

## MULHERES INSUBMISSAS? MUDANÇAS E CONFLITOS NO NORTE DE MOÇAMBIQUE

*Maria Paula Meneses*

CES, Universidade de Coimbra

**Resumo** Este texto procura compreender por que razão as relações de género representaram um espaço de interações intensas e complexas quer durante a situação colonial, quer nos novos contextos pós-independência. Tendo como espaço de análise a realidade costeira do norte de Moçambique – que representa uma «síntese» de sociedades matrilineares e muçulmanas – este texto, numa primeira parte, contextualiza historicamente como foram construídas e negociadas as identidades de género. Numa segunda parte, utilizando dados actuais, este texto procura analisar a construção das identidades de género através da análise dos múltiplos mecanismos de resolução de conflitos a que a população recorre. Este texto incidirá sobre alguns dos conflitos mais recorrentes, procurando identificar a ideologia de género que lhes está subjacente.

**Palavras-chave** pós-colonialismo, género, resolução de conflitos, Islão, Moçambique

### **Abstract**

#### **Insubmissive women? Changes and conflicts in North Mozambic**

This paper seeks to understand why gender relations represent a space of intense and complex interactions, both in colonial and in new, post-independence contexts. Having as a space of analysis the northern coastal area of Mozambique – which represents a «synthesis» of matrilineal and Muslim societies – this text, in the first part, contextualizes, from a historical perspective, how gender identities have been created and negotiated in the region. The second part seeks to analyze the construction of gender identities through the multiple mechanisms of conflict resolution which the population of northern Mozambique uses. This text will emphasize some of the most recurrent conflicts looking for to identify the ideology of gender that is inherent to it.

**Key-words** postcolonialism, gender, conflict resolution, Islam, Mozambique

### **Résumé**

#### **Femmes insoumises? Transformations et conflits au Nord de Mozambique**

Cet article se propose de comprendre pourquoi les relations de genre représentent un espace des interactions intenses et complexes dans des contextes aussi coloniales qu'en contextes nouveaux, postindépendance. L'article, en partant de l'espace d'analyse de la côte nord-ouest de Mozambique – que représente une synthèse de sociétés matrilineaires et musulmanes – cherche à démontrer comme les identités de genre ont été créées et négociées. La seconde partie essaie de analyser la construction des identités de genre a travers des multiples mécanismes de résolution de conflits utilisées par la population du Nord de Mozambique. L'article emphatise quelques des conflits récurrent afin d'identifier l'idéologie de genre que les soutient.

**Mots-clés** post colonialisme, genre, résolution de conflits, Islam, Mozambique

## Introdução

Conceitos como modernidade, identidade, colonialismo, género, cidadania, devem ser considerados como parte de uma imensa área intercontinental de contactos em que a invenção, a síntese e a adaptação cultural ocorrem em permanência, reflectindo e alterando as relações de poder (Diawara, 2000; Comaroff and Comaroff, 2004; Santos, Meneses e Nunes, 2004, Cooper, 2005).

No espaço colonial as relações de género simultaneamente uniam e dividiam as pessoas (Stoler, 2002). Em Moçambique, a exemplo do que aconteceu nos países vizinhos, foram promulgadas várias leis que separavam os colonos brancos e os grupos sociais assimilados dos súbditos coloniais (Santos e Meneses, 2006; Meneses, 2007). Estas leis funcionavam de modo especialmente agressivo para anular quaisquer relações íntimas. A intimidade fundia a hierarquia racial e fechava o espaço social que as leis coloniais tentavam criar e manter.

Este texto procura compreender porque as relações de género representaram um espaço de interações intensas e complexas quer durante a situação colonial (Balandier, 1966: 35), quer nos novos contextos da pós-independência. Isto obriga a uma análise histórica mais detalhada que permita compreender como foram e são construídas, negociadas e questionadas as identidades de género. O norte de Moçambique representa uma situação peculiar neste aspecto, representando uma «síntese» de sociedades matrilineares e muçulmanas. A emergência desta realidade é debatida na primeira parte deste texto. Numa segunda parte este texto aborda a questão contemporânea de Angoche, uma cidade costeira do norte de Moçambique<sup>1</sup>. A análise da construção das identidades de género é aqui realizada através da análise dos múltiplos mecanismos de resolução de conflitos a que a população de Angoche recorre. Este texto incidirá sobre alguns dos conflitos mais recorrentes, procurando identificar a ideologia de género que lhes está subjacente. Neste contexto, procurar-se-á discutir a construção do «poder feminino» em Angoche (mulheres insubmissas) à luz das teorias feministas pós-coloniais.

<sup>1</sup> O trabalho de campo reporta a 2003 e 2004. Os meus agradecimentos ao Centro de Formação Jurídica e Judiciária de Moçambique e à Fundação para a Ciência e Tecnologia, que tornaram possível, financeiramente, a realização deste estudo. Gostaria especialmente de agradecer a Boaventura de Sousa Santos e a Liazzate Bonate pelos seus comentários e observações. Os meus agradecimentos vão também para todos os que, em Moçambique, com o seu apoio, amizade e discussão tornaram possível a realização deste trabalho. Finalmente, um muito obrigado à Teresa Toldy pelo desafio lançado e que está na origem deste texto.

## 1. Poder e pós-colonialismos

«*Não vamos aos tribunais porque eles não falam a nossa língua*». Esta frase, prenunciada por uma *mapwiyamwéné*<sup>2</sup> é indicadora do desconforto que algumas das modernas instituições do poder representam no Moçambique de hoje. Em simultâneo, aponta para uma sugestão de continuidade entre a situação colonial e a pós-colonial, obrigando-nos a reflectir até que ponto a declaração formal de independência foi ou não sinónimo de um romper com a herança legal colonial (Santos, 2003)<sup>3</sup>. De facto, o privilégio atribuído ao direito moderno permanece instrumental na omissão de outras formas normativas de resolução de litígios, assim como dos grupos subalternizados cujas saberes e identidades eram produzidos através destas práticas. Falar de diversidade cultural significa falar de diversidade de saberes, uma realidade óbvia em Moçambique, cuja moderna paisagem legal é atravessada por múltiplas tradições, incluindo processos normativos de raiz africana, islâmica e europeia (Meneses, 2006, 2007).

A possibilidade de produzir um sistema legal assente num conhecimento pós-colonial tem sido objecto de debate nas últimas décadas<sup>4</sup>. A disjunção entre a unidade, legalmente estabelecida, do sistema legal e a pluralidade social (e mesmo fragmentação das práticas legais) é hoje uma realidade óbvia em Moçambique, a exemplo do que acontece no continente. Esta disjunção tem múltiplos impactos sobre a acção e a legitimidade do Estado, a nível da operacionalidade do sistema oficial legal, nas relações entre o controle político e administrativo, nos mecanismos de resolução de conflitos operando na sociedade, nas estruturas legais e institucionais que regulam a vida económica e outras percepções da política, da sociedade e da legalidade. Esta questão é extremamente importante, pois que os múltiplos estudos que se têm vindo a levar a cabo no país sobre o acesso à justiça pela maioria da população têm demonstrado a persistência do papel das justiças comunitárias<sup>5</sup>. A ausência de correspondência entre um poder político, extremamente centralizado, e um controle administrativo mais difuso e descentralizado traduz-se, na prática, na «fragmentação e heterogeneização do Estado»

<sup>2</sup> A irmã «mais velha» (uterina ou reconhecida como tal pela sua experiência) de um chefe (*mwéné*) nas sociedades *makhwua* do norte de Moçambique. Em termos simbólico-religiosos, a *pwiyamwéné* é um dos pólos do poder nas sociedades matrilineares do norte do país, representando a ligação entre a fundadora do grupo e as gerações mais novas (Mbwiliza, 1991: 148-150).

<sup>3</sup> A análise pós-colonial é importante porque questiona a persistência de uma leitura colonial do mundo moderno. Como consequência, a análise política das relações pós-coloniais emerge de forma evidente quando as questões culturais (ou seja, os espaços da diferença) se encontram com o político, ou seja, com o espaço do estado e do direito.

<sup>4</sup> Sobre o assunto veja-se, por exemplo, Darian-Smith e Fitzpatrick, 1999, Benton, 2002, Santos e Trindade, 2003, Comaroff e Comaroff, 2006.

<sup>5</sup> Um estudo coordenado por Santos e Trindade (2003) sugere que em Moçambique cerca de 80% dos conflitos são resolvidos a nível das instâncias locais, comunitárias.

(Santos, 2003: 48). Até que ponto estas outras justiças reproduzem ou aprofundam situações de desigualdade de género? Até que ponto esta heterogeneidade reflecte, de facto, a construção de uma outra «justiça» que procura reflectir valores locais?

O conceito pós-colonial é extremamente problemático (McClintock, 1995). Longe de significar o período posterior à situação colonial, símbolo de uma ruptura formal com regimes ou instituições, o pós-colonialismo, conceptualmente, endereça a persistência contemporânea da relação colonial nos campos económicos, políticos ou culturais, persistência esta que aponta para as limitações e incompletudes da descolonização (Loomba, 1996; Mbembe, 2001; Hasian, 2002; Santos, 2006). Isto significa que o pós-colonialismo, tal como o feminismo, é, na sua pluralidade, um instrumento importante de luta contra as concepções dominantes que continuam a controlar as relações Norte-Sul<sup>6</sup>.

O conhecimento, sendo uma forma de poder, está intimamente associado à violência. O processo normativo de organização do processo de resolução de conflitos, na esfera formal, continua a ser produzido sob profunda influência do saber associado à modernidade ocidental. Incorporar as histórias, vozes e saberes subalternizados exige uma reconstrução radical da história e da produção de conhecimentos (Nhantumbo e Meneses, 2005). Mas que vozes? Que relações de poder estão presentes nestes «outros» lugares? Como é que as identidades dos múltiplos participantes (e o seu papel nas estruturas locais) definem as abordagens utilizadas na resolução de conflitos? Utilizando um estudo levado a cabo no norte de Moçambique, em Angoche, este artigo procura alargar a discussão sobre a flexibilidade e o carácter situacional das noções de género, ao mesmo tempo que as problematiza enquanto posições de poder.

### *Feminismos e pós-colonialismos*

O trabalho que tem vindo a ser desenvolvido pelas feministas africanas lembra-nos que a estrutura de género no continente estava organizada em torno de um sistema de verdades que a tornavam distinta da situação patente na Europa no período anterior à penetração colonial (Amadiume, 1987; Oyewùmí, 1997, 2002). Assim, e tentando não produzir generalizações, é possível dizer que a rígida separação dos papéis de género que se tornou uma característica da modernidade europeia não estava presente na maioria do continente na época pré-colonial. Isto não significa que a separação de género não existisse; existiam divisões, porém, as suas fronteiras eram fluidas. Conforme vários estudos têm vindo a revelar, as mulheres possuíam acesso ao espaço público e a cargos públi-

<sup>6</sup> Os termos *Norte* e *Sul* são usados não no sentido geográfico, mas para distinguir entre as antigas potências colonizadoras e os espaços coloniais, apesar desta divisão ser ambígua, face à diversidade de situações coloniais no mundo.

cos (Sweetman, 1984; Mernissi, 1994), sendo vistas como o garante da reprodução da ordem social. Como resultado, em grande parte do continente não se assistia a situações de discriminação e subalternização sistemática das mulheres.

A penetração do Islão e, posteriormente do Cristianismo, trouxe consigo outras concepções sobre os papéis de género; assim, uma visão moralista e controladora foi sendo introduzida, fornecendo elementos que justificavam a superioridade masculina.

Os discursos coloniais aprofundaram a separação dos papéis de género, fomentando uma sociedade racialmente segregada onde os homens trabalhavam no espaço público, enquanto as mulheres eram relegadas para a esfera doméstica. Como afirma Sylvia Tamale, «o colonialismo, em conjunto com os líderes patriarcais africanos, desenvolveu um sistema inflexível de direito costumeiro, o qual deu origem a novas estruturas e formas de dominação» (2005: 2). De facto, os papéis de género são formas de articular identidades. Nos dias de hoje, como Patricia MacFaden (2003) relata, estas normas culturais e as tradições – geradas pelo contacto entre colonizadores e elites patriarcais locais – continuam a ser usadas para manter as mulheres reféns do espaço doméstico. Através destes discursos de identidade cultural, homens e mulheres são levados a comportar-se de forma considerada «culturalmente aceitável».

Os encontros entre os vários feminismos no continente e no mundo deram origem a uma descentramento da posição eurocêntrica sobre a questão<sup>7</sup>. Em simultâneo, estes encontros vêm chamando a atenção para necessidade de um conceito de género mais flexível para capturar a diversidade de situações. No continente africano, por exemplo, alguns papéis sociais podem ser determinados em função das relações de género existentes nessa sociedade; todavia, estes papéis podem ser igualmente desempenhados por mulheres, dependendo do caso (Amadiume, 1987: 17).

Igualmente, as análises feministas ocidentais têm sido criticadas por incidirem na dicotomia público-privado. Vários são as análises produzidas no continente que defendem que esta dicotomia é reducionista, pois desvaloriza os múltiplos aspectos da contribuição da mulher à sociedade, reafirmando o seu papel subalterno. O espaço doméstico, a família e a maternidade podem ser, de facto, espaços de *empowerment* (Arnfred, 2007). Diferenças nas culturas, nas tradições, na personalidade, crenças e práticas requerem uma profunda interrogação das interpretações dominantes sobre as relações de género.

<sup>7</sup> Estes encontros começaram a tomar forma especialmente após os anos 80. Até essa altura a perspectiva feminista dominante insistia em assumir uma perspectiva global quer em termos de análise das formas de opressão das mulheres, quer das formas de luta necessárias para a denunciar e ultrapassar. Os encontros entre os vários feminismos e as diferentes relações de género têm gerado uma discussão alargada sobre o sentido do feminismo, ao mesmo tempo que demonstram a impossibilidade de persistência de uma visão política única (McEwan, 2001: 96).

### *Universalismo e os espaços de diferença*

A ênfase na «mulher» enquanto categoria analítica universal tem sido alvo de profundas críticas, por reproduzir uma perspectiva essencialista sobre as mulheres do Sul, produzidas como vítimas intemporais de culturas patriarcais. O que Chandra Mohanty (1988) chama de «mudança colonial» resulta da combinação do modelo binário de género produzido pela modernidade ocidental com uma universalidade etnocêntrica que assume a perspectiva ocidental como a norma de análise. O resultado foi a criação de estereótipos – a «mulher do Terceiro Mundo», a «mulher islâmica» – que ignoram a diversidade de experiências e situações vividas pelas mulheres do Sul (Hirsch, 1998: 18-19; Hirshmann, 1998: 349-352). Enquanto relação que privilegia valores e saberes ocidentais, a armadilha cultural continua a reproduzir a diferença colonial, exemplo da persistência de um saber colonial que insiste na afirmação da alteridade subalterna destas mulheres. De facto, muitos dos estudos que pretendem desafiar as perspectivas coloniais, por não conseguirem ultrapassar uma leitura essencialista da diferença, reproduzem os quadros coloniais. Estes estudos descrevem como homogêneos grupos sociais extremamente heterogêneos, cujos valores, interesses, formas e experiências de vida, assim como os compromissos políticos são internamente plurais e divergentes.

Em Moçambique, por exemplo, a maioria dos estudos na área insiste em descrever as mulheres como subalternizadas e oprimidas, vítimas impotentes, sem recursos económicos, políticos ou culturais para modificar as suas vidas. Uma análise mais detalhada do norte do país permite questionar uma perspectiva singular do conceito de «mulher moçambicana». Neste sentido, a situação presente no norte do país – onde a realidade matrilinear africana, o Islão e o colonialismo português se cruzaram numa complexa zona de contacto – permite um outro olhar sobre o papel da mulher enquanto actora central de uma luta por novos espaços de poder que ouçam e respondam às suas agendas (Bonate, 2006). Mais ainda, estas mulheres são exemplo de grupos marginais que resistem a ser representados por elites intelectuais e políticas presentes no país. Nas palavras de Ifi Amadiume (1997), os feminismos pós-coloniais deverão permitir a presença de vozes diferentes e contrastantes, em vez de continuar a reproduzir as relações coloniais onde o próprio conhecimento é produzido. A questão não é saber se as «mulheres subalternas falam»; elas fazem-no sem dúvida e reafirmam os espaços de diferença. O desafio agora é saber ouvi-las e criar as condições para a construção de um diálogo intercultural que possibilite uma influência mútua, sensível às relações de poder, autoridade, posição e saber. Em suma, criar condições para articular os princípios da igualdade e da diferença (Santos, 2006).

### **2. Mulheres muçulmanas, mulheres moçambicanas**

As mulheres da África sub-sahariana pertencem a vários universos culturais, alguns dos quais profundamente dominados por valores patriarcais, enquanto noutros contextos, como é o caso do norte de Moçambique, persistem ainda algumas tradições de matrilineagem e participação da mulher na esfera pública. Em simultâneo, o norte de Moçambique apresenta uma forte presença islâmica, profundamente enraizada nas próprias estruturas de poder local (chefaturas locais). Na região de Angoche, uma cidade costeira do norte do país, e a exemplo do que acontece no resto do país, poucos são os que recorrem à justiça oficial para resolver os seus conflitos; pelo contrário, as instâncias locais são as preferidas. A presença activa das mulheres nos processos de resolução de conflitos – quer como litigantes, quer como parte das instâncias – permitiu criar espaços sensíveis a questões de género, ao mesmo tempo que criou instrumentos organizativos que ajudam a expandir estes espaços.

A maioria da população de Angoche faz parte da extensa área que é descrita como sendo culturalmente *swahili*, embora a interferência *makhwa* seja determinante. Em torno do espaço urbano encontra-se um sem número de povoações, cuja figura central é o *mwénè*<sup>8</sup>. No passado a cidade de Angoche era controlada pelos *anhyapakho* (Newitt, 1972), embora a presença deste clã de origem *swahili* ainda se faça sentir nos dias que correm (Bonate, 2006).

Apesar de invisibilizadas pelo sistema «moderno» de administração, profundamente androcático<sup>9</sup>, as *mapwiyamwénè* permanecem exemplo da autoridade feminina na região, ao promoverem a ligação entre a família e o espaço mais amplo dos antepassados, assim como por assegurarem a reprodução das linhagens (Geffray, 1990; Conceição, 2006).

Esta sociedade, onde a matrilineagem e o Islão coexistem, obriga a uma reflexão sobre o carácter plástico das identidades<sup>10</sup>. Nesta região, como noutros locais do mundo, a diversidade das manifestações de identificação com o Islão vai conhecer várias mudanças a partir de finais do séc. XIX. Nessa altura, a *shari'a*<sup>11</sup> representava o sistema de justiça presente, quer nas regiões costeiras, quer entre as populações do interior de Moçambique (ex. Lupi, 1907: 80).

A emergência da administração colonial moderna – finais do século XIX – coincide com a chegada das ordens Sufi<sup>12</sup> ao norte de Moçambique. Com o estabelecimento da presença Sufi assistiu-se, no seio da comunidade muçulmana, a uma

<sup>8</sup> *Mwénè* é um título atribuído a um chefe, simbolizando o reconhecimento, nessa pessoa, de uma larga sabedoria e experiência.

<sup>9</sup> Vários são os autores que se têm vindo a debruçar sobre este assunto. Para uma análise de género da situação das sociedades *makhwa* em Moçambique, veja-se Arnfred, 2007.

<sup>10</sup> Sobre este assunto, veja-se Geffray, 1990; Mbwiliza, 1991; Conceição, 2006; Bonate, 2006.

<sup>11</sup> Princípios legais Islâmicos.

<sup>12</sup> As que conheceram maior implantação parecem ter sido a Shadhiliyya e a Qadiriyya (Bonate, 2007).

disputa «em torno da interpretação dos símbolos e pelo controle da instituição» (Eickelman e Piscatori, 1996: 5), face ao Islão africano, de longa tradição na região.

Como Liazate Bonate nos dá a conhecer em detalhe (2006, 2007), com a integração dos chefes africanos no sistema colonial português, as mulheres perderam visibilidade na esfera pública do poder. De facto, a intervenção colonial, ao fixar num sistema único normativo as dinâmicas locais, promoveu a legitimidade dos chefes locais, agora como autoridades tradicionais, ofuscando a forte presença feminina nos espaços de negociação do poder. A utilização do espaço da cultura e a manipulação da importância da tradição como um espaço de poder estão visíveis nos papéis desempenhados por mulheres em várias ordens Sufi em vários locais do continente, incluindo Moçambique (An-Na'im, 2002)<sup>13</sup>.

Em paralelo à ausência de perícia legítima por parte da administração colonial, as autoridades tradicionais viram a sua legitimidade reforçada pelo recurso crescente, por parte das próprias populações colonizadas, aos mecanismos localmente disponíveis para a resolução dos seus litígios e outros aspectos de gestão local (Santos e Meneses, 2006). Constantemente renovado, o sentido de autoridade local foi adquirindo novos contornos, mantendo-se central o papel da mulher (Geffray, 1990; Meneses, 2006)<sup>14</sup>.

Com o desencadear da luta de libertação nacional, conduzida pela Frelimo a partir de inícios da década de 60, a maioria dos líderes muçulmanos do norte aderiu a este movimento. Nesta altura, um grupo de muçulmanos de orientação *Wahabbi* começou a tomar posições em Moçambique; todavia, e apesar de poucos serem os estudos sobre a questão islâmica em Moçambique, a administração colonial portuguesa posicionou-se publicamente a favor da liderança Sufi entre os muçulmanos (Alpers, 1999).

O novo contexto político gerado pela emancipação política – a independência teve lugar em 1975 – exigia uma nova atitude em relação ao sentido de cidadania. Se o período colonial foi caracterizado, para a maioria dos moçambicanos, pela construção de uma referência cidadã assente na pertença étnica (ou seja, uma pertença identitária colectiva), o projecto político dominante no país, defendido pela Frelimo<sup>15</sup>, exigia a igualdade jurídica de todos os cidadãos, indepen-

<sup>13</sup> Como professoras, líderes de rituais e de outras actividades importantes (exemplo: nascimentos, rituais de iniciação, casamentos, funerais).

<sup>14</sup> Espelho desta atitude é a sensibilidade para a especificidade e diversidade cultural jurídico-administrativa presente em Moçambique, a qual parece ter encontrado ainda eco no espaço jurídico colonial. O artigo 117º da Lei da Reforma Administrativa Ultramarina de 1933 permitia, por exemplo, a investidura de mulheres como chefes de povoação dentro do sistema de gestão colonial, referindo-se que isso poderia acontecer «quando essa for a tradição local».

<sup>15</sup> A Frelimo (Frente de Libertação de Moçambique) foi o movimento nacionalista que conduziu a luta de libertação nacional em Moçambique. Após a independência, a Frelimo conheceu um processo de transformação política, tendo-se estabelecido como partido político no final da década de 1970. Desde a independência nacional que a Frelimo tem sido o partido no poder, quer no sistema de partido único, quer após a introdução do sistema multipartidário (a partir de 1992).

dentemente (e primordialmente sem relação) das suas raízes étnicas. «Matar a tribo para construir a nação» – uma das palavras de ordem em voga no período revolucionário – reflectia este objectivo, ou seja a emergência de uma identidade nacional desenraizada do passado étnico.

Neste contexto, a independência simbolizou a ruptura com a herança colonial. O «escangalhamento do Estado», a «criação do Homem novo» e a «destruição das ideias tradicionais e práticas obscurantistas» foram os princípios filosóficos que nortearam a urgência destas mudanças, incluindo a construção de uma alternativa baseada no poder popular.

Definido como um estado secular desde a sua primeira constituição (1975), assim como contra as «estruturas feudais tradicionais» presentes no país, Moçambique cedo optou pela abolição destas instituições. As elites locais e as estruturas de poder associadas à administração colonial foram estigmatizadas e as «práticas tradicionais» banidas da esfera pública, a exemplo do que tinha acontecido nos países vizinhos. Neste contexto, a opção pelo reconhecimento das diferenças etno-culturais foi considerada uma decisão política errada<sup>16</sup>.

Na região de Angoche esta medida teve várias implicações. Em paralelo, as autoridades tradicionais – que representavam, em simultâneo, a autoridade tradicional e o poder religioso do Islão – foram removidas da esfera pública do poder. Em muitos locais isto significou o banimento público da *shari'a*, com os *xehés*<sup>17</sup>, que até então tinham desempenhado um papel central na resolução de conflitos, afastados desta função: «antigamente, antes da Frelimo chegar, os nossos problemas familiares eram resolvidos com o apoio dos xehes»<sup>18</sup>. A abolição dos sistemas tradicionais de administração local foi uma das peças centrais da política de administração no país até inícios da década de 1990. Todavia, o retorno da religião aconteceu ainda em inícios da década de 80, significando o retorno de um dos pilares do poder das autoridades africanas no norte do país.

Em substituição das autoridades tradicionais, outras estruturas foram introduzidas no país para ajudar à administração local, incluindo os grupos dinamizadores e os tribunais comunitários (Meneses, 2007). Em Angoche os primeiros grupos dinamizadores surgiram imediatamente na transição para a independência; já o primeiro tribunal popular<sup>19</sup> foi implantado em meados dos anos 80, no

<sup>16</sup> Nos primeiros anos da independência o sentimento de que o colonialismo tinha mantido o povo na ignorância, superstição e medo asseguravam uma forte corrente de apoio no país, à afirmação do direito à educação e à ciência, numa tentativa de construir uma cultura nacional única e homogénea que moldasse a experiência dos diversos grupos de moçambicanos.

<sup>17</sup> O *Xehe* corresponde à africanização de *Shaykh*. Entre os muçulmanos do norte de Moçambique, o título é usado para fazer referência a um «velho respeitado, que sabe muito» (entrevista ao Xehe Chamacate Mucussete. Angoche, Outubro de 2003).

<sup>18</sup> Entrevista ao Xehe Amisse Hassan. Angoche, Setembro de 2003.

<sup>19</sup> Os tribunais populares, devido às alterações da estrutura jurídica do país, transformaram-se em 1992 em tribunais comunitários (Santos, 2003; Meneses, 2006). Estes, como refere o preâmbulo à lei que os criou, são vistos como «órgãos que permitam aos cidadãos resolver pequenos

bairro de Johar.<sup>20</sup> De referir que uma das juízas escolhidas para este tribunal, desde o início, era uma *apwiyamwénè*, na altura «uma das pessoas de confiança da Frelimo».<sup>21</sup> Estes tribunais, assim como os grupos dinamizadores, onde várias mulheres ocuparam também posições de relevo, simbolizaram a reconfiguração da presença feminina nos novos espaços públicos de poder. Por exemplo, e como foi referido por várias mulheres na cidade, as políticas da Frelimo em emancipação da mulher permitiram que mulheres *mwalimo*<sup>22</sup> e *xehes* continuassem a desenvolver as suas actividades com maior liberdade, se comparadas às restrições presentes sobre as autoridades tradicionais e religiosas masculinas.

Todavia, e conforme Maria José Arthur e Margarida Mejia apontam (2006), em Moçambique, a abertura democrática destas instâncias a mulheres e jovens tem conhecido um retrocesso nos últimos anos, com uma retracção persistente da representação feminina na composição dos tribunais comunitários.

#### *Ocupação e Repressão – os discursos do poder*

A partir de finais da década de 60, como já referido, uma outra corrente do Islão tomou corpo em Moçambique – o *Wahhabismo*, com fortes ligações à Arábia Saudita, Kuwait e ao Sudão. Um traço característico desta corrente exige a interpretação literal das fontes Islâmicas (o Corão e os *Hadith*<sup>23</sup>), ou seja, a aplicação expressa da *shari'a*. A partir de então, a coexistência das três correntes do Islão – o Islão africanizado, as ordens Sufi e os *Wahhabis* – tornou-se um foco de tensão no país, com interferências em vários campos de poder,

No pós-independência, a luta por visibilidade social e por influência política levou á emergência de diferentes organizações islâmicas. Conforme Liazzate Bonate refere (2007: 144-145), os *Wahhabis* aproveitaram-se da abolição formal das autoridades tradicionais e religiosas para criar uma associação islâmica que permitisse erradicar os seus rivais históricos. Em 1981, quando a interdição das autoridades religiosas foi levantada, surge em Maputo (com o apoio do governo) o *Conselho Islâmico de Moçambique*. A formalização deste Conselho simbolizou a vitória da corrente *Wahhabi*, pois que as lideranças muçulmanas do norte de Moçambique foram completamente afastadas do processo. A expressão moderna deste Conselho, associada à sua recusa em reconhecer o Islão de raiz africana,

diferendos no seio da comunidade, contribuam para a harmonização das diversas práticas de justiça e para o enriquecimento das regras, usos e costumes e conduzam à síntese criadora do direito moçambicano».

<sup>20</sup> Actualmente Angoche conta com vários tribunais comunitários, distribuídos pelos vários bairros da cidade.

<sup>21</sup> Entrevista com Amina Aussi, Juíza de Tribunal Comunitário. Angoche, Setembro de 2003.

<sup>22</sup> Professor(a) de religião.

<sup>23</sup> Conjunto de leis, ensinamentos e dizeres do Profeta Mohammed, através dos quais este justificou as suas decisões ou ofereceu conselhos.

tradicional, ajudam a explicar a preferência da Frelimo pelos islamistas do Conselho Islâmico como representantes legítimos dos muçulmanos moçambicanos. Todavia, dois anos depois, os muçulmanos em ruptura com os islamistas criaram a sua própria organização, o *Congresso Islâmico de Moçambique*, o qual une muitas das associações e tendências pré-coloniais, incluindo as ordens Sufi. Todavia, as frustrações e as resistências a situações descritas como de discriminação racial e cultural levaram alguns membros do Conselho – muitos deles com formação teológica no exterior – a criar uma nova organização alternativa, a *Ahl Al Sunnah*<sup>24</sup>, já no início do século XXI.

Nas palavras de um *xehé*, este conflito expressa o debate sobre a natureza da autoridade Islâmica: «a diferença está na forma de estudar e perceber o Corão<sup>25</sup>». Conforme Liazzate Bonate refere (2006: 151), os muçulmanos constroem os seus discursos sobre o poder e sobre o Islão em torno de noções de direitos islâmico utilizando termos clássicos de jurisprudência, como é o caso da *zina* (ou seja, adultério, uma prática considerada ilícita). A análise da resolução de conflitos familiares em Angoche constitui um espaço privilegiado de análise das lutas de poder em torno da «autoridade sagrada», em torno da interpretação dos símbolos do Islão, e pelo controle das instituições (Eickelman e Piscatori, 1996: 46-80). As distintas interpretações da *shari'a* apontam para pluralidade de interpretações.

As decisões sobre como resolver acusações de adultério (*zina*) são exemplo da divergência de interpretação entre os muçulmanos tradicionais, os Sufi e os islamistas. Conforme referiram vários líderes muçulmanos entrevistados – membros de ordens Sufi e do Islão mais tradicionalista – as relações sexuais fora do casamento<sup>26</sup> são consideradas uma violação dos princípios das normas sociais e da autoridade familiar. Em paralelo, porém, apontaram igualmente o forte papel jogado pelas mulheres, destacando as artes da sedução como um elemento específico do domínio feminino<sup>27</sup>. A concepção da mulher como agente activo nas relações sexuais e afectivas foi apresentada como um factor relevante na interpretação destes conflitos, onde o sexo emerge como um espaço de poder controlado pela mulher. Porque «tem muito homens, não é só um<sup>28</sup>», as acusações de adultério, vistas no cruzamento da interpretação do Islão com as práticas e costumes locais, adquirem contornos próprios. Como resultado, a família procura resolver os casos de *zina* especialmente através do pagamento de uma «multa», a ser paga ao marido, nos casos envolvendo mulheres casadas, ou à família da rapariga pela parte do homem, se a rapariga insiste em não se

<sup>24</sup> Entrevistas com membros do grupo «Ahl al-Sunna». Angoche, Outubro de 2003 e Agosto de 2004.

<sup>25</sup> Entrevista com o Xehé Chamacame Mucussete. Angoche, Setembro de 2003.

<sup>26</sup> Sejam consensuais ou ainda no caso de violação.

<sup>27</sup> Sobre este tema, veja-se Martinez, 1989; Geffray, 1990 e Arnfred, 2007.

<sup>28</sup> Entrevista com um grupo de mulheres num Tribunal Comunitário. Angoche, Outubro de 2003.

casar<sup>29</sup>. Pelo contrário, os membros do Conselho Islâmico e da *Ahl al-Sunna* insistem na interpretação literal das fontes de jurisprudência islâmica, o que equivale a defender a aplicação da pena de morte para nos casos de adultério. Todavia, questionados sobre a impossibilidade de aplicação dessa pena em Moçambique, face ao carácter secular do estado e ao não reconhecimento da pena de morte, a resposta foi elucidativa:

Apesar de eu saber que é a lei da Shari'a, não é possível aderir a isso porque a nossa lei em Moçambique não é essa. Nós temos que seguir o que está na nossa Constituição. Allah guia os passos dos dirigentes moçambicanos e isso é o que está na lei<sup>30</sup>.

Apenas alguns elementos do grupo *Ahl al-Sunna* se mostraram inflexíveis, defendendo a transformação de Moçambique num estado islâmico e a aplicação literal da *shari'a*.

A maioria dos casos envolvendo acusações de adultério é pois, numa primeira etapa, resolvida na família, ou ainda com o apoio de líderes religiosos. Todavia, nos casos em que as partes envolvidas não se mostram satisfeitas com a decisão, ou ainda quando uma das partes não reconhece legitimidade às instâncias religiosas, é frequente recorrer-se aos tribunais comunitários ou às autoridades tradicionais, estas últimas reintroduzidas no país desde 2000. Como foi possível observar, os juízes dos tribunais oficiais evitam aceitar estes casos porque «são situações que não estão contempladas pela lei de família. E são mais facilmente resolvidas pelos xehe<sup>31</sup> ou pelas outras autoridades locais<sup>32</sup>».

A observação de vários casos nos tribunais comunitários, assim como a análise documental de alguns casos permite ver que a maioria dos casos de adultério (normalmente 1 ou 2 por mês) era bem acolhida e se procurava resolver o problema a consenso, pese embora o facto de os juízes referirem o facto de não interagirem com as autoridades religiosas nestes casos, devido a diferenças de opinião. Embora todos os juízes fossem muçulmanos, a maioria destes era partidária quer das interpretações mais africanas do Islão, quer da perspectiva Sufi, sendo sensíveis às realidades e práticas locais.

Com a reintrodução da figura da autoridade tradicional, a partir de 2000, novos problemas emergiram. O que se observa, de facto, é a introdução do discurso sobre os valores tradicionais, o qual, longe de corresponder à situação presente no terreno, tem vindo a recriar o poder masculino e a sua primazia nas disputas familiares. A procura de soluções para os conflitos dominantes vão no

<sup>29</sup> Estes dados resultam de observação realizada em vários tribunais comunitários de Angoche, em 2003 e 2004, assim como junto de várias mesquitas da cidade.

<sup>30</sup> Entrevista com o Xehe Hassane Ali Konkhavo. Angoche, Agosto de 2004.

<sup>31</sup> *Shaykhs*, e *Khalifa* ou *Shawriyya* (conselheiro/a) no caso das ordens Sufi.

<sup>32</sup> Entrevista com o Juiz do Tribunal Distrital de Angoche. Agosto de 2004.

sentido de «repor» e reconstituir a ordem social culturalmente aceite, reafirmando e reforçando uma subalternidade crescente das mulheres. Ou seja, a reinvenção da tradição actua como uma forma de controlo social e não como um espaço de reforço da emancipação da mulher, da igualdade entre homens e mulheres (Rosander, 1997). Neste sentido, muitos dos «novos» líderes tradicionais, devido à ausência de discussões públicas sobre as diferenças culturais, sobre os direitos humanos, utiliza este espaço de reconhecimento para reconfigurar os costumes e práticas locais, reforçando a subalternidade da mulher. Isto explica, em parte, porque poucos procuram estas autoridades em casos envolvendo situações de adultério.

Se durante a época colonial as estruturas matrilineares sofreram poucas alterações, os complexos processos políticos que tiveram lugar após a independência provocaram várias rupturas e reconfigurações dos espaços de poder. Numa primeira fase as mulheres procuraram «capturar» e alargar o seu espaço social e político, recriando os seus direitos através de um equilíbrio complexo entre os valores locais e a incorporação de novos elementos. Já com a introdução acrítica e homogeneizante do discurso sobre o retorno à tradição, o desconhecimento da realidade política dos conflitos religiosos que acontecem em Angoche tem vindo a radicalizar, negativamente, o discurso sobre os direitos das mulheres.

### 3. Conclusão

Moçambique tem vindo a ser descrito como um espaço geopolítico onde uma pluralidade de culturas coexiste de forma pragmática. A discussão sobre outras formas de normatividade social para além do direito formal, oficial, formas estas englobadas no grande debate sobre o pluralismo legal ganhou uma nova expressão com o reconhecimento do carácter multicultural do país, na Constituição de 2004.

O retorno da tradição é, em simultâneo, uma herança do passado colonial e uma reacção à condição pós-colonial, ou seja, às raízes coloniais do estado. O estado moderno fala a linguagem da legalidade, a qual tem sido «hegemonicamente retrabalhada na época neoliberal, garantido aos estados «nação pós-coloniais um sentido delicado e próprio de unidade e coerência» (Comaroff e Comaroff, 2004: 539). Os outros espaços de resolução de conflitos são num bom retrato em como a cultura está intimamente entrelaçada com o político. Todavia, a tentativa de redução da complexidade a um campo normativo único em nome da igualdade traz, de novo, o fantasma da presença epistémica colonial. A negação da diversidade é uma característica central do processo colonial, um elemento que permanece ancorado nas políticas legais contemporâneas, símbolo da «modernidade».

Este texto aponta para os dilemas do pluralismo no Moçambique do século XXI onde a etnicidade, a religião, a política e o impacto socioeconómico das várias

políticas que o país tem conhecido se entrelaçam numa trama de múltiplas identidades, por vezes antagónicas. A situação aqui analisada indica que esta questão não se resolverá pelo recurso a medidas legais, porque a *shari'a* é parte da doutrina religiosa e do modo de ser Islâmico, incorporando em si uma dimensão simultaneamente legal e religiosa.

Os ajustes pragmáticos e a intensificação das reclamações nacionalistas – que atravessam de forma transversal os debates étnicos – não têm, de facto, prestado a atenção devida às exigências religiosas. As pertenças identitárias emergentes são apresentadas como inteiramente seculares, sem o devido reconhecimento da importância do papel jogado pelas práticas e valores religiosos. O secularismo substitui as práticas e valores religiosos por um sistema simbólico que pretende ser ainda mais universalista (supra diferenças culturais). Desta forma, abre caminho para o não questionar do papel da diversidade religiosa no conjugar de espaços de reconfiguração das identidades de género em Moçambique. Como consequência, as práticas e valores religiosos politizam-se inevitavelmente, mesmo nas suas versões aparentemente mais «íntimas», como é o caso dos padrões de comportamento moral aqui discutidos (Asad, 181-201).

As relações de género não podem ser analisadas como ocorrendo isoladas das identidades étnicas. Igualmente, a separação das relações de género dos valores e solidariedade religiosas é igualmente questionável, especialmente quando se pretende sugerir que o cultivo de tradições religiosas ocorre de forma despolitizada quando, na verdade, se assiste a um esforço político para acomodar a diversidade religiosa (Morier-Genoud, 2000; Mutualo, 2006; Bonate, 2007).

O estudo levado a cabo em Angoche testemunha o «extravasar» das políticas do secularismo (assentes na mobilização de valores ancestrais) para as disputas em torno da autoridade e legitimidade religiosa. Ao mesmo tempo, é impossível relegar a religiosidade para a esfera privada ou descrevê-la como um fenómeno circunscrito às comunidades que se definem através da religião, uma vez que a política cultural de Moçambique assume esta diversidade como uma componente central da identidade nacional e uma garantia da paz e estabilidade do país.

As questões aqui levantadas sugerem que a experimentação do secularismo como a busca de uma coexistência equitativa através de uma política simultaneamente secular e multi-religiosa (porque multicultural) aponta que os imperativos morais do secular estão intimamente associados às responsabilidades e aos direitos exigidos pela tradição religiosa islâmica.

As diferentes interpretações do adultério aqui discutidas coexistem no espaço moçambicano. Todavia, e como procurei apontar, a sua coexistência não é resultado da transição de uma situação assente em valores religiosos para uma sociedade secularizada. Pelo contrário, é resultado de um desafio ideológico entre os esforços de algumas mulheres e homens muçulmanos para uma nova «ética do cuidado» (Ammar, 2007: 524) que abranja todos dentro da própria essência do Islão. O aprofundar do debate em torno do sentido de ser islâmico

em Moçambique permitirá alargar o debate e aprofundar e indigenização os direitos das mulheres. Para desenvolver diálogos criativos sobre sentidos de pertença, importa procurar compreender a forma em como os conceitos se desenvolvem a partir de realidades específicas. Ser-se «tradicional» não significa o retorno a um passado mítico ou ser-se contra qualquer contacto cultural externo. Pelo contrário, o retorno à tradição deverá ser a resistência contra uma única cultura legal que perpetua as situações de subalternização. Neste contexto, ser-se «indígena» significa, em simultâneo, a apropriação e a transformação de novas ideias e práticas no seio das normas culturais, valores e práticas em presença.

### Referências bibliográficas

- Alpers, Edward A. (1999), «Islam in the Service of Colonialism? Portuguese Strategy during the Armed Liberation Struggle in Mozambique», *Lusotopie* 1999, 165-184.
- Amadiume, Ifi (1987), *Male Daughters, Female Husbands: Gender and Sex in an African Society*. Londres, Zed Books.
- Amadiume, Ifi (1997), *Reinventing Africa. Matriarchy, Religion and Culture*. Londres, Zed Books.
- Ammar, Nawal H. (2007), «Wife Battery in Islam: a comprehensive understanding of interpretations», in *Violence Against Women*, 13, 5, 516-526.
- An-Na'im, Abdullahi Ahmed (org.) (2002), *Islamic Family Law in a Changing World. A Global Resource Book*. Londres, Zed Books.
- Arthur, Maria José; Mejia, Margarita (2006), «Instâncias Locais de Resolução de Conflitos e o Reforço dos Papéis de Género: a questão de casos de violência doméstica», in *Outras Vozes*, 17, 1-8.
- Arnfred, Signe (2007), «Sex, Food and Female Power: discussion of data material from northern Mozambique», in *Sexualities*, 10, 2, 141-158.
- Asad, Talal (2003), *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford, Stanford University Press.
- Balandier, George (1966), «The Colonial Situation», in Immanuel Wallerstein (org.), *Social Change: the colonial situation*, Nova Iorque, John Wiley & Sons, 34-61.
- Benton, Lauren (2002), *Law and Colonial Cultures. Legal Regimes in World History, 1400-1990*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Bonate, Liazzat J. K. (2006), «Matriliney, Islam and Gender», in *Journal of Religion in Africa*, 2, 36, 139-166.
- Bonate, Liazzat J. K. (2007), «Roots of Diversity in Mozambican Islam», in *Lusotopie*, XIX, 1, 129-149.
- Comaroff, John L.; Comaroff, Jean (2004), «Policing Culture, Cultural Policing: law and social order in postcolonial South Africa», in *Law and Social Inquiry*, 29, 1, 513-546.
- Comaroff, Jean; Comaroff John L. (org.) (2006), *Law and Disorder in the Postcolony*. Chicago, University of Chicago Press.
- Conceição, Rafael (2006), *Entre o Mar e a Terra: situação identitária do norte de Moçambique*. Maputo, Promédia.
- Cooper, Frederick (2005), *Colonialism in Question: theory, knowledge, history*. Berkeley, University of California Press.

- Darian-Smith, Eve; Fitzpatrick, Peter (1999), *Laws of the Postcolonial*. Ann Arbor, University of Michigan Press.
- Diawara, Moussa (2000), «Globalization, Development Politics and Local Knowledge», in *International Sociology*, 15, 2, 361-371.
- Eickelman, Dale F., Piscatori, James (1996), *Muslim Politics*. Princeton, Princeton University Press.
- Geffray, Christian (1990), *Ni Père, ni Mère. Critique de la parenté: le cas makhuwa*. Paris, Seuil.
- Hasian, Marouf A. (2002), *Colonial Legacies in Postcolonial Contexts*. Nova Iorque, Peter Lang.
- Hirsch, Susan F. (1998), *Pronouncing and Persevering: gender and the discourses of disputing in an African Islamic court*. Chicago, Chicago University Press.
- Hirschmann, Nancy J. (1998), «Western Feminism, Eastern Veiling, and the Question of Free Agency», in *Constellations*, 5, 3, 345-368.
- Loomba, Ania (1996), *Colonialism/Postcolonialism*. Londres, Routledge.
- Lupi, Eduardo do Couto (1907), *Angoche*. Lisboa, Ministério dos Negócios da Marinha e Ultramar.
- Martinez, Francisco Lerma (1989), *O Povo Macua e a sua Cultura*. Lisboa, Instituto de Investigação Científica Tropical.
- Mbembe, Achille (2001), *On the Postcolony*. Berkeley, University of California Press.
- Mbwilisa, Joseph F. (1991), *A History of Commodity Production in Makuani, 1600-1900*. Dar Es Salaam, Dar Es Salaam University Press.
- McClintock, Anne (1995), *Imperial Leather: race, gender and sexuality in the colonial conquest*. New York, Routledge.
- McEwan, Cheryl (2001), «Postcolonialism, Feminism and Development: intersections and dilemmas», in *Progress in Development Studies*, 1, 2, 93-111.
- McFadden, Patricia (2003), «Sexual Pleasure as Feminist Choice», in *Feminist Africa*, 2, 50-60.
- Meneses, Maria Paula (2006), «Traditional Authorities in Mozambique: between legitimisation and legitimacy», in Manfred Hinz (org.), *The Shade of New Leaves*. Berlin, LIT Verlag, 93-119.
- Meneses, Maria Paula (2007), «Pluralism, Law and Citizenship in Mozambique: mapping the complexity», *Oficina do CES*, 291.
- Mernissi, Fatema (1994), *The Forgotten Queens of Islam*. Cambridge, Polity Press.
- Mohanty, Chandra (1988), «Under Western Eyes: feminist scholarship and colonial discourses», in *Feminist Review*, 30, 61-88.
- Morier-Genoud, Eric (2000), «The 1996 “Muslim Holidays” Affair: religious competition and state mediation in contemporary Mozambique», in *Journal of Southern African Studies*, 26, 3, 409-427.
- Mutualo, Abdul (2006), «The Search for Identity», in *Islamic Horizons*, 35 (September/October), 58-60.
- Newitt, Malyn D. D. (1972), «The Early History of the Sultanate of Angoche», in *Journal of African History*, 12, 3, 106-397.
- Nhantumbo, Sónia; Meneses, Maria Paula (2005), «Inventário das Actividades com Abordagem de Género em Cursos Realizados na UEM nos Últimos 25 anos», in *Estudos Moçambicanos*, 1, 105-129.
- Oyewùmí, Oyeronke (1997), *The Invention of Women: making an African sense of western gender discourses*. Minneapolis, University of Minnesota Press.
- Oyewùmí, Oyeronke (2002), «Conceptualizing Gender: the Eurocentric foundations of feminist concepts and the challenge of African epistemologies», in *Jenda: A Journal of Culture and African Women's Studies*, 2, 1, 1-7.

- Rosander, Eva E. (1997). «Introduction. The Islamization of “Tradition” and “Modernity”», in Eva E. Rosander e David Westerland (orgs.), *African Islam and Islam in Africa: Encounters between Sufis and Islamists*. Londres, Hurst and Co., 1-28.
- Santos, Boaventura Sousa (2003), «O Estado Heterogéneo e o Pluralismo Jurídico», in Boaventura Sousa Santos e João Carlos Trindade (orgs.), *Conflito e Transformação Social: uma paisagem das justiças em Moçambique*. Porto, Afrontamento, vol. 1, 47-95.
- Santos, Boaventura Sousa; Meneses, Maria Paula; Nunes, João Arriscado (2004), «Introdução. Para Ampliar o Cânone da Ciência: a diversidade epistémica do mundo», in Boaventura Sousa Santos (org.), *Semear Outras Soluções*. Porto, Afrontamento, 19-101.
- Santos, Boaventura Sousa; Meneses, Maria Paula (2006), *Identidades, Colonizadores e Colonizados: Portugal e Moçambique*. Relatório final do Projecto POCTI/41280/SOC/2001. Coimbra, CES.
- Santos, Boaventura Sousa (2006), *A Gramática do Tempo*. Porto, Afrontamento.
- Santos, Boaventura Sousa; Trindade, João Carlos (orgs.) (2003), *Conflito e Transformação Social: uma paisagem das justiças em Moçambique*. Porto, Afrontamento.
- Stoler, Ana Laura (2002), *Carnal Knowledge and Imperial Power. Race and the Intimate in Colonial Rule*. Berkeley, University of California Press.
- Sweetman, David (1984), *Women Leaders in African History*. Londres, Heinemann.
- Tamale, Sylvia (2005), «Eroticism, Sensuality and “Women’s Secrets” among the Baganda: a critical analysis», in *Feminist Africa*, 5, 9-36.

**Maria Paula Meneses**, investigadora moçambicana do Centro de Estudos Sociais – Universidade de Coimbra. Doutoramento em Antropologia pela Rutgers University, EUA. Actualmente, os seus interesses de investigação situam-se na área das questões da identidade e das realidades coloniais e pós-coloniais numa perspectiva africana, assim como no domínio do pluralismo legal e epistemológico. Publicou vários artigos e, mais recentemente, editou a obra *Law and Justice in a Multicultural Society: the case of Mozambique*. Dakar: CODESRIA (em co-autoria com Boaventura Sousa Santos e João Carlos Trindade). E-mail: meneses@fe.uc.pt

Artigo recebido em Dezembro de 2007 e aceite para publicação em Março de 2008.