheik Magira atacava as confrarias Sufis. Em uma reunião com mais de 800 representantes muçulmanos em 1971, Magira criticou as práticas dos muçulmanos das confrarias como a celebração do aniversário do profeta (Maulide) e o popular santuário de Sofala. Em 1973, Magira solicitou ao governo português uma autorização para construir uma faculdade e uma escola islâmica. Para ele, as associações e as confrarias existentes não estariam devidamente habilitadas para decidir sobre assuntos da religião no país, e por este motivo era necessário investir em formação. Ver: MORIER-GENOUD, Éric. *L’islam au Mozambique après l’indépendance*. *Op. cit.* p. 131. MONTEIRO, Armando. *O Islão, o poder e a guerra (Moçambique 1964-1974)*, Porto: Universidade Portucalense, 1993.

<sup>432</sup> MACAGNO, Lorenzo. *Outros Muçulmanos. Islão e narrativas coloniais*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais/Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa, 2006.

<sup>433</sup> ALPERS, Edward. Islam in the Service of Colonialism? Portuguese Strategy during the Armed Liberation Struggle in Mozambique. IN: *Lusotopie*, 1999. p. 181.

Para Bonate,<sup>434</sup> este encontro de 1978 e a formação de uma associação consistiram em oportunidades e estratégias para os wahhabitas assumirem diante do governo a posição de única autoridade islâmica eliminando os seus rivais históricos, vistos como colaboradores do colonialismo português. A autora revela que muitos muçulmanos que participaram desta reunião, à época não expressaram abertamente as suas opiniões por acreditarem que Abubacar Magira atuava no serviço secreto da Frelimo, o SNASP.<sup>435</sup>

Apesar de os muçulmanos wahhabitas identificarem a necessidade de se criar uma associação que reunisse todos os crentes desta religião, somente a partir de 1981 eles voltaram a ter o apoio da Frelimo.<sup>436</sup> Esta decisão do governo pode ter sido influenciada pela formação de outras organizações no continente africano como o Conselho Supremo no Quênia (SUPKEM), o Barazakuu Waislamuwa (BAKWATA) na Tanzânia, o Uganda Muslim's Supreme Council (UMSC) em Uganda e o Muslim Association in Malawi (MAM) no Malawi. No entanto, somente em março de 1983 (poucos meses após o encontro com as confissões religiosas) foi criado o Conselho Islâmico de Moçambique (CISLAMO).

A criação de uma única organização nacional muçulmana era interessante para o governo, por facilitar uma aproximação e em certa medida, um maior controle ou mesmo uma maior capacidade de negociação, que não fosse a pulverização das instituições existentes. Assim como o governo português empreendeu uma política de cooptação das populações muçulmanas no país, especialmente na região norte, o Mozambican National Resistance

---

<sup>434</sup> BONATE, Liazzat. Muslim Religious Leadership in Post-Colonial Mozambique. In: *South African Historical Journal* 60 (4) 2008. p. 644.

<sup>435</sup> Serviço Nacional de Segurança Popular: órgão criado pelo governo moçambicano em 1975 (Decreto-Lei nº 21/75) para desempenhar serviço paramilitar e de inteligência, diretamente dependente do Presidente da Frelimo. Existiu até 1991, quando foi substituído pelo Serviço de Informação e Segurança do Estado (SISE). Sobre sua criação e atribuição ver: Boletim da República, 11 de outubro de 1975. I Série – número 46.

<sup>436</sup> O apoio da Liga Mundial Muçulmana foi fundamental para criação do Conselho Islâmico de Moçambique (CISLAMO), em março de 1983 (poucos meses após o encontro com as confissões religiosas). Desde 1980 representantes da instituição se reuniram com autoridades moçambicanas como o Ministro da Justiça Teodato Honguana e um dos dirigentes do partido Sérgio Vieira para expressar certas preocupações, como a proibição, desde 1977, dos muçulmanos moçambicanos fazerem a peregrinação a Meca.

(MNR) organização que deu origem a RENAMO, começou em 1979 a buscar apoio muçulmano internacional para a guerra contra a Frelimo. Eles denunciavam os abusos sofridos por estas populações no país e há evidências sobre o apoio oferecido pela Arábia Saudita, Omã, Comores e pela Comunidade Muçulmana de Lisboa a sua causa.<sup>437</sup>

A preferência da Frelimo por apoiar uma organização liderada por wahhabitas deve ser entendida também pelo fato dos wahhabitas representarem aos olhos de alguns dirigentes da Frelimo uma visão “modernista” do islã, em grande medida pelo simples fato de muitos de seus líderes terem formação universitária e serem fluentes em árabe. Características que os opunham ao islã das confrarias sufis, que ao manter suas tradições de um “islã negro” se aproximava mais da ideia de obscurantismo e tribalismo tão combatida pela Frelimo.

Os wahhabitas também poderiam funcionar como importantes mediadores entre o governo e o Oriente Médio muçulmano, angariando assim importantes auxílios financeiros, o que de fato seria confirmado nos finais dos anos de 1980 e início dos anos 1990.

Todavia, voltemos ao discurso de Abubacar “Magirá” no encontro de 1982. Na segunda parte de seu discurso, ele citou a frase do profeta Maomé “Amar a pátria faz parte da crença”. Ao conciliar as palavras do profeta com os objetivos do governo da Frelimo podemos notar uma engenhosidade em seu discurso, que buscava neste momento o apoio do governo para a formalização de sua organização. Ele também vinculava o auxílio financeiro ao governo ao reconhecimento de sua associação.

(...) Nós vivemos à base das doações dos crentes para manter as despesas das nossas mesquitas. Enquanto não tivermos o apoio financeira das nossas organizações internacionais, nós também queremos, gostamos de oferecer alguma coisa para o nosso governo. Lemos nos jornais sobre as vítimas. Temos vontade de contribuir, mas não podemos.<sup>438</sup>

---

<sup>437</sup> MORIER-GENOUD, Éric. L’islam au Mozambique après l’indépendance. *Op. cit.* p. 130.

<sup>438</sup> Encontro com os representantes das confissões religiosas, dezembro de 1982. Arquivo Histórico de Moçambique, Fundo Oral, fita 619.

Diferente dos católicos, “Magirá” não se acanhou em relatar as dificuldades que os muçulmanos possuíam nas províncias e solicitar contrapartidas estatais. Ele mencionou a proibição do ensino da doutrina islâmica em algumas localidades nas províncias de Nampula, Niassa e Cabo Delgado; a necessidade de envio ao exterior de muçulmanos moçambicanos como bolsistas de países como Líbia, Iraque, Arábia Saudita e Egito; a oficialização das dispensas de trabalhadores muçulmanos nas duas festas religiosas anuais; a concessão de um terreno e autorização para construção de um seminário; a autorização de estadia de imãs estrangeiros para trabalhar no país.<sup>439</sup>

“Magirá” comentou que as nacionalizações dos prédios retiraram da comunidade os únicos recursos disponíveis para manutenção das despesas e por este motivo, solicitava a restituição. Também pedia agilidade na sanção do acordo estabelecido com a Liga Muçulmana, entregue no Setor de Cultos do Ministério do Interior há 6 meses sem resposta, que previa a formação do Conselho Islâmico.

O discurso do líder do recém-criado, mas ainda não oficializado junto ao governo, Conselho Islâmico provavelmente agradou a Samora Machel, que pensava ter encontrado uma solução para lidar com os muçulmanos no país. No entanto, a hegemonia wahhabita do CISLAMO teve vida curta, com a criação de uma nova organização, o Congresso Islâmico de Moçambique em 1983, que reuniu todos os descontentes e teve ampla adesão das confrarias, obrigando o governo a negociar com estes dois grupos.<sup>440</sup>

Um outro grupo de muçulmanos que pediu a palavra no encontro foi a Comunidade Maometana, fundada em 1935, como Comunidade Maometana Indiana, que reunia basicamente, como o nome já explicitava, os muçulmanos de origem indiana. Após Portugal

---

<sup>439</sup> Idem.

<sup>440</sup> MACAGNO, Lorenzo. *Outros Muçulmanos. Islão e narrativas coloniais*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais/Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa, 2006.

ter perdido os territórios de Goa, Damão e Diu em 1961, a instituição mudou de nome e passou a se chamar Comunidade Paquistanesa.

No entanto, neste período pós 1961 muitos indianos foram expulsos de Moçambique pelos portugueses e os que permaneceram depois deste processo criaram a Associação Mahometana. Após a independência do país a associação foi fechada e ao ser reaberta aderiu ao antigo nome de Comunidade Maometana.<sup>441</sup>

A Comunidade Maometana não possuía os recursos e nem o apoio internacional do Conselho Islâmico. Mas a sua antiguidade e prestígio lhe dava legitimidade para ser convidada para o encontro. A Comunidade era coordenada naquele momento por Hassan Ismail Makdá,<sup>442</sup> comerciante nascido em Maputo e filho de indianos sem formação acadêmica.

Pouco tempo depois desta reunião, em 1983, Makdá fundou o Congresso Islâmico, instituição que se opunha ao Conselho Islâmico. O Congresso contou com forte receptividade e adesão de outros muçulmanos em Moçambique que não eram wahhabitas e também recebeu apoio internacional. Isso obrigou ao governo a também reconhecê-lo como um interlocutor.

A importância do discurso de Makdá está mais em sua presença do que em seu conteúdo. Ela, por si só, já demonstrava um cenário de conflito no islã moçambicano e o desafio do governo em lidar com essas diferentes e conflitantes instituições.

Ao começar a sua fala, Makdá agradeceu ao governo o convite e disse estar muito feliz com esta reunião. Em seu discurso improvisado, ele afirmou estar emocionado e por este motivo o seu discurso não possuía uma sequência lógica. Agradeceu ao governo por poder

---

<sup>441</sup> MORIER-GENOUD, Eric. *Op. cit.* p. 126.

<sup>442</sup> *Quem é quem em Moçambique. Op. cit.* p.09.



comemorar livremente as duas festas muçulmanas; a *Ide Il Fitre* comemorada no final do Ramadã e a *Ide L`Duha*, comemorativa da peregrinação a Meca.<sup>443</sup>

Makdá também mencionou de maneira vaga um episódio de conflito entre muçulmanos ocorrido em 1979, em que ele havia sido ameaçado e em função dessa situação, ele solicitou a intervenção do presidente, e foi respondido. Por este motivo ele reafirmava importância de se seguir a “linha do Partido Frelimo”.

Ainda que não nos tenha sido possível obter mais informações para saber os detalhes desse episódio, é fundamental destacar o fato de que mesmo diante de um Estado que tinha em seu discurso oficial uma postura de distanciamento das instituições religiosas, apesar disso, mantinha com elas algum tipo de relação, o que lhe permitia se colocar e se posicionar como intermediário e conciliador de conflitos internos.

O Sheik finalizou o seu discurso dizendo que ainda havia muito mais para dizer, mas que não se sentia “emocionalmente controlado” para isto.<sup>444</sup>

### **III.4.3 - Os hindus**

A breve intervenção da Comunidade Hindu foi feita por Parech Waghela. Ele agradeceu a oportunidade de se pronunciar e afirmou que sua postura era modesta, assim como as atividades hindus no país, que se restringiam a manutenção dos templos e do crematório. Seus quadros e recursos materiais eram limitados e viviam exclusivamente de doações da comunidade formada por indianos, moçambicanos e hindus de outras nacionalidades.

---

<sup>443</sup> Encontro com os representantes das confissões religiosas, dezembro de 1982. Arquivo Histórico de Moçambique, Fundo Oral, fita 620

<sup>444</sup> Idem.

Waghela chamou atenção para o sentimento de liberdade que a Comunidade Hindu experimentou após a independência de Moçambique. Antes disso, segundo ele, não havia liberdade religiosa e os crentes hindus passavam por constrangimentos como o de ter a “igreja” (sic) hindu apedrejada por causa da libertação de Dadrá, Goa e Nagar-Aveli<sup>445</sup> no período colonial.<sup>446</sup>

A perda do Estado da Índia Portuguesa teve um impacto considerável nas populações de origem indiana em Moçambique. Na província de Inhambane, lojas foram fechadas, os comerciantes indianos foram obrigados a colocar na fachada de seus estabelecimentos a bandeira de Portugal e residências também foram invadidas. Após a independência desses territórios, a sede da Comunidade Hindu de Maputo foi nacionalizada e o prédio da Comunidade Hindu de Inhambane foi transformado em uma biblioteca pública, que foi devolvida a Comunidade só em 1981.<sup>447</sup>

Parech Waghela destacou o desejo de criar em Moçambique um clima de paz para que os hindus pudessem contribuir no desenvolvimento e reconstrução do país. No entanto, para que isso pudesse se efetivar, eles necessitavam pedir “certas facilidades” ao governo. Ao começar a expor sobre a necessidade de expansão de seu edifício, a partir da retomada de posse de uma área que havia sido tomada pelo governo português, Parech foi interrompido subitamente pelo presidente Samora Machel.

Senhor Waghela, teremos ocasião de discutir, numa reunião plenária, não haveríamos de fazer aqui. (...) No que há de geral terá o tratamento geral, o que há de especificidade terá um tratamento específico”.<sup>448</sup>

---

<sup>445</sup> Sob o domínio português desde o século XVI, os territórios de Goa, Damão Diu, Dadrá e Nagar-Aveli formavam a Índia Portuguesa. Em 1954, os portugueses perderam os enclaves de Dadrá e Nagar-Aveli e em 1961, a União Indiana recuperou os outros territórios.

<sup>446</sup> Encontro com os representantes das confissões religiosas, dezembro de 1982. Arquivo Histórico de Moçambique, Fundo Oral, fita 619.

<sup>447</sup> JARDIM, Marta Denise da Rosa. *Cozinhar, adorar e fazer negócio: Um estudo da família indiana (hindu) em Moçambique*. Tese de doutorado. Universidade Estadual de Campinas, 2006. p. 56.

<sup>448</sup> Encontro com os representantes das confissões religiosas, dezembro de 1982. Arquivo Histórico de Moçambique, Fundo Oral, fita 619 e 620.

Para Samora aquele momento era de apresentação de questões comuns a todas as crenças convocadas. Para exemplificar o que desejava ouvir, Machel usava como exemplo o encerramento de algumas igrejas católicas, presbiterianas, episcopais e metodistas e também instalações muçulmanas em menor escala.

Como justificativa para as ações dos primeiros anos de independência, Samora justificou o fechamento dos estabelecimentos religiosos como uma impossibilidade de separar “o joio do trigo” e que era necessário um período de amadurecimento, que seguramente ele compreendia como sendo aquele momento.

Outro exemplo de temas gerais citado pelo presidente tinha a ver com a convergência de princípios que deveria existir entre o governo e as religiões. Era necessário definir como seria a cooperação na mobilização, na organização e no espírito patriótico, já que as Igrejas também deveriam assumir o papel de responsáveis pelos problemas do país.<sup>449</sup>

Depois dessas ressalvas, que deixava evidente a postura de controle total do presidente sob o evento, Samora solicitou que o representante da Comunidade Hindu retomasse a palavra. Diante do constrangimento, Parech Waghela se desculpa por ter entrado em “particularidades” e finaliza sua fala usando o vocabulário samoriano:

Eu apenas limito-me a repetir que pode contar com a comunidade hindu no que diz ao desenvolvimento ou alargamento do espírito de criação da ética ou desenvolvimento ético, do espírito ético e da constituição do Homem Novo. E com isso termino.<sup>450</sup>

Na fala de Parech podemos notar mais uma nova apropriação do conceito de Homem Novo, discutido no capítulo anterior. Aqui, a ideia de Homem Novo não tem a ver com a

---

<sup>449</sup> Encontro com os representantes das confissões religiosas, dezembro de 1982. Arquivo Histórico de Moçambique, Fundo Oral, fita 620.

<sup>450</sup> Encontro com os representantes das confissões religiosas, dezembro de 1982. Arquivo Histórico de Moçambique, Fundo Oral, fita 620.

negação da religião, vista anteriormente como fator de obscurantismo e tribalismo. A nova dimensão deste conceito, apresentada por Parech se associava a construção de uma nova sociedade, que deveria incluir a partir daquele momento todas as religiões em “harmonia” e submetidas ao governo.

Após as considerações do presidente e dos representantes religiosos, as denominações foram divididas em grupos de trabalho, que deveriam responder questões específicas levantadas pelo governo. José Luís Cabaço, ministro da Informação na época, por exemplo ficou responsável pela intermediação com o grupo dos católicos:

(...) os outros aspectos que igreja reivindicava era a devolução dos imóveis e, quer dizer, a restauração da função social, do proselitismo, porque o que estava estabelecido naquela altura é que as religiões não podiam fazer seu proselitismo, podiam fazer as suas missas, as suas cerimônias, mas não podiam fazer ações de casa em casa, angariar fiéis, e organizar-se em... sei lá, festas para angariar fiéis. Esse proselitismo é que estava proibido assim. Isso dificultava bastante.

(...) Da reunião saiu um pouco essa liberação da ação da Igreja. Desta, da católica e das outras... a questão das propriedades, ficou ainda congelada, mas a partir daí, depois começaram-se a devolver as propriedades, pelo menos algumas das propriedades. Algumas eram irreversíveis porque já estavam transformadas, já eram outras coisas, já não eram... você tinha uma função social, eram escolas, eram não sei que, eram hospitais, sei lá, era outra coisa assim...<sup>451</sup>

Infelizmente não tivemos a oportunidade de conversar com outros responsáveis pelo diálogo com os grupos. No entanto, as declarações apresentadas pelos grupos de trabalho destacam o desejo de firmar um novo compromisso com Estado e ao mesmo tempo, obter contrapartidas para suas denominações, sendo elas financeiras ou permissão para divulgação e expansão da religião.

---

<sup>451</sup> Entrevista com José Luís Cabaço, São Paulo, 08/07/2017.

### III.5 - Os grupos de trabalho

Após o pronunciamento dos líderes religiosos e de uma nova intervenção de Samora, ele anunciou que a condução da reunião naquele momento seria feita pelo ministro da Justiça, Teodato Hunguana. O presidente destacou que os religiosos ali presentes deveriam ser divididos em quatro grupos de trabalho para que respondessem uma pauta elaborada previamente pelos membros do governo. Ele pediu objetividade aos participantes para que apontassem problemas e soluções efetivamente viáveis.<sup>452</sup>

Na prática, foram formados cinco grupos de trabalho, pois os cristãos protestantes se dividiram entre os associados ao CCM e os não associados. Deste modo, foram formados os seguintes grupos: dos muçulmanos, dos católicos romanos, dos cristãos pertencentes ao Conselho Cristão de Moçambique, dos cristãos independentes (não veiculados ao CCM) e o dos Hindus.

A existência de uma pauta previamente elaborada com questões claras a respeito dos problemas existentes e as suas possíveis soluções comprovam uma orientação muito clara do governo sobre a necessidade de se firmar um compromisso com estes grupos. Diferente do relato de muitos religiosos, que foram convocados às pressas e que não sabiam o conteúdo da reunião, a ideia de improviso não se aplicava ao governo.

Estes grupos se reuniram durante a manhã do dia 15 de dezembro e na parte da tarde se encontraram individualmente com representantes do governo. Os grupos deveriam apresentar o seu relatório final na sessão plenária que ocorreria em 17 de dezembro com as respostas às seguintes perguntas:

- Qual deverá ser a estrutura estatal de relacionamento com as várias confissões religiosas?

---

<sup>452</sup> Encontro com os representantes das confissões religiosas, dezembro de 1982. Arquivo Histórico de Moçambique, Fundo Oral, fita 622.

- Como institucionalizar esse relacionamento?
- Como trabalhar a nível das Províncias?
- Que tipo de participação podem ter as instituições religiosas na edificação e consolidação da Nação?
  - a) na reconstrução nacional
  - b) na formação moral e ética
  - c) na educação patriótica dos cidadãos
- Relacionamento das instituições religiosas com o exterior
- Questões específicas de cada instituição religiosa

### **III.5.1 – Muçulmanos<sup>453</sup>**

O primeiro grupo a apresentar as suas conclusões foram os muçulmanos, representado por Muage Momade Cabrá. Eles propuseram que as relações entre Igrejas e Estado deveriam ser intermediadas pelo Ministério da Justiça, que deveria criar um departamento que tivesse pessoal qualificado para responder às necessidades de todos os crentes. No nível provincial, deveria existir um órgão representativo que tivesse contato com as autoridades locais.

Em relação a participação das religiões na consolidação da nação, os muçulmanos mantiveram a organização sugerida pelo governo e apresentaram comentários nos três aspectos: formação; ética, moral e social, que tinha a ver com a continuação do ensino islâmico e de seus valores; e educação patriótica, destacando que nesse caso seria importante a autorização para divulgação de obras escritas islâmicas. No tocante a reconstrução nacional foi informado que seria importante e possível a angariação de fundos junto a Comunidade Islâmica para abertura de poços, fontanários, construção de escolas, postos de saúde e outros.

---

<sup>453</sup> Encontro com os representantes das confissões religiosas, dezembro de 1982. Arquivo Histórico de Moçambique, Fundo Oral, fita 623.

No que seria específico do islamismo no país, eles solicitaram a criação de mais escolas religiosas, bem como a criação de um seminário com professores vindos do exterior, se necessário. Em relação aos problemas enfrentados, os muçulmanos citaram a proibição do chamamento para oração feito nos minaretes das mesquitas, do uso do cofió nas vias públicas e a proibição do ensino religioso aos muçulmanos nas províncias do Niassa e Cabo delgado. Se queixaram também da nacionalização da escola religiosa anexa à mesquita Anuaril Issilamo em Maputo.

Por último, se comprometeram a estabelecer uma discussão franca que pudesse aproximar os dois grupos muçulmanos existentes em Maputo,<sup>454</sup> coisa que nunca se efetivou.

### **III.5.2 - Católicos<sup>455</sup>**

O bispo D. Jaime se pronunciou em nome da Igreja Católica. Reconheceu que a Igreja havia cometido erros no passado, mas também reconhecia a obra valiosa levada a favor do povo, principalmente no ensino e na saúde. Diferente dos muçulmanos, os católicos foram mais ousados em afirmar que não deveria existir uma estrutura própria para lidar com assuntos religiosos, e como se tratava de um Estado laico, cada cidadão deveria se relacionar com os diversos ministérios conforme a sua necessidade. Para isto, bastaria apenas que houvesse o efetivo reconhecimento da liberdade religiosa, presente na Constituição.

No entanto, considerando a exigência do Estado de que existisse um Ministério de tutela, afirmou o bispo, que o mais indicado seria o Ministério da Justiça, e que ele pudesse estabelecer um diálogo franco e respeitoso em todos os níveis.

---

<sup>454</sup> Encontro com os representantes das confissões religiosas, dezembro de 1982. Arquivo Histórico de Moçambique, Fundo Oral, fita 623.

<sup>455</sup> Encontro com os representantes das confissões religiosas, dezembro de 1982. Arquivo Histórico de Moçambique, Fundo Oral, fita 623.

Os católicos sugeriram que as orientações tomadas a nível central fossem transmitidas e aplicadas em todas as outras instâncias, obedecendo os mesmos critérios em todas as províncias. Esta sugestão tinha a ver com uma crítica feita as disparidades existentes entre uma política central e as diferentes aplicações nas províncias e distritos. Em entrevista,<sup>456</sup> D. Jaime citou como exemplo, o fato de que em alguns lugares as igrejas de algumas denominações foram fechadas e em outros não.

A respeito da participação na edificação e consolidação da Nação, os católicos se comprometeram nos seguintes termos: continuar com a atuação da Caritas moçambicana e dos membros da Igreja através de leigos, religiosos e sacerdotes, que já possuíam um trabalho relevante no país. Ele também destacou que a participação também dependeria das propostas vindas do governo.

No que diz respeito a formação ética, os católicos afirmaram que se tratava de um trabalho específico da Igreja, que estava comprometida com a formação de uma consciência reta do homem a partir dos valores da vida cristã. O amor à Pátria também seria uma exigência da fé católica.

Os católicos levantaram muitos problemas específicos que desejavam encontrar solução que iam desde a garantia e facilidade da Igreja poder formar o seu próprio pessoal até o livre acesso e livre exercício da atividade religiosa em aldeias comunais e centros de reeducação. Solicitaram também a revisão do processo de concessão de guias de marcha para celebração de cultos.<sup>457</sup>

Em relação aos bens perdidos, os católicos solicitavam a reabertura das igrejas fechadas, a restituição de edifícios tomados pelo Estado ou o pagamento de indenização por eles. Também pediam autorização para construção de novos lugares de culto. Além disto,

---

<sup>456</sup> Entrevista com D. Jaime em 02/05/2015, na Beira.

<sup>457</sup> Encontro com os representantes das confissões religiosas, dezembro de 1982. Arquivo Histórico de Moçambique, Fundo Oral, fita 623.



solicitavam que os funcionários públicos pudessem ter livre exercício da atividade religiosa sem que fossem discriminados. Solicitavam também o direito à educação religiosa e a livre administração dos sacramentos.

### **III.5.3 - Conselho Cristão de Moçambique<sup>458</sup>**

O pastor Isaías Funzamo representou o CCM e em nome do grupo propôs que o Ministério da Justiça fosse o Ministério de tutela para as organizações religiosas. Solicitou que o governo criasse uma estrutura com elementos que pudessem tratar exclusivamente das questões das instituições religiosas, que pudessem realizar encontros periódicos com as denominações, mas também com o CCM.

Sobre a reconstrução nacional, Funzamo declarou que os cristãos sempre estiveram muito envolvidos neste processo, mas a maneira como as nacionalizações foram feitas desencorajou e até impossibilitou o trabalho de muitas igrejas e por este motivo, os cristãos apelavam ao governo em relação a isso. Assegurou que as possibilidades de contribuição dos membros do CCM eram diversas, como no “embelezamento” de escolas, hospitais e outros lugares públicos, contribuindo com os seus talentos artísticos, se engajando em campanhas, oferecendo cursos de reciclagem entre tantas outras possibilidades.

Em relação ao espírito patriótico, os cristãos do CCM fizeram uma crítica ao entendimento de patriotismo veiculado pela Frelimo, segundo o qual, o fato de se ter uma religião era motivo para ser desqualificado como patriota: “Por vezes, até um marginal, só pelo facto de não praticar a religião, pode ser considerado melhor patriota que um crente”.<sup>459</sup>

---

<sup>458</sup> Encontro com os representantes das confissões religiosas, dezembro de 1982. Arquivo Histórico de Moçambique, Fundo Oral, fita 623 e 624.

<sup>459</sup> Encontro com os representantes das confissões religiosas, dezembro de 1982. Arquivo Histórico de Moçambique, Fundo Oral, fita 624.

Funzamo também afirmou que apesar de existir divergências entre a ideologia marxista-leninista e a religião ambas aspiravam o bem-estar do Homem e que por este motivo deveriam se reconciliar considerando a unidade nacional.

No que diz respeito à contribuição ética das Igrejas do CCM, o pastor procurou demonstrar estar próximo ao combate moralizante levado adiante pela Frelimo afirmando que assim como o governo, também combatiam males como o alcoolismo e a prostituição e em virtude dessa postura solicitavam que a formação ética nas igrejas pudessem se estender para além dos lugares de culto, como por exemplo, se difundir através dos meios de comunicação.<sup>460</sup>

Os cristãos do CCM informaram ainda acreditar que o intercâmbio com as Igrejas no exterior seria enriquecedor no que diz respeito a troca de experiências e também quanto ao apoio financeiro, o que capacitaria as Igrejas do CCM a contribuírem ainda mais para a reconstrução nacional. Eles também solicitaram o apoio do governo no envio de estudantes moçambicanos para cursos de formação religiosa no exterior.

Ao citar as dificuldades, eles citaram os casos de igrejas fechadas, a dificuldade na aquisição e impressão de literatura religiosa, na aquisição de alimentos e os obstáculos à criação de centros de formação de obreiros. Da mesma forma que os católicos, criticaram os procedimentos em relação as guias de marcha, pediram o reconhecimento legal das Igrejas e o registro de propriedade em nome das denominações. Solicitaram a autorização para construção de igrejas em novos lugares incluindo as Aldeias Comunais.

Ao finalizar a sua exposição, o representante do CCM reafirmou o quão doloroso era ver o fechamento das igrejas e que esperavam que a partir daquele momento de diálogo elas pudessem ser reabertas.

---

<sup>460</sup> Encontro com os representantes das confissões religiosas, dezembro de 1982. Arquivo Histórico de Moçambique, Fundo Oral, fita 624.

### **III.5.4 - Igrejas Independentes Cristãs<sup>461</sup>**

Representados pelo reverendo Francisco Chilusse Chaide, o grupo acreditava ser o Ministério da Justiça a pasta ideal para gerir as atividades religiosas, ainda que em outro momento pudesse ser criado um Ministério próprio. No nível provincial, a postura foi de que as atividades religiosas deveriam funcionar através dos Serviços de Culto subordinados ao Ministério da Justiça.

Afirmaram que tinham compromisso com a reconstrução nacional e indicando ser possível tal apoio na defesa da Pátria, e que para isto deveriam contribuir em termos monetários e morais, criar atividades de agropecuária, com animais de pequeno porte, pesca, artesanato e outras atividades geridas pelas próprias Igrejas.

O único pedido que fizeram dizia respeito a autorização para construção de novos templos e reabertura de igrejas fechadas, o que na opinião de seu representante foi feito indevidamente. Por último, solicitaram a autorização para a entrada no país de literatura religiosa.

### **III.5.5 - Hindus<sup>462</sup>**

Parech Waghela foi o último a se pronunciar. Diferente de todos os grupos apresentados, os hindus defendiam que a estrutura mais indicada para intermediar as relações entre Estado e Religiões seria o Ministério da Educação e Cultura, já que a maioria das

---

<sup>461</sup> As Igrejas não vinculadas ao Conselho Cristão de Moçambique e que formaram este grupo de trabalho eram: Igreja Adventista do 7º Dia de Moçambique, Igreja Evangélica Assembleia de Deus, Primeira Igreja Batista, Aliança das Igrejas Cristãs Independentes de Moçambique e Igreja Evangélica Nova Aliança de Jesus. Encontro com os representantes das confissões religiosas, dezembro de 1982. Arquivo Histórico de Moçambique, Fundo Oral, fita 624.

<sup>462</sup> Encontro com os representantes das confissões religiosas, dezembro de 1982. Arquivo Histórico de Moçambique, Fundo Oral, fita 624.

confissões religiosas possuíam suas atividades concentradas na Educação e Cultura, nas atividades desportivas, recreativas, na saúde escolar e na formação de quadros religiosos.

Os hindus defendiam que deveria ser criada uma Direção Nacional para tratar dos assuntos religiosos-culturais. Este grupo também se diferenciou em relação as propostas quanto à participação das confissões religiosas na formação moral e patriótica. Enquanto as Igrejas defendiam medidas práticas, os hindus sugeriram apenas a participação nos festejos nacionais, na recepção de personalidades com danças folclóricas e música-coro devocionais e nas confraternizações.

A atuação prática da comunidade hindu foi apresentada de forma muito vaga: eles sugeriram a participação nos socorros às calamidades naturais ou desastres de maior proporção e apoio humanitário aos “leprosos, diminuídos físicos, velhos, órfãos e doentes”.

É interessante notar, que em nenhum momento a comunidade hinduísta mencionou a possibilidade de contribuição financeira ao governo. Talvez por ser senso comum de que se tratava de uma comunidade pequena e com poucos recursos. Ao mencionar sobre os contatos com instituições estrangeiras, restringiu esse relacionamento só ao aspecto confessional, com o objetivo de formar os quadros religiosos no país.

Os hindus declararam que não sofriam perseguições religiosas, mas que necessitavam de “certas facilidades” como a aquisição de textos religiosos, revistas em língua Gujarati e autorização para entrada de sacerdotes hindus no país. Solicitaram a devolução da parte térrea de um edifício que foi cedido ao governo português, o auxílio para a construção de um grande crematório, a devolução de espaços da comunidade que tinham sido ocupados pela Frelimo, entre outros pedidos desta ordem.

É possível levantar algumas questões sobre a dinâmica dos grupos de trabalho. Ao observarmos o questionário proposto pela Frelimo, verificamos que a maioria das perguntas

dizia respeito às vias institucionais em que a intermediação do Estado deveria se realizar e como as denominações religiosas poderiam colaborar com o Estado, por contribuições financeiras ou por “serviços”.

Das seis questões apresentadas pelo governo, apenas uma dizia respeito a uma possível contrapartida do Estado, denominada de “questões específicas de cada instituição religiosa.” Pelo o que tomamos conhecimento, não houve participação das denominações religiosas na formulação das perguntas. O que eles fizeram, seguindo a determinação do ministro da justiça, foi apenas respondê-las de maneira objetiva.

Neste sentido, é evidente a dimensão hierarquizada desse diálogo. Todos os grupos religiosos se concentraram em responder, seguindo a ordem, o questionário distribuído pelo governo. No entanto, apesar de um tom de cordialidade nos discursos, notamos algumas críticas sutis. A existência de frases como “necessidade de pessoal qualificado”, as “nacionalizações desencorajaram o trabalho dos religiosos”, “esperamos um diálogo franco e respeitoso”, “efetivo reconhecimento da liberdade religiosa” demarcavam uma análise, por parte das Igrejas, de que o Estado deveria mudar a sua postura que vinha adotando ao longo dos anos.

O discurso de todos os grupos girou em torno da solicitação da reabertura dos templos fechados ou ocupados e a autorização para construção de novos edifícios. Estes pedidos demonstravam o quanto à política antirreligiosa da Frelimo, que tinha como alvo mais explícito a Igreja Católica, atingiu a todos os setores religiosos ainda que em diferentes escalas.

Há também uma crítica em relação à discrepância entre as decisões tomadas no âmbito central do Estado e a sua concretização nas realidades locais. Tanto os católicos quanto os

muçulmanos solicitaram algum tipo de regulação entre as esferas central, provincial e local. O próprio Samora Machel reconheceu, em outros momentos do encontro, a gravidade desta situação.

A posição de apoio às causas nacionais se apresentou, na fala dos religiosos, condicionada a concretização de certas demandas. No caso dos muçulmanos, por exemplo, a participação deles estava atrelada a capacidade de captação de recursos junto à comunidade internacional islâmica. Da mesma forma, era essa comunidade internacional que propiciaria as bolsas de estudos para formação de lideranças muçulmanas, e isto deveria ser aprovado pelo governo.

O diálogo com os outros grupos muçulmanos, prometido pelo representante, seria importante para o governo, pois concentraria os esforços de negociação em uma única instituição. Para os muçulmanos também seria estratégico, apesar da grande rivalidade, pois ampliaria a capacidade de captação e concentração de recursos.

O representante do CCM vinculou uma maior participação nas ações do governo à ampliação de seu proselitismo, solicitando que os lugares de cultos não ficassem restritos as igrejas e que pudessem utilizar os meios de comunicação para difusão de suas crenças. Os católicos também solicitaram liberação da atividade religiosa em aldeias comunais e centros de reeducação.

A administração e distribuição dos recursos captados também era uma demanda das Igrejas neste período. A fala do representante das Igrejas Independentes exemplifica esta solicitação, ele sugere que as atividades rentáveis pudessem ser gerenciadas pelas próprias

Igrejas. Como pudemos constatar ao longo da pesquisa, esta solicitação foi aceita pelo governo, evidentemente com certo controle.<sup>463</sup>

### III.6 – As intervenções de Samora

Ao longo de todo encontro Samora interrompeu os dirigentes religiosos diversas vezes para tecer comentários e críticas a respeito de suas colocações. Como já foi mencionado, tratava-se de uma reaproximação, um diálogo, mas devidamente controlado pelo Estado. Em alguns momentos, as falas foram interrompidas de maneira abrupta, com tom irritado por parte do presidente, impelindo, em alguns casos que os religiosos encerrassem o quanto antes as suas intervenções.<sup>464</sup>

---

<sup>463</sup> No DAR encontramos uma correspondência do diretor provincial dos registros, notariado e identificação de Sofala destinada ao diretor nacional do departamento de assuntos religiosos em 12/10/1985: “Solicito a V. Exa. mandar informar qual tem sido a prática na distribuição de produtos alimentícios, efetuada pelas instituições religiosas. Pois, foi hábito desta província serem realizadas distribuições pelas entidades religiosas nas respectivas igrejas, que não está de acordo com o Governo Provincial, alegando ser mobilização das populações para sua aliciação, o que contraria as orientações do Partido(...)” O diretor do DAR o responde em 23/10/1985: “queremos informar que não há nenhuma orientação coerente sobre a mesma sabe-se que em tempos passados o Departamento de Prevenção e Combate às Calamidades Naturais teria chegado a um acordo com as confissões e Organizações Religiosas em que das ofertas que lhe mobilizarem podiam ficar com uma percentagem não superior a 40%. Esta porção não tinha sido definida a sua utilização(...) Como medida transitória fizemos uma Circular a apelar as confissões para não distribuírem ao acaso produtos nas igrejas tendo em linha de conta o sistema de abastecimento garantido pelo GOAM. (...) Em certas províncias a questão já está um tanto quanto regularizado, as igrejas antes de fazer qualquer distribuição há uma coordenação com as estruturas acima indicadas. (...) Portanto, não há medidas administrativas taxativas. É importante aqui um diálogo e contato para se aclarar a situação.” Nº 69/DPRNS/AR/85, 12/10/1985 e 645/DAR/MJ/85, 23/10/1985.

<sup>464</sup> Um caso concreto foi o discurso do representante da Comunidade Hindu, Parech Wanghela. Em sua fala Wanghela começou a expor questões específicas de sua comunidade e foi abruptamente interrompido por Samora Machel, que usou a fala de Wanghela para declarar que não era aquele tipo de colocação que esperava dos religiosos. Depois de mais de 20 minutos, Samora Machel ordenou que Parech Wanghela continuasse. O representante hindu, nitidamente constrangido declarou: “ Eu peço sinceramente desculpa por ter despistado e ter entrado no campo mais particular do que afeta a comunidade do que de questões gerais. Portanto, não alongando, e ainda tomando oportunidade de tentar ver aquilo que o senhor presidente acrescentou nesse intervalo foi muito mais válido e necessita de mais reflexão. Eu apenas limito-me a repetir que pode contar com a comunidade hindu no que diz respeito ao desenvolvimento ou alargamento do espírito de criação da ética ou desenvolvimento ético e do espírito ético do homem novo. E com isso termino. Muito obrigado. ” Encontro com os representantes das confissões religiosas, dezembro de 1982. Arquivo Histórico de Moçambique, Fundo Oral, fita 620.

Como exemplo da postura por parte do presidente Samora de tentar responder as ponderações dos religiosos guardando como ponto inegociável por parte do governo, a ideia de desenvolvimento nacional, podemos destacar a questão da formação no exterior. Em muitos discursos os religiosos solicitaram permissão para barganharem bolsas de estudo para os seus membros se formarem no exterior. Em sua resposta, Samora avaliou que a saída dos moçambicanos do país deveria estar de acordo com a estratégia de desenvolvimento nacional, não abrindo espaço para uma concepção que tomasse como ponto de partida a ideia de vocações religiosas.

Tenho aqui o ministro do plano, nós clarificamos quantos quadros devem ir ao exterior, para se formar em que ...prioridade! E quando concluem são todos agrupados e redistribuídos respectivamente pelos ministérios, pelos setores produtivos, por outros setores sociais.<sup>465</sup>

Um outro aspecto a ser destacado em relação ao desenvolvimento nacional dizia respeito a conciliação entre desenvolvimento e autonomia. Em seu discurso final, Samora declarou que não quis interromper o bispo anglicano, D. Dinis Sengulane quando falou a respeito do problema da fome no país. O presidente demonstrou ressalvas em relação a ajuda estrangeira:

(...) O que queremos na República Popular de Moçambique é fartura...agora todos estamos tristes porque não há roupas, não há comida. O Sengulane pôs esse problema da comida, a falta de comida estamos preocupados. Eu não quis lhe responder, falar com ele, o Sengulane: Mas de onde virá a comida? Das nossas mãos e inteligência.  
E quando ele pôs esse problema significa que devemos pedir emprestado pernas? Depois de 20 anos, vamos devolver as pernas? Mas nós não queremos pernas emprestadas, queremos marchar com as nossas próprias pernas. (...).<sup>466</sup>

Apesar de algumas das respostas de Samora Machel serem direcionadas a todas as confissões religiosas presentes ao encontro, é indiscutível, diante dos arquivos de áudio a que

<sup>465</sup> Encontro com os representantes das confissões religiosas, dezembro de 1982. Arquivo Histórico de Moçambique, Fundo Oral, fita 619.

<sup>466</sup> Encontro com os representantes das confissões religiosas, dezembro de 1982. Arquivo Histórico de Moçambique, Fundo Oral, fita 625.



tivemos acesso, que a postura do governo foi de um ataque mais intenso e frontal a Igreja Católica e as ideias levantadas pelos seus membros, representados naquele encontro por D. Jaime.

O primeiro tópico discutido por Samora dizia respeito as relações entre a Igreja Católica e os meios de comunicação no país antes da independência. A Igreja Católica era a única a ter direitos de divulgação de seus conteúdos nos jornais e nas rádios, não havendo espaço para os outros credos. Por este motivo, segundo ele, para trazer igualdade aos moçambicanos o jornal Diário e a rádio Pax foram fechados, pois transmitiam os valores católicos relacionados ao colonialismo.

Em vários momentos de seu discurso, se concentrou na ideia do privilégio que os católicos lamentavam ter perdido.

(...) a hierarquia católica perdeu todos os privilégios que gozava em Moçambique colonial perdeu. (...) reclamam, eu compreendo esse problema, sobretudo quando uma criança é desmamada aos dez meses, não anda ainda. (...) De uma igreja discriminadora e hegemônica, passou a ser uma igreja igual a todas as outras. Com os mesmos direitos e obrigações perante o Estado.<sup>467</sup>

Em outros momentos, o presidente continuou a mencionar à igualdade das confissões religiosas perante o Estado, e afirmou que essa igualdade só foi possível com a independência, garantida na Constituição da nova República. Ele retomou as palavras de alguns representantes, como as de Guilherme Mendes da Pena, da Igreja Adventista e Parech Wanghela da Comunidade Hindu, a respeito de que nunca existira tanta liberdade como após a independência.<sup>468</sup>

É evidente em sua argumentação que a crítica feita estritamente aos católicos tinha a ver com a necessidade de marcar um novo momento de perda de privilégios de uma

---

<sup>467</sup> Encontro com os representantes das confissões religiosas, dezembro de 1982. Arquivo Histórico de Moçambique, Fundo Oral, fita 623.

<sup>468</sup> Encontro com os representantes das confissões religiosas, dezembro de 1982. Arquivo Histórico de Moçambique, Fundo Oral, fita 622.

instituição antes relacionada ao governo colonial, e demarcar perante as outras denominações um status de igualdade que o governo da Frelimo se dizia porta-voz.

Além das críticas às confissões religiosas houve momentos de autocrítica a respeito da violência do processo, ainda que com uma dose de ironia:

Eu penso que são problemas que afetam muitas igrejas que tinham escola, hospitais ligados à missão. Mas na altura, quando nós... O joio e o trigo estavam misturados [risos]. Dom Alexandre [risos]. Só não tiramos a casa do Arcebispo porque não tem escola lá [risos]. Pois é, não tinha joio, só tinha trigo, não fomos lá [risos]. É exatamente, joio e trigo separados. Precisava do tempo para amadurecer. Era preciso amadurecer, deixar o tempo, ele próprio, fazer a decantação.<sup>469</sup>

É preciso lembrar que D. Alexandre, arcebispo de Maputo sempre fora conotado como apoiante do governo. Sendo assim, essa pretensa brincadeira de Samora ao mesmo tempo que expressava uma relação de proximidade e reconhecimento de alguns setores da Igreja Católica, aqui representado por D. Alexandre, denotava também um tratamento igual, independente do relacionamento estabelecido com as autoridades. Nesse sentido, marcava um caráter de impessoalidade ao processo de nacionalização. No entanto, de fato, Samora reconheceu a ocorrência de incidentes, que segundo ele, eram ignorâncias que não estavam alinhadas com o direcionamento do partido-Estado.

Na altura de dizer a missa, os jovens foram jogar futebol, meter dentro da igreja para perturbar a missa e para bater no padre, até que a bola bateu no padre. Estes já não são incidentes, isso é ignorância. Isso já chama-se ignorância. São bárbaros, hein, bárbaros. Pode ser provocação. Não é linha do partido, [deve-se] respeitar as convicções de cada um. Mas aconteceu, é um exemplo. Os muçulmanos proibem entrar nas mesquitas sapatos, tira o sapato. Mas temos conhecido que alguns de propósito entraram nas mesquitas com sapatos, ofende.<sup>470</sup> Alguns tentaram obrigar muçulmanos a comer porco. Outros tentaram carregar porco para meter na mesquita, quer dizer, já não é normal. São estes problemas que eu gostaria que discutissem seriamente, não sei se concordam com essa maneira de abordar os problemas. E se concordarem eu proporia assim. Discutir as questões de princípio.<sup>471</sup>

---

<sup>469</sup> Idem. Fita 620.

<sup>470</sup> Lorenzo Macagno em seu trabalho de campo recolheu uma série de relatos de muçulmanos pertencentes as confrarias em Moçambique que relatam um episódio em que Samora Machel entrou calçado em uma Mesquita. MACAGNO, Lorenzo. *Op. Cit.*

<sup>471</sup> Idem. Fita 620.

O ato de entrar calçado na mesquita, mencionado por Samora como uma ofensa, cabe destaque. De acordo com Lorenzo Macagno<sup>472</sup>, o próprio Samora havia protagonizado um episódio como este. Em 1975, no ano da independência, Samora Machel viajou até o norte do país para a sua primeira visita oficial. Na Ilha de Moçambique, o presidente quis visitar a mesquita central, onde de acordo com alguns relatos, ele teria entrado calçado.

Em seu trabalho de campo, Macagno entrevistou várias lideranças muçulmanas que deram versões controversas sobre o possível acontecimento. De acordo com o autor, alguns muçulmanos entrevistados se mostraram indignados por esta grande ofensa, outros relativizaram o incidente afirmando que o ato foi cometido por desconhecimento do presidente, que não foi corretamente orientado por seus assessores. Um terceiro grupo de entrevistados afirmou que este episódio não foi verídico, tratava-se apenas de “fofoca”.

O “possível episódio” ganhou contornos políticos. Jorge Jardim, consultor de Salazar, agente secreto e empresário acusou Samora Machel, em seu livro *Moçambique Terra Queimada*,<sup>473</sup> de desrespeitar os muçulmanos, pois os portugueses, especificamente do governador-geral de Moçambique Baltazar Rebello de Souza, que participavam das orações desses crentes e tinham uma postura respeitosa. Assim como nas entrevistas de Lorenzo Macagno, não houve consenso por parte dos nossos entrevistados. Do mesmo modo, alguns confirmaram e outros negaram este fato. É curioso pensar que se fosse verdadeiro, estaria Samora admitindo que cometeu uma ofensa? Seria um modo inusitado de se desculpar.

Para o presidente, o encontro representava a concretização de uma política de Estado que concebia a “nação moçambicana como uma totalidade”. Neste sentido, o objetivo era se aproximar de setores que se sentiam marginalizados na sociedade e foi com esse espírito,

---

<sup>472</sup> MACAGNO, Lorenzo. *Outros muçulmanos: Islão e narrativas coloniais*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2006. p. 214-216.

<sup>473</sup>JARDIM, Jorge. *Moçambique: Terra Queimada*. Rio de Janeiro: Portugal Editora, 1976.

mencionou o presidente, que em 1979 e 1981 foram “libertos” os considerados desertores da Frelimo e em 1982 ocorreu a reunião com os comprometidos e com os antigos combatentes.<sup>474</sup>

Com esta fala, Samora Machel reforçou o argumento defendido aqui de que não se pode considerar o encontro com as confissões religiosas como algo isolado, ele está dentro de um movimento de aproximação de setores estratégicos para atuação do governo na guerra civil e na reconstrução político-social do país. Se pensarmos em suas potencialidades, os grupos dos ex-combatentes, dos comprometidos e dos religiosos poderiam ser de grande valia. Para as diferentes crises que a Frelimo enfrentava em Moçambique.



**Figura 6 - Samora Machel interrompe Paresh Waghela, representante dos hindus. Revista *Tempo* n. 367.**

---

<sup>474</sup> Idem. Fita 619

## Capítulo IV- Memórias cruzadas

Nas ruas de Maputo ainda hoje é possível ver a guerra de libertação (1964-1974), seus líderes e as figuras inspiradoras de um ideal socialista que se desenharia com cores mais fortes no imediato pós-independência. Eles estão nas estátuas pela cidade, como o grande monumento em homenagem a Samora Machel e nas ruas, que levam nomes como Eduardo Mondlane, Guerra Popular e Vladimir Lenine.

Nas ruas, nos estabelecimentos comerciais ou nos chapas, como são conhecidas as “vans” em Moçambique, sempre é possível ouvir alguém comentar sobre os momentos considerados áureos no pós-independência, da vitória contra o europeu, da autoridade incorruptível de Samora, tempos que se faz questão de lembrar. Ao perguntarmos a essas pessoas sobre o período da guerra civil (1976-1994), ouvimos respostas curtas em quase som de sussurro sobre a fome, a violência, famílias separadas por lados opostos do conflito, que ninguém ganhou, tempo que se quer esquecer.

A lembrança viva de um tempo em que todos os moçambicanos se uniram ou ao menos disseram se unir, estando, portanto, todos do mesmo lado contra o colonialismo, tem a ver com um esforço de construção de uma memória coletiva por parte do grupo que liderou a luta de libertação e assumiu o poder depois da independência do país, a Frelimo.

Como afirmou João Paulo Borges Coelho,<sup>475</sup> a luta de libertação foi vista como o núcleo e a substância do processo de construção da nação, a base de estruturação de uma memória política. Para o autor, havia um esforço em transformar uma memória política controlada pelas autoridades, em uma memória coletiva, menos estruturada, formada como se

---

<sup>475</sup> COELHO, João Paulo Borges. *Abrir a fábula, questões da política do passado em Moçambique*. Conferência em Coimbra, 01 de junho de 2011. p. 3.

fosse uma sedimentação do tempo. Dentro deste projeto não cabia a ideia de conflito, mas sim a de união do Rovuma ao Maputo sem etnias, tribos ou religião.

A centralidade da luta armada e a justificação de qualquer ato em seu nome pode ser explicitada na fala de um administrador da Frelimo em Pemba, relatada por padre Vicente Berenguer na entrevista que realizamos. Ele contou que ao viajar para a província de Cabo Delgado, para a cidade de Pemba, encontrou um antigo aluno que havia se tornado administrador daquela localidade. Padre Vicente perguntou o porquê das missões naquela localidade terem sido fechadas e ele lhe respondeu:

Padre, é muito simples. Você pode ver que numa missão um padre possui um carro e o nosso administrador possui uma bicicleta. Os padres são preparados intelectualmente, têm uma influência sobre o povo e podem destruir tudo o que nós fizemos durante a luta armada. Então é melhor recluir (sic) a eles até que seja o momento, que eles possam voltar aos seus lugares, uma vez que nós já estejamos fortes aí.<sup>476</sup>

As palavras do administrador são elucidativas a respeito das questões entre a Frelimo e as Igrejas, principalmente em relação à Igreja Católica. Elas demonstram a necessidade que havia de acabar com os privilégios da Igreja, possuidora de muitos recursos financeiros e capacidade de mobilização da sociedade. O temor a respeito dessa capacidade de cooptação exigia do governo uma atitude que não colocasse em risco o trabalho desenvolvido no período da “gênese nacional”, que foi a luta de libertação. Tudo seria permitido em nome da coesão nacional que a guerra pela independência inaugurou.

A fala também nos dá a impressão de que em algum momento, com o poder já consolidado, havia uma perspectiva de que o governo poderia recuar, em uma espécie de reconciliação. A narrativa de padre Vicente também evidenciou a sua própria percepção, a partir da história sobre o administrador, de que havia uma necessidade de reaproximação entre o Estado e as Igrejas depois de um cenário de exageros em nome da construção nacional.

---

<sup>476</sup> Entrevista com padre Vicente Berenguer, 23/06/2015 em Ressano Garcia.

No entanto, no discurso oficial, conhecido a partir dos documentos e das reportagens de época, o encontro de 1982 trazia mais uma perspectiva de consolidação de uma união já existente do que propriamente a tentativa de uma reconciliação por causa do estabelecimento de uma política de controle, restrição e violência.

A narrativa do ex-ministro da Segurança, Sérgio Vieira confirmou esta perspectiva. Na entrevista que realizamos com ele<sup>477</sup>, o membro da Frelimo negou qualquer restrição às instituições que não fosse a Igreja Católica, que segundo ele, representava toda a opressão do colonialismo português.

De acordo com Michael Pollak,<sup>478</sup> sendo a memória uma operação coletiva dos acontecimentos e das interpretações de um passado, ela tem por objetivo definir e reforçar sentimentos de pertencimento. Dentro desta perspectiva, a referência a uma determinada narrativa sobre o passado contribui para manter a coesão social e institucional ao fornecer um quadro de referências comuns que deseja estabelecer um cenário de “enquadramento da memória” que no caso das organizações políticas veiculam uma imagem e um passado que forjaram para si mesmas.

Além da produção de narrativas organizadas em torno de acontecimentos e personagens chaves, o trabalho de enquadramento da memória também pressupõe a construção de objetos/locais materiais como monumentos, museus, bibliotecas que tencionam “guardar a memória nas pedras”, criando nas pessoas sentimentos de filiação e cultura comum.<sup>479</sup> Essa perspectiva nos auxilia a compreender a existência dos monumentos e marcos revolucionários existentes em Maputo.

---

<sup>477</sup> Entrevista com Sérgio Vieira e Mussagy Jaichandre, 29/05/2015 em Maputo.

<sup>478</sup> POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. In: *Estudos Históricos, Rio de Janeiro, vol. 2, n. 3, 1989*, p. 7.

<sup>479</sup> Idem. p. 9

Assim como Pollak afirma que o enquadramento da memória possui os seus atores profissionalizados, como os profissionais da história, e os membros das diferentes organizações, a História difundida em Moçambique também foi escrita por intelectuais que estavam profundamente envolvidos com a causa da Frelimo. Esta proximidade quer ao objeto, quer ao partido/estado, tendeu a reforçar a reprodução de um discurso oficial, transformando-os em caixa de ressonância das orientações do partido que lhes parecia tanto justo quanto comprometido com os interesses do povo, tornando difícil uma visão crítica do processo histórico.<sup>480</sup> Além disso, sempre houve um esforço da Frelimo em preservar e divulgar a sua história ou a sua versão da história, e isso é perceptível pela quantidade de publicações sobre História lançadas no país com o selo estatal, lembrando que, em paralelo, se afirmava, na versão de alguns pesquisadores, o restrito acesso aos seus arquivos.

Apesar do esforço de enquadramento da memória, Pollak<sup>481</sup> nos mostra que ela não é totalmente “enquadrável” e que para além de um discurso oficial, existem lembranças que ficam confinadas ao silêncio e transmitidas através da oralidade, como “memórias subterrâneas” e longe de produzir esquecimento esse silêncio seria a resistência de uma sociedade civil impotente diante da profusão de discursos oficiais.

Para Pollak essas “memórias subterrâneas e proibidas” podem em algum momento despontar e ocupar toda a cena cultural, o setor editorial e os meios de comunicação provando o fosso existente entre a sociedade civil e a ideologia oficial de um partido e de um Estado. Beatriz Sarlo<sup>482</sup> também se aproxima deste argumento ao discutir que depois que acabaram as ditaduras do sul da América Latina os crimes da ditadura foram expostos a partir de um grande florescimento de discursos testemunhais, fundamentais para uma reconciliação com

---

<sup>480</sup> BRAGANÇA, A. DEPELCHIN, J. Da idealização da Frelimo à compreensão da História de Moçambique. *Op. Cit.*

<sup>481</sup> POLLAK, Michael. *Op. Cit.* p.3.

<sup>482</sup> SARLO, Beatriz. *Tempo passado: cultura da memória e guinada subjetiva*. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: UFMG, 2007. p. 45-48.



um passado antes abafado pela violência do Estado e o estabelecimento de uma nova perspectiva de futuro.

Em Moçambique isso não aconteceu. O fim de uma sangrenta guerra civil produziu mais silêncios do que discursos de denúncia. A vivência de uma guerra tão longa e a consequente necessidade de manutenção da paz fez com que os discursos que questionavam a postura da Frelimo em qualquer aspecto, fossem minimizados.

Ao discutirmos com nossos entrevistados o nosso objeto de estudo notamos que o silêncio ou a omissão de muitos líderes religiosos em relação a restrição ou violência que as suas confissões sofreram até a década de 1980 são comportamentos, estratégias, que podem ainda guardar alguma relação não apenas com um temor de uma repressão direta por parte do Estado ou até mesmo uma possível retomada do conflito que mobilizou o país e suas forças nos anos pós-independência.

Deve-se considerar também a existência de interesses específicos de algumas lideranças diante do papel que determinados setores religiosos, principalmente os protestantes e os muçulmanos em Moçambique atualmente. Tais líderes religiosos são convocados para discussões de temas sensíveis a política, assumindo a figura de intermediários dotados de uma legitimidade política e moral. Como exemplo prático podemos citar o “rodízio” de líderes religiosos na Comissão Eleitoral e a presença de ex-padres na reitoria da principal universidade do país a partir dos anos 1990.<sup>483</sup>

No entanto, o fato de haver silêncios e a preponderância de um discurso oficial que destaca a união de todas as etnias e religiões na causa nacional não reflete a inexistência de “memórias subterrâneas”. Na narrativa de alguns religiosos, como o padre Vicente ou até

---

<sup>483</sup> Nomeadamente o sheik muçulmano Abdul Carimo que assumiu a presidência da Comissão Nacional de Eleições desde 2013. Brazão Mazula e Filipe Couto, ex-padres atuantes no movimento de libertação nacional foram reitores da Universidade Eduardo Mondlane entre 1995 -2006 e 2006-2011 respectivamente.

mesmo em algumas falas de Samora Machel percebemos uma discordância do que circulou no discurso oficial sobre a reunião de 1982.

No caso de Moçambique, essas “memórias subterrâneas” não estão presentes nos jornais ou na cena cultural para usar os termos de Pollak, mas elas se apresentam de maneira sutil nas entrevistas que realizamos. Um olhar, um esquecimento, uma hesitação na fala, uma frase em tom mais baixo, dita rapidamente ou fora de contexto, um pedido para que não se grave o trecho também podem revelar uma dissonância com o discurso oficial e essas vozes “desarmônicas” que procuramos captar.

O que buscamos fazer neste trabalho foi utilizar o testemunho – que na perspectiva de Paul Ricoeur<sup>484</sup> é a “extensão da memória, tomada em sua fase narrativa” de um acontecimento publicizado – para cotejar múltiplas versões que permitam perceber as diferentes tensões e posicionamentos em jogo.

Através recolha e da confrontação dos testemunhos dos diferentes líderes religiosos, que participaram diretamente do evento, e na comparação com os diferentes documentos existentes nos arquivos, buscamos não só compreender a atmosfera daquele encontro ocorrido em 1982, bem como as suas reelaborações/reinterpretações depois de mais de 30 anos.

As motivações para a reunião e as suas consequências são interpretadas de diferentes maneiras, assim como são distintas as relações entre o Estado e as diferentes religiões, sem contar com aqueles que não foram convocados pelo fato de não serem vistos como interlocutores possíveis do Estado.

Os relatos que destacaremos aqui são de figuras importantes no cenário moçambicano,<sup>485</sup> que debatem temas referentes ao encontro e a postura do governo da

---

<sup>484</sup> RICOEUR, Paul. “Memory, history, oblivion”. Conferência internacional *Haunting Memories? History in Europe after Authoritarianism*. 8 de março de 2003.

<sup>485</sup> Cabe aqui algumas considerações sobre a escolha dos entrevistados. Em princípio tentou-se localizar todos os líderes que se pronunciaram na reunião, mas infelizmente alguns faleceram, outros não foram encontrados ou

Frelimo em relação às Igrejas institucionalizadas. Veremos os pontos de contato e atrito nas falas de nossos entrevistados, o que nos permite compreender que o debate sobre as religiões no país está longe de chegar a um consenso e que ainda enfrenta questões importantes na atualidade.

#### **IV.1 -Entre silêncios e falas**

“Eu quando vim, estava com a minha família lá na Ponta do Ouro e dizia assim: - já sei o que o Samora vai fazer, vai fazer um discurso e no fim do discurso todo mundo bate palmas e aí vamos pra casa”, afirmou D. Diniz Sengulane ao saber da convocação para o encontro de 1982<sup>486</sup>. O reverendo Isaías Funzamo também comentou sobre o caráter inesperado da convocação: “Foi na hora, não sabíamos de fato o porquê nos convocara para esta reunião. Foi durante a introdução [discurso de abertura de Samora Machel] que ficamos sabendo do que se tratava”.<sup>487</sup>

Ao serem chamados, muitos religiosos pensaram que seria mais um encontro em que Samora discursaria por horas a fio e que todos seriam meros expectadores. No entanto, a dinâmica foi diferente e mesmo com o longo discurso presidencial, as confissões ali presentes tiveram a oportunidade de escolher algum de seus representantes para que pudessem discutir junto ao governo os principais problemas e demandas das suas instituições.

A escolha da Igreja Católica por D. Jaime Gonçalves foi bastante óbvia, o religioso era bispo da segunda paróquia mais importante do país e presidente da Conferência Episcopal dos

---

simplesmente não quiseram narrar as suas experiências, como foi o caso de um líder muçulmano presidente do Congresso Islâmico. Por este motivo, para que se pudesse expor o ponto de vista dos muçulmanos, parcela importante da população, buscou-se lideranças do islamismo em Maputo, para contar as memórias do grupo sobre a repercussão do evento.

<sup>486</sup> Entrevista com D. Dinis Sengulane em 20/04/2015 em Maputo

<sup>487</sup> Entrevista com Isaías Funzamo realizada em 02/06/2015 em Maputo.

Bispos de Moçambique à época. Além disto, D. Jaime era visto como um representante dos opositores da Frelimo, e por este motivo, era interessante para o governo estabelecer um diálogo com ele.

No entanto, se a escolha por D. Jaime nos parece evidente, ela não foi unânime. Para o padre Vicente Perenguer, D. Jaime representava a “cabeça mais reacionária” da Igreja naquele momento. Padre Vicente havia sido convidado não na condição de representante da Igreja Católica, mas como integrante do governo, já que ele, juntamente com o ex-padre Miguel Buendia atuavam na área da Educação, com a ministra e esposa do presidente, Graça Machel.

Estávamos eu [padre Vicente Berenguer] e Miguel Buendia e o arcebispo da Beira, D. Jaime que digamos, é a cabeça mais reacionária naquela altura, nos diz:  
 - Mas a ti? não te convidaram! Tu não fostes convidado, o que estas a fazer aqui?  
 - Eu não queria responder, não é? Então o padre Miguel diz:  
 - Não. Nós somos convidados pelo governo. Então ele fechou [a boca]!<sup>488</sup>

O encontro entre padre Vicente, Miguel Buendia e D. Jaime na reunião de 1982 é muito claro a respeito das tensões existentes também dentro das próprias instituições. Se padre Vicente o classificava como reacionário, provavelmente D. Jaime o via como um infiltrado do partido na Igreja.

A escolha dos convidados para o evento parecia representar mais do que a tentativa de um reestabelecimento do diálogo, uma tentativa de participação, de interferência na escolha dos nomes que seriam indicados como os representantes das confissões religiosas, o que em certa medida garantia internamente poder, um prestígio pela capacidade de interação com os membros do governo. Ser convidado do governo significava estar ao lado dele, em um lugar privilegiado se comparado aos outros religiosos.

As outras Igrejas também escolheram figuras de grande representatividade em suas instituições. O Conselho Cristão de Moçambique não escolheu o seu secretário geral, Isac

---

<sup>488</sup> Entrevista com padre Vicente Berenguer, 23/06/2015 em Ressano Garcia.

David Mahlalela da Igreja Metodista Wesleyana para discursar, mas sim Isaías Funzamo que à época era pastor-presidente da Igreja Presbiteriana de Moçambique.

Ao ser questionado sobre isso, Funzamo afirmou que talvez o motivo de sua escolha tenha ocorrido pelo “fato de muitas pessoas não se sentirem a vontade de falar perto de Samora” ou porque ele havia assumido a pouco tempo a presidência da recém-criada Cruz Vermelha de Moçambique.<sup>489</sup> Fica evidente que a relação do pastor com o presidente tinha sido fator preponderante na escolha dos membros do CCM, e a participação do reverendo ao longo do encontro confirmou o seu alinhamento com o governo.

A sua fala inicial se concentrou na questão do impedimento pela Frelimo de que os membros das Igrejas se filiassem ao partido. Para o reverendo, isso criava uma enorme barreira entre os cristãos e o governo. “- Nós [cristãos] queremos vos amar [o governo], mas vocês colocaram uma barreira aqui. Tira a barreira aqui que vamos ter boas relações convosco.” Funzamo classificou o seu discurso como “atrevido” e disse que sem saber, havia expressado a preocupação de todos os outros ali presentes.<sup>490</sup>

D. Dinis Sengulane, bispo anglicano, não concordou com essa afirmação. Em entrevista ele explicou que a fala do pastor presbiteriano não representava as reais preocupações dos que estavam ali presentes e por este motivo, decidiu não se calar e se inscreveu como representante da Igreja Anglicana. Sengulane levantou questões sensíveis à época, como a fome e a necessidade de um diálogo para a paz. O bispo contou que Samora o respondeu com ironia perguntando-o “- por onde andavam os seus cunhados?”, o que seria

---

<sup>489</sup> “Cristiane N.: E quem o indicou [para falar em nome do CCM?]”

Isaías Funzamo: Bom, são os dirigentes mesmo do CCM, o que me admirou um pouco (risos). Perante o Machel ali, muitas pessoas não se sentiam a vontade diante dele, então dão dianteiras e não sabiam como as coisas iriam acabar. Acho que o que talvez concorreu para indicação do meu nome era que o governo acabava de me nomear presidente da Cruz Vermelha de Moçambique e então nisso talvez viram: - olha esse aqui tem boas relações com o governo e isso aqui vai facilitar.” Entrevista com Isaías Funzamo,, Maputo – Moçambique, 28/05/2015.

<sup>490</sup>Entrevista com Isaías Funzamo. *Op. Cit.*

confirmado pelos áudios do evento.<sup>491</sup> Receoso, o bispo respondeu que não sabia a quem o presidente estava se referindo, então Machel respondeu: “são os bandidos armados que andam lá por sua terra.” Apesar de assustado, o bispo seguiu com a sua fala e questionou a respeito do descumprimento do artigo constitucional a respeito da liberdade religiosa. Isso também irritou o presidente, como podemos perceber através do tom da sua intervenção presente nos arquivos de áudio do evento.

D. Jaime também desagradou Samora. Ele foi o primeiro a falar sobre a necessidade da paz entre todos os moçambicanos e foi interrompido pela autoridade máxima do país:

Dom Jaime (D.J): Senhor presidente, excelência, preocupamo-nos as perturbações internas a partir de ações que destroem vidas e bens e impedem o progresso. Esta verificação compromete-nos a procurar com todos os moçambicanos, nós os consideramos, caminhos que conduzam a paz. Muito obrigado.

Samora Machel (SM) : Dom Jaime, quem são estes?

D.J: Creio que, vossa excelência, senhor presidente deve saber quem é moçambicano e quem não é moçambicano, o estatuto do cidadão moçambicano, portanto quem é moçambicano é convidado a amar a sua pátria.

S.M: Mas quem são, onde estão? Vocês estão aqui? Vocês crentes estão aqui, quem são esses outros?

D.J: É todo povo.

S.M: o povo já está conosco, mas quem são esses outros? que vocês pensam que! ... obrigado, Dom Jaime.

D.J: a paz, se me permite, a paz como está aqui, digamos, expresso o desejo, como está aqui expresso o desejo, a paz, de fato, é de todos os moçambicanos, mas os moçambicanos como povo...

SM: Não, as perturbações internas a partir de ações que destroem as vidas e bens e impedem, portanto. Com esta verificação, é justo que procuremos caminhos corretos que conduzam a paz a todos os moçambicanos. Quem são esses outros moçambicanos? Quem são? Moçambicanos? Onde estão esses moçambicanos?

---

<sup>491</sup>Esta declaração de Samora não está registrada no documento sobre o encontro “Consolidemos aquilo que nos une”, mas está presente nos áudios. Durante a entrevista D. Dinis menciona a palavra cunhado, e nos áudios Samora usou o termo primo. Samora declarou: “Há bandidos armados andando pela sua zona, o que que há? São seus primos? [Sengulane responde: “não conheço nenhum dele e Samora continua] Nenhum dos bandidos armados? Foram roubar as coisas do régulo Machatine. Ah...continua? São seus primos.” Encontros com os representantes das confissões religiosas, dezembro de 1982. Arquivo Histórico de Moçambique, Fundo Oral, fita 620. Cabe ressaltar a referência aos primos (cunhado na lembrança de Sengulane) usado por Samora Machel, a provocação ganha uma maior importância em função das relações de parentesco existentes nas sociedades africanas. No contexto da fala de Samora, podemos compreender a relação de cunhados como uma referência a uma relação de dependência e subalternidade.

Bem, não quero fazer diálogo aqui, não quero fazer. Mas ficar claro certas coisas ambíguas, não. Na ocasião não posso... neste momento, de responder.<sup>492</sup>

Na entrevista com D. Jaime nos contou sobre o seu silêncio após a fala do presidente:

“encolhemo-nos, não fizemos mais nada, mas depois a Conferência [Episcopal de Moçambique] continuou a refletir sobre a situação”.<sup>493</sup>

Samora negou veementemente que o governo estaria com dificuldades para combater o MNR/Renamo<sup>494</sup> que ele chamava de “bandidos armados”. Criticou seriamente a fala de D. Jaime e de D. Dinis Sengulane de que deveria haver concórdia e paz entre todos os moçambicanos e disse que não seria possível estabelecer qualquer diálogo ou acordo com aqueles que desempenhavam ações hediondas como o estupro de mulheres grávidas, de senhoras de 70 anos, sequestros, mutilações, destruição de escolas, hospitais e tantas outras atrocidades. A longa citação a seguir, transcrita do áudio do evento, é capaz de expressar a força empenhada por Samora e a tensão que se instalou no auditório naquele momento:

Há aqui certas ideias que são ventiladas, não de agora. “Ah, o Estado agora chamou os religiosos todos, porque o Estado está a sofrer com os bandos armados”.

(...). Disse que “houve adiamento do congresso em 81, oh! Porque querem criar condições de negociar com bandidos”. “Chamaram esta reunião porque está a atrapalhar o Estado”. O Estado a atrapalhar? ... o Estado a atrapalhar? O povo moçambicano a atrapalhar? (...) ouvimos: “Ai, são ações mesmo aqui dentro”. Apregoam a necessidade de haver, por exemplo, concórdia e a paz entre todos os moçambicanos. Esta é maneira de dizer o problema. Quais esses todos moçambicanos? Nós estamos aqui, todos os moçambicanos, de várias tendências. Estamos aqui dentro. Estamos aqui dentro.

(...) Temos de ter uma ideia clara sobre quem são os bandidos armados. Temos de vos explicar a origem dos bandidos armados. Não é hoje que começamos a lutar contra os bandidos armados. Desde 1962, quando fundamos a FRELIMO. A nossa luta foi sempre contra bandidos armados (...).

Aqueles que raptam mulheres grávidas. Uma mulher de cinco meses de gravidez, de seis meses, de sete meses, ... obrigam-nas a marchar longas distâncias, violam-nas e fazem delas sua propriedade. É oposição? Aqueles que raptam menores de 8 a 10, anos violam-nas. Aqueles que raptam mulheres com 70 anos, obrigam-nas a marchar longas distancias e violam-nas! Estas serão oposição, estes serão a

<sup>492</sup> Encontro com as confissões religiosas, dezembro de 1982. Arquivo Histórico de Moçambique, Fundo Oral. Fita 623.

<sup>493</sup> Esta afirmativa se confirma ao compararmos os títulos das Cartas Pastorais publicadas pela Conferência Episcopal dos Bispos de Moçambique entre os anos de 1982 até 1994. Quase todos os títulos publicados neste período fazem referência explícita a necessidade e urgência da paz no país.

<sup>494</sup> Mozambican National Resistance, que no ano seguinte, em 1983, assumiria o nome de RENAMO.

alternativa? É com estes que vamos fazer a concórdia? Vejamos a mais. Aqueles que raptam professores. Professores que difundem o saber e a ciência, que raptam alunos e destroem escolas! (...).

(...)É com estes. ... é com eles que devemos negociar e considera-los nossos aliados, significa que esses elementos que querem que o governo da República Popular de Moçambique, negocie com assassinos e ladrões, com raptadores e sádicos, com marginais, drogados e antissociais. Querem que negociemos com os vendilhões da pátria, com os inimigos implacáveis de sempre do povo moçambicano? Fazemos isto significa respeitar a memória... fazer isso, fazermos isto, significa desrespeitar a memória daqueles que perderam seu sangue pela liberdade do povo moçambicano(...).<sup>495</sup>

A pergunta feita por Samora Machel a D. Jaime a respeito de quem eram os indivíduos com quem se deveria negociar, negando que fossem moçambicanos, tem relação direta com a ideia de se evitar a leitura de que se tratava de uma guerra civil. Para Samora, os atos de crueldade enumerados não poderiam ser feitos por moçambicanos e dada essa condição e essa postura seria impossível negociar.

Curiosamente, a aproximação com as religiões teria a ver com a dificuldade crescente em lidar com os “bandidos armados” reforçando ainda mais a noção de que a situação da guerra já era muito grave e que era necessário buscar uma ampliação de suas bases. No entanto, em seu discurso o presidente acusava aqueles que se dispunham a um diálogo para o fim da guerra de serem antipatrióticos e desejarem a manutenção dos antigos privilégios. Ou seja, o convite ao diálogo com as religiões institucionalizadas tinha limites muito bem definidos quanto a sua participação e quanto ao horizonte de discussões que poderiam ser estabelecidas.

Para Samora era impossível admitir naquele momento que a guerra que dilacerava o país tinha origens também na própria sociedade moçambicana e na incapacidade do governo

---

<sup>495</sup> Encontro com as confissões religiosas, dezembro de 1982. Arquivo Histórico de Moçambique, Fundo Oral. Fita 623.



de atender a determinadas demandas sociais, ainda que a organização da Renamo tivesse sido orquestrada externamente.<sup>496497</sup>

## IV.2 -A narração do sofrimento pelas Igrejas

Nos campos de treinamento da Frelimo, onde se preparavam os jovens para lutar contra o exército português na década de 1960, havia uma prática tão importante quanto as lições de tiro ou de sobrevivência. Reuniam-se pessoas dos diferentes cantos do país que conversavam sobre as realidades de suas aldeias, a opressão e a discriminação sofrida por causa da dominação colonial, e assim, essas pessoas descobriam, nas palavras de Sérgio Vieira, que “todos possuíam a mesma ferida”. Isso reforçava um sentimento de unidade e garantia “que o gajo fosse salvar a sua vida no combate”.<sup>498</sup>

A narração do sofrimento ultrapassou os limites dos campos de treinamento e podemos notar vestígios desta prática nos três encontros ocorridos em 1982 – com os ex-combatentes, com os comprometidos e com os religiosos. Nestas três reuniões, houve espaço para que se colocassem as questões mais sensíveis na tentativa de estabelecimento de um diálogo.

Na reunião com os religiosos, ganhou destaque, dada a sua recorrência, a questão das nacionalizações das obras das Igrejas, quase sempre apontada como um item que deveria ser

---

<sup>496</sup>Cf. GEFFRAY, Christian. *A causa das armas: antropologia da guerra contemporânea em Moçambique*. Porto: Edições Afrontamento, 1991.

<sup>497</sup> A discussão a respeito de quando o conflito pós-independência em Moçambique deixou de ser ataques de tropas subordinadas ao governo rodesiano e sul-africano para se tornar uma guerra civil é tema de debate entre os intelectuais em Moçambique. Alguns deles, como José Luís Cabaço, defendem que até 1984 o que existia era uma guerra de agressão contra Moçambique por tropas subordinadas aos países estrangeiros. Só depois desse momento, há uma reestruturação enquanto grupo e o conflito contra a Frelimo ganha moldes de guerra civil. Seguindo esta interpretação, é possível justificar a utilização do termo “bandidos armados” por Samora Machel, por haver nesse momento uma maior identificação com essas nações estrangeiras.

<sup>498</sup> Entrevista realizada em 29/05/2015 com o embaixador Muassagy Jaichandre em Maputo. José Luis Cabaço também comenta sobre essa prática. Moçambique, identidades, colonialismo e libertação. Unesp: São Paulo, 2009.

revisto pelo governo. O próprio Samora Machel admitiu terem ocorrido “certos exageros”.<sup>499</sup> No entanto, se analisarmos somente os discursos dos religiosos naqueles dias, não conseguiremos ter a dimensão do que representou as nacionalizações para o cotidiano das instituições religiosas. Ao recolhermos os depoimentos, podemos observar diferentes perspectivas a respeito das nacionalizações, longe de ser consenso para alguns foi “um mal necessário” e para outros uma prática abusiva e violenta.

D. Jaime, católico, enfatizou toda a violência do processo e afirmou que a ação governamental não apenas tirou do domínio das Igrejas os centros de saúde e as escolas, mas também fechou missões religiosas e igrejas. D. Dinis Sengulane, anglicano, destacou que cerca de 1/3 das igrejas anglicanas foram fechadas, inclusive a Catedral de Maciene [Diocese de Santo Agostinho de Maciene em Maputo]. Segundo Sengulane, ao nacionalizarem as escolas e os hospitais, a Frelimo se apropriou também dos templos existentes nesses lugares. Segundo ele, muitas igrejas foram fechadas em 1978 e 1979 e só foram reabertas seis a nove anos depois.

Sérgio Viera negou a nacionalização dos templos e qualquer restrição às religiões no pós-independência. Para ele, o ensino e a saúde foram nacionalizados porque havia uma crise e o Estado tinha que assumir essa responsabilidade. Da mesma maneira, o professor Miguel Buendia<sup>500</sup> – ex-padre de burgos – ressaltou a importância desse processo para o momento que Moçambique passava.

Ainda de acordo com Buendia, a perda de privilégios e de muitos de seus bens obrigou a Igreja Católica a rever a importância de ser uma Igreja pobre naquele momento, de comunhão e mais voltada para o povo. Por outro lado, na sua perspectiva, a Frelimo possuía

---

<sup>499</sup> Reunião com as confissões religiosas em dezembro de 1982. Arquivo Histórico de Moçambique, Fundo Oral.

<sup>500</sup> Entrevista realizada em 27/05/2015 em Maputo. De acordo com a entrevista, Miguel Buendía foi convidado por Graça Machel para participar do encontro de 1982. Sua presença foi apenas como espectador.

uma visão “clássica” da Igreja, associada ao conservadorismo, e não considerava o trabalho libertador que estava sendo feito na América Latina nas décadas entre 1960 e 1970.

Apesar de acreditar na necessidade das nacionalizações, o professor sentiu o peso desta postura do Estado. Ele relatou que havia retornado junto com outro padre da Espanha e que tinham trazido certa quantidade de dinheiro, que foi colocado na conta da paróquia na qual eles atuavam. No processo de nacionalização, eles perderam todo o dinheiro, já que tudo que era propriedade da Paróquia passou a ser do Estado.

Para Buendia, “As nacionalizações eram feitas por meninos que não conheciam a nossa história”, e isso se refletiu em alguns exageros.<sup>501</sup> Em outras conversas, muitas pessoas relataram que as nacionalizações serviam, em muitos casos, como instrumento de poder de muitos administradores do governo. Caso houvesse uma rixa entre algum religioso e o governador, por exemplo, a igreja era fechada com a desculpa das nacionalizações.

Isaías Funzamo comparou as nacionalizações a passagem bíblica sobre a entrada de Jesus em Jerusalém, quando ele solicitou aos seus discípulos um jumento e o dono do animal se alegrou por servir ao mestre. Ele narrou que muito antes do anúncio das nacionalizações, ainda em agosto de 1974 quando uma delegação presbiteriana fora felicitar a Frelimo pela independência em Dar el Salam, a Igreja Presbiteriana de Moçambique entregou todos os seus bens ao governo de maneira espontânea. Apesar disso, ele concordou sobre os exageros e exemplificou com o caso do governador da província de Gaza que proibiu os pastores de evangelizar. Funzamo afirmou que na época fez uma queixa a Samora, que logo reverteu a

---

<sup>501</sup> “(...) Então, o meu colega e eu vínhamos da Espanha e ao invés de pormos o dinheiro em nosso nome, dinheiro que havíamos trazido de Espanha, colocamos no nome da paróquia. Uma estupidez, não é? Então, veio a nacionalização e os gajos nacionalizaram o nosso dinheiro. E dissemos assim: olhe lá, esse dinheiro nós não compramos nada... nós trouxemos de Espanha agora. Bem, mas como nós conhecíamos bem a Frelimo, aquilo não nos causou.... claro, ficamos chateados, mas isso não nos causou....eram miúdos que não conheciam nossa história.” Entrevista com Miguel Buendía, Maputo – Moçambique, 27/05/2015.

ordem do governador e afirmou que sua oposição era contra a Igreja Católica e nunca contra os protestantes.

Esses exageros também foram narrados por D. Dinis Sengulane, que da mesma forma que Funzamo não se colocou contra as nacionalizações, ainda que tenha visto igrejas ricas e com grande atividade religiosa serem queimadas em nome do governo. Sua maior crítica residia nas restrições a reunião dos fiéis, e aos cultos que reunissem um número grande de crentes ou apenas crianças e jovens. Criticou ainda a necessidade de autorização para locomoção dentro e fora do país e para importar qualquer material religioso, como bíblias e hóstias.

Como podemos verificar por esses últimos depoimentos citados e outros apresentados ao longo da tese, e apesar das falas em contrário, como as de Sergio Vieira e Miguel Buendia, o próprio encontro de 1982 e a dinâmica proposta pelas autoridades governamentais nos dão indícios de que o Estado moçambicano reconhecia excessos tanto no tocante ao processo de nacionalização dos espaços religiosos quanto no gerenciamento da ideia de liberdade religiosa.

Todavia, apesar de negar veementemente qualquer tipo de cerceamento as crenças religiosas no país, Sérgio Vieira confessou que apenas um grupo religioso sofreu punições por sua postura “antinacionalista”: os Testemunhas de Jeová.

O problema dos Testemunhas de Jeová elas aparecem aqui fugindo do Malawi e depois [chegam] da independência de Moçambique. No tempo colonial os portugueses não deixavam eles entrar aqui. Quando entram aqui começam as loucuras deles, eu digo bem, as loucuras...não podes pagar imposto, não podes ir ao Hospital. Nós estávamos em plena campanha, foi o momento em que fizemos a erradicação da cólera e as pessoas não querem, então ficam todos confinados aqui (...).

Onde?

Tiveram um campo ou dois, creio que no norte de Tete e creio também no oeste da Zambézia. Ficam confinados aqui, e mais não podem sair. Porque estamos a liquidar uma doença endêmica e a OMS declarou que tínhamos liquidado a cólera. Fica. E mais não sequer, o grosso, uns 90% ou mais nem eram moçambicanos, eram

do Malawi. Hoje andam por aí e também não chateiam muito, não fazem campanha pra não se pagar imposto, para não obedecer a lei.<sup>502</sup>

Mesmo com um discurso mais amplificado, recorrente e feroz contra a Igreja Católica e apesar da citação de vários casos de restrições e violência contra outras crenças, é importante constatar que o grupo mais perseguido e enviado para os campos de reeducação foram os Testemunhas de Jeová, por se negarem, por exemplo, a servir ao exército. De acordo com alguns relatos recolhidos de maneira informal de alguns membros desta religião, eles foram enviados para lugares remotos onde foram obrigados a trabalhar na agricultura e submetidos a uma série de humilhações, assim como outros indivíduos considerados como improdutivos pelo governo. Muitos deles, nunca retornaram para casa.<sup>503</sup>

Mesmo não sofrendo uma perseguição tão explícita nem com o mesmo alcance, os muçulmanos também se sentiram ameaçados e excluídos. Maulana Abdul Rashid<sup>504</sup> contou que muitos membros da Frelimo entravam nas mesquitas sem tirar os calçados, visto como uma falta gravíssima para os muçulmanos, e tentavam incutir nas crianças nas escolas primárias um sentimento de descrença no sagrado. De acordo com Rashid eles diziam assim: “Tu acreditas em Deus? e a criança que se vinha de uma casa de crentes dizia sim eu acredito em Deus – Quem é teu Deus? Meu Deus é Deus. Se fosse muçulmano diziam Meu Deus é Alá, então peça rebuçadas [balas] ao teu Deus, Deus me dê rebuçada e a rebuçada não vinha. Agora peça a Frelimo, me dê rebuçada e aí eles davam rebuçadas. Isso era uma lavagem cerebral que estava a acontecer!”

---

<sup>502</sup> Entrevista com Sérgio Vieira e Mussagy Jaichandre, 29/05/2015 em Maputo.

<sup>503</sup> Ver THOMAZ, Omar Ribeiro. ‘Escravo sem dono’: a experiência social dos campos de trabalho em Moçambique no período socialista. In: *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, 2008, v.51, nº1.

<sup>504</sup> Entrevista realizada em 03/06/2015 na Beira. Maulana Abdul Rashid Ismail é presidente fundador da Comunidade Islâmica de Moçambique, fundada em 2004 com sede na Beira. Foi membro da Comunidade Maometana, primeira organização muçulmana no país fundada no período colonial. Conviveu com alguns muçulmanos que participaram do evento e era membro, à época, do recém fundado Congresso Islâmico.

O aparente primarismo da estratégia de convencimento relatada por Rashid não deve ofuscar o fato de que a repetição dessa fala mais de três décadas depois do evento indica a dimensão do embate existente entre o partido Frelimo e as organizações religiosas islâmicas.

Por outro lado, os exageros cometidos por membros do governo foram muitas vezes avaliados por algumas lideranças religiosas como atitudes oportunistas de alguns indivíduos que desejavam ganhar maior prestígio no partido, esse foi o caso, por exemplo, ao menos na leitura de Miguel Buendia, de um diretor provincial que apesar de ter tido uma formação muito tradicional no catolicismo, ao entrar em um colégio que antes pertencia à Igreja Católica mandou queimar todos os crucifixos.<sup>505</sup>

“Neste período muitos abandonaram a sua fé, pois estava na moda ser antirreligioso”, afirmou Sheik Aminudin.<sup>506</sup> Segundo ele, ser ateu ou antirreligioso na década de 1970 permitia maior aceitação e prestígio entre os camaradas da Frelimo. Muitos muçulmanos tiveram que fingir não ter religião ao se tornarem ministros.

Para Isaías Funzamo<sup>507</sup> esta postura antirreligiosa não era autêntica, “era política!”. Os membros da Frelimo tiveram que assumir esta prática por terem o apoio de países do eixo socialista como a União Soviética e a Alemanha Oriental. Ele afirmou: “Digo isso porque pude conviver muito pessoalmente com Samora Machel e muita coisa pude descobrir ali, afinal eram palavras só para obter apoio daqueles países socialistas”.<sup>508</sup>

A declaração acima nos remete aos tópicos discutidos no capítulo anterior, em que situamos o socialismo moçambicano dentro de um contexto mais geral de apoio dos países socialistas, e de formação dos novos países independentes africanos desde a década de 1960. Por outro lado, a possível prática de “abrir mão” de sua fé religiosa em nome de sua fé

---

<sup>505</sup> Entrevista com Miguel Buendía realizada em 27/05/2015 em Maputo.

<sup>506</sup> Entrevista com Sheik Aminudin Mohamad realizada em 13/05/2015 em Matola.

<sup>507</sup> Entrevista com Isaías Funzamo realizada em 02/06/2015 em Maputo.

<sup>508</sup> Idem.

política nos permite observar o fosso existente entre as esferas pública e privada, discurso e convicção pessoal.

De acordo com alguns relatos que pude coletar e, evidentemente, tendo em conta o caráter por vezes pouco preciso desse tipo de informação, além da sua suscetibilidade ao espírito da “fofoca” que se faz em relação aos homens públicos, muitos políticos declaradamente ateus da Frelimo não deixavam de frequentar as suas “feiticeiras” em momentos importantes, ou de buscar palavras de consolo com religiosos em momentos de angústia, como o próprio Samora Machel teria feito com Isaias Funzamo,<sup>509</sup> pelo menos a ter em conta as palavras desse velho líder religioso.

Filho de um pastor protestante, é perfeitamente possível imaginar que Machel não havia esquecido os valores aprendidos em sua casa, apesar de pronunciar fortes discursos contra a religião. Ainda sobre esse tema, cabe ressaltar que ao perguntar ao pastor Funzamo se Samora era ateu, ele respondeu com ênfase que não. Para Funzamo, era claro que existia “comunistas confessos” [o entrevistado vê comunistas e ateus como adjetivos sinônimos] como Marcelino dos Santos e Jorge Rebelo, mas este não era o caso de Samora.

Esse distanciamento entre discurso e convicção ajuda a entender a volta dos fiéis as Igrejas depois da década de 1980, período em que as relações entre o Estado moçambicano e as igrejas institucionalizadas se estreitaram. Atualmente, os templos e as mesquitas vivem lotados e na Catedral católica de Maputo há assentos especiais no altar para a família do ex-presidente Joaquim Chissano. Na missa de Páscoa em 2015, a ex-primeira dama compareceu à cerimônia e se sentou no seu lugar reservado, quase ao lado do sacerdote celebrante. É nesse

---

<sup>509</sup> Durante a entrevista Funzamo afirmou que o presidente certa vez o convocou para lhe dizer que estava angustiado com o grande número de mortes em seu governo, seja pela guerra ou pela pena de morte atribuída aos condenados por traição. O presidente esperava que o pastor reconfortasse o seu coração, “que não se sentia limpo”. Na morte do pai de Samora, o presidente solicita um enterro cristão, no qual o pastor foi responsável.

sentido, que deve ser repensado o distanciamento entre o discurso ateuista governamental e a prática pessoal de muitos daqueles que estavam no poder.

Evidentemente, o estabelecimento de um diálogo mais estreito com algumas religiões, a devolução paulatina de alguns bens e a reabertura dos templos não apagou sentimentos de injustiça e desamparo sentidos ao longo desse processo. Sheik Aminudin, por exemplo, afirmou que os muçulmanos eram como órfãos em Moçambique, apesar de terem lutado na guerra colonial e serem membros da Conferência Internacional Islâmica. Segundo ele, as propriedades dos muçulmanos que se localizavam ao lado das mesquitas, cujas receitas se revertiam para o templo, nunca foram devolvidas e não houve qualquer ajuda internacional nesse sentido.

O pastor presidente da Igreja Assembleia de Deus, Luis Manuel reclama até hoje na justiça a reintegração de posse de um edifício pertencente a Igreja que fora nacionalizado<sup>510</sup>.

Conforme discutimos no capítulo anterior, as nacionalizações foram um movimento importante para a consolidação desse novo Estado independente que surgia. No entanto, esta política trouxe “efeitos colaterais” sentidos até hoje na sociedade moçambicana. A implantação desta política deu margem a diferentes interpretações, sobretudo em relação as ações de determinados governantes regionais, que ter em conta as críticas de muitas das autoridades religiosas moçambicanas utilizaram desse mecanismo para demarcar o seu poder pessoal, apropriando-se de maneira radical de certos bens em nome do governo.

Mesmo tendo como alvo principal a Igreja Católica, a maior detentora de propriedades no país, o governo atingiu outras confissões que tinham sido aliadas de longa data na causa revolucionária.

---

<sup>510</sup> Entrevista com o pastor presidente da Igreja Assembleia de Deus, Luís Manuel em Maputo, 31/03/2015.



### IV.3 Encerramentos do Encontro

Como encerramento do encontro, Isaías Funzamo pronunciou algumas palavras na condição de representante de todas as confissões religiosas ali presentes. Com era de se imaginar, ele elogiou a iniciativa do governo, porém também mencionou a atmosfera de medo que as igrejas viviam antes daquele encontro.

Chegamos agora ao fim dos trabalhos estimulados pela maneira franca e sincera como estes decorreram. É um fato que, após a independência de nosso país, se geraram para o setor religioso da nossa população, inúmeras dificuldades que, por sua vez, deram origem a uma atmosfera pouco agradável e por vezes de medo, devido a vários fatores. Esta atmosfera tendia a alienar religiosos da participação ativa nas tarefas da reconstrução nacional.<sup>511</sup>

Funzamo percebia aquele momento como início de um processo, que possibilitaria o “desencadeamento das potencialidades existentes no seio dos setores religiosos” e a partir daí, as Igrejas estariam mais dispostas a colaborar com a reconstrução nacional. Ao ser questionado, mais de 30 anos depois a respeito dos motivos que o fizeram ser o escolhido, o pastor presbiteriano respondeu:

O que aconteceu que me surpreendeu foi que no dia da reunião um grupo de muçulmanos veio com um documento feito para que eu pudesse ler agradecendo ao governo e foi como se eu fosse o representante de todos eles e não só do Conselho Cristão de Moçambique, mas percebi porque tive ousadia de dizer: nós queremos vos amar, mas vocês colocaram uma barreira aqui. Tira a barreira aqui que vamos ter boas relações convosco.<sup>512</sup>

Na sua percepção, o fato dele ter mencionado a proibição de membros religiosos serem filiados ao partido foi um ato de grande coragem, que lhe rendeu a credibilidade dos outros representantes. No entanto, podemos avaliar que a sua escolha foi motivada pelas

---

<sup>511</sup> Encontro com os representantes das confissões religiosas, dezembro de 1982. Arquivo Histórico de Moçambique, Fundo Oral, fita 624.

<sup>512</sup>Entrevista com Isaías Funzamo, Maputo – Moçambique, 28/05/2015.

mesmas razões que o levaram a falar em nome do Conselho Cristão, o fato dele ser próximo ao governo e principalmente de Samora Machel.

A escolha de Funzamo, ao invés de D. Jaime, por exemplo, também representava uma disponibilidade, por parte das Igrejas de estabelecer um diálogo, não pelo fervor à causa nacional, mas como uma estratégia de conseguir, nesse momento de fragilidade, benefícios para as suas instituições. De maneira sutil, Funzamo sugeriu que uma “atmosfera pouco agradável” dificultava o trabalho das Igrejas à reconstrução nacional. Deste modo, uma “atmosfera agradável” em que as Igrejas fossem beneficiadas de alguma maneira estimularia uma maior participação.

Samora Machel agradeceu as palavras de Isaías Funzamo e afirmou que não gostaria de fazer um discurso de encerramento, mas para ele, era necessário “dar uma resposta a algumas questões levantadas”. A partir disso anunciou que o governo trabalharia para levar a frente “soluções corretas” para resolver os problemas anunciados naquela ocasião.

O discurso sobre a necessidade de coesão nacional é preponderante e isto fica claro, quanto Samora se diz emocionado sobre os momentos em que todos cantaram juntos. Neste sentido, trata-se de um privilégio de ter acesso aos áudios, poder ouvir os momentos em que o discurso de Samora Machel foi interrompido por palmas da assembleia, ou nos momentos em que ele puxava uma canção, na qual todos cantaram juntos. Neste momento final do evento, os participantes puderam recitar poemas em árabe e outros também puxaram uma canção. É curioso que até neste momento, Samora provocou os representantes católicos:

Estávamos emocionados todos aqui quando cantaram em hindu, cantaram em [inaudível] recitou-se um poema em muçulmano, em árabe. (...) os católicos, os católicos, romanos aqui, hã? A Igreja Católica romana cantou. A Missionária, todos... vocês todos cantaram com eles.<sup>513</sup>

---

<sup>513</sup> Encontro com os representantes das confissões religiosas, dezembro de 1982. Arquivo Histórico de Moçambique, Fundo Oral, fita 624.

Podemos considerar que o discurso final de Samora sintetizou as questões levantadas no evento, reproduzindo inclusive, as tensões que surgiram e a necessidade constante de se manter um discurso de coesão. O presidente da república destacou que nas intervenções da maioria dos representantes religiosos, era nítido o pertencimento a pátria, apesar da diversidade.<sup>514</sup>

Ele também elogiou as intervenções que denominou de patrióticas e lúcidas e reestabeleceu um vínculo que reportou a luta de libertação, momento em que muçulmanos, católicos e protestantes lutaram contra o colonialismo. Rememorando este passado, Samora convocava aos presentes a assumirem um novo tipo de batalha, com um novo inimigo, que era a fome, o analfabetismo e o subdesenvolvimento. Do mesmo modo, ele colocava como inimigo o imperialismo, representado pelo regime sul-africano.<sup>515</sup>

O presidente moçambicano lembrou o conteúdo das falas dos representantes, destacando os momentos de maior alinhamento com o governo. Sobre os muçulmanos, ele mencionou a citação corânica pronunciada por Abubacar “Magirá”, que amar a pátria, fazia parte da crença e reafirmou o apoio aos muçulmanos do Conselho Islâmico de Moçambique na criação de sua organização.

A respeito dos protestantes ligados ao Conselho Cristão de Moçambique Samora Machel citou a “tradição anticolonialista e nacionalista” e de “ações que contribuíram para

---

<sup>514</sup> “(...) Na maioria das intervenções a que fez se foi clara a consciência de que esses nobres objetivos que nos unem são mais importantes do que aquilo que nos diferencia. Até o que nos diferencia é parte da diversidade caracteriza o povo moçambicano do Rovuma ao Maputo. Diversidade, em si, não significa divisão. Só é causa de divisão quando perdemos de vista o que é principal o que é fundamental. Neste caso, o que é principal é a unidade nacional é a consciência, orgulho de sermos moçambicanos.” Samora Machel, discurso de encerramento. Encontro com os representantes das confissões religiosas, dezembro de 1982. Arquivo Histórico de Moçambique, Fundo Oral, fita 625.

<sup>515</sup> “Hoje, o nosso inimigo comum é a fome, a nudez, a miséria, o analfabetismo, o subdesenvolvimento. O nosso inimigo comum é o imperialismo, cuja ponte é o regime hediondo, racista, minoritário e criminoso da África do Sul. Que age através da agressão armada, chantagem, através de bandos armados que mutilam e assassinam o nosso povo e sabotam o nosso esforço de desenvolvimento.” MACHEL, Samora, Discurso de encerramento. Encontro com os representantes das confissões religiosas, dezembro de 1982. *Op.cit.*, fita 625.

resistência à ocupação estrangeira”. Ele também mencionou os hindus, que puderam celebrar a sua religião com liberdade, após a independência nacional.

A narrativa de Samora de elogio aos muçulmanos, protestantes e hindus foi construída para marcar uma oposição severa a Igreja Católica em um discurso feroz que seguiu os elogios feitos as outras igrejas. Ele declarou que mesmo com a independência, a Igreja Católica desejava manter os seus privilégios, sem se adaptar com a igualdade que foi estabelecida com a queda do regime colonial. O presidente também acusou os representantes católicos de semear “contradições com o poder popular” e de possuírem dificuldades para compreender os verdadeiros problemas moçambicanos.

Já nos primeiros contatos com esta hierarquia, ainda antes da proclamação da independência, antes da criação da República Popular de Moçambique e antes da aprovação da sua constituição em república popular, falamos da necessidade de abandonarem os privilégios que o usufruíam. Essa hierarquia jamais se adaptou a nova situação de igualdade que se criou após a independência. Aqui reside a origem de alguns dos nossos problemas. Enquanto as outras igrejas aqui presentes, no passado, foram objeto de discriminação, de hostilidade e de perseguição sistemática, celebram, com júbilo, a igualdade que a independência trouxe, a hierarquia católica fala-nos da discriminação de hoje aos representantes confissões religiosas existentes na República Popular de Moçambique. Algum dos representante de hierarquia católica aqui presente não comungaram do espírito geral da reunião, não sentimos, no documento que apresentaram, a identificação com os problemas e as aspirações do povo moçambicano, de que deram provas dos representantes das outras igrejas.<sup>516</sup>

Neste ataque frontal aos representantes católicos, Samora reforçou mais uma vez a distinção não apenas em relação às outras religiões, mas também entre os crentes e a hierarquia católica, destacando que os fiéis católicos também ficaram felizes com a independência nacional, pois não lucraram com o colonialismo. No entanto, relativizou a crítica a hierarquia ao ressaltar que existiam, pessoas, que na concepção dele, estavam identificadas com a causa moçambicana.

---

<sup>516</sup> Encontro com os representantes das confissões religiosas, dezembro de 1982. Arquivo Histórico de Moçambique, Fundo Oral, fita 625.

Na tentativa de estabelecimento de um diálogo, Samora não reservou o seu discurso final apenas para os ataques. Ele também reconheceu, o que denominou de “erros de método” no processo de nacionalização, mas reafirmou que as nacionalizações beneficiaram a todos os moçambicanos e que se trataria de um processo irreversível.<sup>517</sup> Da mesma forma, reconheceu, em um outro momento, em tom de brincadeira a repressão aos cultos fora dos templos. Samora narrou um episódio em que um pastor, que era seu amigo, foi preso por celebrar uma cerimônia de sepultamento de uma criança. Ao terminar o enterro, o pastor foi levado a sede do partido, e o próprio Samora mandou que o soltasse, dizendo que ele era da sua casa, da sua região.<sup>518</sup>

A breve história contada por Samora nos oferece um rico espectro de elementos para compreensão da relação governo/estado tratadas neste trabalho. O primeiro aspecto, seria a amizade entre Samora Machel e um pastor protestante, assim como Isaias Funzamo também declarou ter sido amigo de Machel. Essa amizade teria laços relacionados a terra natal de Samora, a província de Gaza, evidenciando que, por mais que o discurso oficial fosse da nação moçambicana, havia fortes vínculos étnicos e territoriais. Também podemos observar, a partir das palavras do próprio presidente, uma execução desigual das normas, já que a motivação para a soltura do pastor fora a solicitação direta do presidente.

---

<sup>517</sup> “Sabemos que, no processo de implantação das nacionalizações, cometeram-se erros de método. Por exemplo, havia escolas construídas pelas igrejas protestantes para servir de alternativa ao sistema de ensino colonialista. Para manter os moçambicanos enraizados na sua cultura, nos seus anseios nacionalistas. Com a vitória da luta de libertação nacional, o espírito que animava a construção destas escolas deixou de ter razão de ser. (...) Apesar de erros como este, a maioria das instituições religiosas cujas propriedades foram nacionalizadas, souberam distinguir os problemas de método da essência e dos objetivos das nacionalizações. Os crentes saudaram as nacionalizações e foram como todos moçambicanos por elas beneficiados. As nacionalizações são a maior conquista do nosso povo moçambicano. Elas colocaram nas mãos um estado popular instrumentos fundamentais para reforçar a unidade nacional e consolidar a nação moçambicana. Reafirmamos uma vez mais, o processo das nacionalizações é um processo irreversível e o povo que as defende consolida e amplia, os crentes de todas as confissões religiosas, lado a lado, com os cidadãos não crentes têm desempenhado e continuarão a desempenhar um papel importante neste processo.” Samora Machel, discurso de encerramento. Encontro com os representantes das confissões religiosas, dezembro de 1982. Arquivo Histórico de Moçambique, Fundo Oral, fita 625.

<sup>518</sup> MACHEL, Samora, Discurso de encerramento. Encontro com os representantes das confissões religiosas, dezembro de 1982. Arquivo Histórico de Moçambique, Fundo Oral, fita 625.

A respeito do processo irreversível das nacionalizações, mencionado por Samora identificamos que essa prática se estendeu até o final dos anos 1970, mas a irreversibilidade do processo tinha a ver com a denominação religiosa e as interações que estabelecia com o governo.

Samora admitiu de maneira discreta os erros cometidos e reconheceu que os problemas não seriam resolvidos rapidamente. No entanto, prometeu que o Estado moçambicano organizaria “para responder melhor às necessidades e solicitações das diversas confissões religiosas e para enquadrar melhor a sua participação na vida nacional”. Por outro lado, exigiu contrapartidas ao declarar que cada instituição seria convocada para avaliar a sua capacidade de contribuir. Também deveriam apresentar um planejamento anual de ações alinhadas com o governo.<sup>519</sup>

De acordo com esse mesmo discurso, a participação das confissões religiosas não estaria restrita apenas a captação de recursos materiais. Neste novo cenário, as Igrejas ganhariam novamente responsabilidades na formação dos indivíduos, que juntamente com o Estado, deveriam estimular o amor a pátria e combater o racismo, o tribalismo e o regionalismo. Se antes da reunião de 1982, as religiões eram responsáveis pela difusão de valores vistos como reacionários, que deveriam ser combatidas pelo Estado, neste momento, elas se tornaram aliadas na construção deste mais novo Homem Novo, tão patriótico quanto os outros, mas portador de uma religião. A união do Rovuma ao Maputo permanecia, sem raças ou etnias, mas com religiões “reguladas” pelo Estado.

---

<sup>519</sup> “Cada igreja será chamada para se avaliar as contribuições que pode dar ao nível dos grandes e pequenos projetos da reconstrução nacional. Para permitir a organização do estado, cada uma deve igualmente apresentar anualmente o seu plano de ação para que haja possibilidade de coordená-lo, conforme as disponibilidades e as capacidades estatais, indicando as prioridades.” Samora Machel, discurso de encerramento. Encontro com os representantes das confissões religiosas, dezembro de 1982. Arquivo Histórico de Moçambique, Fundo Oral, fita 625.

#### IV.4 – Depois do encontro...

No início do ano de 1983, o encontro com as confissões religiosas ainda circulava na imprensa oficial. A revista *Justiça Popular*<sup>520</sup> explicitava as principais conclusões tiradas pelo governo deste evento: viu-se a necessidade de “edificar as Igrejas verdadeiramente moçambicanas”, reconheceu-se a importância das confissões religiosas na reconstrução nacional e no engajamento na luta contra o subdesenvolvimento e por último identificou-se que a natureza laica do Estado não poderia significar indiferença nem hostilidade em relação às Igrejas.

É possível afirmar que o encontro de 1982 inaugurou uma nova fase na relação entre confissões religiosas e governo que não ficou restrita apenas ao discurso. Um dos frutos mais importantes deste evento foi a criação do Departamento de Assuntos Religiosos (DAR), órgão vinculado ao Ministério da Justiça, conforme sugerido pelos religiosos na reunião.

Antes da criação do DAR, havia um órgão que tratava das questões religiosas, os Serviços de Actividades Associativas e Religiosas (SAAR), criado em 1978, que assim como no período colonial, estava vinculado ao Ministério do Interior. A diferença é que no período da administração portuguesa as atividades religiosas eram acompanhadas pelo Comissariados de Polícia, com intervenção da PIDE/DGS.

Dentro do contexto da II Conferência do Trabalho Ideológico, realizada ainda no ano de 1978, o SAAR tinha por objetivo seguir “de perto as atividades religiosas, tendo como tarefa principal, prevenir que as crenças religiosas não sejam uma capa para o desenvolvimento de atividades contrarrevolucionárias, reacionárias e antipatrióticas”.<sup>521</sup>

---

<sup>520</sup> Revista *Justiça Popular*. República Popular de Moçambique – Janeiro/Maio de 1983. Boletim do Ministério da Justiça – Edição do gabinete de estudos nº 7. p. 14. Disponível em [http://www.mozambiquehistory.net/periodicals/juspop/19830100\\_jus\\_pop\\_07.pdf](http://www.mozambiquehistory.net/periodicals/juspop/19830100_jus_pop_07.pdf) acessado em 25.02.2016.

<sup>521</sup> DAR/Relatório Trimestral dos Serviços, 23/01/1981. [DOC 77].

Como podemos perceber, se essa era a atividade principal do SAAR, as relações entre Estado e igrejas estavam longe de serem tranquilas. A tensão imperava.

A transferência do Ministério do Interior para o Ministério da Justiça representava mais do que o atendimento às demandas dos religiosos, tinha a ver com uma mudança de concepção. Um relatório encontrado no Acervo do próprio DAR declarava que o tratamento policialesco conferido às denominações religiosas fazia prevalecer “a não observância dos preceitos constitucionais no que refere as liberdades religiosas e seus limites”.<sup>522</sup> De acordo com o documento, o Ministério da Justiça era o mais indicado por ter uma vocação de “aplicação e administração correta da justiça e da lealdade”.

O relatório também se referia ao problema dos imóveis pertencentes às igrejas que foram nacionalizados, a necessidade de reconhecimento e respeito a “participação das confissões religiosas nos esforços da reconstrução nacional”. Chamava atenção ainda para o fato de que muitos dos episódios de “tratamento imerecido que as confissões religiosas recebiam a vários níveis não era resultado de uma política deliberada do Partido e Estado, mas sim atitudes de imaturidade, extremistas e radicalistas dos quadros dos aparelhos partidários e estatais a vários níveis em particular os da base”.<sup>523</sup> Ou seja, em grande medida, o DAR parece ter nascido para atender ao diálogo estabelecido no evento de 1982, mantendo, ao menos formalmente, o espírito do encontro e as principais demandas apresentadas pelos representantes das diversas correntes religiosas presentes.

Entre as tarefas imediatas atribuídas ao novo departamento, o texto citava:

- “Fazer o levantamento de todos os imóveis pertencentes as confissões religiosas ocupadas à margem das medidas das nacionalizações e, com as Igrejas proprietárias assim como as entidades ocupantes programar a devolução dos mesmos”

---

<sup>522</sup> DAR/Relatórios, convocatórias e actas/Planos de acção. s/d. p. 01.

<sup>523</sup> DAR/Relatórios, convocatórias e actas/Planos de acção. s/d. p. 02.



- “Trabalhar com os organismos estatais sobretudo ligados às áreas sociais para organizar uma contribuição activa da Igreja nestas áreas”
- “Criar mecanismos para o registo das novas confissões e legalização das que existiam, mas sem registo”
- Apoiar esforços de constituição de agremiações religiosas que possibilitem o melhor relacionamento Estado Igreja, etc, etc.<sup>524</sup>

Além do contexto de criação do DAR, o documento cita algumas dificuldades encontradas no estabelecimento deste novo órgão de relacionamento entre governo e Igrejas. Uma delas diz respeito a promessa, ainda durante a reunião de 1982, de que o departamento tivesse representação em todas as províncias. Na realidade, não havia recursos financeiros para tal alcance, e esta função acabou ficando a cargo dos diretores provinciais dos registos e notariados.

Apesar do alcance do Departamento de Assuntos Religiosos ser limitado, pela falta de maturidade estrutural e recursos financeiros, há uma tentativa de estabelecer uma relação de diálogo, sem que se abra mão da perspectiva de controle das denominações religiosas. Como exemplo dessa postura controladora é possível encontrar no acervo do DAR, inúmeros relatórios de lideranças das Igrejas apresentando as suas atividades e planejamento anual.

A respeito dos temas tratados da reunião de 1982, as nacionalizações foram, indiscutivelmente, os de maior ressonância. Em carta de 17 de janeiro de 1983, um mês depois do Encontro entre a Frelimo e as religiões, o bispo anglicano D. Dinis Sengulane depois retorna ao assunto junto ao responsável dos assuntos religiosos.<sup>525</sup>

---

<sup>524</sup> Idem.

<sup>525</sup> DAR/ Ministério da Justiça/Entrada nº 19/SAAR/1983. [DOC 105].

D. Dinis citou a situação de algumas igrejas anglicanas encerradas pelo governo e que teve todo o seu conteúdo “desaparecido”, como a catedral de Maciene, situada na província de Gaza. O bispo enumerou o que foi retirado do imóvel:

“dois altares grandes, cruzes e crucifixos de metal e outros de madeira em número aproximado de oito, quinze quadros da via sacra pintados em pano grosso e colocados à volta da Igreja; bancos em número superior a cinquenta, cadeirões e estantes de oração, tapetes, livros litúrgicos, registros de batismos, casamentos, óbitos, missas e outros (...). Algumas vestes litúrgicas foram usadas por professores para fazer camisa. Alguns crucifixos foram encontrados pelos crentes partidos e deitados na lixeira”.<sup>526</sup>

D. Dinis Segulane enfatizou que a Igreja de Ngonwanine estava situada longe de qualquer escola ou aldeia comunal, mas que foi encerrada “pelas Estruturas locais do Partido” sem razão aparente. Ele também destacou a falta de uso dos imóveis, que ficaram fechados se deteriorando ou foram usados para exibição de filmes uma vez ao ano. Em contraste, os fiéis ficaram sem locais para culto.<sup>527</sup>

As nacionalizações não ficaram restritas ao período do imediato pós-independência, em algumas províncias a prática se estendeu por um período posterior ao momento de diálogo entre Estado e Igrejas. Em rascunho de comunicação ao Ministro da Justiça de 16/05/1984, o diretor do DARJ, Job Chambal,<sup>528</sup> relatou a existência de casos recentes, como a do edifício pertencente à Comunidade Hindu de Quelimane, que fora nacionalizando junto com a biblioteca e todo o seu conteúdo. A justificativa das autoridades locais era o Decreto lei 12/76, que seria a lei das nacionalizações.

Para melhor entender esses casos de nacionalização posteriores ao encontro de 1982 é preciso ter em conta que a devolução dos imóveis nacionalizados, foi feita de maneira lenta e gradual. Somente em 24 de junho de 1988, o governo declarou publicamente que em princípio

---

<sup>526</sup> Idem.

<sup>527</sup> DAR/ Ministério da Justiça/Entrada nº 19/SAAR/1983. [DOC 105].

<sup>528</sup> DAR/.../DAR/MJ/84, 16/05/1984. Há uma anotação assinada pelo diretor do DAR indicando não ser mais necessário encaminhar a comunicação ao ministro da justiça, pois a nota já havia sido encaminhada ao juiz presidente do TPP em 21/05/1984.

seriam devolvidos todos os imóveis fechados e ocupados pertencentes às confissões religiosas.<sup>529</sup> Como é possível constatar, esta declaração não foi cumprida na sua integralidade, porém sinalizava uma postura de boa vontade do governo em atender as demandas das Igrejas, ainda que tenham sido necessários mais alguns anos para tal.

Além de receptor das denúncias de apropriação indevida dos imóveis das denominações religiosas e dos pedidos de devolução, o DAR se tornou um importante instrumento de intermediação de conflitos entre as diferentes instituições religiosas e entre elas e as autoridades governamentais locais.

O relatório de 30 de novembro de 1985, enviado ao DAR pelo Conselho Islâmico de Moçambique – Comunidade Islâmica do Niassa,<sup>530</sup> que tratava de uma querela entre o Conselho Islâmico de Moçambique e o Congresso Islâmico de Moçambique, relacionada a celebração de rituais fúnebre, assinalou a participação do chefe da localidade e do chefe do Departamento do Departamento de Assuntos Religiosos na Província, com o objetivo de solucionar o impasse.

Em 15 de janeiro de 1986, o pastor Casimiro Casal enviou uma carta para o DAR, em Maputo, denunciando a Direção Provincial dos Registos Notariado e Identificação da Zambézia.<sup>531</sup> Nesta correspondência o pastor Casimiro Casal relatou que recebeu em 26 de agosto de 1985 uma convocação para que as igrejas enviassem apoio aos refugiados do Luabo/Chinde. Na ocasião, a Igreja contribuiu com 3.000,00 meticais. No entanto, receberam uma nova convocação vinda do Departamento de Assuntos Religiosos com a determinação de que deveriam contribuir com o valor de 40.000,00 meticais divididos entre a Igreja

---

<sup>529</sup> Entrevista concedida por Job Mabalane Chambal diretor do Departamento de Assuntos Religiosos à revista *Justiça Popular* de 13 de dezembro de 1988, p. 25. Disponível em [http://www.mozambiquehistory.net/periodicals/juspop/19881200\\_jus\\_pop\\_13.pdf](http://www.mozambiquehistory.net/periodicals/juspop/19881200_jus_pop_13.pdf) acessado em 25.02.2016.

<sup>530</sup> DAR/Congresso Islâmico de Moçambique (Sunni), 30/11/1985.

<sup>531</sup> DAR/03/DAR/1986, 15/01/1986 [DOC 116].

Assembleia de Deus Africana, Igreja Evangélica Assembleia de Deus e a Igreja de Cristo. O pastor afirmou que a sua igreja não possuía condições financeiras para contribuir com esta quantia e diante disto fora ameaçado pelo chefe do DAR de Quelimane, Abdul Nasser Abdala, que declarou que “já que vocês não querem pagar vocês vão ver, quando eu for e chegar a Maputo”.

A correspondência do pastor nos mostra o receio do religioso em relação ao abuso de poder no nível provincial, ao mesmo tempo em que reconhece o mesmo DAR, na sua esfera nacional, como local de recurso e, de certa forma, segurança para uma ação arbitrária de uma instância local do mesmo DAR. Por outro lado, o documento também demonstra uma prática que se tornou muito comum a partir da reunião de 1982: a doação das Igrejas para as causas nacionais como a fome e as consequências da guerra e até mesmo para o Partido Frelimo.

Como exemplo dessa nova relação que se estabelece entre o estado e as igrejas, podemos destacar o comunicado do DAR à Direção Provincial dos Registos Notariado,<sup>532</sup> datado de 23 de outubro de 1985, no qual o DAR solicitou que a direção provincial orientasse as confissões religiosas a respeito da distribuição dos donativos captados. O documento também faz referência a um acordo existente entre as instituições religiosas e o Departamento de Prevenção e Combate às Calamidades Naturais no qual as Igrejas não poderiam ficar com mais de 40% do que fora arrecado, sendo destinado pelo menos 60% a este departamento responsável pelo combate às calamidades.

O partido Frelimo também se beneficiou da “generosidade” das Igrejas. Em um comunicado à Rádio Moçambique e ao Jornal Notícias, o diretor do DAR, Job Mabalane

---

<sup>532</sup> DAR/ 645/DAR/MJ/85 de 23/10/1985.

Chambal informou que a Igreja Fé dos Apóstolos em Moçambique com sede na Catembe contribuiu com 4000 meticais para realização do IV Congresso.<sup>533</sup>

Em recibo destinado à sede do Comitê do partido da Cidade de Maputo, datado de 19 de julho de 1989, o diretor do DAR, Job Mabalane Chambal, registrou a doação de 60.000 meticais da Igreja Evangélica Assembleia de Deus para a realização do 5º Congresso do partido.<sup>534</sup>

Dando conta do quanto essa prática se espalhou pelas várias orientações religiosas, deve ser destacado ainda que o Congresso Islâmico solicitou autorização para compra de uma cabeça de gado com o objetivo de presentear os doentes de um hospital, também em comemoração ao aniversário de Samora.<sup>535</sup> Tal situação nos permite especular o ganho político que essa articulação acarretaria ao próprio diretor do DAR nas fileiras do partido e do Estado.

Por outro lado, confirmando a condição de intermediação, e o DAR funcionava como um canal das mais diversas solicitações das Igrejas aos órgãos governamentais. Por exemplo, em 01 de janeiro de 1984, o pastor da Igreja Fé dos Apóstolos Mateus Paulo Guinhane solicitou ao DAR apoio financeiro para comprar arroz, açúcar, batatas e refrigerantes.<sup>536</sup> Neste mesmo ano, o Conselho Cristão de Moçambique solicitou ao diretor do Departamento de Prevenção e Combate às Calamidades Naturais, Amós Estevão Mahanjane, auxílio para aquisição de 2000 enxadas e 2000 catanas para desenvolverem um trabalho junto à população em um terreno cedido pela Igreja Anglicana.<sup>537</sup>

Por fim do mesmo modo que o DAR funcionava como um canal de comunicação entre as instituições religiosas e o governo, também era um instrumento de controle, já que todas as

---

<sup>533</sup> DAR/ H7/DAR/83, 22/04/83.

<sup>534</sup> DAR/ 336/DAR/MJ/89 – 18/07/1989.

<sup>535</sup> DAR/ 267/DAR/MJ/83 – 27/09/83

<sup>536</sup> DAR/Ministério da Justiça. Entrada 51/DAR/84. em 20/01/1984.

<sup>537</sup> Departamento de Assuntos Religiosos – 834/DAR/MJ/84 – 08/11/1984.

atividades deveriam ser previamente controladas ou autorizadas pelo departamento. Para começar o próprio registro no Departamento, era algo que exigia das denominações religiosas atender uma série de requisitos, que muitas vezes eram impossíveis de se cumprir.<sup>538</sup>

Entre as demandas para efetuar o seu reconhecimento junto ao estado a denominação deveria ter registrado, em língua portuguesa, um documento que constasse um número determinado de membros, com os seus nomes, assinaturas e documentos de identificação. Todavia, ao considerarmos a realidade moçambicana, veremos Igrejas que até hoje se estabelecem em lugares longínquos e que seus poucos membros não possuem registro de nascimento, nem mesmo falam a língua portuguesa. Tudo isto torna inviável a regularização, e conseqüentemente o diálogo oficial com todas.

Além de efetivar o registro de existência das confissões religiosas no país e organizar todos os dados estatísticos das Igrejas e dos seus integrantes, o DAR também fornecia autorização para construção de novos locais de culto, compra de novos itens (como por exemplo, geladeiras, bíblias, hóstias), locomoção dentro e fora do país, entrada de missionários estrangeiros, estudos no exterior, compra de passagens internacionais, câmbio de moedas, entre outras funções. Neste sentido é possível perceber o estabelecimento de um novo diálogo, porém um diálogo assimétrico, no qual o governo continuava a manter a ideia de controle das instituições e dos indivíduos

Cabe destacar, ainda que de forma breve, que a aproximação do governo com alguns setores da sociedade, especialmente as denominações religiosas, não ficou restrita apenas as

---

<sup>538</sup> Não foi possível identificar todos os requisitos exigidos para o registro na época em que o departamento foi criado. No entanto, em um documento obtido no DAR em maio de 2015, os requisitos eram: documento de solicitação da reserva do nome da Igreja; Carta de desvinculação da Igreja anterior, documentos que comprovem existência física de um imóvel de culto com espaço adequado, condições de higiene e ambientais; lista de 500 fiéis com idade superior a 18 anos; diploma ou certificado de formação bíblico teológico de uma instituição reconhecida pelo governo; apresentação de registro criminal do dirigente da Igreja e dos membros da direção; biografia do solicitante que aborde a respeito de sua vida religiosa e marital; estatuto da nova Igreja; informações sobre os órgãos de direção e os fundos e patrimônio.

lideranças das religiões institucionalizadas. Há, a partir deste momento, início dos anos 1980, um lento, ainda que crescente, reconhecimento e um maior empenho pela colaboração com as lideranças tradicionais, antes rechaçadas pelo governo, em função de suas práticas religiosas, que apesar de muito difundidas, eram acusadas pela Frelimo de serem obscurantistas.

Alcinda Honwana destaca que a partir das décadas de 1980 e 1990, houve uma postura mais tolerante em relação às instituições tradicionais. Os chefes tradicionais foram de algum modo incorporados a administração local e houve uma oficialização das associações de curandeiros e adivinhos. Do mesmo modo, os meios de comunicação passaram a tratar de forma mais aberta o respeito à “tradição” e às crenças ancestrais.<sup>539</sup>

A Associação Nacional dos Médicos Tradicionais de Moçambique (AMETRAMO) foi criada dez anos após o encontro, em 1992, com grande participação dos Ministérios da Saúde e Cultura, reunindo os feiticeiros e curandeiros capazes de curar doenças não apenas do corpo físico. Honwana apresenta argumentos de diferentes autores para explicar esta aproximação entre a Frelimo e as autoridades tradicionais. No geral, elas diz respeito às explicações quanto a essa mudança de atitude por parte da Frelimo oscilam entre a necessidade de recuperar a legitimidade espiritual dos antepassados para fazer frente a Renamo, até a busca por alianças com instituições locais nas áreas de conflito.

Como vimos ao longo do capítulo, a reaproximação entre as confissões religiosas e o Estado foi gradual, tendo como um primeiro passo a tentativa de amenizar as tensões existentes em uma perspectiva de diálogo. No entanto, este diálogo era hierarquizado pelo governo, visto como intermediador de todos os conflitos.

---

<sup>539</sup>HONWAN, Alcinda. *Op. cit.* p. 178. Sobre a retomada do reconhecimento do poder tradicional cf. MENESES, Maria Paula. Poderes, direitos e cidadania: O ‘retorno’ das autoridades tradicionais em Moçambique. In: *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 87, 2009.

Em termos práticos, as Igrejas conseguiram aumentar a capacidade de arrecadação de doações diversas para o país e também obtiveram maior autonomia em relação a distribuição, antes concentrada toda no governo. Isto possibilitou a ampliação no recebimento dos donativos, ainda ineficiente diante da grande demanda.

Por outro lado, em um cenário de grande dificuldade financeira, as denominações religiosas em alguns momentos se sentiram a vontade também para solicitar do governo auxílio para levarem a frente as suas obras sociais.

\*

\*       \*

Não gostaria de terminar esse capítulo sem deixar de mencionar as fontes utilizadas especialmente nesta parte da tese. Elas consistem nos áudios do evento e nas entrevistas com alguns dos participantes, mas acima de tudo o que buscamos foi o entrelaçamento entre elas. Neste sentido, foi possível utilizar duas possibilidades dentro do universo da História Oral, a primeira a partir dos áudios pensados aqui como uma documentação primária, não no sentido positivista de reconstituição do que aconteceu, mas como uma fonte que apesar de reproduzir um momento, deve ser criticada, como fruto de um recorte, da intervenção de alguém. Mesmo assim, vale a pena destacar as inúmeras possibilidades de interpretação a partir das entonações de voz, interrupções e hesitações que apenas esse tipo de material permite avaliar.

A segunda possibilidade, diz respeito às entrevistas, que suscitaram inúmeras lembranças e conseqüentemente reinterpretções dos acontecimentos vividos. Fernando



Catroga<sup>540</sup> chamou atenção para a dimensão totalizadora e teleológica da recordação, capaz de misturar história e ficção. Essa dimensão teleológica, a nosso ver, no caso analisado nessa tese, guarda relação com as disputas pela memória por parte de alguns setores religiosos. Como vimos, alguns buscaram construir uma narrativa de apoio incondicional a Frelimo, desde os tempos em que era um movimento de libertação. Tal posição, de apoiadores da causa da independência, era difícil de ser separada de uma estratégia afim de obter o privilégio de terem suas igrejas devolvidas e maior liberdade de atuação.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo do trabalho discutimos a relação heterogênea, difusa, participativa e/ou conflitante da Frelimo com várias das denominações religiosas ao longo da história de Moçambique, chamando a atenção para a complexidade e os diferentes níveis desta interação. Também destacamos a importância do Encontro de 1982, como um marco fundamental na mudança deste relacionamento.

Não seria possível concluir esta tese, sem mencionar também a centralidade da reunião de 1982, tão exaustivamente citada no trabalho, como um momento fundador da busca pela paz no país, liderado pelas Igrejas. As falas do bispo católico D. Jaime Gonçalves e do bispo anglicano D. Dinis Sengulane foram ousadas ao mencionarem a necessidade de concórdia entre os moçambicanos em um momento em que não havia, por parte do governo, a aceitação de que a guerra possuía componentes internos.

Essa ousadia gerou a resposta irritada de Samora Machel, já citada, que perguntou a que moçambicanos os bispos se referiam. Ao mesmo tempo, o presidente mencionou a

---

<sup>540</sup> CATROGA, Fernando. *Memória, História e Historiografia*. Coimbra: Quarteto Editora, 2001. p. 21

impossibilidade de negociar com aqueles que cometiam crimes bárbaros. Durante as entrevistas que realizamos, os dois bispos relataram que depois da dura réplica de Samora o tema não foi mais tratado no evento, mas que as Igrejas começaram a partir daquele momento a atuarem nesta perspectiva de busca pela paz.

Exatamente por concordar com essa avaliação de que o encontro de 1982 alterou quer a relação entre o Estado e as Igrejas quer a postura das Igrejas no tocante ao conflito vivido no país, que pretendo investir num breve olhar sobre alguns dos desdobramentos daquele encontro, observando momentos e ações fundamentais nessa crescente participação das igrejas institucionalizadas na vida política moçambicana.

Nesse sentido, várias iniciativas, por parte das Igrejas, foram lançadas na tentativa de viabilizar um diálogo entre as partes envolvidas no conflito. Em julho de 1984, o Conselho Cristão de Moçambique (CCM) se reuniu com o governo moçambicano para entregar um documento que elogiava os aspectos positivos do Acordo de Nkomati – tratado de não-agressão assinado entre África do Sul e Moçambique em 1984. No entanto, o CCM ressaltava a importância de uma discussão interna sobre a guerra. Esta proposta foi vista pelo governo como inaceitável.<sup>541</sup>

Ainda neste ano de 1984, o CCM estabeleceu uma comissão, nomeada Comissão de Paz e Reconciliação, para cuidar dos assuntos relacionados a busca pela paz. Ao nível da vivência das Igrejas protestantes, foram realizados cultos pela paz, estudos bíblicos com esta temática e elaboração de orientações por parte do CCM que deveriam ser lidas nas igrejas.

A Igreja Católica em Moçambique também se mobilizou para discutir este assunto. Entre 1979 e 1994 (ano das primeiras eleições democráticas em Moçambique) a Igreja

---

<sup>541</sup> SENGULANE, Dinis Salomão. *Vitória sem vencidos*. Maputo: s/e, 1994. p. 08.

publicou cerca de 20 Cartas Pastorais sobre esta temática.<sup>542</sup> Uma delas, *A paz que o povo quer*, de 1987 quase levou os bispos católicos a prisão ao afirmar que “a paz que o povo quer depende da Frelimo e da Renamo”.<sup>543</sup>

Somente após a morte de Samora Machel, em 1986, já no governo de Joaquim Chissano, os católicos e os protestantes, via CCM, decidiram por conta própria procurar a Renamo, na tentativa de estabelecer algum diálogo entre aquela organização e o governo. Foi em uma viagem a Roma que D. Jaime conseguiu um contato que permitiu agendar um encontro entre ele e Dhlakama. O encontro foi marcado para 03 de junho de 1988, no Congo. Foi dentro do avião, que levaria o bispo D. Jaime ao encontro do líder da Renamo, que ele descobriu que o destino não seria o Congo, mas a África do Sul. Após um novo voo, foi informado que seu destino era o seu próprio país, a região da serra da Gorongosa, reduto da Renamo. Foi em volta de uma fogueira, em meio a floresta, que a primeira conversa aconteceu. D. Jaime relatou que Dhlakama se queixou:

“Olha, você está a ver isso aqui, estes carros todos de guerra, já são inutilizados. Aqui não há nenhuma loja pra comprar nada, estamos a comer lagartixas aqui, estamos a sofrer...”<sup>544</sup>

O sofrimento narrado por Dhlakama no discurso de D. Jaime se contrasta com a própria descrição feita pelo religioso do encontro em seu livro, no qual relatou ter sido recebido com frango frito e whisky.

Nas entrevistas que realizamos todos os que contaram sobre este tema afirmaram que o presidente Joaquim Chissano sabia da movimentação das Igrejas em relação a Renamo na busca pela paz. Ele teria se colocado de maneira cética, mas não proibiu que os religiosos agissem. No entanto, estes movimentos deveriam ser feitos em segredo, pois havia segmentos

<sup>542</sup> Cartas disponíveis no Acervo do Conselho Episcopal de Moçambique.

<sup>543</sup> GONÇALVES, Jaime. *A paz dos moçambicanos*. Maputo: s/e, 2015. p.11.

<sup>544</sup> Entrevista com D. Jaime. Beira, Moçambique, 02/06/2015.

dentro da Frelimo que eram radicalmente contra as negociações com a Renamo e isso certamente geraria um mal-estar entre o presidente e o seu partido.

De acordo com o depoimento de D. Jaime, Chissano reagiu da seguinte maneira ao saber sobre o encontro:

Ah não, mas isso não é verdade!

[D. Jaime] disse: é, sim senhor. Ele [Dhlakama] quer diálogo com o governo. E quer ajuda da igreja para isso. Então, o Chissano encontrou motivo junto do partido, não é? Para dizer, vamos ver essa história que as igrejas estão a fazer. Então, juntou o conselho cristão, os católicos todos de Nairóbi. Então, dizia: não sou eu, são as Igrejas. São as Igrejas. Pronto. Então, ele assim se escapou. E nós continuamos a fazer o trabalho.

Tanto assim, que Chissano não estava seguro, quando voltamos de Nairóbi, nós e o Conselho Cristão fizemos o relatório do encontro com Dhlakama. Ele disse: bom, agora, vocês bispos fora de serviço. Acabou. Eu vou trabalhar com negociadores.<sup>545</sup>

As negociações de paz só avançaram com a intermediação de uma comunidade religiosa na Itália, a Comunidade de Santo Egídio em Roma. A Itália possuía importantes relações com Moçambique desde a época da luta de libertação. A Itália também servia como uma base logística da Frelimo, situada perto de Portugal e da África, local estratégico onde ocorreram muitas reuniões.

A comunidade de Santo Egídio, contribuiu muito com o país em um momento crítico de segurança alimentar. Em 1984 enviou ajuda humanitária e no ano seguinte novamente apoiou com alimentos, medicamentos e equipamentos para projetos de desenvolvimento.<sup>546</sup>

Foi a comunidade, juntamente com dirigentes moçambicanos e o Vaticano que organizou o encontro imprevisto entre o papa João Paulo II e o presidente Samora Machel em 1985. Numa evidente demonstração de que o encontro de 1982 continuou tendo consequências, como por exemplo, a aproximação entre o governo e a Igreja católica

---

<sup>545</sup> Idem.

<sup>546</sup> DELLA ROCCA, Roberto Morozzo. *A paz – Como Moçambique saiu da guerra*. Maputo: CIEDIMA, 2012. p. 20.

explicitando uma maior aceitação e a instituição religiosa como intermediadora na crise moçambicana.

Em 1987, momento em que as Igrejas em Moçambique começam a intensificar sua movimentação em busca de diálogo com a Renamo, Joaquim Chissano foi recebido pelo papa João Paulo II no Vaticano e questionado sobre as medidas que possibilitariam a concretização da paz. Em 1988, o papa visita pela primeira vez Moçambique, estreitando as relações entre católicos e o governo.

Mais alguns anos seriam necessários para efetivar algo mais sólido e somente após as negociações em 02 de outubro de 1992 foi assinado o acordo de paz entre a Frelimo e a Renamo, extinguindo a guerra civil que sangrou a sociedade moçambicana. No entanto, a atuação das Igrejas continuou com o objetivo de contribuir para a construção de uma conciliação nacional.

O projeto criado por D. Dinis Sengulane, “Transformar armas em enxadas”, por exemplo, foi criado em 1995 com o objetivo de incentivar as pessoas a entregar de forma anônima as suas armas, independente de que lado do conflito estavam, para que pudessem receber em troca instrumentos de capacidade produtiva como enxadas, máquinas de costura, equipamentos de carpintaria ou qualquer outra coisa com a qual as pessoas pudessem trabalhar.

O projeto vigora até hoje e já destruiu milhares de armamentos. As armas recolhidas são imediatamente cortadas em pedaços para que possam perder a sua utilidade. Com este material, artistas moçambicanos foram convidados a produzir peças que referenciassem a paz. Entre estes artistas, se destaca o belíssimo trabalho de Gonçalo Mabunda.

Dentre o trabalho dos católicos, destacamos um desenvolvido pela Caritas Moçambique, denominado Integradores Sociais. Com uma equipe multidisciplinar, as pessoas

foram convidadas a conversar sobre os horrores da guerra e tentar uma reconciliação, já que durante a guerra ocorreu casos de assassinatos dentro das famílias por estarem de lados opostos do conflito. Em algumas entrevistas, ouvi relatos que em algumas regiões o assassinato dos membros da família era um rito de iniciação dos jovens soldados da Renamo, como uma tentativa de destruição de qualquer vínculo que não fosse os irmãos de tropa.

Como alertou José Luis Cabaço em uma entrevista, não se pode deixar de considerar que muitas comunidades mais afastadas das cidades e em locais centrais dos conflitos, resolveram com os seus próprios instrumentos religiosos e intelectuais as cicatrizes da guerra, sem necessidade de intervenções das Igrejas de matriz europeia. No entanto, isso não diminui a importância das Igrejas nesse processo de reconstrução, e que foram atuantes também nas primeiras eleições democráticas do país em 1994, com um trabalho de conscientização da importância do voto e da construção de uma democracia.

O papel de destaque das Igrejas é nítido na sociedade moçambicana contemporânea, elas representam uma parte da sociedade civil organizada e com status de seriedade. Cristãos e muçulmanos lideram importantes programas de ajuda humanitária para o país, atuam na área de educação e saúde e estão presentes na presidência da Comissão Nacional Eleitoral, além de continuarem com o esforço de medição e as tentativas de diálogo entre a Frelimo e a Renamo.

Nas últimas eleições presidenciais de 2015, o presidente eleito Filipe Nyusi visitou algumas igrejas, entre elas a brasileira Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), que possui uma importante emissora de TV, a Miramar. É preciso referir que os seus dirigentes têm conquistado importante papel no cenário político moçambicano. Em visita ao grandioso templo da Igreja IURD em 23 de agosto de 2015, Nyusi agradeceu a IURD pelo apoio em sua campanha eleitoral e prometeu seguir na tentativa de diálogo para manter a paz no país. Desta

maneira fica nítida a continuidade do diálogo e a proximidade com as Igrejas inaugurada em 1982.

Ao concluir este trabalho, tenho a impressão que talvez só agora, depois da pesquisa das fontes, da conversa com muitos especialistas e da leitura da bibliografia, eu poderia começar a pesquisa, refazer as entrevistas e só assim ter maturidade suficiente para empreender uma interpretação mais densa sobre a temática.

Provavelmente o mais frutífero, nesse caso, seja aceitar que o trabalho nunca está completo, e que sempre será possível refletir com mais profundidade sobre um determinado tema. Neste sentido, o “segredo” para acalmar “aflição” intelectual é a compreensão de que se trata de um começo de jornada, muito provavelmente uma longa jornada... cujo o fim é a própria vida.

## BIBLIOGRAFIA

- ADAM, Yussuf. *Escapar aos dentes do crocodilo e cair na boca do Leopardo*. Maputo: Promedia, 2006.
- ALPERS, Edward A. Islam in the service of colonialism? Portuguese Strategy during the Armed Liberation Struggle in Mozambique. In: *Lusotopie*, 1999.
- ANTUNES, José Freire (dir.). *A Guerra de África. 1961-1974*. Lisboa: Círculo de Leitores, 1995.
- ARAÚJO, Kelly Cristina Oliveira de. *Um só povo, uma só nação - o discurso do Estado para construção do homem novo em imagem (1975-1979)*. Dissertação (Mestrado em História). São Paulo: Universidade de São Paulo, 2005.
- ARRIAGA, Kaulza de. *Guerra e Política*. Lisboa: Edições Referendo, 1987.
- BELLUCCI, Beluce. *Economia contemporânea em Moçambique: sociedade linhageira, colonialismo, socialismo, liberalismo*. Rio de Janeiro: EDUCAM, 2007.
- BONATE, Liazzat J. K. Roots of diversity in Mozambican Islam. In: *Lusotopie*, Vol. 14, Nº 1, 2007.
- BONATE, Liazzat J. K. Muslim Religious Leadership in Post-Colonial Mozambique. In: *South African Historical Journal* 60 (4) 2008.
- BORGES, Sónia Vaz. *Amílcar Cabral: estratégias políticas e culturais para independência da Guiné e Cabo Verde*. Dissertação (Mestrado em História). Lisboa: Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa, 2008.
- BRAGANÇA, A. DEPELCHIN, J. Da idealização da Frelimo à compreensão da História de Moçambique. In: *Estudos Moçambicanos* (5/6) 1986: 29-52.
- BRAGANÇA, Aquino de, WALLERSTEIN, Immanuel. *Quem é o Inimigo*. Vol 1. Lisboa: Iniciativas Editoriais, 1978.
- BRAGANÇA, Aquino de. O marxismo de Samora. In: *Três Continentes*, Lisboa, nº 3 setembro, 1980.
- BRITO, Luís. Une relecture nécessaire: la genèse du parti-Etat Frelimo. In: *Politique Africaine*, 29, 1988.
- BUTSELAAR, J.V. *Africains, Missionnaires et Colonialistes. Les origines de l'Église Presbytérienne du Mozambique (Mission Suisse), 1880-1896*. Leiden, E.J.Brill, 1984.



- CABAÇO, José Luís. *Moçambique: identidade, colonialismo e libertação*. São Paulo: Editora UNESP, 2009.
- CAHEN, Michel. *Mozambique: La Révolution implosée*. Paris: Éditions L' Harmattan, 1987.
- \_\_\_\_\_. Estado sem nação: Unicidade, unidade ou pluralismo do Estado em Moçambique e algures. In: *La nationalisation du monde: Europe, Afrique, L'identité dans la démocratie*. Paris: Editions L'Harmattan, 1999.
- \_\_\_\_\_. L'État Nouveau et La diversification religieuse au Mozambique, 1930-1974. In: *Cahiers d'études africaines*, No 158, 2000.
- CASTRO, Fidel. *A grande tarefa da revolução consiste em formar o homem novo*. Cadernos Ulmeiro, nº1: Lisboa, s/d.
- CATROGA, Fernando. *Memória, História e Historiografia*. Coimbra: Quarteto Editora, 2001.
- CHRISTIE, Ian. *Samora: uma biografia*. Maputo: Ndjira, 1996.
- CLERC, André-Daniel. *Chitlango: filho de chefe*. Maputo: Cadernos Tempo, 1990.
- COELHO, João Paulo Borges. *O início da luta armada em Tete, 1968-1969: a primeira fase da guerra e a reação colonial*. Maputo: Núcleo Editorial da Universidade Eduardo Mondlane, 1989.
- \_\_\_\_\_. “Abrir a fábula, questões da política do passado em Moçambique”. Conferência em Coimbra, 01 de junho de 2011.
- CONCEIÇÃO NETO, Maria da. Igrejas cristãs e nacionalismo angolano: o paradoxo católico. In: *Mulemba – Revista da Faculdade de Ciências Sociais da UAN – 2013*, vol. III nº 6, pp. 185-202.
- \_\_\_\_\_. *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*. Coleção Unidade Nacional. Maputo: Instituto Nacional do livro e do disco, 1983.
- COUTO, Fernando Amado. *Moçambique 1974. O fim do império e o nascimento da nação*. Alfragide: Editorial Caminho, 2011.
- CRUZ E SILVA, Teresa. A Missão Suíça e a Formação da Juventude: a experiência de Eduardo Mondlane (1930-1961). In: *Estudos Moçambicanos 16*, 1999.
- \_\_\_\_\_. *Igrejas protestantes e consciência política no sul de Moçambique: o caso da Missão Suíça (1930-1974)*. Maputo: Promedia, 2001.

\_\_\_\_\_. Entre a exclusão social e o exercício da cidadania: Igrejas 'Zione' do bairro Luis Cabral, na cidade de Maputo. In: *Estudos Moçambicanos*. Centro de Estudos Africanos. Maputo: Universidade Eduardo Mondlane, 2001. vol 19 p. 61-88.

\_\_\_\_\_. (Org.). *Zedequias Manganhela: Uma biografia contextualizada (1912-1972)*. Maputo: Marimbique, 2014.

DARCH, Colin. As publicações da Frelimo: Um estudo preliminar. In: *Estudos Moçambicanos*. - nº 2, 1981.

DELLA ROCCA, Roberto Morozzo. *A paz – Como Moçambique saiu da guerra*. Maputo: CIEDIMA, 2012.

Dossiê Ensino de História. Janet Rae Mondlane (depoimento, 2009). Rio de Janeiro, CPDOC/FGV; LAU/IFCS/UFRJ; ISCTE/IUL; IIAM, 2010.

DOUGLAS, Mary. *Símbolos Naturales*. Madrid: Alianza Editorial, 1988.

EGERÖ, Bertil. *Moçambique: Os primeiros dez anos de Construção da Democracia*. Maputo: Arquivo Histórico de Moçambique, 1992.

FANON, Frantz. *Os condenados da Terra*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1968.

FERNANDES, Carlos. Intelectuais orgânicos e legitimação do Estado no Moçambique pós-independência: O Caso do Centro de Estudos Africanos (1975-1985). In: *Afro-Asia*, 48 (2013), 11-44.

FERREIRA, Luciano da Costa. *Igreja Ministerial em Moçambique: caminhos de hoje e de amanhã*. Maputo: Imprimi Potest, 1987.

FERREIRA, M. Marieta; AMADO, Janaína. (Org.). *Usos e abusos da história oral*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1998.

FRY, Peter. O Espírito Santo contra o feitiço e os espíritos revoltados: "civilização" e "tradição" em Moçambique. In: *Mana*, Rio de Janeiro, v. 6, n. 2, p. 65-95, Out. 2000.

\_\_\_\_\_. *Moçambique: Ensaios*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2001. 61-90

\_\_\_\_\_. *A persistência da raça: ensaios antropológicos sobre o Brasil e a África Austral*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

GEFFRAY, Christian. *A causa das armas: Antropologia da guerra contemporânea em Moçambique*. Porto: Edições Afrontamento, 1991.

GONÇALVES, Jaime Pedro. *A paz dos moçambicanos*. Beira: Edição do autor, 2014.

- GONÇALVES, José Júlio. *O mundo árabo-islâmico e o Ultramar Português*. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar, Estudos de Ciências Políticas e Sociais, 10, 2a ed., 1958.
- \_\_\_\_\_. *Protestantismo em África: Contribuição para o estudo do protestantismo na África*. Lisboa: Junta de investigações do Ultramar, Centro de Estudos Políticos e Sociais nº 39, 1960.
- HANLON, Joseph. *Who calls the shots*. Indiana: Indiana University Press, 1991.
- HASTINGS, Adrian. *Wiriyamu*. Porto: Edições Afrontamento, 1974.
- HEDGES, David (Coord.). *História de Moçambique, volume 2: Moçambique no auge do colonialismo, 1930-1961*. Maputo: Livraria Universitária, 1999.
- HELGESSION, A. *Churches, State and People in Mozambique. An historical study with special emphasis on Methodist developments in the Inhambane Region*. Uppsala: Swedish institute of missionary research, 1994.
- HOBBSAWM, Eric. *Era dos Extremos: O breve século XX (1914-1991)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- HONWANA, Alcinda Manuel. *Espíritos vivos, tradições modernas: possessão de espíritos e reintegração social pós-guerra no sul de Moçambique*. Maputo: Promedia, 2002.
- IGREJA, Victor. Frelimo's Political Ruling through Violence and Memory in Postcolonial Mozambique. In: *Journal of Southern African Studies*, 36:4, 2010.
- JARDIM, Jorge. *Moçambique: Terra Queimada*. Rio de Janeiro: Portugal Editora, 1976.
- JARDIM, Marta Denise da Rosa. *Cozinhar, adorar e fazer negócio: Um estudo da família indiana (hindu) em Moçambique*. Tese (Doutorado em História da Arte). Campinas: Universidade Estadual de Campinas, 2006.
- JOSÉ, Alexandrino. "Samora e as confissões religiosas: um diálogo inacabado". In. SOPA, António (Coord.). *Samora: Homem do Povo*. Maputo: Maguezo Editores, 2001.
- KRUKS, Sonia. From Nationalism to Marxism: The ideological History of FRELIMO, 1962-1977. In. MARKOVITZ, Irving Leonard (ed.). *Studies in Power and Class in Africa*. Nova Iorque: Oxford University Press, 1987.
- LE GOFF, Jacques. *História e Memória*. Campinas: Editora UNICAMP, 1990.
- LÖWY, Michael. *A guerra dos deuses: religião e política na América Latina*. Petrópolis: Vozes, 2000.
- MACAGNO, Lorenzo. Lendo Marx 'pela segunda vez': Experiência colonial e a construção da nação em Moçambique. *IV Colóquio Marx e Engels, Instituto de Filosofia e Ciências*

*Humanas – UNICAMP, Campinas 8 a 11 de dezembro de 2005.* \_\_\_\_\_. *Outros Muçulmanos. Islão e narrativas coloniais.* Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais/Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa, 2006.

\_\_\_\_\_. Les Nouveaux Oulémas: La recomposition des autorités musulmanes au nord du Mozambique. In: *Lusotopie*, Volume 14, número 1, 2007, p. 151-177.

\_\_\_\_\_. Fragmentos de uma imaginação nacional. In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. Vol. 24 nº 70, junho 2009.

MACHEL, Samora. *A luta continua. Antologia de discursos do presidente da FRELIMO.* Porto: Edições Afrontamento, 1974.

\_\_\_\_\_. “A nossa luta é uma Revolução”. Discurso de Samora Machel em 24 de julho de 1975. Lisboa: Edição CIDAC-C, Coleção África em Luta, 1976.

\_\_\_\_\_. *Estudemos e façamos dos nossos conhecimentos um instrumento de libertação.* Departamento do Trabalho Ideológico, FRELIMO. Coleção Palavras de Ordem, março de 1977.

\_\_\_\_\_. *Façamos a década de 1980-1990 a década da vitória contra o subdesenvolvimento.*

MARQUES, A. H. de Oliveira. *Nova História da Expansão Portuguesa – O Império Africano (1890-1930).* Lisboa: Editora Estampa, 2001.

\_\_\_\_\_. *Breve História de Portugal.* Lisboa: Editorial Presença, 2006.

MATEUS, Dalila Cabrita (org.) *Memórias do colonialismo e da guerra.* Lisboa: Editora Leya. [Edição Digital]

MATTOS, Regiane Augusto de. *As dimensões da resistência em Angoche: da expansão política do sultanato à política colonialista portuguesa no norte de Moçambique (1842-1910).* Tese (Doutorado em História) São Paulo: Universidade de São Paulo, 2012.

MAZULA, Brazão. *Moçambique: eleições, democracia e desenvolvimento.* Maputo: Brazão Mazula, 2005.

MENESES, Maria Paula, Poderes, direitos e cidadania: O ‘retorno’ das autoridades tradicionais em Moçambique. In: *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 87, 2009.

\_\_\_\_\_. Xiconhoca, o inimigo: Narrativas de violência sobre a construção da nação em Moçambique, In: *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 106, 2015.

MINTER, William. *Os contra do Apartheid: As raízes da guerra em Angola e Moçambique.* Maputo: Arquivo Histórico de Moçambique, 1998.

- MONDLANE, Eduardo. *Lutar por Moçambique*. Maputo: Coleção Nosso Chão – Centro de Estudos Africanos, 1995.
- MONTEIRO, Armando. *O Islão, o poder e a guerra (Moçambique 1964-1974)*, Porto: Universidade Portucalense. 1993.
- MORIER GENOUD, Eric. Arquivos, historiografia e igrejas evangélicas em Moçambique. In: *Estudos Moçambicanos*. Maputo: Centro de Estudos Africanos – Universidade Eduardo Mondlane, 2001. vol 19.
- MORIER-GENOUD, Eric. Of God and Caesar: The relation between Christian churches and the state in Colonial Mozambique, 1974-1981. In: *Le Fait Missionnaire*, Cahier nº3. September, 1996.
- \_\_\_\_\_. L'Islam au Mozambique après l'indépendance. In: *L'Afrique politique*. Paris: Karthala, 2002.
- \_\_\_\_\_. Arquivos, historiografia e igrejas evangélicas em Moçambique. In: *Estudos Moçambicanos* 19, 2002.
- NASCIMENTO, Augusto. São Tomé e Príncipe: pelo trabalho, o *homem novo* e o socialismo contra os costumes da terra. In: *Anuário Antropológico/2014*. Brasília: UnB, 2015, v. 40, n. 1: 133-163.
- NEVES, Olga Iglesias. O poder e o impacto do islão no norte de Moçambique (séculos XIX-XX). In: *Atas do Congresso Internacional Saber Tropical em Moçambique: História, Memória e Ciência*. Lisboa: Instituto de Investigação Científica Tropical, 2013
- NCOMO, Barnabé Lucas. *Uria Simango: um homem, uma causa*. Maputo: Edições Novafrica, 2003.
- NEWITT, Malyn. *História de Moçambique*. Mem Martins: Europa-América, 1997.
- OLIVEIRA, Irene Dias de. *Identidade negada e o rosto desfigurado do povo africano (os Tsongas)*. São Paulo: Universidade Católica de Goiás, Annablume, 2002.
- PAREDES, Marçal de Menezes. A construção da identidade nacional moçambicana no pós independência: sua complexidade e alguns problemas de pesquisa. In: *Anos 90*, Porto Alegre, v.21, nº 40, dez.2014.
- POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. In: *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, vol. 2, n. 3, 1989.

- QUEMBO, Carlos Domingos. O poder do poder: Operação Produção (1983) e a produção dos 'improdutivos' urbanos no Moçambique pós-colonial. In: *Cadernos de História de Moçambique*, 1, 2012.
- RIBEIRO, Fábio Barbosa. Educação e ensino de História em contextos coloniais e pós-coloniais. In: *Caicó*, v.16, n.36, jan/jul.2015.
- RICOEUR, Paul. "Memory, history, oblivion". Conferência internacional *Haunting Memories? History in Europe after Authoritarianism*, 8 de março de 2003.
- SARLO, Beatriz. *Tempo passado: cultura da memória e guinada subjetiva*. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: UFMG, 2007.
- SELLSTRÖM, Tor. *Suécia e as lutas de libertação nacional em Angola, Moçambique e Guiné-Bissau*. Afrikainstitutet, Uppsala, 2008.
- SENGULANE, Dinis Salomão. *Vitória sem vencidos*. Maputo: sem editora, 1994.
- SOPA, António (ed.). *Samora, Homem do Povo*. Maputo: Maguezo, 2001.
- SOUTO, Amélia Neves de. *Caetano e o ocaso do "Império". Administração e Guerra colonial em Moçambique durante o Marcelismo (1968-1974)*. Porto: Edições Afrontamento, 2007.
- TAJÚ, Gulamo. D. Sebastião Soares de Resende, primeiro bispo da Beira: Notas para uma cronologia. In: *Arquivo*. Maputo (Moçambique), 6, outubro de 1989.
- TEMBE, Joel. LEISEGANG, Gerhard. Subsídios para a História da UDENAMO e FRELIMO: *Da fundação e dos planos de fusão da UDENAMO e MANU à revolta da base da UDENAMO em Junho de 1962 e o ressurgimento deste partido em 1963: Um plano e primeiros resultados da recolha de fontes para permitir uma leitura sociológica*. Junho/Julho de 2005
- THOMAZ, Fernanda do Nascimento. *Os 'filhos da terra': discurso e resistência nas relações coloniais no sul de Moçambique (1890-1930)*. Dissertação (Mestre em História). Niterói: Universidade Federal Fluminense, 2008.
- THOMAZ, Omar Ribeiro. *Ecos do Atlântico Sul: Representações sobre o Terceiro Império Português*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002.
- \_\_\_\_\_. "Escravos sem dono": a experiência social dos campos de trabalho em Moçambique no período socialista. In: *Revista de Antropologia*, [S.l.], v. 51, n. 1, jan. 2008.
- THOMPSON, Paul. *A voz do passado*. São Paulo: Paz e Terra, 1992.
- TODOROV, Tzvetan. *Los abusos de la memoria*. Barcelona: Ediciones Paidós, 2000.

VENTER, D. Globalization and the Cultural Effects of the World Economy in a Semiperiphery: the emergence of African Indigenous Churches in South Africa. In: *Journal of World-Systems Research*, vol. 5, nº1, 1999.

VIEIRA, Sérgio. *Participei, por isso testemunho*. Maputo: Editorial Ndjira, 2011.

VINES, Alex. *Renamo: terrorism in Mozambique*. York: Centre for Southern African Studies, University of York, 1991.

WEBER, Max. *Economia e Sociedade. Fundamentos da Sociologia Compreensiva*. Vol. 2. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2012.

ZAMPARONI, Valdemir Donizette. *Entre Narros & Mulungos: Colonialismo e paisagem social em Lourenço Marques c. 1890- c.1940*. Tese (Doutorado em História). São Paulo: Universidade de São Paulo, 1998.

II Conferência Nacional do Trabalho Ideológico - Beira, 5 a 10 de junho de 1978. DTIR – FRELIMO. p. 19

## **Periódicos**

### Revista Tempo:

Revista *Tempo*, 232, 09/04/ 1975.

Revista *Tempo*, nº 326, 2/01/1977.

Revista *Tempo*, Edição Especial, 1977.

Revista *Tempo*, nº398, 21/05/1978.

Revista *Tempo*, nº 447, 6 /05/1979.

Revista *Tempo*, nº 448,13 /05/ 1979.

Revista *Tempo*, nº 469 ,07/09/1979.

Revista *Tempo*, nº606, 23/05/1982.

Revista *Tempo*, nº 207, 08/09/1974.

Revista *Tempo*, nº 207, 08/09/1974.

Revista *Tempo*, 20/06/ 1982.

Jornal Notícias – Maputo

*Jornal Notícias*, 1,2 e 4/06/1975.

*Jornal Notícias*, 14 /08/1975.

*Jornal Notícias*, 04 /05/1982.

*Jornal Notícias*, 23 /11/1981.

*Jornal Notícias*, 11/05/1982.

*Jornal Notícias*, 10/06/1982.

*Jornal Notícias*, 13 /06/1982.

*Jornal Notícias*, 14/06/1982.

*Jornal Notícias*, 15/12/1982.

*Jornal Notícias*, 16/12/1982

Jornal Notícias – Beira

*Jornal Notícias da Beira*, 09 /06/1977

Revista *Justiça Popular*. República Popular de Moçambique –Janeiro/Maio de 1983. Boletim do Ministério da Justiça – Edição do gabinete de estudos nº 7. p. 14. Disponível em [http://www.mozambiquehistory.net/periodicals/juspop/19830100\\_jus\\_pop\\_07.pdf](http://www.mozambiquehistory.net/periodicals/juspop/19830100_jus_pop_07.pdf) acessado em 25.02.2016.

**Acervo Arcebispado de Maputo**

PINTO, Manuel Vieira. *A Igreja e o Tempo*. No 1º aniversário da independência nacional, 25 de junho de 1976.

\_\_\_\_\_. *Interpelações da Revolução*. Nampula, Moçambique.25 de junho de 1977.

“Viver a Fé em Moçambique”. Carta Pastoral do Episcopado de Moçambique. Maputo, 1976.

PINTO, Manuel Vieira. *A Diocese de Nampula no contexto da revolução e no ritmo da Igreja Local*. Comunicação do Bispo de Nampula aos participantes da Assembleia da Diocese, realizada no Centro Catequético do Anchilo, em 29 e 30 de julho de 1978.

*Moçambique Ontem e Hoje: Por ocasião da visita de João Paulo II a Moçambique*. Maputo: Conferência Episcopal de Moçambique, 1988.



**Conselho Cristão de Moçambique (CCM) – sem catalogação**

“Relatório da Conferência Anual do Conselho Cristão de Moçambique” – 2 A 6 de novembro de 1977.

Relatório da Conferência Anual do Conselho Cristão de Moçambique – 13 a 17 de novembro de 1979

“Relatório da Conferência Anual do Conselho Cristão de Moçambique”, realizado entre 4 e 8 de novembro de 1981.

**Arquivo Histórico de Moçambique**

“Encontro com os representantes das confissões religiosas, dezembro de 1982”. Arquivo Histórico de Moçambique, Fundo Oral, fitas 618, 619, 620, 621, 622, 623, 624, 625.

“Reunião com os Comprometidos, 1982”. Arquivo Histórico de Moçambique, Fundo Oral.

**Direção de Assuntos Religiosos (DAR) – sem catalogação**

DAR/SPAAR/MI – 13/05/1980. Pasta 1980. [doc 125]

DAR/Relatório Trimestral dos Serviços, 23/01/1981. [DOC 77]

DAR 311/DAR/MJ/83 [DOC 131]

DAR/249/DAR/MJ/83 E DAR/246/DAR/MJ/83 [DOC 136]

SNASP N° 579/A/BI7B – 0115/A/BI/108/83. Relatório de 13 de abril de 1983

DAR/ H7/DAR/83, 22/04/83.

DAR/ 267/DAR/MJ/83 – 27/09/83

DAR/ Ministério da Justiça/Entrada n° 19/SAAR/1983. [DOC 105]

DAR/Ministério da Justiça. Entrada 51/DAR/84. em 20/01/1984.

DAR/.../DAR/MJ/84, 16/05/1984.

Departamento de Assuntos Religiosos – 834/DAR/MJ/84 – 08/11/1984.

DAR/Congresso Islâmico de Moçambique (Sunni), 30/11/1985.

DAR/ 645/DAR/MJ/85 de 23/10/1985.

DAR/03/DAR/1986, 15/01/1986 [DOC 116]

DAR/ 336/DAR/MJ/89 – 18/07/1989.

DAR/Relatórios, convocatórias e actas/Planos de acção. s/d. p. 01

DAR/Livro “A” folhas 11 de registro das Confissões Religiosas

### **Centro de Estudos Africanos – Universidade Eduardo Mondlane**

Circular aos Grupos Dinamizadores, Referência 97/CPN/75. No documento não é possível identificar o autor, nem a data precisa. Centro de Estudos Africanos – Universidade Eduardo Mondlane, pasta 13

### **Acervo pessoal Álvaro Lopez**

Assembleia Nacional de Pastoral (Moçambique) – Beira, 8 -13 de setembro de 1977.

Conclusões, Comunidade, tópico 1.

### **Arquivo Nacional da Torre do Tombo – Lisboa**

PT/TT/SCCIM 179

PT/TT/SCCIM, 422

PT/TT/SCCIM, 428

### **Arquivo Histórico Diplomático**

Arquivo Histórico Diplomático. Fundo Ministério do Ultramar/Gabinete do Ministro/Gabinete dos Negócios Políticos. Situação Subversiva em Moçambique (1965-1968)

- PT7AHD/1/MU-GM/GNP-RNP/S036. Caixa 1 p. 26.

### **Entrevistas realizadas**

Entrevista com o D. João Carlos Nunes, Maputo – Moçambique, 30/03/2015.

Entrevista com pastor Luís Manuel em Maputo, 31/03/2015.

Entrevista com D. Dinis Sengulane, Maputo-Moçambique, 20/04/2015.

Entrevista com D. Jaime Gonçalves, Beira- Moçambique, 02/05/2015.

Entrevista com sheik Aminudin Mohamad, Matola – Moçambique, 13/05/2015.

Entrevista com Miguel Buendía, Maputo – Moçambique, 27/05/2015.

Entrevista com Isaías Funzamo, Maputo – Moçambique, 28/05/2015.

Entrevista com Sérgio Vieira, Maputo – Moçambique, 29/05/2015.

Entrevista com padre Vicente Berenguer, Ressano Garcia – Moçambique, 23/06/2015.

Entrevista com José Luís Cabaço, São Paulo - Brasil, 08/07/2017.

### **Sites**

Arquidiocese de Nampula - <http://arquiocesedenampula.blogspot.com.br>

Casa Comum – [www.CasaComum.org](http://www.CasaComum.org)

Mozambique History Net - <http://www.mozambiquehistory.net/>

Vaticano - <http://www.vatican.va>.