

O ISLÃO E A CONSTRUÇÃO DO «ESPAÇO CULTURAL E SOCIAL MACUA»¹

EDUARDO MEDEIROS*

Introdução

A construção do «espaço cultural e social macua» ocorreu durante um longo processo de contactos entre grupos humanos de línguas banto² e, nas zonas costeiras, entre estes e grupos pendulares de comerciantes, mas também de imigrantes chegados pelo mar, falando todos eles idiomas diferentes ou dialectos de uma mesma língua³ e portadores de elementos culturais distintos. Das mestiçagens ocorridas, tanto entre os grupos do interior como entre estes e os do litoral resultaram transformações híbridas, com fluxos e refluxos das instituições sociais e culturais, para as quais, tanto o Islão costeiro, como mais tarde o Cristianismo e esse mesmo Islão, agora nas terras continentais, desempenharam um papel

* Núcleo de Estudos sobre África do Centro Interdisciplinar de História, Culturas e Sociedades (CIDEHUS) da Universidade de Évora e Centro de Estudos Africanos da Universidade do Porto.

¹ Este texto foi elaborado com base numa versão reduzida que deveria ter sido apresentada num encontro sobre África em Ponta Delgada, Açores, nos dias 26-29 de Novembro de 2009.

² Avançarei *infra* a hipótese de contactos no território em estudo entre caçadores colectores e primeiros agricultores.

³ Árabe do Iémen, de Omã, do Golfo; persa de Shiraz, etc. E, como veremos adiante, muitos dos recém-chegados já falavam dialectos *kisuaili*, uma língua banto da costa oriental africana e ilhas, com difusão para o interior profundo em certas zonas e com múltiplos dialectos regionais.

relevante⁴. Neste estudo vou tratar da presença islâmica na territorialidade de identificação que ficou conhecida pela dos «macuas» a fim de estudar as dinâmicas que chamarei «macuanização»⁵. Uma primeira, a da construção da alteridade simbólica do «outro» globalizada por árabes e muçulmanos, mas que, de facto, ocultava processos identitários regionais próprios, com construção e reconstrução de grupos humanos com idiomas específicos, embora com instituições aparentadas por que inerentes a um mesmo tipo de agricultura de sequeiro sobre queimadas, numa região ecológica com grandes potencialidades de colecta de produtos da natureza e também da caça nesses tempos remotos⁶. Uma segunda, a da formação posterior e ainda em curso da identificação moçambicana «macua» para a qual também o Islão tem vindo a contribuir. Não me ocuparei aqui dos «empréstimos» da cultura material árabe e de arabizados que foram muito importantes para a produção agrícola, navegação, pesca, sistemas alimentares, vestuário, utensílios e instrumentos vários, incluindo musicais, etc.⁷ Tão pouco tratarei do relacionamento deste (e não de outro) «mundo muçulmano» com o «mundo cristão negro» local (de sincretismos vários ou de inculturação católica)⁸

⁴ Vide Elísio Macano sobre «a influência da religião na formação de identidades sociais no sul de Moçambique» (Macamo, 1998:35-69).

⁵ Diferente da «makhwanidade», termo usado por Serra (1997:120 e sgs.) na crítica que fez ao padre Lerma (1989) a respeito da “essência” ou “substância” «macua».

⁶ Uso o plural pois veremos a seguir alguns desses períodos históricos.

⁷ Sobre a cultura material suaíli em Moçambique ver uma síntese em Rita-Ferreira (1992: 319-324); sobre os barcos do litoral norte de Moçambique, ler Moura (1972, 1988), sobre a arte da pesca e respectivos artefactos no mar da Ilha de Moçambique, Medeiros (1978). Embora não sejam trabalhos específicos sobre a cultura material, encontraremos algumas referências nos trabalhos de Conceição, 1993 (2006) para o litoral de Cabo Delgado, e 2003, para Angoche / Moma, e em Loforte, 2003, para a Ilha de Moçambique.

⁸ Estou a referir-me às igrejas evangélicas e pentecostais negro-africanas e à dos mazione, assim como à corrente inculturativa dentro da própria igreja católica. A corrente inculturativa vinha dos anos 60, depois do Vaticano II, mas acentuou-se nos anos 80. Do ponto de vista católico consiste na prática e pensamento da mensagem e do rito litúrgico cristão usando o idioma local e elementos da cultura da comunidade (canto, dança e música) assim como referências e símbolos da religião tradicional, antepassados, por exemplo. Diferente portanto da enculturação e socialização que são processos de inserção de um indivíduo na sua cultura ou em grupos sociais. Vários textos foram publicados desde o começo dos anos 80 com vista à problemática católica da inculturação. O Pe. Eziqel Gwembe, S.J. e Antropólogo organizou uma «Colecção Inculturação» nas Edições Paulistas, em Maputo, onde foram publicados os seguintes números: 1-A Arte Negro-Africana. Uma antropologia religiosa; 2-A Mulher na sabedoria bantu. Notas para uma antropologia bantu; 3-O Mistério da sexualidade. Sexo como fonte de vida; 4-Iniciação Tradicional Africana em Moçambique. Tentativa de síntese; 5-Cinamwali. Uma psicopedagogia para a vida; 6-Os valores africanos face à modernidade; 7-Relação Espíritos-Religião-Cultura; 8-Valores Culturais face à consagração religiosa africana. Pobreza-Família-Amizade-Dificuldades; 9-Máscaras Africanas. Liturgia Cósmica; 10-O pacto da aliança em África e no Sinai. Uma leitura do seu simbolismo. Por sua vez, Frei Adriano Langa, OFM, publicou: *Questões Cristãs à Religião Tradicional Africana* (Braga, Editorial Franciscana, 1984), lançando a seguir uma colecção de opúsculos

e muito menos das problemáticas coloniais cristãs e islâmicas de governantes ultramarinos e missionários. Deixo isso para «estudos pós-coloniais» em Lisboa, Londres *et d'ailleurs*. Por último, uma chamada de atenção: este meu trabalho não é sobre o Islão em Moçambique, isso tem sido objecto de estudos de Bonate, Bouene, Carvalho, Macagno, Monteiro, Morier-Genoud e Pinto, cada um à sua maneira, com objectivos e metodologias próprias (*ver* bibliografia). Tão só vou cartografar algumas coordenadas relativas à «macuanização» naquele imenso território nortenho e mostrar como o Islão contribuiu para ela aquando dos diferentes processos históricos passados e também recentes, acabando no pós-Independência por concorrer para o «projecto da identidade nacional como comunidade de destino», na expressão de Macamo⁹.

1. As primeiras etapas da formação do «Mundo Macua»

1.1. Povoamento banto na Idade do Ferro Inferior (IFI) (c. II a.C. – XI d.C)

Sabe-se muito pouco sobre o primitivo povoamento por agricultores das terras entre o rio Zambeze e o rio Rovuma, no norte de Moçambique. Os arqueólogos apenas nos dizem que a ocupação foi lenta e que se fez através de duas vias de penetração, uma no sentido norte-sul, costeira, e outra pela rota interior dos planaltos¹⁰. Praticavam uma agricultura ainda rudimentar (no sentido de uma precária preparação das *machambas*, plantas que cultivavam, tipo de celeiros que usavam, etc.), mas já conheceriam a metalurgia do ferro que exerciam nalguns locais ricos em materiais ferrosos à superfície. Falariam idiomas da grande família linguística banto. Terão ainda encontrado caçadores colectores nalgumas regiões densamente arborizadas, populações da Idade Superior da Pedra que se

sobre Cultura e Evangelho: n.º 0: *A vida consagrada e a inculturação*; 1: *O “Lobolo”*; n.º 2: *Vida Consagrada: acolhimento e partilha*; n.º 3: *O nome na tradição africana*. Em 1988 Frei Bento Domingues, O.P. lançou em Lisboa os *Cadernos de Estudos Africanos*, cujo 1º número foi dedicado às Religiões e Teologias Africanas. Em 1992, começou a ser publicada na Beira a revista *Rumo Novo* – revista católica de inculturação e reflexão pastoral (Beira, Secretariado Arquidiocesano de Coordenação Pastoral), n.º 1, Abril, 1992). O n.º 1 de Abril de 1991 é dedicado inteiramente à liturgia da inculturação. Em 1993, a Associação Inter-regional dos Bispos da África Austral (IMBISA) publicou um documento de estudo sobre a *Inculturação* (A edição portuguesa das Edições Paulistas-África, foi publicada em Maputo, em 1994). Por sua vez, o Pe. Ezequiel Gwembe. S.J., publicou em 1994, *Retiros de Iniciação. Uma experimentação na Inculturação* (Harare, St. Ignatius College, 1994); e *Iniciação – Um caminho de Educação* (Beira, Actas da Primeira Semana Teológica da Beira, 2-7 Fevereiro 1996, Colecção: Temas de Investigação). No Seminário Maior de S. Agostinho, na Matola, o Pe. Francisco Lerma Martinez, IMC, publicou em 1995, *Religiões Africanas, Hoje*.

⁹ Elísio Macamo (1996: 61, nota 8).

¹⁰ Para uma bibliografia das investigações arqueológicas em Moçambique *vide* Leonardo Adamowicz (1985) e João M. F. Morais (1984, 1990, 1992).

extinguiram entretanto por razões nossas desconhecidas. E isto ao contrário do que se passou na floresta equatorial, no sul de Angola, Namíbia e África do Sul, onde se mantiveram até aos nossos dias comunidades de caçadores e colectores. Nalguns mitos das populações de língua banto do norte de Moçambique ficaram algumas referências a esses homens da floresta. E também nos vestígios materiais que os arqueólogos têm vindo a estudar, sobretudo na faixa costeira, pelo que designaram esses grupos de caçadores colectores da praia: “sociedades de concheiros”. Terão sido estes homens que os primeiros árabes chegados às praias do norte de Moçambique encontraram? Não sabemos. Certo é que o primeiro povoamento por agricultores se fez nessa região a partir da segunda centúria antes de Cristo. Região que ainda teria uma floresta primitiva de vegetação densa, rica em produtos naturais que a Natureza punha directamente à disposição dos humanos. Talvez não tenha sido por acaso que toda a grande região africana, do Índico ao Atlântico demarcada pelo Zambeze e pelo Congo foi por excelência a «área matrilinear zambeziana» de que nos falou Baumann (1948, 1957).

1.2. Povoamento banto na Idade do Ferro Superior (IFS) (c. séc. XI - séc. XVI)

O segundo grande período do povoamento do norte de Moçambique por agricultores com tecnologias agrícolas e do ferro mais evoluídas começou por volta do ano mil, tendo durado mais de meio milénio. Foi um povoamento escalonado no tempo e no espaço, mas mais rápido e demograficamente muito mais intenso, num processo em que esteve presente a chamada «agricultura itinerante» sobre queimadas. Este segundo povoamento do norte de Moçambique fez-se pelas terras dos vales dos rios que correm ali de Oeste para Leste marcando vivamente o território nesta direcção. Várias línguas banto aparentadas entre si estiveram presentes neste novo povoamento. E como a ocupação se fez sem a eliminação do povoamento anterior, houve mestiçagens biológicas e culturais, e reelaborações linguísticas. Falar de “etnias”¹¹ para este longo período (como para outros) e para este enorme território como se fossem as que foram nomeadas a partir dos anos 50 do século transacto é um *non-sens*, para não dizer uma perversa conclusão. As micro e macro-identidades a que é costume chamar etnias têm uma história, geralmente com muitos condimentos ideológicos, mas desse passado só

¹¹ Sobre as questões «etnia» e «etnicidade» em Moçambique, relacionadas ou não com a problemática do Estado centralizador e da Nação, há já bastante literatura (pós-colonial) no domínio da História (António Sopa, 1998; Gerhard Liesegang, 1992, 1998; Michel Cahen, 1987, 1994, 1996); Sociologia (Carlos Serra, 1997, 1998; Elísio Macamo, 1995, 1998, 2006); Antropologia (Christian Geffray, 1987, 1990, 1991; Eduardo Medeiros, 1996, 1997, 2001; Iraê Baptista Lundin, 1995; Patrick Harries, 1989, 1994); Filosofia (Severino Ngoenha, 1992, 1996, 1998); Linguística (NELIMO, 1989); Ciência Política (José Magode, 1996; Pedro B. Graça, 2005); Geografia do Povoamento (Manuel Araújo, 1998).

saberemos alguma coisa quando arqueólogos, estudiosos das línguas, da geografia histórica e da territorialidade, e das transformações da natureza nesta região nos disserem alguma coisa. Estudos que faltam, por enquanto.

As populações da primeira e segunda vagas de ocupação são caracterizadas por possuírem uma estrutura clânica matrilinear, idêntica em toda a área, fortemente segmentada, da qual resultou, na prática, uma organização localizada de linhagens de clãs sempre diferentes por causa da obrigatoriedade exogâmica. Todas estas populações falavam idiomas semelhantes que se foram particularizando localmente e que os processos históricos subsequentes fixaram ou diluíram em espaços territoriais mais vastos ou mais restritos. As “universalizadas” línguas *emakhuwa* e *elómwè* dos tempos modernos, ainda não padronizadas, que integram certamente aquelas anteriores, são o resultado da *macuanização* e *lomuenização* recente, de que a seguir se apresentarão algumas notas.

Ora, foram grupos humanos já miscigenados¹² que árabes pré-muçulmanos e depois muçulmanos (a que se juntaram outros muçulmanos não árabes) encontraram nas praias do norte de Moçambique. Com toda a tolerância que lhes é atribuída, os primeiros árabes, que já cotejavam africanos ao longo do litoral para Norte do rio Rovuma, tê-los-ão nomeado à sua maneira (*al-Zanj*), mas foram os islamizados do século XII (ou talvez um pouco antes) que, tendo-os como infiéis, os designaram por um termo local que remetia toda essa gente para a categoria de «bárbaros», «infiéis», etc., representação semântica que Frei João dos Santos retomaria quase quatro séculos mais tarde (Santos, 1609, 1891, 1999), quando distinguia os infiéis «mouras» de toda aquela gente que não era «moura». Para todos os forasteiros chegados pelo mar essas populações eram *macuas*. Indistintamente *macuas*, do rio Rovuma ao rio Zambeze e do oceano Índico às profundezas do desconhecido interior,¹³ numa exo-identificação muçulmana. Mas como «tu dás eu dou», no jogo das alteridades, os do interior, num mesmo tipo de

¹² Não há em Moçambique «etnias “puras” e imutáveis» que vieram sei lá de onde! São “todas” processos locais (nossos, poderão dizer os moçambicanos) e historicamente datados. Vejamos, por exemplo, o caso maconde. Jorge Dias, o antropólogo, não compreendeu que os «macondes», como entidade própria, são um “produto” de construção social e cultural um, incluindo uma consequência «kilombista» ou «qilombar» de fugidos ao tráfico de escravos e, quiçá, a próprios cativos internos. O próprio António Rita-Ferreira (1982: 161) sugere, cautelosamente como «mera hipótese», que a retirada maconde (sic) para os planaltos tenha sido «motivada pela actividade dos caçadores de escravos árabes e afro-islâmicos» e, depois, «pelas implacáveis incursões de guerreiros de origem heterogênea comandados por angónis Guangara e Maviti».

¹³ O reverendo António Pires Prata considera que o etnónimo macua (*makhuwa*) provém da palavra *nikhuwa* (plural *makhuwa*) que significa “grande extensão de terra”, “sertão”, “selva”, “deserto” (*apud* Medeiros, 1996: 114). A palavra teve até ao século XX uma acepção pejorativa quando não mesmo injuriosa ou ofensiva, sendo utilizada pelos islamizados do litoral com o significado de “rude”, “selvagem”, “atrasado”, “povo gritador e barulhento, mas sem valor” (Coutinho, 1931: 38).

identificação exterior do outro, passaram a designar genericamente por *macas*¹⁴ os muçulmanos vindos pelo mar. E, localmente, por outros etnónimos, como veremos mais adiante.

Antes disso vejamos como chegaram árabes, persas e arabizados, todos muçulmanos a partir do século VII¹⁵, e formaram cidades-estado no litoral e ilhas da Somália, Quênia e Tânzania, e entrepostos arabizados e muçulmanos no litoral e ilhas de Moçambique, pelo menos desde o século XII.

O Islão expandiu-se pelo litoral e Ilhas da África oriental através de uma rede de comércio já existente, que fora promotora de uma incontestável arabização¹⁶. De facto, desde o século II, senão antes, as populações do «Corno de África» e mais a sul, do litoral do Quênia, passaram a participar nas rotas comerciais por onde transitava cobre, ferro, ouro e outros produtos com destino aos portos da Península Arábia e do Golfo Pérsico. Esta circulação comercial e as redes mercantis que a garantia constituíram o instrumento fundamental de integração de populações da África do Leste no sistema económico do Índico, sistema que se foi estendendo para Sul, numa navegação à vista, dita de escalas, até atingir, no século XII (senão antes), a actual costa nortenha moçambicana, estendendo-se depois até Vilanculo (antigos documentos árabes dão conta da existência de entrepostos comerciais da Arábia do Sul na costa da Azânia), e subindo pelo rio Zambeze até às imediações de Cahora Bassa. As povoações de Sofala, Sena e Tete foram os principais centros destas navegações oceânicas para sul e pelo rio Zambeze ao longo do Vale.

Mas com o advento do Islão no século VII, não foram apenas comerciantes que mantiveram os entrepostos e a rede mercantil. Segundo Penrad (2004: 183 e sgs.), a agitação no mundo muçulmano do século VIII ao século XV,

¹⁴ Até há muito pouco tempo, os islamizados do litoral norte de Moçambique, de Pemba ao Larde, eram designados *macas* pelos povos do interior, ou seja: partidários de Meca (*Mahka*), mas que se designavam a si mesmo por outros etnónimos, não se considerando *macuas*. O interessante é verificar como hoje alguns desses *macas* - aqueles que querem e pensam que podem participar no bolo nacional - começaram a falar como sendo *macuas* como referência a uma macro-identidade de enorme peso demográfico e territorial no contexto da «nação». Ao longo do texto grafarei termos provenientes do árabe, *kisuaili*, macua e jaua de acordo com o uso moçambicano da romanização na língua oficial, o português. Também usei termos provenientes do árabe ou já arabizados tal como vêm nas fontes consultadas. Não cabe aqui, nem me compete, discursar sobre a validade dessas grafias. Espero sim pela decisão dos especialistas das questões linguísticas. Evitei foi o uso de romanizações para língua inglesa muito frequentes nos textos sobre o Islão em Moçambique. Substituí-as por termos, letrados ou populares em curso no país. Assim, grafarei *xeque*, *xehé* ou *chehe* para designar *shaykh*, *mualimo* para *mwalimo*, caderia para *Qadiriya*, etc.

¹⁵ Para além destes, referira-se que barcos chineses frequentaram o oceano Índico desde a Dinastia Song (960-1127) percorrendo o Golfo Pérsico e a costa oriental da África até Moçambique, e que antes deles terão chegado indonésios ao litoral moçambicano. Há em Moçambique uma grande lacuna de estudos sobre as relações históricas através do oceano Índico.

¹⁶ Para uma extensa bibliografia sobre o comércio árabe e o Islão em Moçambique consultar um texto meu, Eduardo Medeiros, de colaboração com Manuel Lobato - do CEHCA-IICT (1999).

em particular com a expulsão de Julanda de Omã¹⁷ pelos Omíadas, em 705; a revolta dos Zanj no Iraque¹⁸, 868-883; a ocultação do 12º Ímã dos xiitas (shi'itas) iThna'asheri, em 874; o apogeu do movimento *qarmate*¹⁹ no dobrar do século IX para o X; a instalação dos *zaiditas* (*zayditas*)²⁰ no Yémen, em 900; e o controle do comércio de Shiraz, no Golfo Pérsico, pelos *buyidas* fizeram com que membros de diferentes ramos históricos do Islão passassem a participar nas navegações no oceano Índico ocidental para emigrar e para se exilar. *Ibaditas*²¹, *zayditas*, *xiitas* (*shi'itas*) *ismaelitas* ou *ithna'asheri*, sunitas de Barawi (no sul da costa da Somália), árabes omanis (os *harthi*) constituíram deste modo constantes

¹⁷ No ano de 536 a.C., o Sultanato de Omã instalou-se num território ocupado por persas que já era na altura um importante centro comercial. A região foi islamizada em meados do século VII. No início do século seguinte foi submetida pelo Califado de Bagdade. Em 751, o sultanato adoptou o *Caridjismo*, corrente de carácter puritano derivada do *Xiismo*. No começo do século XVI, os portugueses tomaram posse da região. Mas em 1659 foram expulsos pelos turcos-otomanos.

¹⁸ The *Zanj Revolt* took place near the city of Basra, located in southern Iraq over a period of fifteen years (869-883 AD). It grew to involve over 500 000 slaves who were imported from across the Muslim empire and claimed over “tens of thousands of lives in lower Iraq”. The revolt was said to have been led by Ali ibn Muhammad, who claimed to be a descendent of Caliph Ali ibn Abu Talib. Several historians, such as Al-Tabari and Al-Masudi, consider this revolt one of the “most vicious and brutal uprising” out of the many disturbances that plagued the Abbasid central government. The Zanj revolt helped Ahmad ibn Tulun to create an independent state in Egypt. It is only after defeating the Zanj Revolt that the Abbassids were able to turn their attention to Egypt, and end the Tulunid dynasty with great destruction (Fonte: http://en.wikipedia.org/wiki/Zanj_Rebellion).

¹⁹ *Qarmates* ou raramente *Karmates* (al-qarāmiṭa) são uma corrente dissidente do Ismaelismo que recua reconhecer o *fatimida* Ubayd Allah al-Mahdī como Imã. Tornaram-se sobretudo activos no século Xº no Iraque, Síria, Palestina e na região do Barheim onde fundaram um Estado (c. 903-1077) que controlou durante um século a costa de Omã. Tinham pretensões igualitárias, por isso foram designados «comunistas», mas mesmo assim eram escravagistas. Houve *Qarmates* em todas as regiões por onde missionaram : Yémen, Sind, Khorasan, Transoxiane, África. Lançaram campanhas militares contra os Abbassidas e também contra os Fatimidas, de que resultou o saque de Meca e Medina, em 930, o que lhe trouxe a fama de guerreiros temíveis. O Ismaelismo dos *Qarmates* influenciado provavelmente pelo Mazdakisme, distingue-se pelo mesianismo, milenarismo e radicalismo da sua contestação das desigualdades entre os homens livres e da ordem religiosa exotérica. O termo *Qarmate* foi usado com uma conotação pejorativa ao conjunto dos Ismaélitas por alguns autores que se opunham a esta corrente.

²⁰ Dinastia de matriz xiíta no Iémen. O Islão chegou ao Iémen por volta de 630, ainda em vida do Profeta. Depois da conversão do governador persa, muitos dos xeques e respectivas tribos abraçaram a fé islâmica. Dedse então, o Iémen passou a fazer parte do califado árabe. Mas durante o século VIII, governando em Bagdade a dinastia Abacida, começaram a surgir pequenos Estados independentes no Iémen; na zona costeira surgiu no ano 819 a dinastia *Zayidita* (ou *Zayidí*), de obediência xiíta, fundada por Yayha ben Yahya ben Qasim ar-Rassi, que estabeleceu uma estrutura política teocrática. Em 1021 os *Zayiditas* foram substituídos por uma outra dinastia local, os *banu Nagagh*, e estes, em 1159, pelos *mahditas*.

²¹ Único ramo Kharijita sobrevivente no mundo contemporâneo, englobando a maioria dos muçulmanos do Omã, mas com pequenos núcleos presentes na Argélia (oásis de Mzab), na ilha tunisina de Djerba e em Zanzibar.

comunidades activas de comerciantes imigrados com exercício do poder político e religioso em entrepostos menores e cidades na Costa oriental africana.

Este renovado movimento oceânico para a costa oriental de África deu origem, por conseguinte, a partir do século XII, a colónias de povoamento que proliferaram até às Ilhas do Bazaruto, e também no vale do Zambeze, como já assinala. Com a fixação de árabes, persas, indianos e arabizados muçulmanos provenientes de entrepostos mais a norte, formaram-se comunidades mestiças com a contribuição da população local numa osmose variável segundo momentos históricos específicos. Portanto, ao longo do tempo, foram-se constituindo identidades sociais, políticas e idiomáticas particulares e autónomas. Uma questão importante para o historiador e para o antropólogo é a seguinte: porque surgiram idiomas nesta região costeira moçambicana tão diferentes em comunidades muito próximas? Como explicar que a trinta quilómetros da cidade de Angoche²² (Parapato) o idioma de Sangage (*esakadji* ou *esangadji*)²³ seja tão diferente do *ekoti*²⁴? E estes, do *enahara* na Ilha de Moçambique e região fronteiriça, e mais adiante do *kimwani*²⁵ nas Ilhas de Cabo Delgado? Hipótese 1: os respectivos povoadores asiáticos falavam línguas diferentes; hipótese 2: as populações de origem local falavam línguas diferentes; hipótese 3: as duas anteriores em simultâneo; hipótese 4: a elite dominante, mas numericamente pequena, falava um idioma de corte, o árabe, ou já um *kisuaíli*²⁶ muito arabizado, e os diferentes

²² O topónimo Angoche designa hoje um distrito com uma parte continental e as ilhas Koti: Catamoio, Calukulo, Iarupa, Kelelene, Mithupane, Mbuza, Kilua e outras ilhotas.

²³ «A língua de Sangage e os dialectos em que está dividida são falados hoje (1982) por uma população bastante reduzida e dispersa por diferentes realidades e círculos dos distritos de Angoche e Mogincual. Os falantes deste idioma vivem em Zubairi (junto do farol), Charamatane, Amisse Charamatane, parte de Mutêmbua Namaeca, e numa estreita faixa da localidade de Namaponda. Com algumas variantes, prolonga-se para Quinga, Mogincual e Quivulani, com os nomes de *eKHINGA*, *eTthwani*, *eMwikwani* ou simplesmente *eMaká*. Os nomes alogíneos porque são conhecidas as línguas de Sangage são: *eTthwani* e *eTtettei*, às vezes *Dheidhei*. De origem local: *aSakatji*, *eSangatji* (fora de Sangage), *eKHINGA* (língua de Quinga), e *eMujinkwari* (língua de Mogincual, Pe. António Pires Prata, *Análise etnolinguística do xerocado de Sangage*. Comunicação ao Iº Seminário Inter-Disciplinar de Antropologia. Maputo, UEM/DAA, Março de 1982. A identidade sangage ou sakatchi ter-se-á começado a formar com a chegada à península de imigrantes suaíli de Sancul - região mais a norte situada entre Mocambo e a ponta do Mossuril -, e aqui se refugiaram e mestiçaram com a população residente, que por sua vez terá ocupado a zona vinda da Maganja da Costa e do Larde trazendo consigo elementos culturais e linguísticos «maraves». Em Sancul terão sido encontrados epitáfios de imigrantes de Shiraz (Cabral, 1975: 141).

²⁴ Sobre o idioma *ekoti* ver Prata (1982), Projecto *ekoti* e Nunes de Sousa (Coords), 2001; Albino *et alii* (2007).

²⁵ Sobre o *kiMwani* há alguma literatura recente. Destaco: Rzewuski (1979), Bento (1981a, 1981b, 1984, 1988, 1989).

²⁶ Sobre o *kisuaíli* de Moçambique *vide* Lopes (1961) e Prata (1961). Para o primeiro destes autores, «o *kisuaíli* é uma língua banto que tem os substantivos divididos em classes e efectua a maior parte das suas modificações gramaticais por meio de prefixos. Embora de base banto local, o

estratos inferiores de imigrantes suaílis, mujojos (ajojo)²⁷ e população local, incluindo numerosos escravos vindos do interior, com diferentes falares, tudo que o processo histórico transformou localmente num *kisuaíli* específico, num contexto de intenso e rápido comércio de ideias e de culturas em meio cosmopolita (*Apud* Serra, 1997:156). De facto, nos dizeres dos linguistas, todos estes idiomas são *kisuaíli*, no sentido apropriado de «línguas da praia», distintas das línguas do interior que foram chamadas mais tarde *elómwè* e *emakuwa*,²⁸ pois acabaram também por se distinguir entre si. (Duas notas importantes: 1- estes «idiomas da praia» tornaram-se referências identitárias, mas não necessariamente identidades étnicas; 2- todos os idiomas *kisuaíli* da costa nortenha de Moçambique estão em vias de desaparecer devido ao intenso povoamento do litoral com gente portadora de falares do interior, e também dos avanços da língua portuguesa no mundo crioulo costeiro)²⁹.

Podemos deduzir que os diferentes dialectos *kisuaíli* do litoral setentrional de Moçambique, a saber, de norte para sul, *kisuaíli de Palma*, *kimwani* das Ilhas Quirimbas, *enahara* da Ilha de Moçambique, *esakadji* ou *esangadji* da ponta de Sangage e *ekoti* das ilhas e praias de Angoche, *imaindo* na foz do Zambeze, tiveram origem em idiomas (e dialectos) locais que deixaram marcas diferenciadas nestas “línguas da praia”. Sendo que esta hipótese pode também ser contrabalançada ou relativizada, em todo ou em parte, por uma diferença idiomática dos imigrantes asiáticos que chegaram. Seria de facto interessante que os etnolinguistas nos esclarecessem sobre as diferenças e semelhanças destes idiomas, sem o qual não podemos avançar para estudos de Antropologia Histórica. De qualquer modo, mesmo não havendo um *kisuaíli* uniformizado surgiu uma civilização específica no litoral e ilhas da África oriental.

2. O advento da civilização suaíli

A partir do século X, todas essas mestiças biológicas, culturais e linguísticas nos centros urbanos recém-criados pelos árabes e aliados na costa da Somália, do

vocabulário está profundamente arabizado e com termos provenientes do persa, turco, hindi, português e inglês» (Lopes, 1961: 131-2).

²⁷ *Mujojos* é o plural aportuguesado de *mujojo*. Nos idiomas locais, dir-se-á *mujojo* no singular e no plural *ajojo*. Ora, na documentação portuguesa aparece erradamente muitas vezes a grafia «ajojos», num duplo plural.

²⁸ Para uma bibliografia detalhada sobre os idiomas *elómwè* e *emakuwa* consultar Medeiros (1986, 1987).

²⁹ «Do interior partiam “razias” frequentes sobre as Cabaceiras, Mossuril, Matibane, Lumbo, Muratine, Sanculo e Lunga, na área das terras Firmes fronteira à Ilha de Moçambique, centros comerciais de passado escravocrata, eram alvo de ressentimentos ainda transbordantes na década de 1970» (Monteiro: 2004: 41). A progressão de falares do interior para a faixa costeira tornou-se sobretudo evidente na contemporaneidade, o trabalho de campo de Isabel Casimiro mostra-nos isso (2008).

Quênia, Tanzânia, Moçambique, Comores e Madagáscar originaram uma nova área civilizacional a que se chamou *suaíli*.

A cultura *suaíli* foi, desde a origem, uma cultura mestiçada, na qual elementos árabes, persas, indianos, mais tarde portugueses (Prata, 1983, Freeman-Grenville, 1989: 235-253³⁰) e ingleses foram sendo assimilados pelas culturas banto e já *suaíli*, na presença confederadora do Islão que se desguarnecia, aliás, da matriz arábica original de acordo com o fenómeno de aculturação a que presidia (Monteiro, 1993: 243) e que era, afinal, uma das determinantes do crescimento espectacular da nova área civilizacional.

Em todos os centros *suaíli*, sunitas ou não, havia uma *organização social dual* que diferenciava os detentores do poder económico, político, e religioso dos que deste poder estavam marginalizados, quer pela corrente islâmica distinta que perfilhavam, quer pela origem migratória, quer pelo *status* social, sendo que grande número de originários locais era servil, para não falar dos escravos propriamente ditos, os pertencentes aos senhores residentes e os do negócio, em trânsito³¹.

As transacções comerciais faziam-se nos entrepostos do litoral (e do Zambeze) ou sua proximidade. Proveniente do continente próximo ou distante vinha marfim, ouro, cera, assim como outros produtos da natureza e escravos, tudo encaminhado por chefes distantes através de sucessivos postos de apoio montados ao longo das rotas das caravanas. Até meados do século XVIII não temos informação do Islão como fenómeno religioso entre as populações do interior das terras continentais, temos apenas conhecimento de comerciantes muçulmanos que andavam no negócio por essas paragens.

Entre os séculos XII e XV foram fundados entrepostos em Angoche, Sofala, Quelimane, Ilha de Moçambique e nas Ilhas de Cabo Delgado que se tornaram centros importantes e florescentes. Mas nenhum deles pretendeu um alargado domínio territorial. Aliás, os asiáticos procuravam instalar-se nas Ilhas para uma melhor defesa. Estas comunidades subsistiam da agricultura, da pesca, do comércio, mantendo em funcionamento vastas redes de trocas. Em termos culturais, religiosos e comerciais dependiam dos florescentes sultanatos de Quíloa (Kilwa) e Zanzibar. O primeiro entreposto referido situava-se no sul da actual Tanzânia onde foi fundado no século Xº por um dignitário de Xiraz, proveniente de Ormuz, passando a ser a mais importante das cidades-estado

³⁰ Com um apêndice de palavras kisuáili de origem portuguesa (pp. 250-253).

³¹ Em Agosto de 1976 dei-me conta em Angoche e nas Cabaceiras destas estratificações. Na Cabaceira verifiquei que havia gente que se afastava do caminho quando seguiam por ele pessoas de *status* diferente segundo a hierarquia local. Em todos os idiomas do norte de Moçambique, quer do litoral como do interior, há termos específicos para designar os «cativos» da linhagem e os «escravos» para o comércio ultramarino (Medeiros, 1988, 2001, 2002). Mostrei também que não havia «escravos» a nascer das árvores ou no fundo das minas. À partida os escravos eram homens e mulheres livres que foram violentamente dessocializados (*Idem*).

mercantis suaíli da região Sul, controlando o acesso a Sofala e o negócio do ouro no *hinterland* do Zimbabué. A cidade era habitada por negro-africanos, árabes do Golfo Pérsico e persas de Shirazi. Estes últimos eram sunitas de rito *chafita* ou *shafita*³², constituindo a maioria da população muçulmana; mas havia na Ilha minorias *zaiditas*³³, *ibaditas* e pequenas comunidades de xiitas duodecimanos, representados sobretudo por indianos Itha-Ashiri (Alexandre, 1957: 105, *apud* Pinto, 2002).

3. Chegada dos Portugueses no fim do século XV

A chegada dos portugueses à costa moçambicana e a pressão sobre o litoral de populações continentais provocou o abandono de alguns entrepostos muçulmanos no litoral e no vale do grande Rio, e o ressurgimento e fortalecimento de outros (Angoche, p.e.). No que respeita a toda a região do litoral e ilhas da região costeira do norte de Moçambique, os portugueses conquistaram a Ilha de Moçambique e as Quirimbas pelas mesmas razões que os árabes as tinham ocupado, e fundaram também uma feitoria em Quelimane em 1530³⁴. Mas até ao fim do século XVII, o que mais lhes interessava era o ouro do Muenemutapa e por isso incidiram a sua acção em Sofala e no vale do Zambeze. Na altura, a Ilha de Moçambique era essencialmente uma praça militar estratégica e um porto de abrigo das navegações índicas dependentes das monções.

3.1. Ciclo do ouro (séculos XVI e XVII)

Entre os séculos XV e XVII, depois da conquista de Mombaça³⁵, em 1593, os portugueses, mesmo sem impor uma autoridade sólida, penetraram até aos reinos do ouro a sul do rio Zambeze, enfrentando a oposição organizada dos imãs *ibaditas* de Omã.

O comércio do precioso metal assumiu uma dimensão fulcral nos séculos XVI e XVII, tal como sucedeu posteriormente com o comércio do marfim, sendo este último produto sobremaneira importante a norte do rio Zambeze nos séculos XVII e XVIII. Mas por causa do ouro, nos séculos XVI e XVII, os portugueses pretenderam entrar para o *hinterland* a partir de Sofala para dominar os «cafres»³⁶

³² É a escola religiosa que preside aos conceitos jurídicos de quase todos os muçulmanos moçambicanos. Foi fundada na Palestina no ano 767 a.C.

³³ Xiitas que aceitam os cinco Imãs.

³⁴ A feitoria foi fundada em 1530, foi elevada a vila e sede de concelho em 1763 e a cidade a 21 de Agosto de 1942.

³⁵ *Mombasa* em kisuahíli e inglês, por vezes também grafado Mombassa.

³⁶ De *kaafir* - pessoa que não é muçulmana; infiel (termo usado entre os muçulmanos); pessoa negra da África austral (pejorativo).

e exercer o seu domínio, o que provocou, de algum modo, o refluxo «mouro» para o litoral a norte do Ligonha.

Mas não só. A partir do século XIV houve um verdadeiro renascimento suaíli de origem africana no noroeste e ilhas circundantes de Madagáscar. Fundaram-se centros urbanos em Langany (na embocadura do Mahajamba), e Kingany (na baía de Boina) tornando-se ambas feitorias activas. Nestas e outras cidades da zona insular malgaxe a cultura e o comércio suaíli continuaram activos até ao século XIX, nunca tendo sido consideradas súbditas dos portugueses (Vérin, 1983: 127). Por essas cidades passaram milhares de escravos «macuas» e «mozambiques» embarcados nos potos do norte de Moçambique. E as redes islâmicas mantiveram-se estruturadas com o litoral africano como veremos.

3.2. Ciclo do marfim (séculos XVII e XVIII)

O negócio do marfim foi dominante no vale do Zambeze e no território nortenho na segunda metade do século XVII e durante o século XVIII, continuando muito importante no seguinte. Foram os caravaneiros dos reinos «maraves» de além Chire, e mais tarde os dos jauas (ayao) do Niassa no final do século XVIII e de quase todo o século XIX que se ocuparam intensamente deste comércio (como «produtores» e negociantes), enviando para a costa pontas de elefante e outros produtos, para transportarem no regresso, panos, missangas, sal e quinquilharia vária. Mas não foram apenas as caravanas e sua rede de abastecimento e defesa que influenciaram as populações por onde passavam, prestigiando e “enriquecendo”³⁷ os respectivos chefes locais, foram as invasões militares desses reinos ocidentais com vista a um maior controle das rotas e do negócio que mais impacto provocaram nas comunidades de agricultores da actual baixa Zambézia e da parte oriental da província de Nampula. A ponto de dois processos históricos terem acontecido: refúgio de muita gente para as terras altas da Zambézia dominadas pelos Montes Namúli, longe das rotas do comércio; e formação de poderosas chefaturas (ou melhor, pequenos reinos) com uma estrutura política de sacralidade do poder do tipo «marave»³⁸ nas terras muito chegadas aos estabelecimentos costeiros suaíli.

³⁷ Nesta designação não capitalista aqui, englobo bens materiais sobretudo de prestígios (panos, armas, pólvora – no seu tempo, missangas, *cauris*, etc., tão necessários para as estratégias do poder e dos circuitos sociais simbólicos.

³⁸ Por poder do tipo «marave» entendemos a realeza Karonga, Undi ou Rundo (Lundo) na qual a chefia masculina pertencia sempre ao clã *phiri* e a esposa do rei ao clã «auctótone» *banda*. Para além disto praticavam-se nestes reinos ritos territoriais relativos à chuva, conhecidos por *mbona* nas regiões de Chire e para oriente. «Segundo uma antiga tradição recolhida no Larde, parte dos primitivos ocupantes locais seriam «maraves» que, ao contrário dos islamizados, não praticavam a circuncisão. E para o início do século XX, Eduardo Lupi (1907) relatava que os principais chefes «macuas» da região de Angoche se consideravam descender dos «ma-rundos». Também em Moebase sobrevivia a recordação de uma invasão Rundo. Por sua vez, Mello Machado fotografou em Sangage em meados da década de 1960 um «mascarado» da sociedade secreta

Ora, durante este longo período histórico, estes reinos que controlavam o comércio do interior foram um tampão à progressão do Islão costeiro para Oeste, e também o fermento de diferenciações entre as zonas costeiras e o interior, entre o sul e o norte do enorme território, e de zonas de caça e de formação das caravanas no próprio *hinterland*. Como anotou Liesegang (1998: 100), a questão da gestão dos recursos era indispensável, e aos interesses existenciais dos grupos humanos locais ficaram associados espaços sociais e identidades. Terá começado por essa época a diferenciação linguística das duas culturas que se chamarão muito mais tarde «lómuè» e «macua». Por outro lado, o «repopoamento» das terras a norte e oriente dos Namúli ficou registado como sendo o da origem mítica dos clãs que passaram a estruturar toda a população, sem exceção, tanto «macua» como «lómuè», populações que a si mesmo não se designavam como tal e muito menos se consideravam ou eram tidos como uma macro-identidade.

Devo assinalar também que desde meados do século XVII e início do seguinte houve um “renascer” do islamismo suaflí a norte do Rovuma, o qual deu um novo impulso ao Islão costeiro moçambicano e, talvez mais importante que isto, ao Islão que se expandiu pelas rotas de comércio, agora a partir de Quíloa, Pemba e Zanzibar até aos lagos Tanganica, Mweru e Niassa. No que diz respeito às terras de Moçambique nesta região do Lago Niassa, a sul do Rovuma, alguns chefes dos montes Yao, já organizadores de caravanas para a costa e conhecedores do Islão costeiro deram origem a poderosas chefaturas de angariadores e vendedores de escravos, e passaram a ser designados *jauas* (*ayao*): os que vierem do monte Yao. Alpers (1972:182) refere ter sido nesta época que emergiu uma nova geração de poderosos chefes *jauas* que dominaram a região ocidental do lago Niassa e o Islão se instalou entre eles. Este autor considera que a conversão desses chefes foi crucial para a expansão do islamismo entre a elite dominante local através do controle dos ritos de iniciação (da circuncisão à maneira muçulmana). A conversão foi pois motivada pela necessidade de legitimação política e ritual e pelo interesse em regularizar os laços económicos com o litoral islâmico.

3.3. Ciclo dos escravos (séculos XVIII e XIX)

Ao longo dos séculos XVIII e XIX, a mercadoria humana suplantou o comércio do marfim. No tráfico estiveram envolvidos todos os chefes suaflí do norte de Moçambique, assim como dos centros muçulmanos de além Rovuma: Quíloa, Pemba, Zanzibar, e também das Ilhas Comores e dos centros islâmicos do noroeste de Madagáscar e ilhas adjacentes. Todos estes entepostos islâmicos se

«mashita» idêntica a uma das máscaras do «nyau» dos «maraves», e considerou que as invasões Zimbabué outras coisas não foram que invasões Rundo (1970: 224/225). Aliás, uma memória escrita por um anónimo em 1794 identifica a Maganja da Costa com uma terra de ocupação Rundo, onde se realizavam danças com máscaras nos ritos pluviais *mbona*» (Rita-Ferreira, 1975: 177).

relacionavam numa estruturação mercantil em rede, cuja análise histórica sai do âmbito deste estudo. Para o meu propósito sobre a «macuanização» interessa aqui assinalar o ressurgimento dos reinos afro-asiáticos do litoral e ilhas, entre o rio Ligonha e o rio Lúrio, particularmente do sultanato de Angoche e dos *xecados* de Quitangonha, Sancul e Sangage. O sultanato de Angoche conheceu nessa época uma estrutura e organização política poderosas, tendo chegado a dominar todas as ilhas koti e uma vasta área continental, avassalando por períodos os *xecados* de Sangage, Quinga, Larde, Moma, Naburi, Moebase e Pebane³⁹. Os negreiros de todos estes centros islâmicos mantinham relações com Kilwa, Zanzibar, Comores e Madagáscar, manifestando-se pouco receptivos aos contactos com os portugueses, embora negociando com negreiros lusos, brasileiros, franceses, etc. Para além destes entrepostos conhecidos pela historiografia, proliferaram outros ao longo da costa, rodeados por populações não muçulmanas, mas relacionadas com os *suáli* por relações de parentesco⁴⁰.

3.3.1. A reestruturação política e social no hinterland e as novas identidades regionais

Durante a centúria e meia que predominou o tráfico de escravos⁴¹ no Norte de Moçambique, juntamente com outros factores como secas frequentes e a chegada e correrias dos angoni⁴² na década de 40 do século XIX, houve uma série de mudanças políticas e culturais de importância considerável. Antes deste período, o envolvimento da maioria das comunidades nortenhas no comércio do Oceano Índico e do vale do Zambeze, em particular no comércio do marfim, terá particularizado comunidades do ponto de vista identitário e político, mas

³⁹ Sobre o sultanato de Angoche há bastante literatura e documentação primária portuguesa e árabe, recorde apenas Lupi, 1906, 1907; Amorim, 1910, 1911; Coutinho (1935, 1937); Ferreira (1915); Machado, 1970; Newitt, 1972, 1995; Hafkin, 1973; Péliissier, 1984; Bonate, 2002 e 2003.

⁴⁰ Convém alertar aqui para a seguinte geometria parental. Quando homens árabes, persas, *suáli*, indianos, portugueses e outros recém-chegados geravam filhos em mulheres com quem casavam ou não, pertencentes a uma linhagem matrilinear local, esses filhos continuavam a ser membros dessa linhagem materna, mas de acordo com o estatuto do pai, balançaram ao longo dos contextos históricos entre uma e outra fronteira parental. Já os filhos de cativas e desses mesmos estrangeiros ficavam de imediato sob a tutela paterna, adstritos à sua linhagem livre, mas não dando origem de imediato a uma outra. Foram estes filhos cativos que desempenharam um papel considerável nas caçadas, guerra e comércio das linhagens paternas. Muitas vezes foram enviados para instalar e manter postos de controlo e de abastecimento das caravanas a muitos quilómetros de distância, como mostrei no estudo sobre a reestruturação do poder macua-mêto no sul de Cabo Delgado (Medeiros, 2000).

⁴¹ Estou a falar do comércio “legal” e “ilegal” para usar uma terminologia ocidental, que para os africanos era indiferente.

⁴² Pequenos grupos de guerreiros nguni ou ngunizados que deambularam pelo norte de Moçambique, acabando por se estabelecer algumas famílias na região do rio Msalo (Medeiros, 1995).

as escassas notícias que chegaram até nós e a debilidade actual dos estudos históricos e linguísticos não nos permitem identificar de maneira correcta, nem subsequentemente fazer a abordagem das suas culturas históricas (Medeiros, 2001a). Mas para o período balizado entre c. 1720 e 1902, a documentação é mais volumosa e consistente, o que permite algum tratamento da formação de espaços sociais e de estruturas políticas envolvidas nessa grande trama económica e social que foi o tráfico de escravos⁴³.

Aos processos de formação identitária e de identificação, incluindo linguística que se foram desenvolvendo “em territorialidades sociais com seus sistemas de delimitação e de defesa” (*apud* Liesegang, 1998: 102) vou designar, por comodidade, micro-identidades, resultantes ou não de “etnização”⁴⁴, mas sempre com confrontações políticas e sociais, como assinalou Liesegang para os Chpes Liesegang, 1998: 128). Tratarei apenas das identidades da área geográfica «macua» que foi assinalada primeiro pelos árabes do século XII ao século XV, e depois pelos portugueses nos séculos XVI, XVII e XVIII, e que neste último caso já excluía “maraves” e “bisas” do interior profundo, de além Chire, e, também, mais tarde, os comerciantes “jauas” que vinham das terras a noroeste da dos «macuas». Tanto estes “jauas”, como “maraves”, “bisas” e outros grupos humanos a ocidente dos Lagos, embora envolvidos no mesmo comércio de longa distância e relevantes para a problemática «macro-macua», como deixei antever mais acima, não são aqui tratados, merecendo cada um deles e também o seu conjunto discursos específicos.

Antes de mais é preciso dizer que em cada uma dessas territorialidades sociais existiriam mecanismos inatos e quase automáticos de defesa e de expansão porque albergavam recursos importantes para a sobrevivência dos indivíduos e dos seus descendentes, ou seja do grupo social (*apud* Liesegang, 1998: 102), e que o “mundo macua” ou «país macua», chamado por vezes «macua-lómuè» nunca existiu como entidade histórica étnica e macro étnicidade vivida, repito o que escrevi supra. O que existiu foi um conjunto de micro-identidades nas terras continentais do norte de Moçambique a que os árabes e *suáli* designavam genericamente por «macua» («*makhuwa*») e que os portugueses continuaram a nomear assim, embora para um espaço geográfico mais restrito. Provavelmente os muçulmanos instalados nas ilhas e praias costeiras do Índico distinguiam algumas dessas identidades, e, certamente, algumas das chefias com quem faziam comércio. Mas não chegou até nós esse conhecimento. Por sua vez, os portugueses retomaram a designação genérica «macua» mas foram-se dando conta ao longo do tempo, lentamente, que esse mundo era mais complexo, e

⁴³ Sobre o tráfico de escravos vide Alpers, 1975a, 1975b, 1982; Capela, 1974, 1988, 1990, 1993, 1995; Hafkin, 1973; Medeiros, 1988, 2002a, 2002b, 2002c; Newitt, 1972, 1982.

⁴⁴ Sobre a problemática da «etnização espontânea» e questões de identidade e etnicidade vide Carlos Serra, 1998, 2000.

que os ditos «macuas» eram uma manta de “étnicos”, cujas partes procuraram enquadrar em novas classificações. Primeiramente, distinguiram os *bororos*⁴⁵ dos «macuas» na margem esquerda, ou seja a norte do vale do rio Zambeze⁴⁶. Depois deram-se conta que na vizinhança dos estabelecimentos de ocupação lusa existiam ou começavam a surgir novas identidades, como, por exemplo, no braço norte do delta do Zambeze, em redor do entreposto fortificado, dito *chuambo*, na terra dos locais «macuas» referidos por *Frei João dos Santos*, onde começavam a “nascer” os *chuabos*⁴⁷. Um pouco mais a norte destes, descobririam muito mais tarde que, na Maganja⁴⁸, os “macuas” eram diferentes. Assim se foram fazendo sucessivas classificações até 1930, mais ano menos ano, sempre com novas “descobertas”⁴⁹. Mas entre esta última data e meados dos anos 50, a economia colonial e as políticas administrativas do indigenato fizeram tábua rasa das especificidades, naquilo que foi uma primeira criação homogeneizante da moçambicanidade, e localmente da «macuanização». Depois, lá se foram dando conta, sobretudo administradores e missionários, das múltiplas territorialidades

⁴⁵ O nome “bororo” é sugestivo dado que o prefixo “bo” nas línguas bantu significa “terra de”. Sendo assim, bororo seria a terra dos Roro ou dos Lolo, porquanto nas línguas da região o “r e o “l” são muitas vezes confundidos. Os Roro (ou Lolo) pertenceriam a um grupo de identidades heterogénias que foi designado “angurus” pelos anglosaxões, nome que foi substituído mais tarde, no século XX, pelo etnónimo lómuè. O termo bororo foi por vezes utilizado para indicar a população lómuè [lómwè] do vale do Chire [Nurse, 1975:123-135]. Nas crónicas e mapas portugueses dos séculos XVI e XVII menciona-se frequentemente o território dos Bororos situado a norte do Rio Zambeze e a leste do país dos maraves. Por volta de 1500 os lolos encontravam-se estabelecidos nos vales do rio Chire e do rio Ruo e em toda a margem norte do Zambeze entre aqueles rios. Os *lómwès* propriamente ditos povoavam as terras altas a leste da linha definida pelo Lago Chiuta e rios Ruo e Lugenda. Sobre o etnónimo *bororo* e seu uso histórico vide Serra, 1997: 114, 115, nota 86, 134.

⁴⁶ O território das duas margens do Rio foi uma região de trocas de materiais culturais e de mestiçagens tão intensas como as correntes e redemoinhos do Zambeze e sempre com uma nitidez muito efémera. Foi um inter-fluxo espacial e temporal com sucessivas reorganizações sociais e distribuição de *items* culturais com significações de diversas estruturas de natureza política, ecológica, económica e do parentesco que deram origem a identidades particulares no tempo e no espaço, sem que, no entanto, tenha havido uma verdadeira descontinuidade entre elas. Trato disso num estudo a publicar sobre a História e Cultura Sena a que chamei *Mwala wa Sena*, num contributo para uma Antropologia dos Rios.

⁴⁷ Noutro estudo englobei os *chuabos* no processo mestiço do vale, e mostrei ali a diferenciação do seu processo com o dos *senas* da região de Sena e dos *nhunguès* de Tete.

⁴⁸ A Maganja da Costa tornou-se uma micro-identidade específica quando antigos cativos guerreiros chicundas dos Prazos organizaram militar e hierarquicamente esta região de fundo populacional «macua» e quiçá também «marave», mas que teve por igual o contributo de inúmeros cativos fugidos e, neste sentido, a Maganja é também um produto quilombista. Sobre a Maganja da Costa vide Capela (1990), Serra (1997: 150).

⁴⁹ À medida que se foi montando o aparelho administrativo, os conquistadores europeus do último quartel do século XIX e primeiro decénio do século XX foram estabelecendo sucessivas classificações.

sociais e linguísticas, quando passou a ser conveniente diferenciar, sem cobtudo «etnonacionalizar». Recomeçou para e por isso a procura de histórias antigas e a invenção de novas.

Para o período da escravatura, da segunda metade do século XVIII a finais do século XIX, vou mencionar os seguintes etnónimos no chamado “mundo macua”: *mêtos* (entre o rio Lúrio e o rio Msalo e Lugenda)⁵⁰, *chirimas* (Alto Ligonha, Malema, parte de Amaramba, Guruè e Alto Molócuè)⁵¹, *eratis* (Namapa, Nacarao; Muicate e Macomia)⁵², *chakas* (Namapa)⁵³, *marrovones* (litoral do Larde, Moma e Naburi)⁵⁴, *nampamela* (Boila, Larde e Mluli) e *mulais* (terras firmes de Angoche, Namaponda e parte de Sangage)⁵⁵. Mas não foram os únicos. Todos estes etnónimos designam identidades étnicas que tiveram origem numa

⁵⁰ O antigo centro geográfico deste grupo situava-se no planalto de Montepuez e territórios vizinhos de Namuno e Balama. O clã *mwekoni* estruturava e definia a identidade deste grupo humano no qual o Islão passou a ser a religião da elite dominante. Ver os meus trabalhos sobre os Mêtos.

⁵¹ Chirimas tornou-se o nome regional de «macuas» e de «lomuès» em Malema, Ribauè, Alto Molócuè e Ligonha, com algumas ramificações dialectais em direcção ao litoral Índico entre o rio Ligonha e o rio Meluli. Na variante emakhuwa chirima uma pessoa é designada pelo vocábulo *m'cherima* ou *m'chirima* cujos plurais são, respectivamente *acherima* e *achirima*, termos que passaram a ser utilizados para designar os habitantes dessas regiões. Para a região Chirima vide Francisco A. Lobo Pimentel, *Relatório sobre os usos e costumes no Posto Administrativo de Chinga, 1927*. (Manuscrito existente no Arquivo Histórico de Moçambique). Edição em e-Book do Centro de Estudos Africanos da Universidade do Porto. Actualização de fixação do texto: ex- Comissão para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses, Lisboa, 1999. Notas: de rodapé e a actualização da grafia dos vocábulos macua no texto, entre parênteses recto, Eduardo Medeiros. Edição: 1.ª (Fevereiro/2009) Colecção: e-books. ISBN: 978-989-8156-13-6. Localização: Centro de Estudos Africanos da Universidade do Porto. <http://www.africanos.eu>

⁵² Este foi o grupo estudado por Christian Geffray (*Vide Bibliografia*). Curiosamente o autor não analisou a questão islâmica, muito presente e importante, no entanto, naquela zona.

⁵³ Do repovoamento «macua» a partir dos Namuli de que falei, um grupo de gente pertencente a clãs diferentes desceu pelas margens do rio Lúrio e instalou-se nas terras do Eráti na proximidade da serra Chaka (ou Shaka), da qual lhe derivou o epónimo. Desse local expandiram-se em direcção ao litoral do oceano Índico para SE e NE da foz do rio Lúrio, e também para o Chiure e Ancuabe. Mas uma outra questão histórica interessante será para investigar: se o nome Chaca (ou Shaka, Chaka) da serra ou das gentes não estará relacionado com a passagem pelo local por volta de 1850 de um grupo de ngunis ou ngunizados. Aliás, o nome do clã *mwekoni* (pl. *Ekoni*) dos mêtos poderá também estar relacionado com os «angonis» (Lebouille, 1974: 7).

⁵⁴ Nome pelo qual foi designada a população que se fixou no final do século XVIII na faixa do litoral que corre do rio Ligonha ao rio Meluli. O epónimo parece derivar de mmaveroni, palavra que designa aqueles que vivem em terras alagadiças e pantanosas. A quando da ocupação militar portuguesa no final do século XIX e começo do seguinte, um dos principais chefes deste grupo, Muatambompe, também conhecido por Muatope, opôs uma grande registência à penetração colonial.

⁵⁵ Gente de secções de vários clãs que estaria instalada na região do Mlai, na zona de Pebane, que terá emigrado para norte com a chergada dos «maraves». Reproduzindo a sua estrutura social nas terras agora ocupadas terão dado origem a uma identidade própria por alteridade com os vizinhos suaflí e outros «macuas».

antiga organização clânica matrilinear, muito segmentada, com linhagens que se agrupavam localmente em chefaturas muito frágeis e, por vezes, apenas em aldeias como unidade política máxima, mas que a formação de um poder político territorial hierarquizado, em rede, superior aos regulados, tornou possível o aparecimento de uma identidade local própria.

Todos os clãs antigos do “mundo macua” – pelo menos a partir do século XVIII – consideravam ter uma origem mítica comum: os montes Namúli, na Alta Zambézia. Este mito está relacionado com as problemáticas do repovoamento do território depois das invasões “maraves”, como já assinalai, por isso não me vou deter nisso. O que proponho é que estes mitos das origens incorporam conhecimentos e “verdades” que dão resposta a preocupações e a necessidades sociais. Por vezes, algumas das suas versões mais extensas incluem prenúncios mostrando que o acontecimento não veio por acaso; mas nem todos os mitos têm estes elementos cosmológicos legitimadores (Liesegang, 1998: 134). Ora, em cada uma das identidades mencionadas, os mitos da origem dos clãs mais representativos legitimam a primazia de primeiros ocupantes da terra (que não o foram), dando origem ao mito fundador do próprio grupo. O mito da origem dos *mêtos*, *chacas*, *eratis*, *nampamelas*, *namarrais*, etc., datam da época escravagista, legitimam e mostram como foram construídas estas novas identidades, negando total ou parcialmente as antigas.

Havia clãs que estavam representados na grande maioria dessas formações grupais. Ou seja: segmentos de clãs com efectivos que consideravam ter uma mesma origem mítica do clã primordial, embora pertencessem separadamente a cada um daqueles grupos, mantendo, mesmo assim, uma identidade familiar baseada no princípio da filiação (social). À excepção dos *mêtos*, eram linhagens desses segmentos clânicos que detinham o poder. Não necessariamente do mesmo clã em todos esses novos espaços identitários. Mas mesmo que isso sucedesse, não impedia, contudo, que as comunidades locais se considerassem distintas e autónomas, a ponto de terem originado dialectos particulares. No caso dos *mêtos*, que tenho vindo a analisar noutros estudos, o clã dominante era diferente de todos os demais, e teve uma origem local. Talvez por isso, a identidade *mêto* nos surja diferente das restantes. De qualquer modo, e para o presente estudo, o importante é assinalar que, exceptuando o caso *chirima* dessa época, em todos os outros o Islão foi fundamental na reestruturação do poder.

3.3.2. O Islão e as elites africanas negreiras

No comércio escravagista estiveram envolvidos muitos chefes negreiros do interior que, por razões políticas e económicas do tráfico e da necessária reestruturação do poder supra linhageiro usaram o Islão para se sobrepor às regas dos clãs e das linhagens matrilineares e para cooptarem os filhos para as suas

estratégias na montagem das redes do comércio⁵⁶ (é que um sobrinho uterino podia tornar-se autónomo a qualquer momento por simples fragmentação da linhagem). Nesta fase, o Islão foi mais vivido como instrumento de ascensão e promoção individual que religiosamente pela sua mensagem. Parafraçando Macamo (1998: 55), o Islão proporcionou um quadro de valores e de normas em paralelo à regra clânica e linhageira, não a substituindo inteiramente mas reelaborando-a, de modo a legitimar socialmente novos *status*. Veremos mais adiante a importância que teve o Islão das confrarias nos processos políticos e de disseminação, agora sim, da religião islâmica pelo interior e, conseqüentemente, na reformulação inculturativa de normas e valores. Uma vez adoptado, o Islão fornecia a estas chefias uma articulação com outras também muçulmanas que lhe era muito útil para reforçar e mesmo justificar a sua posição. Mesmo assim, a acção propagandista islâmica da fé antes das confrarias do início do século XX foi muito reduzida.

4. Ocupação colonial

4.1. Explorações e actuação do capital comercial europeu (c. 1848 – c. 1885)

Antes mesmo de falar da nova dinâmica imperial europeia e sua importância na «macuanização» vou falar da ascensão do sultanato de Zanzibar, que na verdade começou na época anterior à conquista, e teve uma importância considerável na difusão do Islão e subseqüente resistência à ocupação imperial. O advento deste sultanato inscreve-se no período da emergência do imperialismo britânico no Índico e das rupturas operadas pelo capitalismo industrial, como as descreveu Joana Pereira Leite (1996: 74-76), quer na estrutura das economias europeias e do comércio internacional quer nas formas de pensar a função económica dos territórios africanos.

4.2. Ascensão do sultanato de Zanzibar

Na primeira metade do século XIX registou-se a ascensão do sultanato de Zanzibar que adquiriu uma supremacia comercial e uma influência religiosa sem paralelo na África Oriental, com um domínio político que se estendia da Somália ao litoral de Cabo Delgado. Este desenvolvimento esteve associado ao crescimento da influência *'Umani*, isto é: reunificação da *Umma*, a comunidade muçulmana, e à transformação da antiga «cultura Shirazi» na África Oriental, já decadente na época, e também à predominância esmagadora do Islão *Chafita*. Ao mesmo tempo, os indianos muçulmanos começaram a desempenhar naquela zona um papel crescente como colonizadores. Embora se tenham tornado mais

⁵⁶ Ver nota 39.

importantes no plano económico que religioso, trouxeram com as suas práticas um Islão sob formas mais penetrantes e agudas.

No contexto das rivalidades entre cidades e entrepostos (ou entre grupos de aliados) na costa oriental de África, o sultão de Omã, Sayyid Said⁵⁷ compreendeu que não bastava ser simples agente do comércio ligando cidades, mas que era necessário controlar e desenvolver as trocas, favorecendo a penetração para o interior e reconstituir a hegemonia Omãni na costa de África. Por isso, conquistou novos entrepostos no litoral Africano oriental e passou a organizar caravanas comerciais que penetraram no continente até aos Grandes Lagos (onde Tippu Tip conquistou um enorme domínio). Por volta de 1840, o sultão transferiu a sua corte para Zanzibar e fez apelo a negociantes indianos, na maioria xiítas dos Doze Imãs, para financiarem os seus empreendimentos de comércio no interior continental, sobretudo no tráfico de escravos, mas também na plantação de cravinho na Ilha. Em 1854 regressou a Omã e o seu filho Madjid herdou a governação de Zanzibar em 1856, tornando-se independente de Omã em 1861 com apoio dos britânicos. Em 1870 sultanato passou a ser governado pelo irmão Barghah, mas foi transformado num protectorado britânico em 1890.

Para além de uma nova dinâmica do Islão na Costa Oriental africana, foram as caravanas organizadas e conduzidas por muçulmanos que deram um verdadeiro impulso à disseminação do Islão nessas terras continentais e à difusão de ideias *sufistas*⁵⁸ que permitiram a formação e desenvolvimento das confrarias na zona

⁵⁷ Sayyid Majid bin Said Al-Busaid (1834 - 7 de Outubro de 1870) foi o primeiro Sultão de Zanzibar. Ele governou de 19 de Outubro de 1856 a 7 de Outubro de 1870.

⁵⁸ A dimensão mística ilustrada no Islão sunita pelo sufismo (do árabe *tasawwuf*) e no Islão xiíta (shiíta) pelo gnosticismo, (ar. *`irfân*), faz parte integrante da religião muçulmana e fundamenta-se no Alcorão, o texto sagrado dos muçulmanos, na sunna, a tradição profética, e sobretudo no exemplo do profeta Muhammad: “Tendes no Profeta de Deus um bom exemplo” (Alcorão, 33:21). Isto é, a “ortodoxia” muçulmana nem sempre concordou com as práticas do sufismo e com o pensamento místico, sobretudo de carácter teosófico. Ibn Taymiyya (661-728 / 1263-1328), um ilustre jurista Hahanbalita, emitiu muitas *fatwâ-s*, consultas jurídicas, que condenam a prática do misticismo e do culto dos santos. Os adeptos desta escola continuam, ainda hoje, os seus ataques contra o sufismo. É o caso dos *Wahabitas* que, desde o início do seu movimento no século XVIII, seguiram rigorosamente as prescrições da escola *Hanbalita*. Portanto o *tasawwuf* nunca deixou de existir como elemento dinâmico do pensamento religioso no Islão. O sufismo, como prática, ultrapassa os limites habituais que determinam as fronteiras do Islão exotérico na medida em que o pensamento sufi participa na procura universal do divino. Esta procura existe em todas as religiões e em todas as filosofias metafísicas. Aliás, a lei islâmica, *ash-sharî'a*, desenvolve um discurso dirigido exclusivamente aos muçulmanos enquanto o sufismo desenvolve um discurso universal e um ensinamento dirigidos a toda a humanidade. Além de uma aplicação literal da lei transmitida pelo profeta do Islão, o sufi procura viver uma experiência directa de Deus. Assim, o sufismo passou de uma organização bilateral caracterizada por uma ligação vertical entre o Homem e Deus, para a organização triangular com dois tipos de relacionamento. O primeiro é horizontal: entre o mestre espiritual, *shaykh*, e o discípulo; o segundo é vertical: entre o discípulo e Deus através da orientação do Mestre educador. Esta organização triangular

continental e nas Ilhas. Foi pois com a emergência de Zanzibar como pólo político e económico regional (abrangendo o Tanganica, Comores, regiões norte e ocidente de Madagáscar, norte de Moçambique e Malawi) durante a segunda metade do século XIX, e já num contexto de ofensiva imperial europeia, que se expandiu de modo consistente o *sufismo* e verdadeiramente começou a missão do Islão no interior continental (Martin 1976 ; Nimitz 1980). Com a progressão do movimento *sufista* foram-se estruturando várias confrarias ou irmandades (*turuq*, singular: *tarîqa*, ou em português *taurica*, palavra que significa “via” ou “caminho”). Cada confraria com o seu líder espiritual cuja legitimidade lhe era outorgada pelo chefe precedente ou pela irmandade mãe através de uma bula de certificação chamada *silsila* (Macagno, 2007: nota 5). É oportuno reasinalar que o movimento sufista se expandiu na costa oriental no contexto da conquista europeia. Por volta de 1880 chegaram a Zanzibar xeques sufistas pertencentes à Caderia (vinda do Norte) e à Chadulia (vinda das Comores, que já era, à data, um centro de irradiação confrérica). Mas não era apenas um movimento místico o movimento sufista nesta zona, a partir de Berbera, na Somália, em 1895, Muhammad b. ‘Abd Allâh, depois de ter aderido à confraria Sâlihiyya em Meca, lançou-se com o seu movimento confrérico contra a presença ocidental. Só foi esmagado em 1904. Por sua vez, no sul do Tanganica, deu-se o levantamento

está na origem do estabelecimento de um processo que acabará na constituição das confrarias, *turuq* (sing. *tarîqa*). A confusão política no mundo islâmico a partir do século IX (século III da era muçulmana) teve um papel importante neste processo: 1) o desaparecimento dos regimes shiitas no Irão e no Oriente-médio; 2) o domínio pagão depois da conquista mongol, pelo menos no início desta conquista. As primeiras Confrarias apareceram neste contexto e serão designadas pelos nomes dos mestres espirituais fundadores: al-qâdiriyya e Abd al-Qâdir al-Jilânî (ob. 1166) em Bagdade no Iraque, al-rifâ’iyya e Ahmad al-Rifâ’î (ob. 1182), al-madyâniyya e Abû Madyan al-Ghawth (ob. 1197), as-shâdhiliyya e Abû al-Hasan As-shâdhilî (ob. 1258), al-kubrawiyya e Najm ad-Dîn Kubrâ (ob. 1221), ash-shishtiyya - na Índia - e Mu`în ad-Dîn Shishtî (ob. 1236). Nos séculos XIII e XIV apareceram al-mawlawiyya de Jalâl Ad-dîn Rûmî (ob. 1273), al-biktâshiyya de Hâdjî Biktâsh, an-naqshabandiyya - na Ásia central - de Bahâ’ Ad-dîn Naqshabandî (ob. 1389), as-safawiyya de Safiyy Ad-dîn al-Ardabilî (ob. 1334) (Azerbaijão oriental), al-khalwatiyya de ‘Umar al-Khalwatî (faleceu em Tabriz no fim do século XIV). No século XV apareceu a confraria ash-shattâriyya de ‘Abd Allâh Ash-shattâr da Pérsia (ob. 1485). Todas essas confrarias prosseguiram o seu desenvolvimento e ramificaram-se vindo a construir novas confrarias derivadas. O fim do século XVIII e do século XIX são dois momentos particularmente ricos em movimentos de renascimento do pensamento sufi e da prática do sufismo. Mawlây al- ‘Arbî Ad-darqâwî (ob. 1823), Ahmed At-tijânî (ob. 1835) e Ahmed Ibn Idrîs (ob. 1837) constituem três exemplos ilustrativos deste renascimento. Os seus discípulos fundaram também várias confrarias: idrîsiyya, râshidiyya, mirghâniyya, sanûsiyya... Uma rede complexa de confrarias místicas foi constituída através dos séculos em todas as sociedades muçulmanas; mesmo nas regiões onde os regimes combatem o sufismo e proíbem as confrarias, como o Iémen na época dos shiitas zayditas (de 901 até 1962) ou a Arábia Saudita a partir da domínio da doutrina Wahabita no século XIX – ver mais adiante. Nunca estes regimes políticos conseguiram parar a acção e a difusão do sufismo que continua ser clandestino nestas zonas do mundo islâmico (<http://fundacaomaitreya.com/artigo.php?id=304>).

Maji-Maji animado pelos Ngindo que usavam «magias islâmicas», convertendo-se a seguir ao islamismo. Os muçulmanos do litoral nortenho de Moçambique não eram obviamente desconhecedores de todos estes eventos e fervores religiosos e identitários islâmicos.

Das ilhas Brava, Lamu, Mombaça, Kilwa, Pemba, Zanzibar e Comores houve uma expansão islâmica e uma ofensiva de ensino corânico em reacção à conquista colonial. (As rotas zanzibaritas foram substituídas pelas comorianas nos anos 60 do século XX por causa da revolução de 1964, quando John Gideon Okello destituiu o sultão Jamshid bin Abdullah e proclamou a república em Zanzibar⁵⁹; essas últimas rotas passaram a ser as mais importantes nas ligações à Arábia Saudita). Nas terras nortenhas de Moçambique, o ensino corânico nas madraças⁶⁰, ou mesmo fora delas, consistiu durante décadas na aprendizagem do Alcorão⁶¹ em árabe litúrgico, e muitas vezes em *kisuaïli*, sempre com um suporte escrito em caracteres arábicos com que alguns conseguiam ler e escrever também a sua própria língua materna e outros idiomas⁶². Os versículos eram escritos em

⁵⁹ O *Afro Shirazi Party*, em parceria com o enquadramento ideológico e militar dos partidários do *Umma Party* desencadearam a insurreição de Janeiro de 1964, dita “revolução dos africanos contra os árabes”, que teve como consequência política a união de Zanzibar ao Tanganica. Muitos emigrantes e refugiados moçambicanos do norte da colónia assistiram ao processo de descolonização desencadeado pela *União do Partido Nacionalista de Zanzibar (ZNP)*, *Partido dos Povos de Zanzibar e Pemba (ZPPP)* e *União Nacional Africana do Tanganhica (TANU)*, de Julius Nyerere. Recordo que alguns desses emigrantes e refugiados, sobretudo macondes, criaram em 1959/60 a *Mozambique African National Union (MANU)*. Muitos dos macuas que foram para além Rovuma eram muçulmanos.

⁶⁰ Com frequência aparece escrito «madrassas», e na Guiné-Bissau *madrass*. Será importante um estudo comparado das antigas madraças confréricas e das «novas madraças» dos letrados islâmicos, fora e dentro das confrarias.

⁶¹ Segundo o *Dicionário Etimológico da Língua Portuguesa* (de José Pedro Machado, Livros Horizonte, Edição de 1989), «modernamente usa-se escrever *Corão*, sob o falso pretexto que *Alcorão* é pleonasma, pois a presença do artigo definido arábico *al-* tornaria desnecessário o uso do *o*, mas tal forma é glacicismo e a doutrina exposta errada» (1º vol. p. 183). *Alcorão* (do árabe *al-Qur’ân*) - Significa literalmente “a leitura por excelência; Recitação”. É o livro mais sagrado do islão, considerado pelos muçulmanos a palavra de Deus revelada pelo anjo Gabriel ao profeta Maomé. O texto consiste em 114 capítulos, cada um designado “sura” (em árabe). Cada “sura” é classificado segundo a proveniência - Meca ou de Medina, as cidades onde Maomé recebeu as revelações divinas - e cada uma está dividida em versículos.

⁶² «A língua árabe teve na zona costeira da África oriental e nas Ilhas Comores, Seychelles e na parte da costa de Madagáscar o papel semelhante ao latim na Europa medieval. Foi inicialmente a única língua que se escrevia nesta zona. Através dela divulgaram-se textos religiosos e literários, tratados sobre a medicina tradicional, roteiros de navegação marítima. Escreviam-se também as Crónicas dos sultanatos que se expandiam na base de cidades costeiras na África oriental. Por exemplo, graças à Crónica medieval de Kilwa (Tanzânia) conhecemos a história pré-colonial da antiga Sofala. Não é possível determinar com exactidão quando começou a ser escrita a língua suahíli com caracteres árabes (...). Alguns estudiosos estimam que esse processo se iniciou no século XII, mas os manuscritos mais antigos em *kiswahili* datam de meados do século XIII, e

tábuas (*cabr*) e os aprendizes repetiam-nos inúmeras vezes. Dentro e fora das confrarias, as escolas corânicas elementares desempenharam um papel essencial na propagação do Islão e na preservação da identidade suaíli. Mais tarde, durante a ocupação colonial, a expansão destas escolas tradicionais pelo interior tornou-se uma resistência à cultura ocidental, contribuindo para uma identidade de recurso, mas dando também origem a um outro fenómeno: a introdução da escrita no seio dos falantes de idiomas macuas onde predominava a oralidade; a escrita em árabe como mais tarde em português, tornou-se outro factor importantíssimo de macuanização⁶³.

4.3. O Islão das confrarias⁶⁴

As confrarias ou irmandades estruturam-se sobre um princípio de filiação espiritual associado a práticas iniciáticas *sufistas*, permitindo conciliar os laços firmes que unem os seus membros a uma abertura religiosa às populações, nas quais recrutam novos membros. A adesão a uma *confraria* é voluntária. Fazendo-o, torna-se o neófito muçulmano. Por este acto singelo, o iniciado faz seus os elementos rituais da *irmandade*, passando a respeitar os cinco pilares do Islão (*Declaração de Fé, Orações diárias, cumprimento do Ramadão, Esmola, e Peregrinação* a Meca, e aos lugares dos fundadores das confrarias-mãe). A proclamação de adesão manifesta o acto voluntário fundador da conversão e a submissão ao guia espiritual, que de algum modo exprime a hierarquia nesta corrente islâmica e se coaduna mais ao pensamento local, e, por intermédio dele, uma relação que se estende ao conjunto dos membros da *irmandade*. Recordemos que nas redes mercantis que ligavam comunidades sem escrita, a palavra dada constituía um pilar fundamental das práticas de comércio a longa distância. Para além disto, a adesão a uma *confraria* introduzia o discípulo num contexto de filiação diferente da sua filiação social, colocando-o deste modo numa continuidade mística que o ligava aos fundadores da irmandade, quiçá ao Profeta e sua família. Esta filiação mística exprime um renascimento do indivíduo, que o autoriza a

foram encontrados no arquivo de Goa, o que comprova que os portugueses estavam de algum modo envolvidos nesse processo de comunicação escrita». (Eugeniusz Rzewuski, *Preservação de manuscritos literários e históricos em escrita árabe*. Comunicação no Seminário sobre preservação e valorização do património cultural. Maputo, RPM, MEC, Janeiro de 1981). Em 1976 tive oportunidade de ver na Ilha de Angoche uma crónica local sobre alguns personagens do sultanato escrita em árabe. Consegui fotografar as páginas sobre a genealogia de Sulduane Muassubo Mólide, Faralahi, e sobre os M'Ruma (reis), que mandei depois traduzir.

⁶³ Sobre os letrados do norte de Moçambique *vide* Liesegang (1992: 37-65), Macagno (2006: Capítulo 4) e Bonate (2008).

⁶⁴ Para um maior desenvolvimento desta problemática *vide* Alpers, 1972, 1999, 2000; André, 1998; Arnfred, 2004; Bonate, 1999, 2005, 2006, 2008; Carvalho, 1998; Constantin, 1983; Macagno, 2006a, 2006b, 2007; Martin, 1986; Medeiros (1999: 54-69); Monteiro, 1989, 1993^a, 1993b; Pinto, 2002.

reivindicar, mais ou menos explicitamente, um posicionamento social e cultural diferente daquele que era o seu na sociedade de origem. Por este meio, podia escapar a um *status* de marginalidade social, até degradante, como o da exclusão por ser mais novo na genealogia posicional ou filho de mãe cativa. O neófito podia identificar-se com os comerciantes das caravanas, nas quais era investido de novos saberes comerciais e religiosos, e colocado numa diferente relação de força mais vantajosa face aos membros da sua própria e de outras comunidades. Por parte dos dignitários das irmandades, o procedimento iniciático implica uma concepção de tolerância que permite aceitar como discípulo uma pessoa com um comportamento religioso considerado primário pelos letrados muçulmanos, mas estando subentendido que a aceitação do neófito manifesta a esperança de um progressivo conhecimento religioso e uma melhor inserção no Islão.

Dando continuidade às relações já antigas de comércio, políticas e religiosas e mesmo de circulação de pessoas que o mundo suaíli moçambicano mantinha com Kilwa, Zanzibar, Comores e Madagáscar, as confrarias tornaram-se um extraordinário meio da expansão islâmica nas terras costeiras a norte do rio Zambeze, mas estendendo para o Sul a sua influência no decorrer da ocupação colonial, onde se desenvolveu aqui e ali com uma acentuada vitalidade depois da década de 1950⁶⁵ e para as comunidades diaspóricas a Norte do rio Rovuma.

As irmandades que se estruturaram em Moçambique pertencem a dois grandes ramos confréricos sufistas: Chadulia (*Chadhiliya*) e Caderia (*Qadiriya*). Uma outra confraria chamada *Rifa'iyya* é referente aos “homens do Maulide”⁶⁶ e estava na época apenas representada na Ilha de Moçambique, Angoche e num ou noutro centro suaíli do litoral. A primeira das irmandades islâmicas moçambicanas surgiu na Ilha de Moçambique em 1897 e teve uma origem Comoriana, mas proveniente de uma remota formação iraquiana. Cindiu-se depois em 1924 e 1936, dando lugar a três Irmandades: *Chadulia Liaxuruti*, *Chadulia Madania*, *Chadulia Itifaque*⁶⁷. À data da formação deste ramo confrérico na Ilha de Moçambique, como a do outro ramo sete anos depois, estava-se, no primeiro caso, em plena campanha contra os Namarrais e contra os xeques costeiros da zona. Era governador do distrito o capitão Eduardo da Costa. Aquando da formação do outro ramo, já com a maioria dos grupos suaíli da região submetidos, entrara-se na fase de expansão da conquista do

⁶⁵ Vide a formação de confrarias na área metropolitana de Lourenço Marques.

⁶⁶ A palavra árabe Mawlid de onde derivou Maulide significa «aniversário do Profeta». A confraria dos «Homens do Maulide» faz as suas cerimónias por ocasião de um qualquer acontecimento, independentemente da data do aniversário de Maomé ou do fundador da irmandade. Nos seus rituais são frequentes a transe, autoflagelação e a utilização de estiletos com que ferem o corpo. Esta confraria formou-se na Ilha de Moçambique ou Angoche pela mesma ocasião que as outras, e também chegou aqui vinda das Comores ou Zanzibar. Todavia não teve a difusão e aderência que as restantes. Para mais informação vide Macagno, 2006, Capítulo 5.

⁶⁷ Sobre a criação desta última, vide Alpers, 2000: 311.

interior, sendo governador colonial da zona o capitão-tenente Serpa Pimental. O sultanato de Angoche foi definitivamente ocupado poucos anos depois⁶⁸. Embora não possamos estabelecer uma relação de causalidade entre a conquista colonial e a formação das confrarias, a derrota das chefias políticas e económicas muçulmanas locais, naturalmente terá aberto espaço à reformulação religiosa de carácter místico e messiânico, coisa frequente em situações de crise e de anomia social em diversos contextos históricos⁶⁹.

A primitiva *Caderia* (*Qadiriya*) ou *Cadria* formou-se na Ilha de Moçambique em 1904, tendo como fundador um confrade proveniente de Madagáscar, sendo a irmandade de origem Omanita. Na Ilha e terras firmes vizinhas conheceu cisões em 1934, 1945, 1953 e 1964, dando origem às seguintes irmandades: *Caderia Bagdade* (Bagdá), *Caderia Saliquina* (Salikina), *Caderia Jeilane*, *Caderia Machiraba* (Masheraba ou Macherapa)⁷⁰, *Caderia Sadat*. Todas estas fracturas resultaram de disputas internas que visavam, em última instância, à detenção do poder, embora houvesse quase sempre argumentos de natureza religiosa e organizacional. Os fundadores locais das irmandades de origem zanzibarita, comoriana ou iraniana, na maioria mestiços de vários cruzamentos anteriores, identificados com os estratos sociais mais preponderantes da Ilha suahilizada e negociante, foram cedendo muito custosamente a função polarizadora a pessoas locais, mestiços suaíli de dominância negra «macua». Nos dois primeiros dos seis escalões da hierarquia confraternal (*Xehe*, *Halifa*, *Naquibo*, *Mucadamo*, *Chauria* e *Muribo*)⁷¹ a grande maioria dos dignitários era negro-africana local nas terras continentais, para não falar dos quatro últimos. Nas comunidades do litoral verdadeiramente suaíli «moçambicano» um ou outro dirigente era originário de antigas famílias de imigrantes. À medida que foi crescendo a escolarização local em língua portuguesa, mas também na escrita árabe dos moçambicanos da região, e que se acentuou a decadência dos senhores do comércio antigo (Monteiro, 1993: 97), acelerou-se a partir da II Guerra Mundial a proeminência dos dirigentes locais das confrarias.

⁶⁸ Para a história da conquista colonial de todo este norte e época *vide* Pélissier, 1987, vol. I: 54-73. Recordo também que as Ilhas Comores, onde se fala o kisuáli *mahorian*, passaram a estar sob dominação francesa desde 1886 (embora a ilha Mayote tivesse sido cedida à França em 1841).

⁶⁹ Sobre os movimentos sufistas há bastante literatura para a África ocidental e menos para a Oriental; relevo alguma: Trimingham (1971), Amir-Moezzi (2003), Demerghem (2005), Popovic (2005). Sobre igrejas, seitas e movimentos cristãos messiânicos e proféticos em África há também bastante literatura.

⁷⁰ Sobre a sucessão da *Cadria Sadat* e aparecimento da *Machiraba*, Lorenzo Macagno leu na Torre do Tombo, em Lisboa, um documento do SCCIM, intitulado: *O problema da sucessão na Cadria Sadat. Aparecimento da Cadria Machiraba. Espírito de Cooperação das confrarias islâmicas* (ANTT. SCCIM, PIDE, Delegação de Moçambique. Relatório Sumário (26/6/1967), Porc. 362, Cx.71, fls. 187-188, *apud* Macagno, 2007: 1554, nota 8).

⁷¹ *Vide* Glossário.

Em cada uma das *irmandades* eram tecidas relações económicas, sociais, jurídicas e políticas entre os membros e, através de cada uma delas, relações com as outras irmandades e com toda a comunidade muçulmana da região, tendo os respectivos chefes e restantes dignitários suplantado nas funções e no prestígio as antigas autoridades linhageiras (Medeiros, 1999: 71-74). As confrarias eram (e são) essencialmente o espaço social de ajuda-mútua, em particular no que diz respeito aos funerais de confrades falecidos, e também uma rede especial de relações familiares, sociais, económicas e jurídicas que ligam os membros e, através de relações de parentesco e das inter-relações das hierarquias, uma trama de relacionamentos com outras confrarias e com a restante comunidade. «As confrarias coexistiam, rivais entre si, mas reunindo para o imprescindível e aí demonstrando alta capacidade negocial e pendor unitário» (Monteiro, 2004: 42). A pertença a uma irmandade pode acontecer por via familiar, o mais das vezes, ou por livre adesão, havendo casos em que a filiação a uma ou a outra dependia do dinamismo e capacidade de mobilização do líder e restantes zeladores da confraria. É de assinalar que, devido à matrilinearidade local, uma mulher pertence geralmente à confraria da sua mãe, mas o seu marido podia pertencer a outra confraria. E como numa irmandade estão membros provenientes das mais diversas linhagens da sociedade costumeira, as relações entre eles e as relações entre as confrarias tornam-se mais complexas que as antigas relações linhageiras e inter-linhageiras, embora algumas regras de direito clânico se tenham mantido, sobretudo nos segmentos politicamente dominantes e dos quais saem, geralmente, os responsáveis das irmandades. É a nível das relações entre as confrarias que se passavam a resolver questões relativas ao casamento, adultério, divórcio, enterros, etc. Os ritos de iniciação, tanto dos rapazes como das raparigas com familiares filiados numa irmandade passavam também a ser islamizados, e tornavam-se uma questão de poder da confraria e não da autoridade tradicional (Medeiros, *Idem*, *Ibidem*). A religiosidade islâmica continuou, todavia, a ter sempre elementos religiosos tradicionais e o sufismo local das confrarias propagava uma credulidade em relação às crenças e práticas mágicas. Os mais famosos curandeiros do Norte eram e são (*vide* anúncios em jornais da capital) deste «mundo sufista».



Meninos a copiarem um texto religioso, Ilha de Angoche, Julho de 1976, Fotografia minha, E.M.

4.2. Ocupação e administração da colónia

O período de ocupação colonial efectiva e, concomitantemente, das resistências activas no norte de Moçambique deu lugar àquilo que chamo fase da «macuanização» do território ao distinguir o «espaço macua» dos outros, nortenhos. Por outro lado, a derrota das chefias locais e a subsequente montagem administrativa “nivelou” as sociedades regionais onde havia já diferenciações sociais hierarquizadas, remetendo-as para as antigas estruturas das linhagens e de grupos de linhagens com as suas chefias quase sempre escolhidas para servir a administração portuguesa e as Companhias. Nos centros suahilizados do litoral, também as poderosas chefias (de sultões e xeques) foram derrotadas, mas manteve-se uma estrutura social e religiosa muito hierarquizada que só lentamente se foi esboroando porque deixaram de existir condições económicas e políticas para a sua reprodução. Nestes centros populacionais e a seguir em todas as comunidades muçulmanas que se foram expandindo pelo interior, as estruturas do poder nos sultanatos e xecados transferiram-se de algum modo para as confrarias islâmicas. Ocorreu também um outro fenómeno político e social nesta fase: para o colonizador, deixou de haver, na prática, diferenciações linguísticas e culturais regionais. Passaram a ser todos «negros», «indígenas» e «macuas» a assimilar, num processo de indigenização. Quase mais ninguém falou dos

*Namarrais*⁷², *Mêtos*, *Chirimas*, *Chacas*, *Erátis*, *Mulais*, etc. Estas especificidades regionais apenas viriam a ser redescobertas nos anos 50 pelos missionários das diferentes «Casas» para defender os seus territórios de influência⁷³ e também por alguns administradores etnógrafos defensores dos “Usos e Costumes”, numa altura que já se pensava acabar com o estatuto do indigenato, o que viria a suceder em 1961. Mas justamente, porque o Islão sufista e o cristianismo inculturado valorizavam os idiomas e práticas culturais locais, a abolição do indigenato não surgiu efeito imediato nestas regiões, como noutras, aliás, atestadas por Liesegang (1998:128).

Depois da derrota militar, a resistência à ocupação e montagem da administração coloniais passou a ser essencialmente cultural⁷⁴, e o Islão foi o lugar privilegiado dessa resistência nas regiões em que era o principal credo religioso. Noutras regiões da colónia as igrejas cristãs negro-africanas desempenharam esse papel. Para os fiéis católicos negros a sua Igreja foi um espaço ambíguo de assimilacionismo. Um importante período de islamização do norte sucede entre as guerras de ocupação e a Iª Guerra Mundial, tanto mais que milhares de soldados muçulmanos do império britânico actuaram no território. Um segundo período de expansão desenrolou-se já com a ocupação efectivada, apesar da natureza católica do colonialismo português, cuja missionação foi muito rudimentar até tarde nos anos 30, sobretudo nos territórios da *Companhia do Niassa*. Durante a construção do caminho-de-ferro de Nacala,⁷⁵ começada nos anos 30, foram utilizados muitos «coolies» indianos, ao mesmo tempo que se estabeleceram comerciantes asiáticos no interior, alguns milhares nos anos cinquenta, a maioria muçulmana (Hafkin 1973; Alpers 1999: 302-325). Embora o Islão de matriz asiática fosse sunita da

⁷² Sobre a origem do poderio Namarral e seu desaparecimento, Luísa Fernanda G. Martins defenderá brevemente na Universidade de Évora uma tese de doutoramento sobre os *Namarrais do antigo Distrito de Moçambique: percursos identitários e resistências (1857-1913)*.

⁷³ Seria muito interessante um estudo linguista comparativo de Bíblias, Catecismo, outros textos litúrgicos e até profanos escritos por missionários dessas “Casas” em território macua, cada qual considerando o “seu” *emakluwa* como o padrão e a grafia a mais apropriada. Também seria interessante um estudo no âmbito da sociologia das religiões do funcionamento missionário dessas “Casas” e do posicionamento dos seus membros face à Luta de Libertação Nacional, ao Islão e, depois, à guerra civil. Os textos de Morier-Genoud são, de algum modo, apologeticos da missionação e não convincentes neste domínio.

⁷⁴ Adquirindo também formas sociais de resistência passiva, económica (como sabotagem), etc. Sobre esta temática a historiografia moçambicana já produziu investigação muito relevantes.

⁷⁵ Começou a ser construída a partir de Nampula. O troço Nova Chaves a Mutivaze ficou concluído em Dezembro de 1932, e a 1 de Outubro atingiu-se Ribáuè. O troço Ribáuè – Iapala concluiu-se em Fevereiro de 1936. Em 1937 a linha chega a Namitarara, e em 1939, Malema. Mutuáli foi alcançada em 1941, e Nova Freixo em 1950. O troço rio Monapo / Namarral concluiu-se em Fevereiro de 1945, e o troço do Namarral / Nacala ficou concluído e aberto ao tráfego em Janeiro de 1947. Para ocidente, atingiu Catur em Dezembro de 1962, e em Dezembro de 1969, Vila Cabral. A linha directa entre Nacala e a fronteira do Malawi ficou concluída em meados de 1970 e aberta à exploração em 3 de Agosto).

corrente *hanafita*, xiíta (*shi'ita*) duodécimano⁷⁶ ou ismaelitas septimano e com uma implantação mais costeira e urbana, certo é que influenciaram pela maneira de estar, que não por proselitismo, as comunidades religiosas macuas.

Foram nestes dois momentos da expansão islâmica para o interior de Nampula, para o sul de Cabo Delgado e para o Niassa que teve lugar a «macuanização» pela via do islão das confrarias *sufis* (*caderia*⁷⁷ e *chadulia*) entre os falantes *emakhuwa*. A religião islâmica confrérica marcava, de facto, a passagem de uma pertença identitária local (de clã, linhagem, regulado ou étnica) para a comunidade dos muçulmanos, a *umma*. Por sua vez, a ocupação e economia coloniais, assim como a concorrência das missões cristãs até aos anos 60 foram factores que conduziram a uma “africanização” das práticas rituais das confrarias e a um empobrecimento dos conhecimentos islâmicos depois da Iª Guerra Mundial até aos anos 70, que passaram a ser nesta altura objecto de crítica por parte dos reformistas *wahabitas*, defensores de uma religiosidade letrada.

5. Guerra de Libertação Nacional / Colonial e Guerra Civil (1964-1992)

Até aos anos 60, o Estado colonial português teve uma atitude hostil face ao Islão, exacerbada, aliás, pela assinatura da *Concordata* por Portugal e Vaticano em 1940 em favor da Igreja católica de Moçambique. O tratado estabelecia uma aliança estratégica entre Lisboa e a Santa Sé, estipulando que o Estado português auxiliaria a Igreja católica nas Colónias, dando a esta o monopólio do ensino para os “indígenas”.

Na prática, fez com que o Estado colonial marginalizasse os outros credos religiosos a fim de assegurar o poder dos católicos e das suas escolas. Promoveu para tal uma política de intriga e discórdia (Pensad, 2004 : 317) em relação às outras confissões. Os administradores procuravam fechar escolas corânicas, confiscar livros religiosos e obrigar crianças a frequentar as missões católicas. Tudo isto não aconteceu sem a resistência de uma boa parte da população e mesmo de certos administradores.

O islamismo sofreu por conseguinte com esta política colonial e só aquando do início da luta armada em 1964 é que os portugueses começaram a mudar de estratégia para que os muçulmanos não aderissem ao nacionalismo da Frente de Libertação de Moçambique (Frelimo)⁷⁸.

⁷⁶ O xiismo duodécimano (em árabe *Ithnā'ashariyya*) designa o grupo xiíta que acredita na existência dos doze imãs, 80 % são duodécimanos, que são maioritários no Azerbaidjão, Bahrein, Irão, Iraque e Líbano. O xiismo duodécimano é a religião oficial do Irão desde a revolução de 1979.

⁷⁷ Por vezes encontrei grafado *Cadria*.

⁷⁸ Os Serviços de Informação portugueses criaram para o efeito no início dos anos 70 um *Grupo de Trabalho dos Assuntos Islâmicos* (GTAI). Deste GTAI, Lorenzo Macagno identificou na Torre do Tombo, em Lisboa, um *Breve esquemática do pensamento muçulmano com vista à inserção*

Procuraram para tal cooptar líderes islâmicos e tornaram-se menos repressivos. A própria Igreja Católica procurou pela via de alguns sacerdotes, incluindo o bispo de Vila Cabral, D. Eurico, o diálogo com os muçulmanos⁷⁹. Mais ainda: a nova política possibilitava a ida (não clandestina) de peregrinos a Meca, que se tornavam deste modo *Hágy*, com um enorme prestígio local⁸⁰; o Estado colonial reabilitou mesquitas, e os principais centros islâmicos foram visitados pelo governador-geral.

Exceptuando a adesão ao movimento nacionalista de alguns jovens muçulmanos mestiços ou de origem hindustânica (sobretudo de confissão *hanafita*)⁸¹ e a dissidência de um punhado de chefes linhageiros e muçulmanos no norte da colónia, imediatamente presos e executados (Medeiros, 1997), ou que se refugiaram nos países vizinhos, Portugal conseguiu captar para o seu lado ou neutralizar politicamente a maioria dos muçulmanos até ao fim da era colonial (Monteiro 1993a; Alpers 1998; Cahen 2000c).

É de notar, também, que para o mesmo período, a Frelimo não fez nenhum esforço para desenvolver um bom relacionamento com os muçulmanos de língua macua e obter o seu apoio, embora Eduardo Mondlane, o presidente nacionalista, tenha tido alguns encontros com figuras muçulmanas da diáspora moçambicana no Tanganica e Zanzibar, mas que depois do seu assassinato se esboroaram⁸².

No final de 60 e início de 70 o Islão constituía por isso, em Nampula, uma *nacionalidade de recurso*, como escreveu Monteiro (2004), e uma *cultura de ressentimento* contra o colonizador e contra o nacionalismo que muitos muçulmanos consideravam «infiéis», à maneira, aliás, de correntes islamitas da época. Por conseguinte, em meados de 60 nenhum movimento político organizado conseguiu disputar no distrito de Moçambique alguma influência às confrarias que estavam cada vez mais africanas, isto é: «macuas».

e caracterização do movimento wahabita, datado de 1/7/72 (ANTT/PIDE, Proc. 6037, Pasta 2, fls.3-21, *apud* Macagno, 2007:159, nota 28).

⁷⁹ Vide, p.e., o texto do Pe. António Lopes, *A Igreja e o Islão em Diálogo*. Cucujães, Tip. Das Missões, 1967, 2ª edição. Mas em sentido oposto havia outros que eram hostis ao Islão, ver o tom do tecto de Melo Machado sobre os muçulmanos em Moçambique (1970).

⁸⁰ Contudo, as peregrinações não se começaram a fazer livremente após a abolição do indigenato em 1961. A reforma demorou anos a ser implementada. Em 1963, o regedor Yussuf Kamal, do Chiúre, sentiu-se obrigado a declarar-se assimilado para obter o passaporte que lhe permitiu a viagem a Meca (Liesegang, 1998:129).

⁸¹ Escola fundada pelo imã Abu Hanifa no século VIIIº d.C. De origem persa, faleceu em Bagdade. A Escola Hanafita é dominante na Turquia, Índia e Paquistão.

⁸² Será necessário estudar, no entanto, o que se passou nas zonas libertadas e semi-libertadas onde viviam e para onde fugiram muitos muçulmanos, mêtos, por exemplo. É de assinalar que nos Boletins da Frelimo: *Revolução Moçambicana*, aparecia escrito em caracteres árabes: «Frelimo vencerá».

Certos autores, como Monteiro (1993^a, 1993b, 2004) e Alpers (1999, 2000, 2001), sustentam que o laicismo do movimento independentista explica essa ausência de interesse. Mas Penrad (2004), quanto a ele, considera que há um outro factor sociológico mais determinante: por um lado, a elite muçulmana no seio da Frelimo era minoritária e representava uma corrente particularmente marginal no seio do Islão Moçambicano; por outro, a estrutura e a hierarquia militar da guerrilha era principalmente maconde, um grupo identitário não muçulmana, fortemente cristianizado nos anos 60, o que reforçava deste modo a hegemonia cristã no seio da Frelimo⁸³, e, provavelmente por isso, a sua ignorância das questões muçulmanas.

Uma outra pista explicativa poderá ter em conta as relações internacionais que o movimento nacionalista procurava estabelecer e, paralelamente, as relações que os líderes muçulmanos do norte da colónia mantinham com outros muçulmanos dos territórios do Índico ocidental, sobretudo com centros do saber letrado islâmico. Ora, «durante a segunda metade do século XX duas organizações de peso passaram a dominar a agenda reformista islâmica, facto que não desconhecido por parte dos estudantes moçambicanos de teologia no Egipto e no Paquistão. Nesse primeiro país foi criada a irmandade Muçulmana do Egipto, e no Paquistão a *Jamaat-e-islami*. O líder ideológico da Irmandade foi Syed Qutb (1906-1966) que morreu executado pelo regime de Nasser. Defendeu nos últimos anos da sua vida que a revolta armada contra o Estado era uma necessidade. Por sua vez Abu Ala Maududi (1903-1979), fundador da *Jamaat-e-islami*, favorecia a democracia na implementação de um Estado Islâmico. Ambas acreditavam na importância da manutenção da tradição e defendiam uma interpretação puritana do Islão. Tiveram uma influência tremenda sobre a orientação política dos muçulmanos de todo o mundo, e constituiu o que se chamou «Movimento Islâmico» (Sardar, 2007: 95-6).

Mas também o conhecimento que tinham dos eventos relativos ao Islão e islamismo na África oriental e Ilhas. Listemos alguns. Em 1945, logo a seguir à Guerra, Aga Khan, o chefe espiritual dos ismaelitas, criou em Mombaça a *East African Muslim Welfare Society* para ajudar as comunidades muçulmanas da África Oriental (sunitas na sua maioria) na construção de escolas, mesquitas e dispensários. Em 1963, deu-se a anexação da Eritreia pela Etiópia, contra a qual se opunha a *Frente de Libertação da Eritreia* de forte componente islâmica, criada em 1960. Pela época de 1962 / 63, o *Missionary Societies Act* restringiu a actividade das missões cristãs no Sudão e expulsou missionários, decisão que conduziu à insurreição cristã no sul do país. Em 1963, as confrarias sufis recuperaram a sua importância na Ásia Central, mas na África subsaariana viram levantar-se contra si correntes ortodoxas, das quais o *wahabismo*. Em Janeiro

⁸³ Na época, a maioria dos dirigentes era proveniente das missões cristãs não católicas do Sul e católicas do Centro (sobretudo de Zóbué e Fonte Nova).

de 1964, os «afrochirazi» derrubaram o sultão de Zanzibar e sobrepuseram-se à predominância árabe que liderara até então. A 29 de Outubro desse ano, nasceu a Tanzânia. Nesse ano de 1964 e no seguinte, realizaram-se várias cimeiras da Liga Árabe, nas quais esteve presente a questão Palestina. Em Janeiro de 1967, o inglês foi substituído pelo kisuafli na administração tanzaniana. Salvo a ilha Mayotte, que decidiu em plebiscito manter-se ligada à colónia, as restantes Ilhas Comores tornaram-se independentes em 1975 e passaram a formar a República Federal Islâmica das Comores. Mas em 1997, as ilhas Nzwani e Mwali declaram a Independência, desencadeando conflitos entre tropas do governo e separatistas.

O terceiro e último período de expansão islâmica durante o colonialismo tardio efectuou-se na consequência da abertura religiosa que Portugal operou nos anos 1960 e 1970 para tentar prevenir contra a Guerra de Libertação. Todavia, o Islão não ganhou terreno porque foi uma força de resistência colonial ou de aderência à luta de libertação, mas porque se deixou cooptar pelo poder colonial que lhe reconheceu, em troca, um estatuto quase oficial e lhe permitiu estender-se geograficamente (como aliás, a outras confissões não-católicas).

Foi neste contexto (incluindo o de um maior conhecimento da escrita no norte de Moçambique) que se desenvolveu no seio das próprias confrarias e à margem destas o interesse cada vez maior pelas escrituras sagradas e por um Islão mais conforme com essas mesmas escrituras. Por essa época, muçulmanos do norte de Moçambique tinham já começado a frequentar centros de saber islâmico em Zanzibar, Comores, Iémen, Sudão, Egipto, Arábia Saudita e Paquistão.

Os primeiros anos da Independência foram marcados por um laicismo militante com vista à formação de um Estado promotor de uma Nação supra «micro-identidades» de tipo étnico ou religiosas e contra as desigualdades regionais herdadas do colonialismo. Este projecto político deu origem a um grande mal-estar entre o Estado e as confissões religiosas⁸⁴. Por isso, tanto para o «país macua» como para outras regiões, Maputo não atendeu à realidade social e religiosa local na preocupação de implementar a ideia da Nação e do Estado laico, ambos os conceitos estranhos no terreno, prescindindo por isso de contemporizar com os letrados islâmicos opositores do Islão «étnico» e com os dignitários das confrarias, cujo Islão se tornou passivo nos primeiros anos e resistente a seguir. Por seu turno, a inicial atitude de resignação deveu-se ao facto de se encontrarem enfraquecidos pelas suas divisões internas e por continuarem a ver o Estado como católico (Morier-Genoud, 1996:2). Também por isto, nos primeiros anos da Independência o islamismo ficou mais contido no litoral norte e nalguns outros pontos do país.

⁸⁴ Nos meses de Abril / Maio de 1979, a imprensa nacional difundiu as *Normas para o funcionamento de certas actividades das Igrejas*, dadas anteriormente a conhecer, numa reunião dos Bispos Católicos com representantes do Partido e do Estado, ocorrida em Maputo, a 6 de Dezembro do ano anterior.

O novo Estado banuiu o associativismo islâmico em Agosto de 1976 (Decreto-Lei 13/76, de 3 de Abril), o que acabaria por gerar tensões internas e externas entre o Islão e o Poder central, que foram aproveitadas pela *Resistência Nacional Moçambicana* (Renamo) na desestabilização política, social e militar desde o final dos anos 70. Foi em consequência deste último conflito armado (1976/7-1992), começado por uma agressão externa, mas que se prolongou numa verdadeira guerra civil, sempre com o apoio internacional, que o peso político e social das comunidades muçulmanas catalisadas pela tragédia aumentou de forma muito significativa.

Mesmo antes dos *Acordos de Paz*, na década de 1980 a 1990, voltou-se pois a um reposicionamento do Islão na sociedade moçambicana. Religião que se tornou muito visível e muito importante politicamente. Muitas mesquitas foram construídas nas cidades e mesmo no mundo rural, e os partidos políticos emergentes passaram a cortejar assiduamente as elites islâmicas. *Mutatis mutandis*, os muçulmanos tornaram-se actores importantes nos assuntos nacionais (Morier-Genoud, 2002:1) e começaram a envolver-se nos recorrentes debates sobre a etnicidade, «poder» e «medicina» tradicionais.

Com vista a dilatar a sua base social de apoio, a Frelimo começou a adoptar por esta altura uma política mais flexível face às confissões religiosas, e, no caso aqui em estudo, face ao Islão. Por isso, teve em 1980⁸⁵ um encontro com

⁸⁵ Nos primeiros meses de 1980, Samora lança a «Ofensiva Presidencial para rectificação de “estruturas” e correcção de erros a todos os níveis». Independência do Zimbabwè. A contra revolução moçambicana passa a actuar a partir da África do Sul, onde a *Estratégia Total* se tornara a política oficial com a subida de Botha ao poder em 1978. Secas assolaram o país na década de 80. A 1 de Abril deste ano foi constituída em Lusaka a *Southern African Development Cordination Conference* (SADCC). O principal objectivo desta organização era permitir aos Estados Membros (Angola, Botswana, Lesotho, Malawi, Moçambique, Swazilândia, Tanzânia, Zâmbia e o Zimbabwè. A 16 de Julho foi posta a circular a moeda nacional, o *Metical*. A 1 de Agosto teve início o 1º Recenseamento Geral da População de Moçambique Independente. A 27 e 28 de Novembro realiza-se em Maputo a primeira Conferência da SADCC. As características da guerra sobre o território nacional foram-se evidenciando variavelmente mediante recuos e avanços militares, na criação do que podemos designar «espaços tensos» e «espaços sossegados». Nestes últimos, assistiu-se, no período da guerra, às diferenciações quanto às dinâmicas sociais e económicas entre os espaços da Renamo, fundamentalmente rurais e distanciados dos grandes centros urbanos, e os espaços da Frelimo que na maioria se foram confinando aos círculos peri-urbanos e urbanos. Para o contexto urbano foi convergindo um grande fluxo de população desprovida das suas bases de subsistência económica e muito dependente de ajudas, quer através de redes constituídas na base de afinidades diversas, quer, em certos sítios, através de serviços de assistência de entidades governamentais e não-governamentais. No ano seguinte, a 20 de Janeiro de 1981, Ronald Reagan toma posse como Presidente dos EUA. A 30 deste mês, comandos sul-africanos atacam a Matola (a uma dezena de quilómetros de Maputo). A Assembleia Popular aprova um Plano Prospectivo Indicativo de 10 anos, no qual são definidos os grandes projectos prioritários de desenvolvimento. Ministra da Educação, Graça Machel, apresenta na Assembleia Popular a proposta do novo Sistema Nacional de Educação. Maputo expulsa diplomatas americanos acusados de pertencer à CIA. No entanto, Chissano (então MNE) visita Washington em Outubro.

uma delegação da *Liga Mundial Muçulmana* (sedeada na Arábia Saudita) pois verificara que este país, Omã e Comores apoiavam directa ou indirectamente a Renamo. Pouco tempo depois, em Janeiro de 1981, o governo moçambicano autorizou a criação de uma organização muçulmana a nível nacional, que se viria a concretizar com o nome de *Conselho Islâmico* três anos mais tarde⁸⁶. Em 1984 o Conselho estabeleceu delegações e sub-delegações na província de Nampula (cidade de Nampula, Ilha de Moçambique, Angoche, Nacala, Momba, Mogincual, Netia, Monapo e Murrupula)⁸⁷.

Nos dias 14 a 17 de Dezembro de 1982 a Direcção do Partido reuniu com representantes das confissões religiosas existentes na República Popular de Moçambique. Reunião que tinha por objectivo, segundo a Frelimo, o «estudo conjunto dos problemas específicos» de cada confissão «para melhor enquadrar a sua participação na vida nacional». Foi então afirmado solenemente que «a devoção pela sua fé nunca pode estar em contradição com o orgulho pela sua Pátria» e que as «Igrejas desempenham um papel importante na formação ética dos crentes, cabendo-lhes o papel de promover a unidade nacional, o desenvolvimento do amor pela Pátria, o combate ao racismo, ao tribalismo e ao regionalismo». Por essa ocasião foi criado o *Departamento dos Assuntos Religiosos (DAR)*, adstrito ao Ministério da Justiça, com vista ao estabelecimento de canais de comunicação com as agremiações religiosas existentes no país para lhes garantir os direitos e exigir-lhes os deveres consagrados na Constituição, fazendo-as participar de forma activa no processo de desenvolvimento da Nação. Para as confissões religiosas «algo de novo se passara nestas reuniões: maior realismo na acção política, mais diálogo, maior colaboração entre todos. Embora numa ou noutra situação permanecesse ainda o rosto duro da ideologia,

Por sua vez, o subsecretário de Estado americano para os países africanos, Chester Crocker, visita Maputo em finais desse ano. Com início em 1981, um longo período de seca trouxe fome a muitas zonas do país, afectando mais de quatro milhões de moçambicanos. Foi a pior seca registada na África Austral que provocará a morte a cerca de cem mil moçambicanos até 1984. Ao longo deste ano, centenas de jovens, entre 18 e 30 anos, passaram na capital e nas capitais provinciais por diversos cursos de formação de quadros. Em Maputo estiveram instalados no Hotel Rovuma que tinha passado a ser Hotel do Partido. Prosseguiu em Cabo Delgado e no Niassa «o processo de libertação de desertores da Frelimo, marginais e outros criminosos que estiveram nos campos de reeducação, iniciado em 1979. Alguns eram antigos combatentes da Luta Armada de Libertação Nacional. Este processo visou engajá-los nas tarefas de reconstrução do País. A 11 de Novembro foi desencadeada a «Ofensiva da Legalidade» contra o abuso do poder por parte de Agentes das Forças Armadas e de Segurança. No discurso, Samora convida o povo a denunciar crimes e os culpados. Neste ano, numa data que não sei precisar, Aboobacar Hagy Mussa Ismail (Mangira) foi nomeado coordenador e mais tarde, Secretário-geral do *Conselho Islâmico de Moçambique*. Este Conselho passou a organizar o *haji* anual e a celebração do *Id*, e a atribuir bolsas de estudo para os países árabes.

⁸⁶ A data da criação surge como sendo 1983, mas só em 1993 foi oficializada em *Boletim Oficial*.

⁸⁷ Bonate, 2006: 146-147, *apud* Casimiro, 2008: 351).

em realidade, já não era esta a que contava para o bem do povo moçambicano» (Sousa & Correia, 1998: 198).

Embora o *Conselho Islâmico de Moçambique* (CISLAMO) com sede em Maputo e delegações pelo país tenha nascido oficialmente no contexto específico desses anos, as origens do movimento islamita local vinha do passado, de meados dos anos 60, quando jovens e letrados muçulmanos «começaram a descobrir que havia muita coisa no Alcorão que os mais velhos não desvendavam, dizendo até que não valia a pena divulgar, porque nem todos seriam capazes de seguir os mandamentos. Mas os mais novos acharam que era preciso divulgar»⁸⁸. O Conselho foi pois constituído por muçulmanos letrados que professam uma interpretação ortodoxa da doutrina religiosa e da *xaria* (lei islâmica), e que se consideram os mais fiéis seguidores do Livro Sagrado e dos *hadiths* do Profeta. Negam o movimento *sufista*, surgindo como ferozes opositores à inculturação africana local do Islão e, por isso, às práticas das confrarias. Numa outra época e noutros contextos árabes e muçulmanos esta corrente islâmica foi chamada *wahabita* (*wahhabita*)⁸⁹. Desde a sua origem foi perfilhada por estudiosos de teologia nos centros de ensino religioso na Arábia Saudita, Iémen e Sudão. Alguns muçulmanos originários da Índia e do Paquistão, pertencentes à casta Surdi, também se consideram aderentes a este movimento. Os *xehes* (*shaykhs*) reformistas do CISLAMO legitimam as suas ideias baseando-se no Livro Sagrado e na *sunna*, bem como nos tratados clássicos e modernos sobre a jurisprudência (*fiqh*) islâmica. Consideram a adopção do traje preto (à maneira ocidental) para o luto por parte dos muçulmanos das confrarias como sendo ilícita (*haram*); e em relação às heranças argumentam, com base nas leis islâmicas, que uma parte (um terço) deve ser para a promoção do Islão, educação islâmica e caridade (*sadaqa*). Consideram sobretudo que as práticas de curandeirismo, feitiçaria e adivinhação são *haram* (proibidas) e *shirk* (pagãs), assim como a escrita de versos corânicos nas *cabr* (tábuas), para não falar de orações e cerimónias colectivas com o *dhikr*. Opõem-se ferozmente à leitura do Alcorão em voz alta e ao cantar das *qasidas* e dos *maulides* em memória do defunto como fazem os das confrarias, e que recebem dinheiro por isso, o que é considerado pelo Conselho uma prática satânica. Dizem que as orações fúnebres devem ser feitas em silêncio (*sukuti*), opondo-se especialmente ao uso de instrumentos musicais, tão usados nas culturas tradicionais banto e pelos *sufistas*. Criticam também o canto⁹⁰ em voz alta do Alcorão, e aconselham os chefes das famílias a não permitirem prantos ou lamentações durante os funerais (Bonate, 1999:1-8), *apud* Pinto (2002:103-4). Os *wahabitas* mantêm estreitas relações com a Arábia Saudita, Sudão, a *Africa*

⁸⁸ Entrevista de Isabel Casimiro (2008:350) a um Chehe de Angoche.

⁸⁹ Ver Glossário. Sobre as críticas dos *wahabitas* ao Islão das confrarias vide Alpers (1999), Bonate (2005), Monteiro (1989, 1993a, 1993b) e Morier-Genoud (2002).

⁹⁰ Sobre os cantos (profanos) e danças dos muçulmanos das confrarias vide Arnfred (2004).

Muslim Commitee e a *Liga Mundial Muçulmana*. Na província de Nampula estão intimamente associados ao CISLAMO a *Comunidade Muçulmana*⁹¹, o *Centro Islâmico de Formação Profissional*⁹² e a *Universidade Mussa Bine Bique*. Por ocasião da sua oficialização, o *Conselho* teria cerca de 183.865 membros, números que parecem exagerados, porquanto esta organização recruta mais pessoas letradas e urbanas que rurais e «étnicas». Por seu lado, os muçulmanos *sufistas* consideram-nos como «estrangeiros» ou «estranhos», destruidores da identidade local, e pertencentes à rede dos favorecidos pelo comércio e pelas ligações aos diversos poderes instalados no país, nacionais e estrangeiros. Por volta do ano 2000, do Congresso Islâmico, em Angoche, afastaram-se 24 dignitários mais novos que deram origem a uma nova associação chamada *Ansar al-Sunna* ou *Ahl al-Sunna* (ou de forma corrompida: *Ahalissuna*). O afastamento destes muçulmanos do Conselho terá estado relacionada com uma alegada aproximação à Frelimo e por se sentirem discriminados pela liderança do Conselho por razões religiosas e raciais.⁹³

Pela mesma época da formação do *Conselho Islâmico*, as confrarias passaram a estar em 1983 do lado teológico de uma organização que se chamou *Congresso Islâmico de Moçambique (Sunni)*. Esta organização congregava, em Nampula os muçulmanos praticantes do rito *Chafita* e adeptos do *sufismo*⁹⁴ não satisfeitos com o *Conselho*. Esta emanção islâmica perfilhada pelas confrarias, de hegemonia negra e mista, é polarizadora de uma interpretação religiosa do Islão no contexto cultural local, integrando ritos *sufistas* onde se corporiza uma mestiçagem social e cultural que se traduz na integração de elementos da religião tradicional, assim como de práticas mágicas⁹⁵ e crenças na feitiçaria. Para os membros confréricos do

⁹¹ Em 2003, Lorenzo Macagno registou que o Conselho Islâmico se opunha agora à *Comunidade Muçulmana da Província de Nampula* que fora fundada por Abubacar Ismail Mangirá (Macagno, 2006: 115).

⁹² Projecto lançado em Nampula cidade, Angoche e Pemba por Xehe Abubacar, secretário-geral do Conselho, com o apoio do *Banco Islâmico de Desenvolvimento*, com formadores egípcios e moçambicanos.

⁹³ Bonate, 2006: 146-147, *apud* Casimiro, 2008: 352).

⁹⁴ Em 1983 estavam filiadas no Congresso as seguintes instituições: Associação Afro-Mahometana (Xipamanine); Confraria Islâmica da Matola (Matola Unidade F); Mesquita Nur-UI-Isslam (Xipamanine); Mesquita e Madrassa Xadulia (Maputo, Av^a de Angola); Mesquita Baraza (Mafalala); Madrassa Bairro da Liberdade (Liberdade-Machava); Confraria Cuwatil Isslam (Lhawana); Confraria Bezme Tabligh Isslam (Minkadjuine); Confraria Cadiria de Maputo (Mafalala); Confraria Islâmica do Infulene (Infulene); Associação Islâmica do Aeroporto (Aeroporto); Associação Anjuman Anuaril Isslam (Maputo, Rua dos Irmãos Roby); Comunidade Islâmica da Machava (Machava); Comunidade Mahometana de Maputo (Av^a Albert Luthuli); Mesquita Fiuzul Islame (Malhangalene); Mesquita do Bairro 25 de Junho (25 de Junho); Confraria Islâmica de Magude (Magude); Comunidade Islâmica da Moamba (Moamba); Comunidade Islâmica do Sabié (Sabie); Comunidade Islâmica da Manhiça (Manhiça).

⁹⁵ Isabel Casimiro verificou durante o seu trabalho de campo na região de Angoche que a maioria dos curandeiros que entrevistou era muçulmana (Casimiro, 2008: 344 e sgs.)

Congresso, «é preciso dar dinheiro para o enterro, lavagem do defunto, cerimónia do 3º e 7º dias, e depois dos 40 dias»⁹⁶. O *Congresso* têm um número maior de fiéis que o *Conselho*⁹⁷. O *Congresso Islâmico de Moçambique* filiou-se na *World Federation of Islamic Missions*, no *World Muslim Congress* e colabora com a *Muslim World League*. Desde o 1º trimestre de 1986 que o Congresso publica um órgão oficial, *O Minarete*⁹⁸.

Para o ano de 1987, o DAR refere para Nampula 285.565 muçulmanos, concentrados maioritariamente nas cidades de Nampula, Nacala-Porto e Ilha de Moçambique, assim como nos distritos de Angoche, Moma e Momba. Refere também que os muçulmanos estão na sua grande maioria agrupados no *Congresso Islâmico*, *Conselho Islâmico*, *Comunidade Muçulmana da Província de Nampula*, *Comunidade Muçulmana Seita Suni*, e *Comunidade Muçulmana Seita Shia Ithna-Asheri*.

Embora não seja relevante para o propósito do meu estudo, assinalo que a *Comunidade Muçulmana Seita Suni* é uma organização sunita que professa o rito *Hanafita*, cujos membros são maioritariamente de origem indiana e paquistanesa da casta Meman, com uma importante mesquita na Ilha de Moçambique e outra em Nampula. As suas influências doutrinárias remetem para países como a Índia, Paquistão e Irão e as organizações para-religiosas em Nampula têm o apoio da República Islâmica do Irão e da *Africa Muslim Commitee*. Quanto à *Comunidade Muçulmana Seita Shia Ithna-Asheri*, ela é uma pequena organização de confesos do ramo xiíta dos Doze Imãs. Em 1986 contava com 235 efectivos, e três anos depois com 400 fiéis (Pinto, 2002: 120), com duas mesquitas, uma na Ilha de Moçambique e outra em Nampula cidade.

A existência de todas estas organizações mostra a heterogeneidade da comunidade islâmica na província de Nampula. Para o objectivo do meu trabalho é importante realçar como o Islão das confrarias é distinto das outras organizações, sendo que «a principal linha de fractura que os distingue no plano da dimensão religiosa remete para aspectos e circunstâncias que, de forma mais ou menos matizada, reenvia para alguns dos elementos que corporizam o substrato da identidade e da lingua macua» (Pinto: 2002: 124).

⁹⁶ Isabel Casimiro, 2008: 350.

⁹⁷ Ver mais acima, e o meu texto sobre as «Irmandades muçulmanas no Norte de Moçambique», no Semanário *Savana* (páginas centrais). Maputo, Ano III, n.º 116, de 5 de Abril de 1996, e o texto de Fernando Amaro Monteiro sobre «a corrente *Wahabita* [na década de 1970 em Moçambique] in: *O Islão na África Subsariana* (Actas do 6º Colóquio Internacional Estados, Poderes e Identidades na África Subsariana, realizado, de 8 a 10 de Maio de 2003, na Faculdade de Letras do Porto), Coord. António Custódio Gonçalves. Porto, FL / CEA, 2004: 107-113.

⁹⁸ *O Miranete* – Órgão do Congresso Islâmico de Moçambique (Suni), Ano 1, n.º 1, 1º trimestre de 1986, 16 p e capas. N.º 2, 2º trimestre de 1986, n.º 4, n.º 3, 3º trimestre de 1986, 4º trimestre de 1986; Ano II, n.º 5, 1º trimestre de 1987, n.º 6/7/8, 4º trimestre de 1987.

Ao Congresso surgem associadas mesquitas, madraças, irmandades, associações, liga das mulheres e liga juvenil. São todos sunitas ortodoxos que professam os princípios do “*Ahal-Sunnat-Wal-Jammāl*” e com representantes das quatro escolas jurídicas islâmicas: *Chafita* (popular no sudeste asiático e litoral africano oriental), *Hanafita* (dominante na Turquia, Índia e Paquistão), *Malikita*⁹⁹, *Hambalita* (na Arábia Saudita e no Qatar). Os seus membros identificam-se por usar cofió, por rezarem e lerem o Alcorão no cemitério em voz alta, praticar a *kalima* nas cerimónias fúnebres quando se lava e transporta o cadáver segundo a tradição dita *bid’ā*. Têm também a sua própria maneira de estudar, de fazer *maulide* pelo aniversário da morte do seu *nabe*. Os muçulmanos do Congresso respeitam a tradição, que difere de zona para zona, para não entrarem em conflito com os mais velhos e com os antepassados. Festejam a circuncisão. Muitos dos seus *xehes* não possuem formação islâmica adequada e têm liderado os assuntos religiosos tal como é feito nas práticas ancestrais banto (Bouene, 2004: 115-130).

Os muçulmanos do Conselho vestem de modo diferente, as mulheres não podem usar vestidos decotados, o rosto deve ser tapado, e não rezam e festejam como os do Congresso, que rezam em voz alta e festejam o fim do Ramadão com o aparecimento da Lua nova. Os membros do Conselho são seguidores do *wahabismo*, doutrina que professa o retorno aos ideais puristas de interpretação religiosa, recusa as práticas de miscenigenização dos princípios básicos e do cerimonial consagrado pelo Islão, como o dos rituais africanos, defendendo a prática íntegra da ortodoxia sem qualquer adulteração.

Entre 1990 e 2000 o número de confissões e organizações religiosas reconhecidas pelo DAR quase que triplicou, registando-se um aumento das organizações muçulmanas para mais do dobro. Em 1990 publicou uma lista geral das confissões e organismos onde se incluía o *Congresso Islâmico de Moçambique*, o *Conselho Islâmico de Moçambique*, a *Comunidade Mahometana*, e a *Africa Muslims Agency*. Três anos depois, ou seja, um ano após o Acordo de Paz, a lista acrescenta a estas a *Associação Muçulmana de Moçambique*, a *Associação Liaxhuruty Islâmica de Moçambique*, e a *União Muçulmana da Matola*¹⁰⁰. A *Africa Muslims Agency* é uma ONG islâmica sediada no Kuwait, cuja delegação em Nampula tem uma forte presença com apoio na construção de mesquitas, viagens dos peregrinos, educação, saúde e infra-estruturas básicas.

⁹⁹ O imã Malik ubn Anas (nascido em data desconhecida em Medina e falecido em 801 d.C. também em Medina) é o autor do célebre livro *Muwatta* (O caminho Feito Suave), que é considerado o primeiro grande corpus da lei islâmica (Sardar, 2007: 87).

¹⁰⁰ Em 1994 foi inaugurado na Matola o internato *Sayyidina Hamza* pertencente ao *Congresso Islâmico*, sob a direcção do xehe Aminuddin Muahammad, e com alunos do sexo masculino oriundos de todas as províncias.

No que se refere à província de Nampula, a delegação local do DAR refere para 1990 cinco organizações muçulmanas: a delegação provincial do *Congresso Islâmico de Moçambique*, a delegação provincial do *Conselho Islâmico de Moçambique*, a *Comunidade Muçulmana da Província de Nampula*, a *África Muslims Agency* e a *Comunidade Muçulmana Seita Shia Ithna-Asheri*. Em 1997 já surgem registadas mais três: a *Associação (ou Comunidade) Muçulmana de Angoche*, a *ONG Islâmica Muassassa*, e a *Associação Mahometana Seita Suni* (apud Pinto, 2002: 116)

6. Depois do Acordo de Paz

O ano de 1992 foi determinante para se chegar à *Paz*. Em Janeiro e Março realizaram-se rondas decisivas do Processo negocial, na última das quais foi assinado o *IIIº Protocolo* relativo à futura *Lei Eleitoral*. Mas o ambiente social no país continuava muito «tenso». Corriam insistentes boatos nos últimos dias de Agosto sobre cartas anónimas e panfletos incitando brancos e «monhés» a saírem do país¹⁰¹. Na perspectiva dos *Acordos* algumas tensões poderiam surgir.

Mas a 4 de Outubro foi finalmente assinado em Roma pelo Presidente Chissano (da República e da Frelimo) e pelo Presidente da Renamo, Afonso Dlakama o *Acordo Geral*. No dia 15 de Outubro foi declarado o cessar-fogo. Todas as forças militares deveriam ser desmobilizadas a partir desta data para dar lugar a um novo exército com cerca de trinta mil homens, constituído por partes iguais de efectivos do governo e da Renamo. O sector económico nacionalizado do país continuava em grande distribuição, até final de 1992 tinham sido privatizadas 207 empresas, sendo a maior parte delas do sector da indústria, energia, comércio e agricultura. Só a 16 de Dezembro o Conselho de Segurança das Nações Unidas aprovou a constituição de uma força militar de interposição, conhecida por ONUMOZ.

Moçambique pagara um elevado preço pelo apoio que dera à luta de libertação do Zimbábwe e da Namíbia, e na luta pelo fim do *apartheid* na África do Sul. O país Independente fora vítima das superpotências no contexto da guerra-fria e da expansão das suas áreas de influência geopolítica. Sofreu em seguida os efeitos de uma guerra civil prolongada. Mas não devemos considerar que o conflito interno foi tão só um produto pós-colonial. Pelo contrário, ele teve as suas raízes no período colonial, e, particularmente, na luta nacional de libertação. Por isso deve ser considerado como a fase terminal da luta pela Independência, e a fase de relançamento da identidade nacional, que se pretendia agora menos “jacobina” e para a qual os muçulmanos também são «chamados» a participar. Foi neste novo contexto que o Islão mais letrado começou a intervir a nível nacional, diferentemente, portanto, àquele que dera lugar à «macuanização» confrérica.

¹⁰¹ Testemunho por mim registado na cidade de Maputo.

Ou seja: o «marxismo» do Estado laico do final dos anos 70 foi substituído na década de 80 por novos credos «nacionais», e “micro-nacionais”, incluindo religiosos (na medida em que a religião é usada pelos fiéis para posicionamentos face à macro-sociedade). O conflito entre o Conselho e o Congresso, para além da doutrina, exprime-se agora entre o “nacional” e o “étnico”. Não foi por acaso que Moçambique aderiu neste ano à Organização de Conferência Islâmica.

No contexto da guerra em Moçambique, 1964 a 1992, com um curtíssimo interregno entre 1974/5-1976/7, cruzaram-se quatro conflitos complementares, mas distintos no teatro das operações que envolveram de uma maneira ou de outra os muçulmanos de Moçambique.

O primeiro destes conflitos, o mais conhecido e o mais óbvio, foi o da luta pela Independência, conduzida pelo movimento nacionalista contra a potência colonial.

O segundo foi o conflito regional na África Austral que se manifestou de três formas diferentes, se bem que interligadas. Por um lado, através dos apoios antagónicos que os países vizinhos conferiam aos vários beligerantes – os movimentos de libertação e Portugal -, passando por vezes pela intervenção militar directa. Por outro, pela ajuda de Portugal a grupos dissidentes de países fronteiriços cujos governos apoiavam os movimentos independentistas. Por último, através das ligações destes movimentos aos partidos nacionalistas e *antiapartheid* da Rodésia, Namíbia e África do Sul.

O terceiro foi o conflito leste-oeste no contexto da Guerra-fria, com as duas superpotências a disputarem o alargamento e consolidação das suas áreas de influência na África subsariana e das rotas da Antártida, através de apoios aos diferentes movimentos de libertação. Neste contexto inscreve-se também a benevolência e os auxílios subterrâneos que países do bloco ocidental foram dispensando a Portugal para a sua «Guerra do Ultramar».

Por último, o quarto conflito, a guerra civil, que comportou duas componentes. Uma, resultante de clivagens entre movimentos de libertação ou no próprio seio de cada movimento, frequentemente traduzidas em combates armados (no caso angolano, p.e.), o que favorecia a parte portuguesa, que, aliás, procurava alimentar estas cisões. Outra, residindo no facto de, na guerra colonial, originários da colónia integrarem exércitos antagónicos que se combatiam, guerrilheiros nacionalistas de um lado e militares negros das forças coloniais regulares juntamente com grupos especiais (GE's) e grupos paraquedistas (GEP's) que começaram a actuar com a abertura da frente de Tete, mas que foram igualmente utilizados noutras zonas de combate. «Em 1974, havia em Moçambique cerca de uma centena desses grupos (Machado, 1977:37). Este mesmo autor militar, que escrevera sobre Angoche, afirma no texto aqui referido que os «macuas» estavam armados e que, em 1966, defenderam as suas aldeias» (*Idem*: 36).

Com a declaração da Independência e a transferência da soberania, desapareceu a componente armada da luta de libertação. Mas os restantes conflitos

perduraram e por vezes agravaram-se. A Frelimo, que tomou o poder durante a guerra de libertação e geriu os primeiros anos do novo Estado foi conduzida por um grupo que se solidificou para defender os propósitos políticos em torno de um pequeníssimo núcleo que se serviu do «marxismo-leninismo» para obter o suporte dos países e partidos irmãos, que, por sua vez, procuravam servir-se dele¹⁰². Outras fracções da Frelimo mantiveram-se discretas, mas sempre a conspirar, de punho levantado. Alguns dos seus membros foram eliminados. Outros, como Dlakhama – ex-desertor do exército colonial, ex-comandante da Frelimo, finalmente da Renamo -, conseguiram inserir-se na luta externa contra o poder da Frelimo, deixando de ser da (antiga) frente para ser outra coisa dominada por sectores coloniais, «flechas» e não só, que queriam vingar a derrota que consideravam imerecida. A tribo dos Cristinas, Evos & Cia ameaçou aquela fracção «nacionalista negra» da Frelimo, e por isso foi eliminada, com o paradoxal patrocínio sul-africano. Existiu, pois, nesta história da libertação, um *continuum* «de Wiryamo a Homóine» que ultrapassou a própria Frelimo e as suas facções. E na qual, estiveram sempre presentes sectores contraditórios do cristianismo e do Islão.

Um ano após o *Acordo de Paz* foi oficializado em Moçambique o *Conselho Islâmico*, dez depois da sua criação, com o apoio da *Liga Mundial Islâmica* e do governo Saudita. O *Conselho Islâmico* defende a corrente *wahabita*, como vimos, seguidora de uma doutrina “purista” do Islão, por oposição aos ensinamentos que professam os responsáveis muçulmanos das confrarias e outros agrupamentos filiados no *Congresso*. Os membros do *Conselho* ainda são minoritários no País, mas estão fortemente internacionalizados. Em Nampula, província que concentra mais de 70% da comunidade muçulmana do país, nem toda a população está receptiva para a doutrina dos “estudantes de Teologia» que não admitem uma perspectiva inculturativa para o Islão. As mudanças em curso desde os anos 80 podem ser ilustradas pela seguinte narrativa: «na Ilha de Moçambique, a mesquita Abu Bakre A-Sidik e a escola corânica com o mesmo nome são dirigidas por António Mahando, homem alto e com ar distinto. A sua vontade optimista é um dia estender as preces para fora da mesquita, para os Bairros da Ilha, e fazer chegar “a verdadeira mensagem do Profeta” a todas as pessoas. A mesquita e madraça Abu Bakre A-Sidik é o único local de culto ligado ao *Conselho Islâmico* que existe na Ilha de Moçambique. Mas desde 1992, passou de 18 para 580 membros, diz Mahando. Ao nível de todo o distrito, as cinco mesquitas onde se

¹⁰² Haverá certamente bastante literatura publicada sobre a relação dos Partidos comunistas de Leste e do Ocidente com a Frelimo, do auxílio do Bloco de Leste à luta de libertação e da cooperação de países deste mesmo bloco, sobretudo Alemanha de Leste, Bulgária, URSS e Roménia com Moçambique Independente. Mas não fiz essa pesquisa. Marginalmente cito o que tenho à minha frente: Héctor Guerra Hernández, «Do Rand à RDA. Modernização compulsória e práticas sociais e estratégias de mobilidade social», in: *Revista d'Antropologia i Investigació Social*, (Barcelona), Número 3. Juny de 2009: 61-83, onde se diz alguma coisa das relações com a RDA.

professa esta corrente contam com cerca de 1500 membros, e mais de mil alunos nas madraças. Estes locais de culto foram surgindo pouco a pouco com jovens, acabados de regressar do Sudão, da Arábia Saudita ou do Paquistão, formados em Teologia, e que tentam difundir uma visão mais “correcta” do Islão, a mesma do Conselho Islâmico, que tem ganho influência, graças ao apoio de organizações internacionais e Estados Islâmicos»¹⁰³.

Ora, segundo Mahando, nesta corrente religiosa é expressamente proibido falar de política na mesquita. O que não impossibilita que este influente líder religioso fosse na época um destacado membro do comité distrital da Frelimo e delegado na Ilha do *Conselho Islâmico*. Como ele, alguns deputados em Maputo são membros desta organização. O *Conselho Islâmico* defende a corrente *wahabita*, dos seguidores da doutrina “puritana” que rege o reino da Arábia Saudita, geralmente referida como “fundamentalista”, em oposição aos ensinamentos que professam os responsáveis muçulmanos das confrarias, identificadas com o *Congresso Islâmico*. Mahando costuma explicar nas suas preleções em árabe na mesquita a importância da aplicação da *Sharia* (Lei Islâmica). Mas num português perfeito diz: “queremos que a pessoa obedeça à lei divina”. O Alcorão proíbe a “ladroagem”, explica com um olhar imperturbável. “A quem rouba pela primeira vez, deve ser cortado o braço direito. Se mesmo assim continuar a roubar, corta-se a perna esquerda. À terceira vez, é a pena de morte”. É o que a *sharia* manda, defende mais do que uma vez. “O homem que comete adultério é chicoteado em público¹⁰⁴. Se sobreviver ao castigo, é-lhe autorizado viver. A pena de morte é para a mulher. Se cometer adultério, pode ser apedrejada até à morte, ou fechada na sua casa até morrer”. O Alcorão condena a “inovação”, acrescenta. “Tudo o que não faz parte da tradição do nosso Profeta, a nossa religião condena. As mulheres devem andar totalmente cobertas, só com a cara e a mãos a descoberto. No mês do Ramadão as pessoas estão expressamente proibidas de dançar e ter qualquer actividade cultural. É o que a *Sharia* diz, insiste. “Quando há falecimento de um irmão muçulmano, as pessoas devem manter-se em silêncio”, mas «não é o que acontece na mesquita vizinha». Nessa mesquita, a Central, a dos *xeques* das *confrarias*, Mahando pode participar nas orações, mas deixou de poder pregar. Lado a lado, na mesma rua, os dois locais de culto são o exemplo vivo das clivagens acentuadas nos últimos anos entre os muçulmanos de Nampula, entre a doutrina *wahabita* e a das *confrarias*. Mahando diz que as *confrarias* confundem tradição com religião. Na sua visão, só isso explica que dancem e toquem instrumentos

¹⁰³ «*Confrarias e Madrassas disputam a fé dos moçambicanos*» (Domingo, 28 de Novembro 2004).

¹⁰⁴ Em Fevereiro de 1979 foi introduzida a Pena de Morte para «crimes contra a segurança do povo e do Estado» (Lei 2/79); em Março de 1983 a *Lei das Chicotadas* foi promulgada (Lei n.º5/83). Leis que foram revogadas ou estão no esquecimento; o que não impede que o pensamento de Mahando seja mais radical ainda.

quando há um falecimento, ou comemorem as datas do nascimento do Profeta com cânticos»¹⁰⁵.

As *confrarias*, que começaram a formar-se na Ilha no fim do século XIX e início do seguinte, reúnem na contemporaneidade um grande número de crentes, mais de cem mil, um número superior aos fiéis do Conselho, e com muitos mais locais de culto. Cerca de 800 mesquitas em toda a província de Nampula, onde se juntam os crentes.

Por sua vez, a *África Muslim*, com sede em Nacala, é uma das organizações, financiada por empresários do Kuwait, que atribui bolsas para dentro e fora de Moçambique. Esta organização está hoje presente em várias províncias, sobretudo nas três do Norte, onde abriu madraças de tipo novo, passando de 200 para 800 alunos, entre os quais crianças da escola primária»¹⁰⁶.

Em 2000, para além das oito organizações muçulmanas já existentes, o DAR incluiu na sua lista o *Anjuman Anuaril Isslamo*, o *Islâmico Mussassa Ahlubatt*, a *Comunidade Islâmica de Manica*, e a *Comunidade Islâmica do Chibuto* (*apud* Pinto, 2002:115). Em Junho de 2001, a Fundação Aga Khan¹⁰⁷ lançou um programa de desenvolvimento nos distritos costeiros de Cabo Delgado onde vive uma população muito islamizada.

Cada uma das diferentes organizações muçulmanas representadas na província de Nampula, incluindo as várias confrarias, têm uma dimensão identitária própria, embora possa ser constatada uma identidade muçulmana global, que se manifesta por vezes em momentos de crise humanitária ou nos confrontos com o Estado ou outras confissões religiosas. Foi o que sucedeu em 1994, por causa da passagem do ciclone Nádía, que levou todas as organizações islâmicas a pedir colectivamente ajuda, e, em, Nacala, no ano de 1997, por causa da “guerra dos altifalantes” levada a cabo pela Igreja católica ao protestar contra o uso das chamadas às orações por esse meio e ao qual responderam em unísono as organizações muçulmanas da cidade.

7. A questão dos números

Para o propósito a que me propus neste estudo, convirá, para o vastíssimo território da província de Nampula, sul de Cabo Delgado, sul do Niassa e zonas ribeirinhas da fronteira da Zambézia, comparar dados estatísticos sobre o número

¹⁰⁵ «*Confrarias e Madrassas disputam a fé dos moçambicanos*» (*Domingo*, 28 de Novembro 2004).

¹⁰⁶ «*Confrarias e Madrassas disputam a fé dos moçambicanos*» (*Domingo*, 28 de Novembro 2004).

¹⁰⁷ «The Aga Khan Foudation (AKF) is a private, non-denominational development agency, established by His Highness the Aga Khan in 1967, with a head office in Geneva, Switzerland, and affiliates or branches in USA, Canada, UK, Potugal, Bangladesh, Índia, Pakistan, Tajikistan, Mozambique, Kenya, Uganda and Tanzânia. The AKF Office in Mozambique was established in June 2001 (Comunicado da AKF, Maputo).

de falantes de língua materna (ou primeira língua) macua (*emakhuwa*) com a população muçulmana dessas mesmas regiões¹⁰⁸. Claro está que este exercício tem pouco de científico. Nem todos os muçulmanos recenseados no território aqui considerado têm o emakhuwa como língua materna. Por conseguinte, a simples sobreposição dos dois universos não nos conduz a indicadores analíticos fiáveis. Vou usar a comparação para que tenhamos apenas uma simples ordem de grandeza. E mesmo assim, infelizmente, as estatísticas sobre as línguas banto e particularmente sobre as religiões são muito incertas e as últimas muito recentes. Os números consultados mais consistentes referem-se à província de Nampula, procurarei analisar em estudos futuros o número de falantes e de muçulmanos para as regiões de dominância linguística macua para além das fronteiras desta província.

Para 1950, o recenseamento¹⁰⁹ apontava para 5.646.957 o número de habitantes da população não-civilizada de Moçambique¹¹⁰, da qual 1.775.564 eram *macuas* (31,44%) e 517.429 *lómùès* (9,16%), sendo que o critério contabilístico terá sido exclusivamente o da língua materna. Os *macuas* viviam essencialmente no distrito de Moçambique, hoje província de Nampula (98,71% da população local), 69,32% da população e Cabo Delgado era macua, e 38,24% da população do Niassa.

Num relatório de 1961¹¹¹, o Padre Albano Mendes Pedro escreveu que o censo desse ano apurara 612.355 fiéis do Islão em Moçambique (*Apud* Monteiro, 2993: 300). No entanto, este último autor considerou exagerado o número, e mais estranhou que, de acordo com o mesmo censo, o distrito de Quelimane apresentasse 2,5% de população islamizada, o de Moçambique apenas 10%, o de Cabo Delgado, 50% e o do Niassa 70%. Infelizmente, não apresenta outras percentagens nem argumentos para a sua discordância. Por sua vez, José Júlio Gonçalves avançou o número de 598.767 para o mesmo ano (Gonçalves, 1962:219-221), e para 1955, um número de muçulmanos entre 700.000 e 1.000.000, numa população total moçambicana de 5.764.362 pessoas. Tudo estimativas que, para o meu propósito, não elucidam muito. Michel Cahen considera que o número de muçulmanos foi subestimado no Censo de 1950 «por causa das carências

¹⁰⁸ Há a registar a diáspora macua das confrarias para outras regiões do país, sobretudo para a capital. Ver a este propósito o texto de M. J. Correia de Lemos, «Reviver a Ilha [de Moçambique], na Mafalala [bairro de Maputo]», in: *Arquivo*, vol. 4, 1988: 49-58, e uma narrativa de José Craveirinha publicada a 26 de Fevereiro no *Brado Africano* com o título «Maulide Rifai na Mafalala» (*apud* Macagno, 2006:143).

¹⁰⁹ Moçambique (Província de), Repartição Técnica de Estatística, 1955 – *Recenseamento geral da população em 1950. vol. III, População não civilizada*. Lourenço Marques, Imprensa Nacional de Moçambique. Apenas este recenseamento de 1950 registou a composição étnica da colónia.

¹¹⁰ Numa população total de 5.733.000 habitantes (na qual apenas 4.353 possuíam o estatuto de assimilados).

¹¹¹ Pe. Albano Mendes Pedro, *Missão para o estudo da Missionologia africana. Influências político-sociais do Islamismo em Moçambique* (Relatório Confidencial), 1961.

técnicas e de uma fraca cobertura administrativa em certas zonas; uma parte dos muçulmanos, diz ele, oi provavelmente classificada na vasta categoria dos “Outros”, que agrupava as igrejas cristãs dissidentes (então consideradas seitas pagãs), as religiões tradicionais e uma parte dos muçulmanos. Não obstante, em todos os escritos da época nota-se o pavor relativo ao crescimento do Islão. Mesmo se a percentagem dos muçulmanos ultrapassava os 10,60% oficialmente recenseados, é muito provável que não tenha sido idêntica aos 18,14% de 1960, e que houve um crescimento real passando talvez de 15 para 18% em dez anos»¹¹².

De facto, o IIIº Recenseamento (colonial) Geral da População de 1960 (publicado em 1965) regista para a colónia 18 % de muçulmanos. Com base nos dados preliminares deste Censo e de inquéritos anteriores, Velez Grilo elaborou o seguinte registo estatístico para as comunidades de «idiomas macuas». Sob a designação genérica de «*macuas*» viviam no distrito de Moçambique (hoje província de Nampula) cerca de 1.000.000 indivíduos; em Cabo Delgado, 280.000, no Niassa, 35.000, ou seja: um total de 1.315.000 «*macuas*» nas três províncias nortenhas, sem contabilizar, portanto, as diásporas internas e a emigração e exílio nas colónias vizinhas, sobretudo no Tanganica, em Zanzibar e no Quênia. Aos *macuas* de Cabo Delgado, pertenciam os *mêtos* de Namapa e Nairoto, 15.200; aos do NE do distrito de Moçambique, os *eráti* de Namapa e Nacarua, 100.000, e os *chacas*¹¹³ de Namapa, 15.000. No SE, em Boila (região de Angoche), os *mulai* seriam 20.000; a O e SO, os *chirimas* de Malema e Ribáuè atingiriam os 30.000 e no Alto Molócuè e Ligonha, 64.000. Os *chuabos* de Quelimane, Chinde e Mopeia, 200.000, e os *lómúès* 400.000 na Zambézia, estendendo-se para norte até Ribáuè, 4.000, e Cuamba e Murrupula, 5.000. Os falantes *kimuani* seriam 10.693 (em 1940): 3.224 em Palma (onde se consideravam *suaíli*), 4.075 em Macomia, e 3.394 no Ibo. Os *macas* de Cabo Delgado atingiam 27.000 indivíduos (Grilo, 1961: 131-145). Nesse final de 50, os principais núcleos islâmicos de todas estas zonas linguísticas pertenciam aos *macas*, *muani* e *suaíli* de Palma, Macomia, Quissanga e Ibo, todos de Cabo Delgado, *chuabos* de Quelimane e Chinde, *mulais* de Boila, *cotis* de Angoche, *sangages* de Sangage, *enahara* da Ilha, Lungo, Cabaceiras e regiões vizinhas, *erátis* e *chacas* de Namapa e Nacarua, *mêtos* de todo o sul de Cabo Delgado.

¹¹² Tradução minha de «en raison de carences techniques et d'un maillage administratif encore faible dans certaines zones; une partie des musulmans avaient certainement été classés dans la vaste catégorie des «autres», regroupant les églises chrétiennes dissidentes (alors considérées «sectes paiennes»), les religions traditionnelles et une partie des musulmans. Néanmoins, tous les écrits portugais de l' époque s'effraient de la «croissance de l' islam». Même si la proportion de musulmans dépassaient les 10,60% officiellement recensés, il est donc probable qu'elle n'était pas identique à ce qu'elle fut en 1960 (18,14%) et qu'il avait une croissance réelle – passant peut-être de 15 à 18 environ en dix ans» (Cahen, 2002: 362-3).

¹¹³ Ainda em 1994, o padre Manuel Neves, da *Sociedade Missionária*, voltou a estar no seio dos “seus” Chacas, em Ocuá (Neves, 2004).

A partir de dados que compilara, Fernando Amaro Monteiro calculou para 1962 cerca de 500.000 islamizados em todo o território moçambicano. Para este ano, o *Atlas Missionário Português*¹¹⁴ indicou o número de 800 mil islamizados, que superava o dos católicos, estimados em 657.871. Continuava portanto uma grande disparidade do número de muçulmanos.

Para 1967, de acordo com os serviços de informação militar e a sua classificação étnica, Michel Cahen estabeleceu os seguintes montantes para o espaço linguístico macua-lómuè: «Num total de 3.078.600 falantes deste complexo linguístico, ou seja, 42% do total dos moçambicanos com língua materna banto, os *arrobi* contavam com 70.000 pessoas (0,95%), *achirrima* com 161.900 (2,20%), *macuas*, 763.600 (10,40%), *maca*, 552.000 (7,60%), *mêto*, 326.300 (4,50%), *mulai*, 19.400 (0,30%), *imbamela*, 100.400 (1,40%), *chaca*, 39.200 (0,50%), *errati*, 117.900 (1,60%), *marave* (de Namapa)¹¹⁵, 14.300 (0,19%), *marrevone*, 14.300 (0,19%), *lómuès*, 662.600 (9,10%), *malolo*, 94.800 (1,30%), *cocola*, 18.700 (0,25%), *macololo*, 11.900 (0,16%), *maone*, 25.100 (0,34%), *manhaua*, 45.400 (0,62%), *marata*, 23.700 (0,32%), *massingire*, 7.100 (0,10%), *mihavani*, 5.900 (0,08%), *marengue*¹¹⁶, 3.500 (0,05%), (Cahen, 1994: 232, Tableau n.º 3)¹¹⁷.

O recenseamento colonial de 1970, como mais tarde o da República Independente em 1980, não apurou as opções confessionais da população.

No primeiro semestre de 1974, quase doze anos após a formação da Frelimo, a estimativa dos *Serviços de Centralização e Coordenação de Informações* (SCCIM) situava em 1.200.000 o total aproximado de fiéis do Islão em Moçambique. O *Gabinete Provincial de Acção Psicológica* aceitava este cálculo, embora considerasse que o apuramento estatístico dos fiéis muçulmanos era sempre muito controverso. Fernando Amaro Monteiro considerou que o «Islão em Moçambique se implantava e se desenvolvia principalmente nos distritos de Cabo Delgado, Nampula e Niassa entre os *macuas* (*macas*, *lómuès*, *mêtos*) e *ajauas*, e pelos muçulmanos asiáticos de origem indiana e paquistanesa e mestiços seus descendentes, disseminados um pouco por toda a província. O Islão consolidava-se fortemente no distrito de Cabo Delgado entre os grupos bem diferenciados de *suaíli* e *muanes*, e entre os *mulais* no SE do distrito de Nampula. Progredia lenta mas seguramente entre os *chirimas* de Nampula, os *chuabos*, *maganjas*, *lómuès* e *tacuanes* da Zambézia (por ordem decrescente). Em todo o restante território a presença muçulmana era muito discreta, se bem que em ascensão, mormente no distrito de Inhambane, entre os *bitongas*, e na periferia urbana de Lourenço Marques» (Monteiro, 1995: 449).

¹¹⁴ *Atlas Missionário Português*. Lisboa, Junta de Investigações do Ultramar / Centro de Estudos Políticos e Sociais.

¹¹⁵ Grupo macua no vale do Lúrio com uma chefia política de origem «marave».

¹¹⁶ Chuabos do interior, ditos marendje?

¹¹⁷ Para uma crítica a este artigo ver Elísio Macamo, «A nação moçambicana como comunidade de destino», *Lusotopie* (Paris, L' Harmattan), 1996: 355-364.

Seja como for, chegada a Independência, em 1975, Moçambique encontrava-se com mais de um milhão de muçulmanos, ou seja, cerca de 15% da população total. Para esta estimativa serviu a relação das religiões praticadas nos distritos feita de acordo com a circular n.º 459/75, de 18 de Agosto de 1975, do Gabinete de Estudos do Ministério do Interior. Tomemos o caso da relação do distrito de Memba¹¹⁸: Católicos, cerca de 9.000 fiéis; muçulmanos (sunitas), 106.000; ismaelitas ou kojás, 30 fiéis (quase todos familiares), hindus, cerca de 30 pessoas, e animistas, cerca de 15.000. Os muçulmanos (sunitas) tinham 127 mesquitas espalhadas por três Localidades e 32 Círculos (não havia Círculo sem pelo menos uma mesquita). A Igreja católica possuía no distrito três Missões fundadas em 1948, a missão da Sagrada Família, de Memba, em 1960, a missão de S. Pedro do Lúrio, e em 1972, a de Nossa senhora da Conceição, em Cavá.

O Iº Recenseamento Geral da População de 1980 mostrou que os falantes do(s) idioma(s) *emakhuwa* perfaziam 3.231.559 indivíduos, ou seja: 27,7% da população do país, de longe, o grupo linguístico mais falado. Sendo que é predominante na província de Nampula (96,3%), maioritário na província de Cabo Delgado (64,8%), aqui, dominante a sul do rio Msalo, sobretudo em Pemba e nos 9 dos 13 distritos; é também ligeiramente maioritário em toda a província do Niassa (53,7%) e grandemente maioritário a sul da linha Maúa – Mehanhelas. Na província da Zambézia, o *emakhuwa* era falado por 7,3% da população, essencialmente em Pebane (97,0), no Ile (18,6%), em Quelimane (4,1%), no Gilé (2,3%), no Chinde (1,6%) e na Morrumbala (1,2%). Nas restantes 7 províncias do país era percentualmente insignificante.

O mesmo recenseamento mostrou a seguinte situação para os idiomas do litoral norte de Moçambique. Em Palma, 6,5% da população falaria *kisuaíli* (mas sem dados para o *ximakwe*, idioma falado na costa extremo NE, uma língua crioula resultante da inter-influência do *kimwani* e *kisuaíli*. O *kimwani* era pouquíssimo falado no país (menos de 1%), mas muito significativo em Cabo Delgado (5,5%), falando-se sobretudo no Ibo (82,1%), Mocímboa (36,2%), Quissanga (22,1%), Macomia (16,0%), Palma (12,0%), e Pemba – distrito e cidade (11,6%). Por sua vez o *ekoti* tinha apenas uma expressão de 1,8% na província de Nampula e 22,5% em Angoche, a região berço deste idioma. Curiosamente não há referências numéricas no Recenseamento ao *esangadgi* (ou *esakatji*), ao *enahara*, nem às variantes *ximêto* e *xirima* do *emakhuwa* padrão. Se conhecêssemos a distribuição dos fiéis muçulmanos por estas zonas de falares macua, veríamos que as suas línguas maternas (ou primeiras línguas) eram as do litoral, do *emakhuwa* oriental (*enahara*, *eráti*, *exaka*, *macua* de Pebane, Larde, Moma, Memba, Monapo, e já nessa altura Nampula-cidade, falares *macua* de todo o sul de Cabo Delgado e do Niassa, e *macua* falado em Quelimane e no Chinde.

¹¹⁸ Relação do Administrador João Francisco Inroga, de 28 de Dezembro de 1975, cópia por mim consultada em Memba, no mês de Agosto de 1976.

Aquando da reunião da Frelimo com os credos religiosos, em 1982, haveria cerca de 2.249.000 crentes islâmicos. Sete anos depois, para 1989, os dados estatísticos nacionais apontavam para uma percentagem de 16 a 18% islamizados e 18% cristãos, numa população de 15.371.000 indivíduos, ou seja: entre 2.459.360 e 2.766.780 muçulmanos.

Para o debate em torno do Islão letrado do Conselho *versus* Islão confrérico *sufista*, passados todos estes anos após a proclamação da Independência, convirá analisar o progresso escolar, alfabetização e transformações ocorridas nas próprias elites religiosas tradicionais e nas elites religiosas modernas¹¹⁹. Apenas a título ilustrativo, entre 1975 e 1980, «o número de alunos no Ensino Primário e no Ensino Secundário duplicou em ritmo de crescimento médio anual de 31,4% e 15,6%, respectivamente; quadruplicou nas 5ª e 6ª classes, atingindo o crescimento médio anual de 31,4% ao ano. Segundo o censo de 1980, a taxa de analfabetismo na população de 15 anos ou mais baixou de 90% para 71,9%, continuando, porém, elevada no grupo etário dos 7 aos 14 anos, com 70,7%, em relação a 56,3% entre os 15 e 24 anos. Já em 1985, esta taxa de analfabetismo (15 anos ou mais) desceu para 62%, mercê dos efeitos da explosão escolar e das campanhas de alfabetização (Mazula, 1995: 189). Convirá em estudos ulteriores fazer a análise estatística desta problemática do ensino e alfabetização no «mundo macua», incluindo do ensino nas madraças e também na *Universidade Mussa Bine Bique* desde os anos 80 até à actualidade e o seu impacto sobre as filiações e comportamentos religiosos.

Segundo Job Mabalalan Chimbal, responsável pelo DAR, em 1991, as estimativas para o número de fiéis dos vários credos existentes em Moçambique seriam as seguintes: Muçulmanos, 30% da população, cerca de 4.500.000; Católicos, 20%, cerca de 3.000.000; Protestantes do Conselho Cristão de Moçambique, 15%, cerca de 2.250.000; Novas seitas (140 estariam identificadas), 5%, cerca de 750.000; Religião tradicional, 30%, cerca de 4.500.000¹²⁰.

Em 1992 já existiam em Nampula 3.392 mesquitas sob controlo directo do *Congresso*, das quais, 142 na cidade de Nampula, 115 na zona rural deste distrito, e 3.135 espalhadas pelos outros distritos, com relevo para Angoche e Moma. Desse ano a 1995, o *Conselho Islâmico* terá construído na província mais 5 mesquitas e 7 madraças.

Os resultados das eleições de 1994 deram em quase todo o norte de Moçambique uma grande expressão de votos à oposição à Frelimo, o que terá levado Michel Cahen a escrever que esse protesto foi a «expressão clara de uma

¹¹⁹ Sobre o ensino para os “indígenas” no período tardo-colonial, vide António Rita-Ferreira: «African Education in colonial Mozambique...» (Rita-Ferreira, 1998: 281-318).

¹²⁰ *Apud*, Pe. Francisco Ponsi, IMC, «A sociedade de hoje: “sinais dos tempos” e desafios para a Igreja de hoje e de amanhã», documento apresentado na Assembleia Arquidiocesana Extraordinária do Maputo (1-4 Agosto 1991), e publicado na revista *Rumo Novo*, Beira, 1/92: 3-16.

consciente identidade macua», tendo o cuidado de acrescentar, contudo, que isso «não é suficiente para dizer que temos aqui o primeiro passo de uma nova nação» (Cahen, 2002: 97 e 98). Infelizmente, o autor não analisou convenientemente a distribuição distrital dos votos nem nos diz qual foi a percentagem muçulmana e cristã da participação eleitoral. Já mais interessante foi o facto da Frelimo ter tomado em consideração a etnicidade e a representação de grupos de interesse para a elaboração das listas locais, o que terá evitado uma menor percentagem de votantes a seu favor. De acordo com um estudo de Luís de Brito (1995: 488-9), podemos registar que no «espaço macua», a Frelimo venceu nos distritos de Moma, Ribáuè, Lalaua e Mecubúri, e a Renamo nos restantes distritos da província de Nampula; a Frelimo ganhou em todos os distritos «macua» de Cabo Delgado, e a Renamo venceu nos distritos de Sanga, Lichinga, Nagaúma, Metarica, Maúia e Nipepe, da província do Niassa, tendo a Frelimo ganho nos restantes. Ora, em relação aos distritos mais islamizados deste «mundo macua», a Renamo ganhou nos da província de Nampula, à excepção de Moma, e a Frelimo nos de Cabo Delgado, vencendo também no espaço muçulmano macua do Niassa. Não se poderá portanto concluir que terá havido um voto generalizado na Renamo dos macuas muçulmanos. Sobre o posicionamento das igrejas cristãs e outros credos face às eleições vide Morier-Genoud¹²¹.

De acordo com o Censo de 1997¹²², 26,3% da população moçambicana com mais de cinco anos tinha o macua (*emakhuwa*) como língua materna (3.291.916 pessoas) e 26,1% como idioma usado no dia-a-dia.¹²³ É falado essencialmente na província de Nampula (66,24% dos falantes deste idioma), mas também, como tenho vindo a referir, no sul de Cabo Delgado (*macua-mêto*), 21,74%, no sul do Niassa (*macua-chirima* e *macua* de Maúia), 8,73%¹²⁴, nas regiões fronteiriças da Zambézia (*macua-chirima*), numa grande simbiose com o *elómuè*, uma língua muito aparentada¹²⁵, e de modo disperso por esta província (2,57%), com alguns núcleos espalhados pelo país (Sofala: 0,17% dos falantes, e Manica: 0,10%), incluindo na área metropolitana da capital (0,23%). O Censo mostrou também que o *emakhuwa* era mais falado no meio rural (29,9%) que urbano (17,0%). Para além deste idioma, registem-se duas línguas aparentadas, o *elómuè*, na Zambézia, língua materna de 7,9% de moçambicanos (falada por 7,6% com mais de 5 anos),

¹²¹ Morier-Genoud, Éric, 1996b, «The Politics of Church and Religion in the First Multi-Party Elections of Mozambique», *Internet Journal of African Studies* (1), avril (<http://www.bradford.ac.uk/research/ijas/ijasno1.htm>).

¹²² IIº Recenseamento Geral da População em 1997. Resultados definitivos. Maputo, Instituto Nacional de Estatística, 1999.

¹²³ Incluindo, por conseguinte, todos os dialectos e falares locais.

¹²⁴ Em Cabo Delgado o *emakhuwa* provincial correspondia a 66,74% dos idiomas falados e no Niassa a 47,46%.

¹²⁵ O *elómuè* tinha neste Censo uma expressão de 97,87% na Zambézia.

e o *echuwabo*, 89,72% no distrito de Quelimane, 6,3% e 5,8% a nível nacional, respectivamente.

Segundo este mesmo Censo de 1997, a província de Nampula tinha uma população de 2.975.747 indivíduos, isto é, 19,5% dos moçambicanos. Dessa população provincial, 75% era rural e 25% urbana, 10,2% concentrava-se na cidade de Nampula, 5,3% em Nacala-Porto, e 1,4% na Ilha de Moçambique. Em termos regionais, 8% vivia no distrito de Moma, 7,7% em Angoche, 7,6% no Monapo, 7,1% no Eráti, 6,35 % em Memba, e 6,1% em Mogovolas. Distritos fortemente islamizados.

Com base nos resultados gerais do Censo e com os dados dos Postos Administrativos, Michel Cahen (2000, 2002) registou as seguintes percentagens de muçulmanos para a população geral com mais de cinco anos: 17,80% (Censo), 20,61% (dados dos Postos Administrativos). A distribuição dos muçulmanos pelo país era sobretudo notória nas províncias do Norte: Cabo Delgado, 54,80% / 65,50%, Niassa, 61,50% / 76,36%, Nampula, 39,10 / 47,15%, Zambézia, 10,00% / 09,34%, com um núcleo significativo na cidade e província de Maputo 6,40% / 5,56%.

De toda a população da província de Nampula, 39,10% era muçulmana (percentagem relativa a 1.139.564 indivíduos)¹²⁶, 27,2% católica, 15,8% evangélica, adventista ou mazione e os restantes pertenciam a outras religiões. Mas se considerarmos apenas os que admitiram professar uma religião, regista-se a seguinte distribuição: 47,15% de muçulmanos, 33,5% de católicos, 15,8% integram confissões evangélicas, adventistas, protestantes, ziones (*mazione*)¹²⁷ e outras religiões, e 18,7% religião tradicional africana. Dos muçulmanos, 48,9% eram homens e 51,1% mulheres, com uma clara maioria a nível rural (65,1%), o que é conforme ao carácter maioritariamente rural da província, embora, e isto será interessante analisar, a religião islâmica nestas paragens moçambicanas nortenhas tenha tido na origem uma implantação e um desenvolvimento em meios urbanos suaíli, espaços culturais e sociais diferentes do das comunidades aldeãs do interior. Do ponto de vista somático, os muçulmanos negros são dominantes (99,6%), 0,2% são mistos (2138 indivíduos), 0,9% indianos (986 habitantes) e 0,1% brancos ou outros tipos somáticos, num total de 1073 residentes. Tal como

¹²⁶ Correspondendo a 42,3% dos muçulmanos a nível nacional.

¹²⁷ Trata-se de uma igreja do tipo pentecostal. Durante os seus rituais, os ziones entram num crescente estado frenético, por vezes em transe, coadjuvados por instrumentos de percussão, movimentos rítmicos e refrões, como aliás muitos muçulmanos sufistas; amiúde é feita a imposição das mãos, elemento de transmissão da força vital, pelos dignitários sobre os pacientes que se consideram em «falta», em «culpa» ou em estado de «impureza» por não cumprimento de qualquer dever sagrado ou que foram «visitados» por uma potência hostil do Além (Monteiro, 1995: 452). Sobre os *mazione* em Moçambique há alguma literatura. Vide Victor Agadjanian, «As Igrejas ziones no espaço sociocultural de Moçambique urbano (anos 1980 e 1990)», *Lusotopie* 1999, pp. 415-423.

sucedem à escala nacional, também na província de Nampula os muçulmanos negros são maioritariamente habitantes das áreas rurais (65%) em desfavor dos centros urbanos de origem colonial (35%), ao contrário do que se constata em relação aos muçulmanos mistos (com 91,1% a residir nos centros urbanos e 8,9% em meio rural), e aos indianos (96,6% urbanos e apenas 3,4% rurais. Pelo contrário, os muçulmanos brancos ou outros não negros nem indianos residem na maioria em áreas rurais (63,4%)¹²⁸.

Em 1999¹²⁹, na província de Nampula, 39,1% era muçulmana, 27,3% católica, 12,6% outras confissões cristãs, 3,1% outras religiões e 16,2% religião tradicional africana. Fazendo fé a estes dados, no decorrer de dois anos a população muçulmana da província cresceu mais que as outras confissões religiosas.

A nível de todo o país, embora as estatísticas sejam precárias, em 2000 assumiam-se como islâmicos cerca de 10% da população. Num Islão composto por diversas correntes e vivências, com várias instituições a nível local e nacional, e também rivalidades no que toca a princípios religiosos e a posicionamentos políticos. Mesmo assim, desde os anos 80, caminhou-se para um islamismo de referência nacional, supra identidade local (macua, jua, ou de origem asiática), todavia portador de algum conflito entre a vertente pan-islâmica e a vertente islâmica africana, resultando esta, como vimos, de uma longa história de sincretismos.

A visão que a Igreja Católica tinha no ano de 2002 do islamismo em Moçambique por um dos seus membros era a seguinte: «Os muçulmanos constituem 31% da população e estão reagrupados em várias comunidades: a) Associação Maometana que reúne 5 % do total dos muçulmanos; é formada, em sua maioria, por comerciantes indianos e paquistaneses. b) Conselho Islâmico de Moçambique que são 10 % dos muçulmanos no país; é formado por gente de alto nível económico. Entre eles há grupos radicais, de tendências fundamentalistas. c) Congresso Islâmico formado pela maior parte da população muçulmana. Na sua maioria são do Norte, nomeadamente das províncias de Nampula, Zambézia, Niassa e Cabo Delgado. Em geral, este grupo é tolerante, com tendências mais abertas e moderadas do que os grupos anteriores. d) Grupos Estrangeiros (como “African Muslim Agency” e outros). São grupos missionários, de expansão e penetração, e fundamentalistas. Estão em Nacala, Nampula e Maputo, principalmente»¹³⁰.

Nas recentes eleições de 2009, a Frelimo ganhou 42 presidências de município e teve a maioria em 42 das 43 assembleias. A Renamo foi rejeitada dos

¹²⁸ Dados compilados por Maria João Paiva Ruas Baessa Pinto (2002: 113-114).

¹²⁹ Perfil Provincial da Pobreza e do Desenvolvimento Humano da Província de Nampula, 2000.

¹³⁰ Pe. Francisco Lerma Martínez, «Um olhar contemplativo e empenhado do nosso tempo». Estudo apresentado na Assembleia Regional do IMC de Moçambique, realizada em Guiúá (Inhambane), a 25 de Julho de 2002. (Nota: na regra espanhola, diferente da portuguesa, o principal apelido vêm antes dos outros, por isso na bibliografia deverá procurar Lerma).

municípios que governava. Actualmente, há no país 9 municípios sem membros da Renamo representados na assembleia municipal, e noutros 8 tem apenas um deputado em cada um. O *Partido Independente de Moçambique* (PIMO)¹³¹ não conseguiu ganhar mais que 1% dos votos em Angoche região eleitoral islâmica por excelência, onde o «electoral disaster has overtaken Mozambique's main opposition party, the former rebel movement Renamo, which is set to lose all five of the municipalities that it won in the 2003 local elections. The latest results from Wednesday's municipal elections show that Renamo has lost heavily in the coastal town of Angoche, in the northern province of Nampula. According to the results sheets posted at all 40 polling stations, and reported by Radio Mozambique, the candidate of the ruling Frelimo Party, Américo Adamugi, has unseated the incumbent mayor, Alberto Assane, winning almost twice as many votes. The results for the mayoral elections were: Américo Adamugi (Frelimo): 12, 468; Alberto Assane (Renamo): 6, 427; In the election for the municipal assembly Renamo did even worse, while the vote for PIMO (Independent Party of Mozambique) was so poor that it will almost certainly lose its one seat of the assembly. The results were as follows: Frelimo: 12, 671; Renamo: 5,862, PIMO: 271»¹³².

7. Breve conclusão

Como noutras regiões de povoamento escalonado no tempo e no espaço, as fronteiras territoriais dos idiomas em presença - de uma mesma raiz linguística banto - foram sempre porosas. E com mais porosidade eram os limites dos diferentes “dialectos” da mesma língua e cultura - que muito mais tarde se chamou macua -, que foram surgindo à medida que micro-identidades sociais se formaram, desenvolveram e também desapareceram durante o longo processo histórico de trocas mercantis com os negociantes chegados pelo oceano Índico e também com os sucessivos repovoamentos nas terras continentais.

Procurei mostrar que para épocas anteriores aos comércios do marfim e dos escravos não se deve falar sequer de uma área geográfica macua no sentido de uma língua e cultura como a entendemos hoje; e que durante essas épocas mercantis se foram formando espaços identitários autónomos. O etnónimo «macua» continuou a ser contudo uma exo-identificação dos outros, exteriores, designação vinda do passado e que englobava aquelas, que por sua vez não se reconheciam como tal. Mas a geografia humana desses Outros começou a partir do século XVI a ser menos englobante por causa do conhecimento de outras

¹³¹ Alguns dizem (não oficialmente): *Partido Islâmico de Moçambique*, chefeado por Yaqub Sibindy.

¹³² *Mozambique political process Bulletin*, Issue 42 – 4 September 2009, Editor: Joseph Hanlon, Deputy Editor: Adriano Nuvunga.

identidades nos limites territoriais com idiomas e culturas diferentes, como juaas, maraves, bisas, bororos, etc.

Por sua vez, entre as populações locais, nos limites geográficos sempre indecisos dos novos espaços, a distinção entre o falar *emakhuwa* local e o falar do dialecto também local do idioma vizinho era pouco perceptível, por vezes menor que entre esse dialecto *emakhuwa* e um outro dialecto também *emakhuwa* do outro lado do território.

Havia no entanto algo que não sendo impeditivo da formação de identidades próprias com base numa estrutura política específica, ainda que variável no tempo longo, as relacionava a todas e já as distinguiu também dos vizinhos, não pela estrutura, mas sim pela nomenclatura da malha clânica.

Provavelmente, se não tivesse havido factores externos determinantes, como os houve, essas micro-identidades ter-se-iam tornado completamente independentes, ou ter-se-iam fundido noutras pela conquista ou reestruturação política. Nestes processos de diferenciação mostrei como o Islão se tornou importante, possibilitando aos chefes locais distanciarem-se pela organização islâmica da rede do parentesco naquilo que lhes interessava.

Mas com o fim do tráfico de escravos, a conquista colonial e subsequente montagem administrativa deu lugar à implementação de uma economia imperial geograficamente diferenciada segundo os interesses do capital colonial que sortiu os seguintes efeitos: fixação dos limites externos do conjunto das micro-identidades de língua *emakhuwa*, por vezes de modo aleatório, determinando deste modo uma macro territorialidade geográfica; diluição de algum modo dos limites internos, passando a ser mais importante os limites dos regulados ou regedorias independentes, por vezes com cruzamentos territoriais sobre os limites de mais de uma micro-identidade.

Mas para além disto, e quiçá mais importante, a decisão colonial de fazer dos territórios do distrito de Moçambique (actual província de Nampula), do sul de Cabo Delgado e do sul do Niassa zonas de produção familiar para o mercado (coisa que aliás já vinha de meados de novecentos), distinta da economia zambeziana de plantação (que por sua vez fora herdeira dos Prazos). Agravado num e noutra caso pelo trabalho forçado e culturas obrigatórias. Os dois diferentes tipos de economia imperial fizeram com que se fixasse no terreno o que vinha das épocas anteriores, a diferenciação linguística dessas duas grandes regiões.

A todos estes processos chamei «macuanização».

Por ocasião da conquista colonial também os sultões e xeques suaíli foram derrotados e o seu tipo de produção e reprodução económica definitivamente afectado. Ora, foi nessa altura que se formaram confrarias em Moçambique e que o Islão começou a ser difundido e recebido nas terras do interior e que as redes confréricas começaram a ser ali instaladas. Estas redes passaram a relacionar muçulmanos e, através deles, outras pessoas das comunidades locais pertencentes a micro-identidades distintas, por vezes muito distantes, do Larde a Montepuez,

por exemplo. Ou seja, este Islão confrérico com simbioses sincréticas de elementos culturais locais acabou por se tornar uma rede que pouco a pouco se foi sobrepondo, entre os muçulmanos, à antiga estrutura linhageira. Por isso também chamei «macuanização» a este processo social e cultural.

Os letrados islâmicos ao oporem-se a este Islão, cujas práticas rejeitam, situam a discussão e exigência das práticas religiosas a um nível universalista islâmico diferente do praticado pelas comunidades nortenhas sufistas (e seus grupos diaspóricos, na capital, por exemplo). Ao fazê-lo, inscrevem desta feita a problemática a um nível supra local, procurando de algum modo «desmacuanizar» o Islão «étnico». A discussão do nacional e do «étnico» coloca-se também nestes termos.

GLOSSÁRIO

(Nota: este glossário foi elaborado com base na bibliografia citada, em particular do livro de Netton, 2001, e do livro de Sardar, 2007)

Abd – (plural “*ibad*” ou “*abid*”). Palavra que significa escravo, servo (de Deus). No plural, “*abid*”, é frequentemente usado para designar “escravos”, enquanto “*ibad*” é usado para servos (de Deus). “*Al-Ibad*” significa “humanidade”, embora o Corão use o plural “*ibad*” para escravos. “*Abd*” é também usado nos nomes próprios. Exemplo: *Abd al-Rahman* (Servo de Deus Misericordioso).

Adl – Justiça distributiva nas suas várias manifestações.

Aga Khan – A palavra “*Agha*” foi usada em turco para designar “chefe”; mas também era usada para indicar eunucos ao serviço do governo. A palavra era ainda utilizada em persa com significado semelhante, mas frequentemente soletrada como “*Aqa*”. “*Khan*” era uma palavra turca e persa que significava “chefe” ou “senhor”. A combinação das duas num único título foi adoptada pelos imãs dos nizaris, uma seita dos ismailitas. O título foi instaurado pelo Xá da Pérsia em 1818.

Ahmadiyya – Um movimento religioso fundado em 1889 por Mirza Ghulam Ahmad Qadiyan (1835-1908). O movimento tem sido frequentemente perseguido por outros muçulmanos desde que Ghulam Ahmad alegou ser o Mahdi, ou o Prometido Messias. Os ahmadis acreditam que Jesus ressuscitou da morte na cruz e foi para Srinagar (Índia) onde morreu e foi enterrado. O *Ahmadiyya* dividiu-se em dois grupos: os qadiyanis, que acreditavam em Ghulam Ahmad como um Nabi (Profeta), e os lahoris, que acreditavam ser o seu fundador um Mujadid (Renovador). A sede do *Ahmadiyya* funciona em Rabwah (Paquistão).

Akhira – Vida após a morte, o Além, quando cada pessoa será chamada a prestar contas dos seus actos.

Alá – Esta palavra é formada do árabe “*al-Ilah*” que significa, literalmente, “Deus”.

Alauitas (ou *alevitas*) – Membros de um grupo também designado *nusayris*, ou aqueles que seguem Ali Abu Talib. O nome *nusayris* deriva de um dos seus primeiros líderes, Muhammad Nusayr (século XIX). As suas crenças têm muito em comum com as dos ismaelitas. Há *nusayris* na Síria, na Turquia e no Líbano. Na Turquia são também conhecidos como *alevitas*.

Al-Azhar – Literalmente “O Brilhante” ou “O Radiante”. O nome completo é *al-Jami al-Azhar* (A Mesquita Radiante). É o título da mais famosa universidade e mesquita, fundada pela dinastia xiita dos Fatimidias no Cairo depois de conquistar o Egipto em 969. Foi criada inicialmente como um bastião da doutrina ismailita, mas tornou-se um reduto da ortodoxia sunita com os *ayúbidas* (dinastia que precedeu os mamelucos e cujo nome deriva do curdo *Ayyub*, pai do famoso Saladino).

Alcorão (em árabe al-Qur’ân) – Segundo o *Dicionário Etimológico da Língua Portuguesa* (de José Pedro Machado, Livros Horizonte, Edição de 1989), «modernamente usa-se escrever *Corão*, sob o falso pretexto que *Alcorão* é pleonasma, pois a presença do artigo definido arábico *al-* tornaria desnecessário o uso do *o*, mas tal forma é glacicismo e a doutrina exposta errada» (1º Vol. p. 183). *Alcorão* (do árabe al-Qur’ân) - Significa literalmente “a leitura por excelência; Recitação”. É o livro mais sagrado do islão, considerado pelos muçulmanos a palavra de Deus revelada pelo anjo Gabriel ao profeta Maomé. O texto consiste em 114 capítulos, cada um designado “sura” (em árabe). Cada “sura” é classificado segundo a proveniência – Meca ou de Medina, as cidades onde Maomé recebeu as revelações divinas – e cada uma está dividida em versículos.

Ãlimos – O mesmo que *‘Ulama* ou *Ulemas*: Letrados do Islão. Especialistas religiosos. Ver *‘Ulama*.

Al Khaliq – O Criador de todas as coisas. Aquele que o é por excelência e não cessa de criar.

Allahu Akbar – Deus é grande (declaração ou expressão de elogio e glorificação).

Al-Quds – Nome árabe de Jerusalém, que significa “A Sagrada”. É venerada como a terceira cidade santa do islão, depois de Meca e Medina (na Arábia Saudita), porque o profeta Maomé, acreditam os muçulmanos, ascendeu daqui aos Sete Céus.

Arabiyya Islamiyya – Escola moderna islâmica em Moçambique que inclui no seu *curriculum* as disciplinas consideradas *‘ilm*, isto é, que incorporam as noções de sabedoria e justiça, tais como *Alcorão*, *hadiths* (tradições do profeta), *tasfir* (exegeses do *Alcorão*), *tawhid* (unidade de Deus), *sira* (biografia do profeta), *fiqh* (jurisprudência islâmica), etc.

Ashura – O décimo dia do mês muçulmano de al-Muharram. O profeta Maomé costumava jejuar neste dia e por isso ainda hoje é considerado um dia santo e de jejum pelos muçulmanos sunitas. Para os xiitas é particularmente sagrado por ser o aniversário do martírio de al-Hussein Ali na Batalha de Kerbala.

Atibu – Do árabe: *hatib*. Indivíduo versado na religião e que profere prédicas na mesquita (Machado, 1970: 282).

Ayatollah – Literalmente, “O Sinal de Deus”. É um título atribuído no século XX por aclamação popular e pelos seus pares aos académicos xiitas que alcançaram eminência, geralmente no campo da jurisprudência ou da teologia islâmica. Depois da revolução iraniana de 1979 aumentou o número dos que se consideram “*ayatollahs*”. No entanto, um pequeno número - talvez menos do que dez - também ostenta o título de *Ayatollah al-Uzma* (O Maior Sinal de Deus). Destes, o mais conhecido era o “*ayatollah*” Khomeini, que também detinha o título de *Maraji al-Taqlid* (Fonte de Imitação). O grau abaixo de um vulgar “*ayatollah*” é *Hujjat I-Islam*.

Babismo – Movimento que deriva de “Bab” (literalmente “Porta” para o Imã Oculto), título assumido em 1844 por Mirza Alu Muhammad (1819-1850), de Shiraz (Irão), que acabou executado pelos seus fiéis. Da seita babi nasceram posteriormente os “*baha’is*”.

Baha'is – Membros de uma nova religião que deriva do babismo, fundado por Baha'ullah (nascido de uma família aristocrática de Teerão) e propagada pelo seu filho Abd al-Baha. Acreditam num deus transcendente que se manifestou através de uma cadeia de profetas, alguns dos quais familiares ao judaísmo, cristianismo e islamismo, e com poderes de verdade intrínseca. São um ramo de um ramo de um ramo dos Ithna 'Asharis (xiitas), e por isso têm sido considerados hereges pelos muçulmanos, sujeitos a perseguições e execuções.

Batin – Conhecimento secreto, esotérico que só pode ser possuído por eleitos. Este conhecimento inclui, para além de tratados e cânticos litúrgicos particulares (*wirdes* e *qasidas*), o saber interpretar os sonhos e visões, saber curar doenças espirituais e carnisais, adivinhações, possuir ofício, o saber a história do seu povo e do ambiente que o rodeia.

Buyidas – Dinastia islâmica xiíta de origem persa, fundada pelos filhos de Buwayh, e que controlou o Iraque e a Pérsia, de 945 d.C a 1060 d.C.

Burqu (plural “baraqi”); “burqa” (em persa) - O longo véu que cobre a maior parte do corpo das mulheres muçulmanas, excepto os olhos.

Cabr – Tábuas onde se escrevem versículos do Alcorão

Caderia (Qadiriya) [Caderia Bagdade (Bagdá), Caderia Saliquina (Salikina), Caderia Jeilane, Caderia Masheraba (ou Macherapa), Caderia Sadat] = Confrarias deste ramo.

Cádi – Em suaíli e emakhuwa: *khadi*. «É o juiz da confraria, indivíduo versado nas leis da escola jurídica seguida. As normas do direito civil são designadas por *chauria*, pelo que, por vezes, este termo se torna extensivo ao magistrado» (Machado, 1970: 278).

Califa (em árabe “khalifa”; plural “khulufa”) – Termo que foi usado para identificar os sucessores do Profeta. E mais tarde administrador ou fiduciário de Deus na Terra, «comandante dos crentes». Nalguns Estados muçulmanos, o governante. Em Moçambique, a designação serve para referir o representante ou responsável local de uma confraria. No litoral norte de Moçambique, em particular do Larde a Sangage, o termo califa corresponde ao cargo de *muqaddam*; é o chefe local da fracção da confraria (*dhikiri*), representante do *xehé*, agindo sobre a sua orientação. Por causa de desavenças, conveniências, direitos adquiridos, pode haver mais do que um califa numa (*dhikiri*); nestes casos, há uma hierarquia entre eles: do «califa grande» ao «califa menor». Mas é através do «grande» que o *xehé* comunica com os restantes. O califa é nestas paragens nomeado pelo *xehé*. Nos anos 60, para rezar com um *xehé* ou com um *califa* tinha que se pagar, o que explica a prosperidade de alguns. Quando um califa se enchia de merecimentos e angariava grande número de membros (*murid*) para a confraria podia passar as suas funções para um substituto, então, era-lhe de imediato conferido o título honorífico de «*sajada*» (Machado, 1970: 278).

Chadhiliya – A romanização do termo suaíli aparece por vezes grafada *Shadhiliyya* ou *Chadhiliya*. No registo português: *Xadulia*, *Xadilia* ou *Chadulia* (ou *Chaduria*). Ramo confrérico no norte de Moçambique

Chadulia (ou Chaduria) – Confrarias deste ramo: [Chadulia Liaxuruti, Chadulia Madania, Chadulia Itifaque].

Charâ'a – Lei muçulmana derivada do Alcorão, da Sunna, do Idjmâ' e de diversas formas de raciocínio.

Charîf – (Xerife), descendente de Maomé. Epíteto protocolat que designa tudo o que é apanágio do sultão. Ver *Sharif* e *Xarifo*.

Chauria – As normas do direito civil. Ver *Cádi*.

Confraria Ahmad al'Rifaiyya – Os “homens do Maulide”, ou “pessoas do Maulide”. Grupo de muçulmanos cujas práticas religiosas se exprimem nas danças, cânticos, transe e autoflagelações. Como os dervixes.

Dar al-Harb – Significa, literalmente, a Casa da Guerra. É uma expressão usada na lei islâmica para designar regiões ou países não muçulmanos.

Dar al-Islam – Literalmente, a Casa do Islão. É um termo usado na jurisprudência islâmica para indicar a totalidade das regiões ou países sujeitos às leis muçulmanas. Contrasta com *Dar al-Harb*, mas há uma terceira área chamada *Dar al-Aman* (Casa da Segurança).

Dhikr – Repetições do nome de Deus até se atingir o êxtase. Muito comum na prática *sufista*.

Din – Instituição divina [o Islão] que guia seres racionais, por sua própria escolha, à salvação neste mundo e no Além. Abrange os artigos da Fé (*íman*), as acções (*ibsan*) e o Culto.

Druso (em árabe “durzi” – plural “duruz”) – Seguidor de uma seita religiosa dissidente dos ismailitas, que apareceu no século XI, no Egípto. A palavra *druso* deriva do último elemento do nome próprio de Muhammad Ismail a-Darazi. Este, considerado um dos fundadores dos drusos, pregava que o sexto califa fatimida, al-Hakim Bi-Amr Allah, era divino. Al-Hakim desapareceu em circunstâncias misteriosas em 1021 e os drusos acreditam que não morreu. A sua doutrina é muito complexa e secreta. É também elitista na organização, dividindo os crentes em “uqqal”, ou inteligentes, e “juhhal”, ou ignorantes. Os drusos estão concentrados no Líbano, Síria e Israel.

Duodécimanos – O xiísmo duodecimano (*Ithnā'ashariyya*) designa o grupo xiita que acredita na existência dos doze imãs. 80 % dos xiitas são duodecimanos. Eles são majoritários no Azerbaijão, Bahrein, Irão, Iraque e Líbano. O xiísmo duodecimano é a religião oficial do Irão desde a revolução de 1979.

Fatwa (plural “fatawa”) – Termo técnico usado na lei islâmica para indicar um julgamento ou uma deliberação legal formal.

Fiqh – No seu sentido técnico a palavra significa “jurisprudência islâmica”. Originalmente era sinónimo de “compreensão” ou “conhecimento”. A jurisprudência islâmica baseia-se ou divide-se em quatro grandes escolas: hanafita, hanbalita, maliquita e shafita. Os kharijitas e os xiitas têm os seus próprios sistemas de jurisprudência.

Fundamentalismo (islâmico) – Na sua essência, esta expressão parece indicar o desejo de regresso a um islão “ideal”, talvez o da era de Rashidun (epíteto aplicado aos quatro “Califas Correctamente Guiados” - al-Khulufa al-Rashidun, que governaram

- a comunidade dos crentes após a morte do profeta Maomé, ou seja, Abu Bakr, Umar al-Khattan, Uthman Affan e Ali Abi Talib. Muitos fundamentalistas islâmicos acreditam que o islão da era moderna e os chamados “Estados islâmicos” foram corrompidos. Desejam regressar ao “verdadeiro” Islão, sem qualquer compromissos com o secularismo, o que frequentemente gera hostilidade em relação ao Ocidente.
- Ghsul* – Práticas de ablução geral, estando o crente num estado de impureza maior.
- Hadith* – Os “ditos” Maomé. Tradição de uma prática ou de uma opinião que lhe é atribuída, ou seja “as tradições” do Profeta.
- Hajj* (plural “hajjat”) – Peregrinação a Meca, um dos cinco “arkan” (pilares) do Islão. Todos os muçulmanos, desde que satisfeitas as condições de boa saúde e capacidade financeira, são obrigados a fazer a peregrinação a Meca pelo menos uma vez na vida. O “hajj” deve ser efectuado no Mês da Peregrinação (Dhu ‘IHijja), ou seja, no último mês do calendário lunar muçulmano, entre o oitavo e o 12º ou 13º dia. Peregrino: *Hadgy, hadji, em kisuañli: haji, em ekoti: hadji ou aji*. Termo honorífico no norte de Moçambique que o peregrino junta ao nome quando regressa. Era quase procurado como um santuário vivo.
- Hakims* – Médicos islâmicos. Foram desqualificados durante a ocupação imperial europeia. Em Moçambique, os “médicos tradicionais islâmicos” estão muito relacionados com os seus pares «macuas».
- Halifa* – Em kisuañli e ekoti: halifa. O sucessor, representante de Maomé. Por isso: *Halifa rasul Allah*: sucessor do enviado de Allah; amir al-um’minim: o soberano dos crentes. Na região de Angoche «o termo *halifa* era referido em meados de 1960 por califa (Machado, 1970: 278).
- Hallal* – Bom e benéfico, por exemplo: carne purificada.
- Hanafita* – corrente jurídica e doutrinária do Islão.
- Haqiqa* – A verdade da existência divina
- Haram* – Prática ilícita. Ilegal. Social, moral e espiritualmente prejudicial.
- Harthi* – Árabes omanis.
- Hezbollah* (em árabe Hizb Allah) – Nome que tem origem em duas “suras” do Alcorão e significa Partido de Deus. Foi adoptado por um movimento xiita fundado em 1982, no Líbano, pelos Guardas Revolucionários iranianos.
- Hijab* – Véu usado por muitas mulheres muçulmanas. Nem sempre é símbolo de adesão ao fundamentalismo islâmico, mas apenas sinal de respeito por uma tradição de modéstia feminina.
- Hojatoleslam* (em árabe e persa “hujjat ‘l-Islam”) – Grau de um futuro “mujtahid” (teólogo), abaixo de “ayatollah”, no Irão. A designação significa, literalmente, “A Prova do Islão”.
- Hukm* – Estatuto jurídico do crente.
- Ibaditas* – Único ramo Kharijita sobrevivente no mundo contemporâneo, englobando a maioria dos muçulmanos do Omã, mas com pequenos núcleos presentes na Argélia (oásis de Mzab), na ilha tunisina de Djerba e em Zanzibar. Devem o seu nome ao seu alegado fundador Abd Allah Ibad, um líder kharijita do século VII.

Ijma – Acordo, consenso da comunidade em geral e dos doutos em particular. Uma das quatro bases da lei islâmica.

Ilm – Conhecimento sob todas as formas e conhecimento distributivo em particular. Incorpora as noções de sabedoria e justiça.

Imã (em árabe “imam”; plural “a’imma”) – Palavra que designa uma variedade de conotações, cada uma delas necessitando de ser cuidadosamente distinguida: 1) Derivando do vocábulo árabe que quer dizer “chefiar” ou “conduzir a oração”, imã tem o primeiro significado de líder da prece. O Islão não tem padres e, por isso, o imã responsável da mesquita não é ordenado. No entanto, qualquer homem muçulmano pode dirigir a oração na ausência do imã da mesquita; 2) Os primeiros doze líderes dos Ithna ‘Asharis, ou Doze Xiitas, são referidos como Doze Imãs; 3) Os ismailitas reconhecem os sete primeiros imãs e o conceito de imã desempenha um papel-chave nas complexas doutrinas do ismailismo; 4) Nos primórdios da história islâmica, o título imã estava associado ao de califa; 5) Tem sido usado simplesmente como título de respeito, por exemplo, pelo falecido Khomeini, que preferia ser tratado por imã e não por “ayatollah”. Nesse caso refere-se o Imã Khomeini.

Íman – Fé-Testemunho.

In Sha’ a Allah – Expressão corrente árabe que significa “Se Deus quiser”; deu origem ao português “oxalá”.

Irmadade Muçulmana ou Irmãos Muçulmanos (em árabe al-Ikhwān al-Muslimūn) Organização fundada por Hassan al-Banna, em 1928, no Egipto. Advoga o regresso ao verdadeiro Islão, opõe-se veementemente ao “imperialismo ocidental” e tem como objectivo o estabelecimento de um Estado islâmico puro. A Irmadade foi proibida pelo Governo egípcio em 1954, mas tem desde então funcionado na clandestinidade, com ramos espalhados por vários países árabes. O principal ideólogo da Irmadade, defensor da luta armada para derrubar “regimes ímpios”, foi Sayyid Qutb, executado pelo Presidente Gamal Abdel Nasser em 1966. A sua obra mais notável, referência para os fundamentalistas, é “Sinais na Estrada”, publicada nos anos 50, onde a sociedade é dividida em “ordem ignorante” e “ordem islâmica”.

Islão – Palavra que significa literalmente “submissão” (à vontade de Deus). É o nome de uma das grandes religiões monoteístas, fundada pelo profeta Maomé no século VII d.C.

Ismaelita – (Isma’iliyya) O ismaelismo, por vezes grafado erroneamente *Ismailismo*, é uma doutrina religiosa considerada como um ramo do xiísmo. Seguidores de um ramo do islão que deve o seu nome a Ismail, o filho mais velho de Ja’far al-Sadiq. Os adeptos do ismaelismo são também denominados como *septimamos* em função de apenas reconhecerem os sete primeiros imãs do Islão depois da morte do profeta Maomé, e “batiniyya” (devido à sua ênfase na exegese de “batin” ou interpretação). A teologia dos ismailitas caracteriza-se por uma teoria cíclica da história centrada no número sete, número que assume um importante significado na crença de Ismail e na cosmologia. Hoje, os ismailitas estão espalhados pelo mundo inteiro, mas concentram-se sobretudo no subcontinente indiano e na

África Oriental. À semelhança dos outros muçulmanos, os ismaelitas acreditam num único Deus e no profeta Maomé como mensageiro divino. Partilham com os outros xiitas a crença que Ali foi nomeado por Maomé para líder a comunidade muçulmana, devido à sua capacidade para interpretar a mensagem de Deus, dom que foi transmitido aos seus descendentes. Contudo, ao contrário dos outros xiitas, os ismaelitas seguem um imã vivo, o qual é denominado *Hazir Imam*. Os *nizaritas* têm como imã Aga Khan (corrente representada em Moçambique no período colonial e depois do *Acordo de Paz* pela Fundação Aga Khan). O pensamento ismaelita apresenta igualmente uma visão cíclica, desenrolando-se a história ao longo de sete eras. Cada uma destas eras é iniciada por um profeta, que traz consigo uma escritura sagrada. Cada profeta é acompanhado por um companheiro silencioso, que revela os aspectos esotéricos da escritura. Os seis primeiros ciclos estiveram associados aos profetas Adão, Noé, Abraão, Moisés, Jesus e Maomé. O companheiro silencioso de Maomé foi Ismael, que regressará no futuro para ser o profeta do sétimo ciclo. Este sétimo ciclo implicará o fim do mundo. Até esse momento, o conhecimento oculto deve ser preservado em segredo e revelado apenas a iniciados.

Itifaque – Confraria do ramo *Chadulia* (ou *Chaduria*).

Jahiliya – Manifestações locais de ignorância (islâmica).

Jihad – Vulgarmente traduzida como “guerra santa”. O vocábulo tem o significado original, em árabe, de “combater”. Alguns grupos consideram-na o sexto pilar do islão, por exemplo, os kharijitas e os ibaditas. A explicação mais aceitável é a de que todos os muçulmanos são obrigados a travar uma “jihad” espiritual contra os seus próprios pecados.

Kharijitas – Membros de uma primeira seita islâmica com origens obscuras mas que pode ser reconstruída do seguinte modo: o nome, em árabe “khararij”, significa “os que cindiram” (do grupo de Ali Abu Talib); deriva do verbo árabe “kharaja” (sair ou cindir). A primeira secessão foi a de um grupo de soldados de Ali na Batalha de Siffin, que rejeitavam qualquer forma de arbitragem alegando que o juízo final pertence a Deus. A eles juntaram-se mais tarde outros dissidentes e foram este que deram aos kharijitas o seu nome. O kharijismo, cujas crenças não são uniformes, dividem-se em várias subseitas, algumas fanáticas e exclusivistas. Os descendentes modernos dos kharijitas são os ibaditas.

Liaxuruti – Confraria do ramo *Chadulia*.

Macas (makas) – Termo antigo para os Muçulmanos do litoral norte de Moçambique. Na modernidade deixou de ser usado.

Madania – Confraria do ramo *Chadulia*.

Madraça – Madrasa (plural “madaris”): Escola ou lugar de ensino, de conhecimentos de sabedoria e justiça (*ilm*), frequentemente ligada ou associada a uma mesquita.

Mahdi – Literalmente, “aquele que é correctamente guiado”; (*al-*) *Mahdi* (o Mahdi) é uma figura de profundo significado escatológico no islão e um título frequentemente reclamado por vários líderes na história islâmica. O seu poder justo é prenúncio da

- aproximação do fim dos tempos. Sunitas e xiítas aderem à crença no Mahdi, embora o xiismo tenha desenvolvido uma doutrina mais profunda.
- Majlis* (plural “majalis”) – Lugar de encontro ou assembleia. A palavra sofreu consideráveis desenvolvimentos sócio-históricos e hoje é usada para designar a espécie de “parlamentos” existentes em alguns países árabes e no Irão. Referido ao Irão deve escrever-se em caixa alta, pois faz parte do nome do parlamento.
- Maraji al-Taqlid* (singular Marji’ al-Taqlid) – Fontes de Imitação. Este é um epíteto que caracteriza os “ayatollahs” com a patente de Ayatollah al-Uzma. Um único ou supremo Marji’ chama-se Marji’ al-Taqlid al-Mutlaq. Este título era usado por Khomeini no Irão, mas o seu sucessor, Ali Khamenei, ainda não conseguiu ser aclamado como tal.
- Maulana* – Autoridade muçulmana local, em Moçambique. Tanto pode ser o teólogo, o professor da escola corânica como o curandeiro (Macagno, 2007, nota 17)
- Maulide* (*mawlid*) – Do árabe *mawlid*, que significa “aniversário do Profeta”, mas para os *sufistas* também dos santos fundadores. As *maulides* (festas dos santos) são celebradas nos túmulos dos fundadores, suscitando peregrinações e visitas (*ziyara*) de devotos individuais e de comunidades inteiras *sufis*.
- Meca* (em árabe Makka) – É a cidade mais sagrada do islão, cuja história está intrinsecamente ligada ao profeta Maomé. Situa-se na Arábia Saudita. Medina (em árabe al-Madina) - Significa “A Cidade”. É também frequentemente caracterizada pelo epíteto al-Munawwara (A Radiante). É o segundo santuário do islão e situa-se, tal como Meca, na Arábia Saudita.
- Medania* – Confraria *Chadulia*.
- Mualimo* (*Mwalimo*, *Mwalimu*) – Letrado, professor do Alcorão e da tradição (*Sunna*). Guia espiritual especializado. No norte de Moçambique, entre suaflis e islamizados, autoridade muçulmana local, professor da escola corânica, e até “médico tradicional muçulmano”. Nas mesquitas onde não havia um *emamu* (imã) era ele que presidia à oração e lia o Alcorão.
- Muezim* (em árabe “mu’ adhdhin”) – A pessoa que chama os fiéis para a oração (“adhan”) a partir do minarete de uma mesquita. O primeiro “mu’ adhdhin” foi Bilal Rabah, nomeado pelo profeta Maomé.
- Mufti* – Aquele que emite ou está qualificado para emitir uma “fatwa”. Pode ou não ter o título de “qadi” (juiz). O mufti serve de ponte entre a pura jurisprudência e o islão actual.
- Mullah* – Palavra derivada do árabe “mawla”, que significa “mestre”. É usada como título de respeito por figuras religiosas e juristas, no Irão e noutras partes da Ásia.
- Murxad* – Ou *murxid*: «são os cantores do *dihikiri*. É entre eles que se recrutam os naquibos para o serviço da confraria» (Machado, 1970: 278).
- Nakibu* – Em árabe *nagib*, em ekoti e macua: *nakibu*. Auxiliares do califa, e que o substituem sucessivamente em caso de impedimento. Existe uma hierarquia destes auxiliares: *nakibu muqbada* (1º substituto); *nakibu mugabadi* (2º substituto); e *nakibu itadunyaia* (3º substituto), (Machado, 1970: 278).

Nizaris – Membros da seita dos ismailitas, que consideram Nizar, o filho mais velho do califa fatimida al-Mustansir, o seu sucessor.

Nusayritas – Membros de um grupo também designado alauitas, que seguem Ali Abu Talib. O nome nusayritas deriva de Muhammad Nusayr, líder muçulmano do século XIX. As suas crenças têm muito em comum com os ismailitas. Há nusayritas na Síria, Turquia e Líbano. Na Turquia são conhecidos como alevitas.

Qadiriyya – Ver *Caderia*.

Qarmate – *Qarmates* ou (raramente) *Karmates* (al-qarāmiṭa) membros de uma corrente dissidente do Ismaelismo que recusa reconhecer o *fatimida Ubayd Allah al-Mahdî* como Imã. Tornaram-se sobretudo activos no século X^o no Iraque, Síria, Palestina e na região do Barheim onde fundaram um Estado (c. 903-1077) que controlou durante um século a costa de Omã. Tinham pretensões igualitárias, por isso foram, na contemporaneidade, designados «comunistas», mas mesmo assim eram escravagistas. Houve *Qarmates* em todas as regiões por onde missionaram: *Yémen*, *Sind*, *Khorasan*, *Transoxiane*, *África*. Lançaram campanhas militares contra os *Abbassidas* e também contra os *Fatimidas*, de que resultou o saque de Meca e Medina, em 930, o que lhe trouxe a fama de guerreiros temíveis. O Ismaelismo dos *Qarmates* influenciado provavelmente pelo *Mazdakisme*, distingue-se pelo messianismo, milenarismo e radicalismo da sua contestação das desigualdades entre os homens livres e da ordem religiosa exotérica. O termo *Qarmate* foi usado com uma conotação pejorativa ao conjunto dos Ismaélitas por alguns autores que se opunham a esta corrente.

Qur'anica – Escola corânica (*kuttab* ou *maktab*).

Ramadão – O nono mês do calendário lunar islâmico e também mês de jejum, do nascer ao pôr do sol.

Rifa'iyya – Proeminente ordem sufista. Terá sido fundada no séc. XII, no Iraque, pelo místico Ahmad al-Rifai. Os membros da ordem *Rifa'iyya* usam cânticos e danças que conduzem ao êxtase e à transe durante os quais cravam estiletos (*dar al-chich*) no corpo, incluindo no rosto. Esta ordem foi introduzida nas ilhas Comores na segunda metade do século XIX a partir de Zanzibar, que a recebeu de Áden. Foi de Zanzibar e das Comores que se expandiu para comunidades suaflí no litoral do norte de Moçambique.

Sakat – Doação obrigatória que os muçulmanos mais favorecidos oferecem aos mais necessitados. Macagno (2006: 113 e nota 99) diz que a esmola pode ser definida como uma dívida no sentido maussiano, pois favorece a “purificação” do próprio “contribuinte”. Acrescenta na nota que «no Islão não se pagam “tributos” aos chefes das localidades para sustentar o luxo e a vaidade (...), é uma provisão para o atendimento dos necessitados; e é sempre investido do propósito de “crescimento” e purificação pessoal do contribuinte».

Salah – Oração diária obrigatória.

Shadhiliyya – Ver *Chadulia*.

Shadulia – Confraria *Chadulia*.

Shariah – Caminho. Lei Islâmica.

Sharifo – Termo que por vezes é equivalente ao termo *xehe*, em Moçambique. Localmente, «um sharifo é considerado um descendente do Profeta, contudo, não há uma elaboração consciente de algum tipo de relação consanguínea, sendo a “descendência” produto de uma santidade que faz do sharifo um indivíduo “infalível” e carismático (Macagno, 2006: 124, nota 112).

Seerah – A vida ou a biografia do Profeta.

Shaykh – o mesmo que Xehe - Guia espiritual especializado.

Shi'ita – Xiíta.

Shiraz – ou Xiraz cidade do sudoeste do Irão, é hoje a capital da província de Fars. Antigo entreposto comercial no Golfo Pérsico fundado no século VII. Chegou a ser a capital do Império Persa entre 1750 e 1794 durante um breve período na era Safárida da Dinastia Zand. Em 1794, os Qajars transferiram a capital para Teerão.

Shirk – práticas pagãs.

Shura – Palavra árabe que significa consulta, conselho, órgão consultivo. Em alguns países é o equivalente a um “parlamento” sem poderes. Escreve-se am caixa alta quando faz parte do nome.

Silsila – Credencial religiosa com poderes para liderar uma irmandade.

Sufismo – Tendência mística do Islão. Surgiu cedo na história do Islão, e foi tomando diversas formas. Como os “homens do Maulide”, em Moçambique.

Sufista – Os místicos sufistas acreditam que é possível ter a experiência da proximidade de Deus em vida através de um “caminho” (*tarîqa*) religioso sob a orientação de um guia espiritual. Essas “viagens” exigem orações extras, conhecidas como *zikr* (recordação de Deus). O objectivo da vida *sufista* é alcançar a fana, ou seja: a aniquilação do ego.

Suna (Sunnah) – Literalmente, este termo significa “caminho percorrido”, mas de “prática habitual” passou a indicar palavras e actos específicos do profeta Maomé. Aquilo que ele disse, que fez, e com que concordou.

Sunita - Aquele que adere à “suna” ou às acções do profeta Maomé. A palavra é usada para designar o ramo maioritário do islão.

Sura (plural “suwar”) - Capítulo do Corão, cada um dividido em vários versículos.

T'ahâra – Pureza ritual.

Taqlid – Imitação dos pareceres e opiniões das gerações anteriores de sábios; os eruditos religiosos clássicos.

Tarîqa – “Caminho”; Confraria, irmandade, de forma aporteguesada: *taurica*.

Taurica – Confraria, irmandade, de *turuq* (sing. *tarîqa*).

'Ulama – O mesmo que *Álimos* ou Ulemas: Eruditos religiosos. Socialmente os instruídos em ciências religiosas islâmicas, ou seja, do Alcorão e de outros escritos sagrados como os *Hadiths* (Vide Macagno, 2006: 26, nota 8). Segundo Sardat (2007:132), os *ulama* fizeram atrasar a entrada da imprensa nas sociedades islâmicas.

Ulema (singular “alim”) – Professores religiosos, juristas, sábios, imãs, juízes, “ayatollahs”... São geralmente referidos como um grupo monolítico de intelectuais

e académicos, guardiões da “ortodoxia”. A palavra nunca deve ser traduzida por clero, porque essa categoria não existe no Islão.

Umma (Ummah) – Colectividade de muçulmanos que constitui uma entidade cultural e na qual têm objectivos comuns. Comunidade (dos crentes muçulmanos), povo, nação.

Ummat al-Nabi – A comunidade do Profeta.

Ungaziza – Termo pelo qual se designavam no litoral norte de Moçambique as ilhas Comores e Madagáscar.

Wahabismo – É um movimento religioso muçulmano criado por Muhammad bin Abd al Wahhab na Arábia central em meados do século XVIII. Tem hoje forte influência no Kuwait e no Qatar. De acordo com os preceitos religiosos elaborados por este douto religioso, um muçulmano deve fazer *bayah* (um juramento de fidelidade) ao governante durante a sua vida para assegurar a redenção depois da morte. Por sua vez o governante deve jurar fidelidade ao seu povo segundo a *shariah* (jurisprudência) islâmica enquanto governar. Sendo assim, o objectivo deste movimento é que o povo e o governante exercessem a *shariah*, assegurando as leis divinas. O governante Muhammad ibn Saud transformou a sua capital, Ad Diriyah, num centro de estudos religiosos sob a orientação de Muhammad ibn Abd al Wahhab. Após a aprendizagem nesse centro dos princípios fundamentais da religião, milhares de fiéis foram enviados para toda a península arábica, golfo pérsico, Síria e Mesopotâmia. Mesmo após o sultão otomano ter esmagado a autoridade política *wahabbi* e destruído Ad Diriyah, em 1818, os estudos e as novas práticas permaneceram firmemente plantadas nas províncias do sul de Najd e no norte de Jabal Shammar. Em 1902, a família de Al Saud chegou novamente ao poder, tornando as regras estabelecidas por Wahhab a ideologia da península. A mensagem básica de Muhammad ibn Abd al Wahhab foi o resgate dos princípios básicos do monoteísmo, baseados na *chahada* (testemunho de fé) e na unicidade essencial de Allah (*tawhid*), nada mais que os princípios fundamentais do monoteísmo contidos no Alcorão. O foco de Muhammad ibn Abd al Wahhab na *tawhid* foi usada em contrapartida ao *shirk* (politeísmo), definido como um ato de associar qualquer pessoa ou objecto a poderes que devem ser atribuídos somente a Allah. Partindo destes princípios, certos festivais religiosos foram proibidos (inclusive a comemoração do aniversário do Profeta), velórios xiítas e rituais sufis. No início do século XIX, os *wahabbis* destruíram túmulos em Medina de homens considerados santos e adorados como divindades por outros muçulmanos. Esses túmulos eram locais de oferendas e de preces. Seguindo a escola jurídica de Ahmad ibn Hanbal, os *wahabbi* só aceitam o Alcorão e a *Sunnah* do Profeta como princípios e ideologia. Eles rejeitam a reinterpretação do Alcorão e da *Sunnah* no que diz respeito a questões claramente decididas por algumas escolas. Ao rejeitar a validade da reinterpretação, a doutrina wahabbi contrapõe-se ao movimento muçulmano de reforma dos séculos XIX e XX, notadamente aos padrões ocidentais de governo e legislação. O rei Fahd ibn Abd al Aziz Al Saud tem chamado constantemente os “renegados” (xiítas, sufis, etc.) para se reorientarem na

ijtihad (estudo dos princípios islâmicos, advindos do Alcorão e *Sunnah*), para tratar das novas situações que desafiam a modernização do reino. Muhammad ibn Abd al Wahhab dizia que havia três objectivos para governo islâmico e sua sociedade: “crer em Allah, ordenar o bom comportamento e proibir o ilícito.” Estes princípios foram realçados nos dois séculos seguintes perante a sociedade islâmica. Assim sendo, a opinião pública transformara-se num regulador do comportamento individual. Com isto, surgiram os *mutawiin*, ou seja, os incentivadores morais da sociedade, missionários e ministros da religião, que pregavam nas mesquitas às sextas-feiras. Além de obrigarem os homens à prática da oração pública, os *mutawiin* também eram responsáveis pelo encerramento das lojas nos horários das orações, pela busca das infracções da moralidade pública como drogas (incluindo o álcool), música, dança, cabelo longo para os homens ou cabeças descobertas para as mulheres, e pela forma de vestir. No início do século XX, com o crescimento do *wahabismo* foi o factor decisivo para a união das tribos e das províncias da península arábica sob a liderança de Al Saud, evento que foi a base para a legitimação do estado da Arábia Saudita. A divulgação e o crescimento do Islão foram em grande parte responsáveis pelo sucesso do movimento *wahabbi* ao inspirar ideais como o do movimento “Irmandade Muçulmana” (Ikhwan). A partir de 1990, a liderança saudita deixou de perfilhar a sua identidade como herdeira do legado *wahabbi*, e os descendentes de Muhammad ibn Abd al Wahhab deixaram de ocupar os mais elevados postos na burocracia religiosa. A influência *wahabbi* na Arábia Saudita, no entanto, permaneceu materializada nas roupas, no comportamento público e na oração pública, as quais podem ser percebidas até hoje.

Wahhabitas (em árabe “wahhabiyya”) – Seguidores da doutrina rigidamente puritana de Ibn Abd al-Wahhab, que rege o reino da Arábia Saudita.

Wali – Guia espiritual especializado (*vide* mualimo). Administrador do sultão de Zanzibar no extremo norte de Moçambique (Pélissier, 1988:502).

Wudhu – Práticas de ablução simples, estando o crente num estado de impureza menor.

Xaria – lei islâmica, lei divina.

Xarifo – Do árabe e kisuafli: *sharif* e macua: *sharifu*. Em português *xarifo* ou *xerife*. Nobre, ilustre, augusto, notável. Tem o sentido de descendente do Profeta. E por esse motivo tem direito ao tratamento de Ibn rasul Allah: filho do mensageiro de Allah. Gozam por isso grande prestígio. Ver *sharif*.

Xecado – Território de um *Xeque*.

Xehe – Termo kisuafli e ekoti, o mesmo que *chehe*; em português: *xeque* ou *xeique*, do árabe: *Shaykh* - Patriarca, ancião, chefe, ou até mestre, professor, nas mesquitas e madraças. Guia espiritual especializado. No litoral norte de Moçambique o termo tinha nos anos 60 duas acepções: chefe supremo da confraria; pessoa que sabe árabe e a ciência corânica a ponto de poder ensiná-la. Nesta última acepção é usado para designar o mestre e chefe da mesquita. Na hierarquia da confraria o *xehe* é o chefe máximo e a sua autoridade única, pois recebeu a bênção (*baraka*) que lhe confere poderes sobrenaturais. O cargo era vitalício e algumas confrarias

hereditário. Os dois ramos confréricos que existem em Moçambique chegaram a ter um xehe comum: xarifo Abahasane Bin Cabdu L-Rrahman, da Ilha de Moçambique / Mossuril (Machado, 1970: 277).

Xiíta (em árabe “shi’á”) – Partidário de Ali Abu Talib. Os xiítas escolheram Ali, o genro de Maomé, como sucessor do profeta, enquanto os sunitas preferiram Abu Bakr, um dos seus primeiros companheiros e convertidos. Para os xiítas o imã é mais poderoso do que o califa sunita. Os dois ramos distinguem-se ainda em questões jurídicas e nos rituais.

Zahir – Conhecimento exotérico, o visível, o óbvio por oposição ao conhecimento secreto, esotérico (*batin*).

Zakat – Imposto obrigatório ou «esmola obrigatória», usualmente durante o Ramadão, purificador do salário e dos rendimentos, em suma: dos bens. Não é uma questão de consciência, não se pode escapar, ao contrário das esmolas voluntárias: *sadaqab*.

Zaiditas (Zayditas) – Dinastia de matriz xiíta no Iémen. O Islão chegou ao Iémen por volta de 630, ainda em vida do Profeta. Depois da conversão do governador persa, muitos dos xeques e respectivas tribos abraçaram a fé islâmica. Dedse então, o Iémen passou a fazer parte do califado árabe. Mas durante o século VIII, governando em Bagdade a dinastia Abacida, começaram a surgir pequenos Estados independentes no Iémen; na zona costeira surgiu no ano 819 a dinastia *Zayidita* (ou *Zayidí*), de obediência xiíta, fundada por Yayha ben Yahya ben Qasim ar-Rassi, que estabeleceu uma estrutura política teocrática. Em 1021 os *Zayiditas* foram substituídos por uma outra dinastia local, os *banu Nagagh*, e estes, em 1159, pelos *mahditas*.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AAVV – *Cultura Islâmica e Cultura Árabe. Estudos em honra de David Lopes*. Lisboa, Edição Comemorativa do XIV Centenário do Alcorão. Lisboa, Sociedade de Língua Portuguesa e Círculo David Lopes, 1969.
- ABDALLAH, Y. B, 1973 [1919, 1952] - *Chiikala cha wayao*. Zomba, 1919 (Os tempos antigos dos ajaua). *The yaos*. (Ed. inglesa de M. Sanderson). Zomba, 1919. Reimpressão com o título *Wayaos*, em Lusaka, 1952. Reimpressão em Londres, 1973, com um prefácio de Edward Alpers. Tradução portuguesa dos padres da Consolata, Lichinga, S/d. Tradução portuguesa de Teresa Oliveira a partir da tradução inglesa com o título *Os Yao*, + Bibliografia e Notas. Maputo, AHM, 1983.
- ADAMOWICZ, Leonardo, 1985 - «Projecto 'Cipriana', 1981-1985: Contribuição para o conhecimento da arqueologia entre Lúrio e Ligonha, Província de Nampula», *Trabalhos de Arqueologia e Antropologia*, Maputo, UEM/DA, n.º 3, Junho, pp. 47-144.
- ALBERTO, Manuel Simões, 1961 - «Sinopse das línguas e dialectos falados pelos autoctones de Moçambique», *Boletim do Instituto de Investigação Científica de Moçambique* (Lourenço Marques), 2 (1), 1961, pp.51-68.
- ALBERTO, Manuel Simões, 1965 - «Elementos para um vocabulário etnológico e linguístico de Moçambique», *Memórias do Instituto de Investigação Científica de Moçambique*, n.º 7, Série C, 1965, p.158-163.
- ALBINO, Salimo Paulino and others, 2007 - *Algumas notas gramaticais sobre a língua Ekoti* [Ortografia provisória]. Nampula, Sociedade Internacional de Linguística, 40 p. (Monografias Linguísticas Moçambicanas, 4). [Lyndon, Chris; Albino, Salimo Paulino; Jesus, JoséAtumane, Assane Mecussiba; Braimo, Dinis Felício Lyndon, Ada; Selemane, Abdul]. Edição em inglês, in: Lewis, M. Paul (ed.), 2009. *Ethnologue: Languages of the World*, Sixteenth edition. Dallas, Tex.: SIL International. Online version: <http://www.ethnologue.com/>
- ALEXANDRE, Pierre, 1981 - *Les africains : initiation à une longue histoire et de vieilles civilisations, de l'aube de l'humanité au début de la colonisation*. Paris, Lidis, 1981. - 607 p. (Histoire ancienne des peuples. 4), Préface de Léopold Sédar Senghor.
- ALPERS, Edward A., 1972 - «Towards a History of the Expansion of Islam in East Africa: the Matrilineal Peoples of the Southern Interior», in *The Historical Study of African Religion*, edited by T. O. Ranger and I. N. Kimambo, Berkeley: University of California Press: 172–201.
- ALPERS, Edward A., 1974 - «Ethnicity, Politics, and History in Mozambique», in *Africa Today* (Published by: Indiana University Press), vol. 21, n.º 4 (Autumn, 1974), pp. 39-52.
- ALPERS, Edward A., 1975a - *Ivory & slaves in East Central Africa: changing patterns of international trade to the later nineteenth century*. London, Heinemann, 296 p.

- ALPERS, Edward A., 1975b - *War and culture in pre-colonial Mozambique: The Makua of Macuana. Paper presented to the conference of african states and military: past and present*. Los Angeles, African Studies Center, University of California, 18-22 August.
- ALPERS, Edward A., 1999 - «Islam in the Service of Colonialism? Portuguese Strategy During the Armed Liberation Struggle in Mozambique», *Lusotopie 1999* (Paris, Karthala), pp. 165-184.
- ALPERS, Edward A., 2000 – «East Central África», in *The History of Islam in Africa* (eds. Nehemia Levtzion & Randall L. Pouwaels), Athens OH, Ohio University Press; Oxford: James Currey; Cape Town: David Philip, 2000, pp. 303-325.
- ALPERS, Edward A., 2001 – «A Complex Relationship: Mozambique and the Cômoro Islands in the 19th and 20th Centuries», *Cahiers d'Études Africaines*, Paris, n.º 161, vol. XLI -1, pp. 73-95.
- AMARAL, Manuel Gama, 1990 - *O povo Yao*. Subsídios para o estudo de um povo do noroeste de Moçambique. Lisboa, IICT, 493 p.
- AMIR-MOEZZI, M.A., (dir.), 2003 – *Lieux d' Islam: cultes et cultures de l' Afrique à Java*. Paris, Autrement.
- AMORIM, Pedro F., Massano de, 1910 – *Informações relativas à região de Angoche*. Lourenço Marques, S/ed.
- AMORIM, Pedro F., Massano de, 1911 – *Relatório sobre a ocupação de Angoche*. Lourenço Marques, S/ed.
- ANDRÉ, Carla Maria Martins, 1998 – *O Movimento Sufista Islâmico na Génese das Confrarias: As Confrarias Islâmicas na Ilha de Moçambique*. Lisboa, ISCSP, 1998 (Dissertação de Mestrado em Estudos Africanos, policopiado, 216 p.)
- ARAUJO, Manuel, 1998 - «Espaço e Identidade», in: SERRA, Carlos (Dir.), *Identidade Moçambicanidade e Moçambicanização*. Maputo, Universidade Eduardo Mondlane, Livraria Universitária: 173-171.
- ARNFRED, Signe, 2001, *Family Forms and Gender Policy in Revolutionary Mozambique (1975-1985)*, Bordeaux, CEAN (Travaux et Documents, 68-69).
- ARNFRED, Signe, 2004 – «Tufo dancing: Muslim womens's culture in Northern Mozambique», *Lusotopie*, Paris, Karthala, 2004, pp. 39-65.
- ATLAS MISSIONÁRIO PORTUGUÊS, 1962 – Lisboa. Junta de Investigações do Ultramar / centro de Estudos Políticos e Sociais.
- BARRADAS, Lerenó, 1971 – *Sobre o roteiro de Sofala do Piloto Árabe Hamade Ibn-Madjid*. Lourenço Marques, Trabalhos do IICM, n.º 25, 1971, 50 p. (Islão no período pré-colonial).
- BAUMANN, H., D Westermann et L Homburger, 1948 - *Les peuples et les civilisations de l'Afrique: suivi de Les langues et l'éducation*. Paris, Payot.
- BAUMANN, Hans, et D. Westermann, 1957 - *Les peuples et les civilisations de l'Afrique* [traduction française par L. Homburger; pref. de Théodore Monod]. – Paris, Payot, 1957, 605 p. (Bibliothèque scientifique)

- BENTO, Carlos Lopes, 1984 – «O casamento (arusi) entre os Wamwane das Ilhas de Querimba: A escolha da noiva e o pedido de casamento», *Boletim da Sociedade de Geografia de Lisboa*, 102ª série, n.º 1-6, Janeiro / Junho de 1984, pp. 168-170.
- BENTO, Carlos Lopes, 1990 – «La femme mwani et la famille: étude quantitative de quelques comportements des femmes de l'Île d'Ibo», *Revista Garcia de Orta*, Série Antropologia. Lisboa, Vol. VI (1 e 2), 1989/1990, pp. 21-25.
- BENTO, Carlos Lopes, 2001 – «A ilha do Ibo: gentes e culturas – Ritos de passagem», *Revista de Estudos Políticos e Sociais* (do ISCSP – Lisboa), vol. XXIII, n.º 1-4: 121-168.
- BONATE, Liazzat J. K., 1999a – *Islamic Reform in Mozambique, A critical Evaluation of the "Demolidora dos Prazeres" by Shaykh 'Aaminuddin Muhammad*. Maputo, Departamento de História da Faculdade de Letras da Universidade Eduardo Mondlane, [Unpublshied Paper]. Maputo, multigr.
- BONATE, Liazzat J. K., 1999b – *Ensino Islâmico e Políticas Educativas Nacionais em Moçambique*. Arrábida, 1999 [Artigo apresentado nos Cursos de Verão da Arrábida "Transmissão de Saberes: Sistemas de Educação em África", Agosto de 1999 [A4, 19gs com Bibliografia. A Profª Bonate pertence ao Departamento de História da Faculdade de Letras da Universidade Eduardo Mondlane, em Maputo].
- BONATE, Liazzat J. K., 2000 – «Muslim Personal Law Among the Koti of Nothern Mozambique », Maputo, multigr». (présentation à la conférence " Islamic Law in Africa ", 21-23 juillet 2000, Dar-es-Salaam).
- BONATE, Liazzat J. K., 2002 – *The expansion of Angoche. Politics of kinship and territory in the Nineteenth Century northern Mozambique*. Northwestern University, Depatment of History, 570-Research Seminar in History, June 11, 38 p.
- BONATE, Liazzat J. K., 2003a – «Women's Land Rights in Mozambique: Cultural, Legal and Social Contexts», in Muthoni Wanyeki (ed.), *Women and Land in Africa: Culture, Religion, and Realizing Women's Rights*. London/New York, Cape Town: Zed Publishers, 2003, pp. 96-132.
- BONATE, Liazzat J. K., 2003b – «The expansion of Angoche. The Politics of kinship in the Nineteenth Century northern Mozambique», *Lusotopie*, pp. 115-143.
- BONATE, Liazzat J. K., 2005a – «Dispute over Islamic Funeral Rites in Mozambique. A Demolidora dos Prazeres by Shaykh Aminuddin Mohamad», in *Le Fait Missionnaire*, Lausanne, n.º 17, 2005, pp. 41- 61.
- BONATE, Liazzat J. K., 2005b – *Matriliny, Islam and Gender in Northern Mozambique*. Maputo, UEM / Faculdade de Letras e Ciências Socais, 40 p. mimeo.
- BONATE, Liazzat J. K., 2005c – «From Assirazi into Monhé: Angoche and the Mainland in the Context of the Nineteenth Century Slave Trade in Northern Mozambique», in B. Zimba, E. A. Alpers, and A. Isaacman (eds.), *Slave Routes and Oral Tradition in Southeastern Africa*. Maputo, 2005, pp. 195-219.
- BONATE, Liazzat J. K., 2006 – «Matriliny, Islam and Gender in Northern Mozambique» *Journal of Religion in Africa*, Leiden: Brill, 2006, vol. 2, n.º 36, pp. 139-166.

- BONATE, Liazzat J. K., 2007a – «Islamic Education in Mozambique», *Annual Review of Islam in South Africa*, University Cape Town, n.º 9, 2006-7, pp. 53-57.
- BONATE, Liazzat J. K., 2007b – «Roots of Diversity in Mozambican Islam», *Lusotopie*, XIV (1), 2007, pp. 129-149.
- BONATE, Liazzat J. K., 2007c – «Islamismo in Mozambico. Gli scritti di Shaykh Aminuddin Mohammad», *Afriche e Orienti*, University of Bologna, n.º 3-4, 2007, pp. 89-100.
- BONATE, Liazzat J. K., 2007d – «Islam and Chiefship in Northern Mozambique», *ISIM Review*, 19 (Spring), 2007.
- BONATE, Liazzat J. K., 2008a – «A Teoria do “Encerramento do Ijtihad” no Direito Islâmico», *Revista Crítica de Ciências Sociais*, Universidade de Coimbra, n.º 80, Março, 2008, pp. 195-211.
- BONATE, Liazzat J. K., 2008b – «O Islão Negro: As Abordagens Coloniais do Islão no Norte de Moçambique», *Religare*, Universidade Federal de Paraíba - João Pessoa, n.º 3, Março 2008, pp. 73-81.
- BONATE, Liazzat J. K., 2008c – «Islam und Stammesführerschaft», in *Mozambik – Rundbrief*, n.º 75, Mai 2008, Bielefeld, pp. 34-36.
- BONATE, Liazzat J. K., 2008d – «The Use of Arabic Script in Northern Mozambique», in *Tydskrif vir letterkunde*, University of Pretoria, 2008, pp. 133-142.
- BONATE, Liazzat J. K., 2008e - «Muslim Religious Leadership in Post-Colonial Mozambique», *South African Historical Journal*, Routledge-UNISA Press, 60(4), 2008, pp. 637-654.
- BONATE, Liazzat J. K., 2009a – «O debate sobre o “Encerramento do Ijtihad” e sua critica» in Santos, B. de Sousa e Meneses, P. M., eds., *Epistemologias do Sul*, Coimbra, CES, Almedina, 2009.
- BOUENE, Felizardo, 2004 – «Moçambique: Islão e cultura tradicional», in: *O Islão na África Subsariana* (Actas do 6º Colóquio Internacional Estados, Poderes e Identidades na África Subsariana, realizado, de 8 a 10 de Maio de 2003, na Faculdade de Letras do Porto), Coord. António Custódio Gonçalves. Porto, FL / CEA, 2004: 115-130.
- BRANQUINHO, José A. G. de Melo, 1969 – *Prospecção das Forças Tradicionais. Distrito de Moçambique*. Lourenço Marques, Serviços de Centralização e Coordenação de Informações, de Moçambique (SCCIM).
- BRITO, Luís, 1995 – «O comportamento eleitoral nas primeiras eleições multipartidárias em Moçambique», in B. MAZULA (ed.), *Eleições, Democracia e Desenvolvimento*, Maputo.
- BRITO, Luís, 2000 – *Cartografia eleitoral de Moçambique - 1994*, Maputo, Livraria Universitária.
- CABRAL, António, 1975 – *Dicionário de nomes geográficos de Moçambique – Sua origem*. Lourenço Marques, Empresa Moderna.
- CABRITA, J. M., 2000 – *Mozambique. The tortuous road to democracy*. Londres, Palgrave.

- CAHEN, Michel, 1987, *La Révolution implosée. Études sur 12 ans d'indépendance (1975-1987)*. Paris, Karthala.
- CAHEN, Michel, 1990 – *Mozambique: Analyse politique de conjoncture*, Paris, Indigo Publications.
- CAHEN, Michel, 1991 – *Mossuril (1939): la révolte ambiguë des «Naharras»*. Bordeaux, 37p. multigr.
- CAHEN, Michel, 1994 – «Mozambique, histoire géopolitique d'un pays sans nation», *Lusotopie* (Paris, L' Harmattan), 1-2 1994, pp. 213-266.
- CAHEN, Michel, 2000a – «L'État nouveau et la diversification religieuse au Mozambique, 1930-1974. I. Le résistant essor de la portugualisation catholique (1930-1961)», *Cahiers d'Études Africaines*, 158, XL (2), pp. 309-349.
- CAHEN, Michel, 2000b – «L'État nouveau et la diversification religieuse au Mozambique, 1930-1940. II. La portugualisation désespérée (1935-1974)», *Cahiers d'Études Africaines*, 159, XL (3), pp. 551-592.
- CAHEN, Michel, 2000c – «Mozambique : l'instabilité comme gouvernance ?», *Politique Africaine* (80), décembre, pp. 111-135.
- CAHEN, Michel, 2002 – «Será a etnicidade a culpada? As Ciências Sociais, a Jugoslávia, Angola e outros», in *Globalização e Contextos Locais na África Subsariana* (Coord. António Custódio Gonçalves). Porto, CEA/FL/UP, pp. 93-103.
- CAHEN, Michel, Philippe WANIEZ & Violette BRUSTLEIN, 2002 – «Pour un Atlas social et culturel du Mozambique», *Lusotopie*, 2002, n.º 1, pp. 305-362.
- CÂMARA, Perry de, 1886 – «Distrito de Cabo Delgado», in: *Boletim da Sociedade de Geografia de Lisboa*, 6ª Série (2).
- CAPELA, José, 1974 – *Escravidão e empresa de saque – o abolicionismo (1810-1875)*. Porto, Afrontamento.
- CAPELA, José, 1988 - *O tráfico de Escravos de Moçambique Para As Ilhas Do Índico, 1720-1902* (de colaboração com Eduardo Medeiros). Maputo, INLD/UEM, 1988.
- CAPELA, José, 1990 – *A República Militar da Maganja da Costa*. Porto, Afrontamento.
- CAPELA, José, 1993 – *O Escravismo Colonial em Moçambique*. Porto, Afrontamento.
- CAPELA, José, 1995 – *Donas, Senhores e Escravos*. Porto, Afrontamento.
- CAPELA, José, 2004 – «Muçulmanos e Portugueses – Espaços de colaboração e conflitualidade no Sudeste Africano», in: Revista *XARAJÍB* (do Centro de Estudos Luso-Árabes). Silves, Portugal, 2004: 29-37.
- CARVALHO, Anabela Soriano, 2000 – Estratégias e práticas económicas do empresariado Islâmico de origem indiana em Moçambique (1975 -1987), in: *África em Transição. Estudos de Desenvolvimento*. Lisboa, Trinova, CESA/ ISEG, 2000:89-122.
- CARVALHO, A. Pinto de, 1998 - «Notas para a história das confrarias islâmicas na Ilha de Moçambique», *Arquivo* (Maputo) (4), Outubro, pp. 59-66 (Editado por Eduardo Medeiros).
- CARVALHO, Luís Francisco de, – História e desenvolvimento: dinâmica afro-islâmica na África Oriental oitocentista. Lisboa, CESA-ISEG, 1995, Col. Documentos de Trabalho, n.º 36, 32 págs + mapas e bibliografia.

- CARVALHO, Anabela Maria Soriano, 1999 – *O empresariado Islâmico em Moçambique no período pós-colonial: 1974-1994*. Lisboa, ISEG / UTL (Tese em Economia e Gestão).
- CASIMIRO, Isabel M. A. P. C., 2008 – *Cruzando lugares, Percorrendo tempos: Mudanças recentes nas relações de Género em Angoche*. Coimbra, Universidade de Coimbra, Faculdade de Economia (Departamento de Sociologia), Tese de Doutoramento em Sociologia do Desenvolvimento e da Transformação Social.
- CHABAL, Patrick *et alli*, 2002 – *A history of Postcolonial Lushophone Africa*. London, Hurst & Company.
- CLARENCE-SMITH, G., 1989a, «The Roots of the Mozambican Counter-Revolution», in: *Southern African Review of Books*, abril-mai.
- CLARENCE-SMITH, G., 1989b - «Indian business communities in the Western Indian Ocean in the Nineteenth Century», *Indian Ocean Review*, vol. 2, n.º 4, pp. 18-21.
- CONCEIÇÃO, A. Rafael F. da, 1993 – *Entre mer et terre: situation identitaire des populations côtiers du nord mozambicain (Cabo Delgado) 1929-1979*. Tese de Doutoramento. Universidade de Paris VIII.
- CONCEIÇÃO, A. Rafael F. da, 2003 - «A resolução de conflitos nas comunidades de pescadores da zona de Angoche / Moma, província de Nampula», in: Santos, Boaventura de Sousa & Trindade, João Carlos (Orgs.), *Conflito e Transformação Social: uma paisagem das Justiças em Moçambique*, IIº Vol. Cap. 24. Porto, Afrontamento, pp. 501-521.
- CONCEIÇÃO, A. Rafael F. da, 2006 - *Entre o mar e a terra: Situações identitárias no Norte de Moçambique*. Maputo, PROMÉDIA (com prefácio de Carlos Serra e posfácio de João Paulo Borges Coelho).
- CONSTANTIN, F., Bone, D. S. & Mandivenga, E. H. 1983 - *Les Communautés musulmanes d'Afrique orientale*. Pau, Centre de recherche et d'études sur les pays d'Afrique orientale, Université de Pau et des Pays de l'Adour (“Travaux et Document ” du Crepao, 1).
- COURTOIS, Christian, 1983 - *Les musulmans et le pouvoir en Afrique noire : religion et contre-culture* (Nouvelle édition revue et mise à jour). Paris, Karthala, 1983.
- COUTINHO, João de Azevedo, 1931 – *Do Nyassa a Pemba (Os territórios da Companhia do Nyassa)*. Lisboa, Typographia da Companhia Nacional Editora.
- COUTINHO, João de Azevedo, 1935 – *As duas conquistas de Angoche*. Lisboa.
- COUTINHO, João de Azevedo, 1941 – *Memórias de um velho marinheiro e soldado de África*. Lisboa.
- CUNHA, Joaquim d' Almeida, 1885 - *Estudos acerca dos usos e costumes dos banianes, batihas, parses, mouros, gentios e indígenas* (com um pequeno Vocabulário de língua macua). Lourenço Marques, Imprensa Nacional, 1885. (Islão no período pré-colonial).
- DEMERGHEN, E. 2005 – *Vie des saints musulmans*. Arles & Paris, Sindbad / Actes Sud.
- DIAS, Jorge *et alti*, 1964-1970 – *Os Macondes de Moçambique*. Lisboa, JIU, 4 vols..

- EL-BOKHARI, 1972 – *Tradições Muçulmanas. Selecção de Hadidts*. Versão Portuguesa resumida (Adaptada da tradução francesa de G.H. Bousquet). Lourenço Marques, Spanos Gráfica, 1972 (Edição popular promovida pelo Governador-Geral de Moçambique).
- FERREIRA, João Gregório Duarte, 1915a – *Relatório sobre a sublevação do Xeque de sangage*. Lourenço Marques.
- FERREIRA, João Gregório Duarte, 1915b – *Distrito de Moçambique. Relatório do Governador, 1911-1913*. Lourenço Marques.
- FERREIRA, João Gregório Duarte, 1915c – *Relatório dos trabalhos militares no distrito de Moçambique, 1911-1913*. Lourenço Marques.
- FINKE, R. 1990 - «Religious Deregulation : Origins and Consequences», *Journal of Church and State*, XXXII, pp. 609-626.
- FINNEGAN, W. 1992 – *A Complicated War. The Harrowing of Mozambique*, Berkeley – Los Angeles, University of California Press.
- FRELIMO, 1983 – “*Consolidemos aquilo que nos une* ”. *Reunião da Direcção do Partido e do Estado com os representantes das confissões religiosas, 14 à 17de Dezembro 1982* 1983, Maputo, Instituto Nacional do livro e do disco, 100 p. (“Unidade Nacional”).
- GEFFRAY, C. & Pedersen, M. 1988 - «Nampula en guerre», *Politique Africaine* (Paris) (29), pp. 28-40.
- GEFFRAY, Christian, 1984a - *Structure lignagère, économie domestique et développement rural dans de district du Erati (Mozambique)*. Maputo, DAA/UEM, Maputo, 5 pgs. Dactilografado.
- GEFFRAY, Christian, 1984b – *Structure lignagère, économie domestique et développement rural dans le district du Erati*. Rapport n.º 1: *Structures precoloniais*. Maputo, DAA/UEM
- GEFFRAY, Christian, 1984c – Rapport n.º 2: *Identification des groupes sociaux et principaux status. Elements sur l’organisation territoriale de a paysannerie*. Maputo, DAA/UEM
- GEFFRAY, Christian, 1985a – Rapport n.º 3: *Analyse de l’économie domestique, rapports de production e e reproduction (les principaux mécanismes socio-économiques de reproduction du système lignager avant sa soumission à la culture familiale obligatoire du coton, années trente)*. Maputo, DAA-UEM. Mimeo.
- GEFFRAY, Christian, 1985b – «La condition serville en pays makhuwa», *Cahiers d’études Africaines* (Paris), vol. XXV, n.º 100, Avr. 1985, pp. 505-535.
- GEFFRAY, Christian, 1987a – «A condição servil no país macua», *Trabalhos de Antropologia e de Arqueologia*, Maputo, n.º 4.
- GEFFRAY, Christian, 1987b – *Travail et symbole dans la société des Makhuwa*. Paris, EHESC, 1987, 430 p. Thèse de doctorat, sous la direction de G. Balandier.
- GEFFRAY, Christian, 1990 – *Ni Père ni Mère*. Critique de la parenté: le cas makhuwa. Paris, Seuil.
- GONÇALVES, António Custódio (coord.), 2004 – *O Islão na África Subsariana* (Actas do 6º Colóquio Internacional Estados, Poderes e Identidades na África Subsariana,

- realizado, de 8 a 10 de Maio de 2003, na Faculdade de Letras do Porto), Coord. António Custódio Gonçalves. Porto, FL / CEA, 2004, pp. 107-113.
- GONÇALVES, José Júlio, 1960 – «O islamismo através dos números», *Boletim Geral do Ultramar*, Ano 36º, n.º 418-419 (Abril-Maio de 1960), pp. 219-236.
- GONÇALVES, José Júlio, 1962 – *O mundo árabo-islâmico e o ultramar português*. Lisboa, Estudos de Ciências Políticas e Sociais / Centro de Estudos Políticos e Sociais da Junta de Investigações do Ultramar, n.º 10 (1962 - 2.ª ed.), pp. 17-351.
- GRAÇA, Pedro Borges, 2005 – *A construção da nação em África (Ambivalência cultural de Moçambique)*. Coimbra, Almedina, 339 p.
- GRILO, V. H. Velez, 1960 – «Esboço de um guia etnográfico de Moçambique», *Boletim de Investigação Científica de Moçambique*, 1 (2), pp. 101-252.
- FREEMAN-GRENVILLE, G. S. P. 1989 – «The Portuguese on the Swahili coast: buildings and language», *STVDIA*, Lisboa, n.º 49, pp. 235-254 (Com um apêndice de palavras kisuaíli de origem portuguesa), pp. 250-253.
- HAFKIN, Nancy, 1973 – *Trade, Society and Politics in Northern Mozambique, 1753-1913*. Boston, 1973, Mimeo.
- HAFKIN, N. 1973, *Trade, Society and Politics in Northern Mozambique, c. 1753-1913*, Boston, Boston University (Thèse de Doctorat).
- HALL, M. & Young, T. 1997, *Confronting the Leviathan. Mozambique since Independence*. Londres, Hurst & Co.
- HARRIES, Patrick, 1989 – «Exclusion, Classification and Internal Colonialism: The emergence of ethnicity among the Tsonga-speakers of South Africa», in L. Vail (ed.), *The Creation of tribalism in Southern Africa*. London, James Currey. pp. 82-116.
- HARRIES, Patrick, 1994 – *Work, Culture and Identity – Migrant Labourers in Mozambique and South Africa, c.1860-1910*. London, James Currey.
- IANNACCONI, L. 1998 - «Introduction to the Economics of Religion», in: *Journal of Economic Literature*, XXXVI, Setembro, pp. 1465-1496.
- INTROVIGNE, M. 2001 - «Tra fundamentalismo e conservatorismo islamico : nota sui Deobandi», in: *Center for Studies on New Religions* (http://www.cesnur.org/2001/mi_dic04.htm).
- ISAACMAN, Allen F. 1972 – *Mozambique – The Africanisation of a European Institution: the Zambezi Prazos, 1750-1902*. The University of Wisconsin Press.
- ISAACMAN, Allen F. em col com Barbara Isaacman, 1977 – «Slavery and social stratification among the Sena of Mozambique, a study of the kaporo system», in: *Slavery in Africa*. Wisconsin, The University of Wisconsin Press.
- ISAACMAN, Allen F. 1979 - (em col. Com Barbara Isaacman) – *A tradição de resistência em Moçambique. O Vale do Zambeze, 1850-1921*. Porto, Afrontamento.
- ISAACMAN, B. & Stephen, J. 1984 - *A mulher moçambicana no processo de libertação*. Maputo, INLD.
- JOÃO, B.B., 2000 - *Abdul Kamal e a história do Chiúre nos séculos XIX-XX*, Maputo, Arquivo histórico de Moçambique, (Col. Estudos, n.º 17).

- JOHNSON, Harry H., 1897 – *British Central Africa, the territories under british influence north of the Zambezi*. London, Methuen & C°.
- KAGABO, José, 1995 – *Les tendances de l'Enseignement Islamique en Afrique de l'Est*. Lisboa, UTL-ISEG, Curso de Mestrato em Desenvolvimento e Cooperação Internacional, 1994-1995, Texto de Apoio [A4, 16 pgs].
- KAMAL, Abdul, 1946 – *Descrição da origem dos “Mêtos” e fundador do regulado “Mecama”*. Chiúre, 12p. (AHM, Cx. 8)
- LEITE, Joana Pereira, 1996 – *A emergência improvável de empresários nacionais nos países da África Subsaariana*. – Lisboa, CEsA (Brief Papers 2)
- LEITE, Joana Pereira, 2000 – «A guerra do caju e as relações Moçambique-Índia na época pós-colonial», *Lusotopie 2000* (Paris, Karthala), pp. 295-332.
- LE MOS, M. J. Correia de, 1988, «Reviver a Ilha, na Mafalala», *Arquivo* (Maputo) (4), Outubro, pp. 49-58.
- LERMA, Pe. Francisco Martinez, 1989 – *O Povo Macua e a sua cultura*. Lisboa, Ministério da Educação, Instituto de Investigação Científica Tropical.
- LIESEGANG, Gerhard, 1988 – «Acheegas para o estudo de biografias de autores de fontes narrativas e outros documentos da história de Moçambique. I: Yona Barnaba Abdallah (ca. 1870-1924) e a missão de Unango», *Arquivo*, n.º 3, 1988, pp. 12-34.
- LIESEGANG, Gerhard, 1992a – «Acheegas para o estudo das biografias de autores de fontes narrativas e outros documentos da História de Moçambique V; Lawrence Chisui, S. Nthara, E. Mwale, J. Mazula, P. Litumbe, e a historiografia marave com um apêndice: “A História dos Anianja”, de Paulo João Litumbe», *Arquivo* (Maputo), n.º 11, Abril de 1992, pp. 37-65.
- LIESEGANG, Gerhard, 1992b – «Possibilidades do estudo de espaços cognitivos antigos e mais recentes em Moçambique», in (Alexandrino JOSÉ e Paula MENESES, eds.), *Moçambique – 16 Anos de Historiografia: Focos, Problemas, Metodologias, Desafios para a Década de 90*. Maputo, S/e, (Colecção painel Moçambicano), pp. 29-49.
- LIESEGANG, Gerhard, 1993 – *História do Niassa, c.1600-1920*. Estados, política e economia no período précolonial e a conquista colonial. Com textos em apêndice de E. M. Ngalambe, J. M. Chicoia e M. Nivaia. Maputo, AHM, mimeo.
- LIESEGANG, Gerhard, 1998 – «Territorialidades sociais e identidades com referência a Moçambique», in *Identidade, Moçambicanidade, Moçambicanização* (dir. de Carlos SERRA), Maputo, Livraria Universitária, Universidade Eduardo Mondlane, 1998, pp. 99-159.
- LOFORTE, Ana Maria, 2003 – «A questão e o maneio dos recursos marinhos num contexto de conflito: o caso da Ilha de Moçambique», in: Santos, Boaventura de Sousa & Trindade, João Carlos (orgs.), *Conflito e Transformação Social: uma paisagem das Justiças em Moçambique*, IIº Vol. Cap. 24. Porto, Afrontamento, pp. 479-499.
- LOPES, Pe. António Maria, 1961 – «A língua suaíli», *Boletim do Museu de Nampula*, n.º 2, pp. 131-132.

- LUNDIN, Iraê Baptista, 1995 – «Partidos políticos: A leitura da vertente étnico-regional no processo democrático», in Brazão Mazula (ed.), *Moçambique. Eleições, Democracia e Desenvolvimento*. Maputo Brazão Mazula, pp. 423-471.
- LUPI, Eduardo do Couto, 1906 – «A região de Angoche», *Boletim da Sociedade de Geografia de Lisboa*, Série 24, n.º 8.
- LUPI, Eduardo do Couto, 1907 – *Angoche: Breve memória sobre uma das capitânias-móres do districto de Moçambique*. Lisboa, Direcção Geral do Ultramar, Typographia do Anuário Commercial. 276 p. il., mapas.
- MACAGNO, Lorenzo, 2006a – *Islão e política no norte de Moçambique: Reflexões sobre a trajetória de Yussuf Arab*. Por Lorenzo Macagno (Departamento de Antropologia, Universidade Federal do Paraná, Brasil). Comunicação no Terceiro Congresso da Associação Portuguesa de Antropologia, Lisboa, 6, 7, e 8 de abril de 2006. Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa (ICS-UL) e Instituto Superior de Ciências do Trabalho e da Empresa (ISCTE): Pinel: *Muçulmanos em Espaços Lusófonos* (MEL): História e Presença Contemporânea – Estudos e Desafios – Coord: Nina Clara Tiesler, sexta feira 7 de Abril, 9:00/10:45hs.
- MACAGNO, Lorenzo, 2006b – *Outros Muçulmanos. Islão e narrativas coloniais*. Lisboa, ICS, 254p. (Na estante sobre Moçambique pós-colonial)
- MACAGNO, Lorenzo, 2007 – «Islão, transe e liminaridade», in *Revista de Antropologia* (São Paulo), Vol. 50, n.º 1, Janeiro/Junho (Consultado na Net).
- MACAGNO, Lorenzo, 2007 – «Les Nouveaux Oulémas. La recomposition des autorités musulmanes au nord du Mozambique», *Lusotopie* (Paris, L' Harmattan), Volume 14, Number 1, 2007, pp. 151-177.
- MACAMO, Elísio, 1998 – «A influência da religião na formação de identidades sociais no sul de Moçambique», in SERRA, Carlos (dir.), *Identidade Moçambicanidade e Moçambicanização*, Maputo, Universidade Eduardo Mondlane, Livraria Universitária, pp. 35-69.
- MACAMO, Elísio, 2006 – «A nação moçambicana como comunidade de destino», *Lusotopie* (Paris, L' Harmattan), pp. 355-364.
- MACHADO, Major A. J. de Melo, 1970 – *Entre os Macuas de Angoche – Historiando Moçambique*. Lisboa, Prelo Editora.
- MACHADO, Major A. J. de Melo, 1977 – *Aviltados e Traídos. Resposta a Costa Gomes*. Queluz, Literal.
- MAGODE, José (Editor), 1996 – *Moçambique, Etnicidades, Nacionalismo e o Estado. Transição Inacabada*. Maputo, Centro de Estudos Estratégicos e Internacionais, Instituto Superior de Relações Internacionais, 168 p.
- MAGODE, José, e Ângela KHAN, 1996b – «O Estado unitário e a questão nacional: uma reflexão sobre o caso moçambicana», in MAGODE, José (ed.), *Moçambique, Etnicidades, Nacionalismo e o Estado. Transição Inacabada*. Maputo, Centro de Estudos Estratégicos e Internacionais, Instituto Superior de Relações Internacionais, pp. 40-106.

- MAMEDE, Suleiman Valy, 1970 – *Contacto com as Comunidades Muçulmanas de Moçambique*, Lisboa.
- MARTIN, B. G. 1976 – *Muslim Botherhoods in sixth Century Africa*. Cambridge, Cambridge University Press.
- MÁRTIRES, Fr. Bartolomeu dos, 1822 – *Memoria Chorografica da Província ou Capitania de Mossambique na Costa d’Africa Oriental conforme o estado em que se achava no anno de 1822*. Manuscrito do Arquivo da Casa do Cadaval.
- MAZULA, Brazão, 1995 – *Educação, Cultura e Ideologia em Moçambique: 1975-1985* (Em busca de fundamentos filosófico-antropológicos), Porto, Afrontamento e Fundo Bibliográfico da Língua Portuguesa.
- MBEMBE, A. 1988, *Afriques indociles. Christianisme, Pouvoir et État en société postcoloniale*, Paris, Karthala.
- MEDEIROS, Eduardo, 1978 – *Pescadores do Mar da Ilha De Moçambique* (Notas de campo não publicadas).
- MEDEIROS, Eduardo, 1985 – *O Sistema Linhageiro Macua-Lómuè*. Maputo, UEM/FL.
- MEDEIROS, Eduardo, 1986a – A chefatura dos Megama do Chiúre: contexto económico e político da sua formação. In: *Cadernos de História* (Maputo), n.º 4, Maio de 1986, pp. 21-27. (Arquivo Histórico de Moçambique - AHM bB 894). Sobre o Islão entre os Macua-Metthu, de Cabo Delgado.
- MEDEIROS, Eduardo, 1986b – «Notas para um ficheiro bibliográfico das línguas e-Makhuwa, e-Lómwè e e-Chuwabo de Moçambique», *Revista Internacional de Estudos Africanos* (Lisboa), n.º 4 e 5, 1986, pp. 331-353. [Foi também publicado no n.º 3 da revista *Limani*, Departamento de Línguas da Faculdade de Letras da Universidade Eduardo Mondlane, (Maputo), Nov. de 1987.]
- MEDEIROS, Eduardo, 1988 – *As Etapas da Escravatura no Norte de Moçambique*. Maputo, Arquivo Histórico de Moçambique, 1988, Série Estudos, 04.
- MEDEIROS, Eduardo, 1991 – *O povoamento do Norte de Moçambique*. Texto de Apoio (n.º10/1) para a cadeira de História de Moçambique I (3º Ano), na Faculdade de História e Geografia no Instituto Superior Pedagógico (hoje Universidade Pedagógica), em Maputo.
- MEDEIROS, Eduardo, 1995 – *Os Angoni do Niassa e de Cabo Delgado, c. 1848-1915*. Maputo, UP-FCS, Outubro.
- MEDEIROS, Eduardo, 1996a – «Etnias e Etnicidades em Moçambique: Notas para o estudo da formação de entidades tribais e étnicas entre os povos de língua(s) emakhuwa e elómwè e advento da etnicidade macua e lómuè», in *Cientistas Portugueses Residentes no Estrangeiro*. Aveiro: Fundação Jacinto de Magalhães, 1996, pp.107-127 (Comunicação apresentada ao Congresso de Cientistas Portugueses Radicados no Estrangeiro, Universidade de Aveiro, 18-20 de Dezembro de 1995).
- MEDEIROS, Eduardo, 1996b – «Abdul Camal – O Megama do Chiúre», *Savana* (Maputo, Ano III, n.º 113, de 15 de Março de 1996, páginas centrais) – Sobre o Islão entre os Macua-Metthu, de Cabo Delgado.

- MEDEIROS, Eduardo, 1996c – «Irmandades muçulmanas no Norte de Moçambique», *Savana* (páginas centrais). Maputo, Ano III, n.º 116, de 5 de Abril de 1996.
- MEDEIROS, Eduardo, 1997a – *História de Cabo Delgado e do Nyassa (c.1836-1929)*. Maputo, edição do autor.
- MEDEIROS, Eduardo, 1997b – Etnias e Etnicidade em Moçambique. O advento do mundo Sena. Das origens a 1918. In: *O Desafio Africano* (Coord. de José Carlos Venâncio), Ed. Vega e Universidade da Beira Interior, 1997, pp. 59-82.
- MEDEIROS, Eduardo, 1999a – «Irmandades muçulmanas de Moçambique», in *I Libri di Afriche e Orienti* (Bologne) (1), pp. 70-85.
- MEDEIROS, Eduardo, de colaboração com Manuel Lobato (do CEHCA-IICT), 1999b – Mouros, islamizados e baneanos: Portuguese Historiography and Archival Sources on East African Muslim Communities. Two Tentative Checklists. Paper to the International Colloquium Islam in East Africa: New Sources (Archives, Archaeology, Oral History). Roma, 2-4 December 1999 (Estudo bibliográfico).
- MEDEIROS, Eduardo, 2000 – «Reestruturação do poder político Makuwa-Mmetthu sob o domínio da Companhia do Nyassa, 1894-1929», in: Santos, Maria Emília (Dir.) *A África e a Instalação do Sistema Colonial (c. 1885-c. 1930)*. Lisboa, Centro de Estudos de História e Cartografia Antiga, 2000: 311-329 [Actas da IIIª Reunião Internacional de História de África].
- MEDEIROS, Eduardo, 2001a – *A escravatura no norte de Moçambique: formação de novos espaços e entidades políticas na segunda metade do século XVIII e durante o século XIX*. Comunicação no Colóquio Internacional *Escravatura e Mudanças Culturais*, Évora, 28 a 30 de Novembro 2001.
- MEDEIROS, Eduardo, 2002a – «A escravatura no norte de Moçambique: formação de novos espaços e entidades políticas na segunda metade do século XVIII e durante o século XIX», in *Escravatura e transformações culturais (África-Brasil-Caraíbas)*, org. Isabel de Castro Henriques. Lisboa, Vulgata, 2002, pp. 211-231. Col. Tempos e Espaços Africanos.
- MEDEIROS, Eduardo, 2002b – «Contribuição da diáspora moçambicana para a formação das identidades culturais nas ilhas do oceano Índico», *Travessias*, (Actas do VII. Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais), vol. II, Rio de Janeiro, 2002.
- MEDEIROS, Eduardo, 2002c – «Contribution of the Mozambican diaspora in the development of cultural identities on the Indian ocean islands», in *The African Diaspora in the Indian Ocean* (Shihan de S. Jayasuriya and Richard Pankhurst, eds.); London, AWP, Inc., 2002, pp. 53-80.
- MEDEIROS, Eduardo, 2003a – «A historiografia Moçambicana e a questão étnica», in *Novas Relações com África: Que perspectivas?* Coord. e Prefácio de Isabel de Castro Henriques. Lisboa, Vulgata, 2003, pp. 85-93, Col. Tempos e Espaços Africanos. [Actas do III Congresso de Estudos Africanos no Mundo Ibérico. Lisboa, 11, 12 e 13 de Dezembro de 2001]

- MEDEIROS, Eduardo, 2003b – «O Islamismo sunita entre os africanos negros em Moçambique: Roteiro Histórico para Algumas Questões sócio-antropológicas» (Comunicação no Colóquio Espaços, Fronteiras e Memórias em África, 23 e 24 de Outubro de 2003 FISSUL – Silves). Publicado na Revista *XARAJÍB* (do Centro de Estudos Luso-Árabes). Silves, Portugal, 2004, pp. 15-27.
- MEDEIROS, Eduardo, (não publicado) – *Chefias africanas, Islão e nacionalismo no Sul de Cabo Delgado, c. 1919-1974/75*.
- METCALF, B. D. 1982, *Islamic Revival in British India, 1860-1960*, Princeton, Princeton University Press.
- MONTEIRO, Fernando Amaro, 1972 – «Traços fundamentais da Evolução do Islamismo, com vista à sua incidência em Moçambique», *Revista de Ciências do Homem*, vol. V, 1972, pp. 175-193 [Universidade de Lourenço Marques, Cursos de Letras]. (Islão no período pré-colonial e colonial).
- MONTEIRO, Fernando Amaro, 1989 – «As comunidades islâmicas de Moçambique: mecanismos de comunicação», *Africana*, Porto, Universidade Portucalense, 4, pp. 65-87.
- MONTEIRO, Fernando Amaro, 1993a – *O Islão, o poder e a Guerra (Moçambique, 1964-1974)*. Porto, Universidade Portucalense.
- MONTEIRO, Fernando Amaro, 1993b – «Sobre a actuação da corrente “wahhabita” no Islão Moçambicano: algumas notas relativas ao período 1964-1974», *Africana*, Porto, Universidade Portucalense, 12, pp. 85-111.
- MONTEIRO, Fernando Amaro, 2003 – «Prefácio», in F. Proença Garcia, *Análise Global de uma Guerra. Moçambique, 1964-1974*, Lisboa, História Militar, Estudos e Documentos.
- MONTEIRO, Fernando Amaro, 2004 – «A administração portuguesa e o Islão, em Moçambique e na Guiné, nos anos 1960 a 1970», *Revista XARAJÍB* (do Centro de Estudos Luso-Árabes). Silves, Portugal, 2004, pp. 39-65.
- MONTEIRO, Fernando Amaro, 2004 – «Moçambique, a década de 1970, e a corrente Wahhabita, uma diagonal», in *O Islão na África Subsariana* (Actas do 6º Colóquio Internacional Estados, Poderes e Identidades na África Subsariana, realizado, de 8 a 10 de Maio de 2003, na Faculdade de Letras do Porto), Coord. António Custódio Gonçalves. Porto, FL / CEA, 2004, pp. 107-113. (Na estante África).
- MONTEIRO, Fernando Amaro, 1995 – «A missionação cristã e a apologética islâmica perante as crenças tradicionais bantas de Moçambique», in *Actas do Colóquio «Construção e Ensino da História de África»* (7, 8 e 9 de Junho de 1994). Lisboa, Grupo de Trabalho do Ministério da Educação para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses, pp. 449-473.
- MORAIS, João M. F., 1984 – «Mozambican Archaeology: Past and Present», *The African Archaeological Review*, 2, pp. 113-128.
- MORAIS, João M. F., 1990 – *A Missão e a Instituição: Arqueologia Moçambicana em perspectiva*. Coimbra, Universidade de Coimbra / Instituto de Antropologia, 1990, 22 p. (Cadernos do Seminário Povos e Culturas de África – 2).

- MORAIS, João M. F., 1992 – «Fontes historiográficas e arqueologia em Moçambique», *Leba* (Lisboa), n.º 7, pp. 301-317.
- MORIER-GENOUD, Eric, 1996 – «Of God and Caesar. The Relation between Christian Churches and the State in Postcolonial Mozambique, 1974-1981», *Le Fait Missionnaire* (Lausanne) (3).
- MORIER-GENOUD, Eric, 2000 – «The 1996 “Muslim Holiday” Affair. Religious Competition and State Mediation in Contemporary Mozambique», in: *Journal of Southern African Studies* (Leeds) XXVI (3), September, pp. 409-427.
- MORIER-GENOUD, Eric, 2001 – «The 1996 ‘Muslim Holidays’ Affair: Religious Competition and the State Mediation in Contemporary Mozambique», *Journal of Southern African Studies*, Volume 26, Number 3, September 2001, pp. 409-427 (O Islamismo no período pós-colonial). (Cx. 3, separata ofertada pelo autor).
- MORIER-GENOUD, Eric, 2002 – «L’Islam au Mozambique après l’Indépendance. Histoire d’une montée en puissance», *L’Afrique Politique*, 2002, pp. 123-146. (O Islamismo no período pós-colonial), (Está em formato digital na pasta Islão); + Separata, na Cx. Islão 2.
- MOURA, Armando Reis, 1972 – «Barcos do litoral de Moçambique», in *Monumenta*, Ano VIII, n.º 8 (1972), pp. 7-39, 17 fls. estampadas: 50 fig. (Possui sumário em português e inglês. Contém glossário. Possui bibliografia).
- MOURA, Armando Reis, 1988 – «Boats of the littoral of Mozambique», in *Local Boats: 4th International Symposium on Boat and Ship Archaeology* (Porto, 1985). Oxford, B.A.R., Sep., 1988, pp. 351-374, [4], il, edited by Octávio Lixa Felgueiras.
- NELIMO, 1989 – *Iº Seminário sobre a Padronização da Ortografia de Línguas Moçambicanas*. Maputo. UEM, FL/Nelimo.
- NETTON, Ian Richardson Netton, 2001 (1992) – *A Popular Dictionary of Islam*. Londres, Ed. Curzon Press, 1992, (Ed. Do Jornal Público, Novembro de 2001).
- NEVES, Pe. Manuel, 2004 – «A cultura Chaca e seus valores», in: *Boa Nova*, Ano LXXX, n.º 908, Abril, pp. 20-25.
- NEWITT, Marlyn D. D., 1972 – «The early history of the sultanate of Angoche», *Journal of African History*, 13 (3).
- NEWITT, Marlyn D. D., 1982 – «The Early History of the Maravi», *Journal of African History*, vol. 23, n.º 2, pp. 145-162.
- NEWITT, Marlyn, 1999 – *História de Moçambique*. Lisboa, Publicações Europa-América, 1997 (trad. Portuguesa de *History of Mozambique*, 1995, por Lucília Rodrigues e Maria Georgina Segurado).
- NGOENHA, Severino Elias, 1992 – *Por uma dimensão moçambicana da consciência histórica*. Porto, Edições Salesianas.
- NGOENHA, Severino Elias, 1996 – *Das Independências às Liberdades. Filosofia Africana*. Maputo, Edições Paulinas.
- NGOENHA, Severino Elias, 1998 – «Identidade Moçambicana: Já e ainda não», in SERRA, Carlos (dir.), *Identidade Moçambicanidade e Moçambicanização*. Maputo, Universidade Eduardo Mondlane, Livraria Universitária, pp. 17-35.

- NIMITZ, A. H., 1980 – *Islam and Politics in East Africa. The Sufi Order in Tanzania*. Minneapolis, University of Minnesota Press.
- NURSE, G.T., 1975 – «The people of Bororo: a lexicostatistical enquiry», in B. Pachai (ed.), *The Early History of Malawi*, Londres, 1975, pp. 123-135
- OLIVEIRA, P., 1989 – *Os donos da Renamo*, manuscrit, s/l. [Maputo].
- PEARSON, M. N. 1999 – «The Indian Ocean and the Red Sea», in N. Levtzion & R. Pouwell (eds.), *History of Islam in Africa*, Athens, Ohio University Press, pp. 37-59.
- PÉLISSIER, René, 1984 – *Naissance du Mozambique*, Tome 1: *Résistance et révoltes anticoloniales (1854-1918)*; Tome 2: *Résistance et révoltes anticoloniales (1854-1918)*, *La conquête* (suite). Orgeval, Édition de l'Auteur.
- PÉLISSIER, René, 1988 – *História de Moçambique*, vol. I: *Formação e oposição (1854-1918)*, 506 p; vol. II: *Formação e oposição (1854-1918)*, 609 p. Lisboa, Editorial Estampa (tradução de Manuel Ruas).
- PEIRONE, F. J., 1967 – *A tribo Ajaua do Alto Niassa (Moçambique) e alguns aspectos da sua problemática neo-islâmica*. Lisboa, Junta da Investigação de Ultramar, Centro de Estudos Missionários (Col. Estudos Missionários, n.º 1).
- PENRAD, Jean-Claude, 1998 – «O encontro dos mundos. Islamismo, redes de confrarias e competição na África oriental», in: *Oceanos* (Lisboa), XXXIV: 132-140.
- PENRAD, Jean-Claude, 2004 – «Commerce et religion: expansion et configurations de l'Islam en Afrique», in *O Islão na África Subsariana* (Actas do 6º Colóquio Internacional Estados, Poderes e Identidades na África Subsariana, realizado, de 8 a 10 de Maio de 2003, na Faculdade de Letras do Porto), Coord. António Custódio Gonçalves. Porto, FL / CEA, 2004, pp. 183-197. (Na estante África).
- PENRAD, Jean-Claude, 2005 – «La Shâdhiliyya-Yashrûtiyya en Afrique orientale et dans l'océan Indien occidental», in E. Geoffroy (ed.), *Une voie souffie dans le monde: la Shâdhiliyya*. Paris, Maisonneuve & Larose, pp. 379-398.
- PINTO, Maria João Paiva Ruas Baessa, 2002 – O Islamismo em Moçambique no contexto da liberalização política e económica (anos 90): a província de Nampula como estudo de caso. Lisboa, ISCTE, 2002 [Dissertação de Mestrado em Estudos Africanos]. Orientador: Prof. Doutor Eduardo Medeiros (CEA/ISCTE). Cópia de trabalho com o tutor Eduardo Medeiros na Cx. Islão 2. Cópia do texto final, junto às Cx. Relativas ao Islão).
- POPOVIC, A. 2005 (1996) – *Les voies d'Allah: les ordes mystiques dans le monde musulman dès origines à aujourd'hui*. Paris, Fayard.
- PRATA, Pe. António Pires, 1946 – «Povos do Niassa – II: Os Macuas têm outros nomes», *O Missionário Católico*, Cucujães, Ano XXIII, Março de 1946, pp. 47-48 (Sobre os idiomas Suahíli)
- PRATA, Pe. António Pires, 1961 – «Influência do português sobre o suahíli», *Boletim do Museu de Nampula*, n.º 2, pp. 133-175.
- PRATA, Pe. António Pires, 1982 – «Línguas da Costa Norte de Moçambique», *Revista Tempo*, Maputo, n.º 586, de 3 de Janeiro de 1982, pp. 52-56. (Sobre os idiomas Suahíli).

- PRATA, António Pires, 1983 – *A influência da língua portuguesa sobre o suahíli e quatro línguas de Moçambique*. Lisboa, Instituto de Investigação Científica Tropical.
- PROJECTO EKOTI e Nunes de Sousa (Coords), 2001 – Kithaapu ya maana a mattakhuzi. Dicionário temático nas línguas ekoti, Português e Inglês (Thematic Dictionary in Koti, Portuguese and English). Editor: Editor, *Ethnologue /o* International Linguistics Center 500 est Camp Wisdom Road allas, Texas 75236 USA.
- REBELO, D., 1961 – «Breves apontamentos sobre um grupo de indianos em Moçambique (A comunidade ismaílica maometana)», *Boletim da Sociedade de Estudos da Colónia de Moçambique* (128), pp. 83-89.
- RITA-FERREIRA, António, 1958 – *Agrupamento e Caracterização Étnica dos Indígenas de Moçambique*. Lisboa, Junta de Investigações do Ultramar, 123 p.
- RITA-FERREIRA, António, 1962 – *Bibliografia Etnográfica de Moçambique* (1962). Lisboa, Junta de Investigações do Ultramar, 254p.
- RITA-FERREIRA, António, 1975 – *Povos de Moçambique – História e Cultura*. Porto, Afrontamento (Com referências aos muçulmanos e islamizados).
- RITA-FERREIRA, António, 1982 – *Fixação portuguesa na história pré-colonial de Moçambique*. Lisboa, IICT, JICU.
- RITA-FERREIRA, António, 1992 – «Alguns aspectos materiais da civilização suahíli em Moçambique», *Leba* (Lisboa), n.º 7, pp. 319-324.
- RITA-FERREIRA, António, 1998 – «African Education in colonial Mozambique», *Anais Universitários*, Covilhã, Série de Ciências Sociais e Humanas, 9, pp. 281-318.
- ROCHA, Aurélio, 1999 – «Os Afro-islamizados da costa de Moçambique. A terra e os homens», in *Ilha de Moçambique. Convergência de povos e culturas*. San Marino, AIEP Editore, pp. 26-35.
- RZEWUSKI, Eugeniusz, 1979 – *Vocabulário da Língua Mwani (quimwane) – mwani-portugês-inglês (versão provisória)*. Maputo, UEM/Departamento de Línguas Modernas, 64 págs.
- ROBERTSON, R., 1992 – «The Economization of Religion ? Reflections on the Promise and Limitations of the Economic Approach», *Social Compass*, XXXIX (1), pp. 147-157.
- SANTOS, Frei João dos, 1999 (1609, 1891) – *Etiópia Oriental e Vária História de Cousas Notáveis do Oriente*. Lisboa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses. Lisboa, CNCDP, 1999 (Notas de Eduardo Medeiros e Manuel Lobato). Frei João andou por aquelas paragens do vale e nortenhas no final de quinhentos, o seu livro foi publicado em Évora no início do século XVII.
- SARDAR, Ziauddin, 2007 [2006] – *Em que acreditam os Muçulmanos?* Lisboa, Publicações Dom Quixote (Booket), 183 p.
- SERRA, Carlos, 1997a – *Combates pela mentalidade sociológica*. Maputo, Universidade Eduardo Mondlane, Livraria Universitária.
- SERRA, Carlos, 1997b – *Novos Combates pela mentalidade sociológica. Sociologia Política das relações do poder em Moçambique seguido de desafios de uma medicina bernardiana*. Maputo, Universidade Eduardo Mondlane, Livraria Universitária.

- SERRA, Carlos (dir.), 1998a – *Identidade Moçambicanidade e Moçambicanização*. Maputo, Universidade Eduardo Mondlane, Livraria Universitária.
- SERRA, Carlos, 1998b – «Pluralidade e processualidade identitárias – para um paradigma da identificação contraditorial», in *Identidade Moçambicanidade e Moçambicanização*. Maputo, Livraria Universitária – UEM.
- SERRA, Carlos, 2000 – *Racismo Etnicidade e Poder*. Maputo, Livraria Universitária – UEM.
- SIEFERT, S., 1994, *Muslime in Mosambik – Versuch einer Bestandsaufnahme*, (Forschungsprogramm Entwicklungspolitik : Handlungsbedingungen und Handlungsspielräume für Entwicklungspolitik n° 36), Université de Bielefeld, décembre.
- SILVA, M. A. M., 1991 – *Escritos Islâmicos*. Lisboa, Al Furquán.
- SILVA, Teresa Cruz e., 1986 – *A rede clandestina da Frelimo em Lourenço Marques (1960-1974)*, Maputo, Universidade Eduardo Mondlane (Tese de licenciatura).
- SILIYA, Carlos Jorge, 1996 – *Ensaio sobre a cultura em Moçambique*. Maputo, S/e.
- SILVA, Teresa Cruz e, 2003 – «As redes de solidariedade como intervenientes na resolução de litigious: o caso da Mafalala», in Santos, Boaventura de Sousa e Trindade, João Carlos (orgs.), *Conflito e Transformação Social: uma paisagem das Justiças em Moçambique*, IIº Vol. Cap. 24. Porto, Afrontamento, pp. 427-450.
- SOKA, L. D., 1949 – *Mbiri ya Alomwe*. Zomba, Education Department.
- SOPA, António, 1998 – «Notas sobre a identidade», in Carlos Serra (dir.), 1998a – *Identidade Moçambicanidade e Moçambicanização*, Maputo, Universidade Eduardo Mondlane, Livraria Universitária, pp. 71-77.
- SOUSA, Pe. José Augusto Alves de, S.J. & CORREIA, Francisco Augusto da Cruz, S. J. 1998 – *500 Anos de Evangelização em Moçambique (11 de Março de 1498 – 11 de Março de 1998)*. Braga, Livraria A.I. & Maputo, Edições Paulinas.
- TAYOB, A. K., 1995 – *Islamic Resurgence in South Africa. The Muslim Youth Movement*, Cape Town, University of Cape Town Press.
- THOROLD, A., 1993 – «Metamorphoses of the Yao Muslims», in L. Brenner (ed.), *Muslim identity and social change in sub-Saharan Africa*, Londres, Hurst & Co., pp. 79-90.
- TRIMINGHAM, J. Spencer, 1971 – *The sufi orders in Islam*. Oxford, Oxford UP.
- VAKIL, Abdool Karim, 2003 – Questões inacabadas: colonialismo, Islão e portugalidade, in: *Fantasmata e fantasias Imperiais no Imaginário Português Contemporâneo* (Org. Maria Calafate Ribeiro e Ana Paula Ferreira). Porto, Campo das Letras, pp. 255-294 (Na estante África).
- VAZ, Domingos, 2005/2006) – «Sobre as identidades socioespaciais: bases teóricas e níveis de análise», *Episteme*, Lisboa, Ano VI, n.º 15,16,17, pp. 191-207.
- VÉRIN, Pierre, 1983 – «Influencias culturales y contribución africana al poblamiento de Madagascar», in Unesco, *Relaciones Históricas a través del océano Índico*, Paris, Unesco, pp. 111-136.
- VERIN, Pierre, 1982 – «Mtswa Muyindza et l'introduction de l'Islam à Ngazidja; au sujet de la tradition et du texte de Pechmarty», *Etudes Océan Indien*. Paris-INALCO, n.º 2, pp. 95-100.

- WEGHER, Pe. Luís, IMC, 1995 – *Um olhar sobre o Niassa*, Lisboa, Edições Paulinas, 1995 (1º Volume).
- WILSON, K. B., 1992 – «Cults of violence and counter-violence in Mozambique», *Journal of Southern African Studies*, XVIII (3), septembre, pp. 527-583.
- ZAMPARONI, V., 2000 – «Monhés, Baneanes, Chinas e Afro - Maometanos. Colonialismo e racismo em Lourenço Marques, Moçambique, 1890-1940», *Lusotopie 2000* (Paris, Karthala), pp. 91-222.

DOCUMENTOS ELECTRÓNICOS

- ALPERS, E. (1999). «Islam in the Service of Colonialism? Portuguese Strategy during the Armed Liberation Struggle in Mozambique». *Lusotopie*, pp. 165-184.
<http://www.lusotopie.sciencespobordeaux.fr/alpers.pdf> (22.07.2009)
- ALPERS, E. (2001). «A Complex Relationship: Mozambique and the Comoro Islands in the 19th and 20th Centuries». *Cahiers d'Études Africaines*, pp. 161-2001.
<http://www.etudesafricaines.revues.org/document67.html> (22.07.2009)
- ALPERS, E. (2006). «The idea of Marronage: Reflection on Literature and Politics in Réunion». *Slavery and Resistance in Africa and Ásia*. Coord. Gwyn Campbell and Michael Salman. P. 32. <http://www.books.google.pt> (23.05.2009)
- BONATE, Liazzat J. K. (2003). «The Ascendence of Angoche. The Politics of Kinship and Territory in Nineteenth Century Northern Mozambique», *Lusotopie 2003*, pp. 115-140.
<http://www.lusotopie.sciencespobordeaux.fr/bonate2003.pdf>
- FILHO, N. (s.d.). «O Olhar Ocidentalizado sobre o Quilombo – Uma Provocação». In: *Identidades e Culturas*.
<http://www.eco.ufrj.br/semiosfera/anteriores/semiosfera07/> . (09.01.2007).
- MORIER-GENOUD, É. 1996b, «The Politics of Church and Religion in the First Multi-Party Elections of Mozambique», *Internet Journal of African Studies* (1), avril (<http://www.bradford.ac.uk/research/ijas/ijasnl.htm>).

OUTROS DOCUMENTOS

- ANNUÁRIO ESTATÍSTICO 1972*, Lourenço Marques, Instituto Nacional de estatística, Delegação de Moçambique, Direcção provincial dos Serviços de estatísticas.
- IAN/TT – Instituto Nacional dos Arquivos Nacionais da Torre de Tombo (IAN/TT), Serviço de centralização e coordenação da informação de Moçambique (SCCIM), Caisse n° 47, *Relatório das conversações havidas em Porto Amélia, de segunda-feira 01jun64 a 07jun64, entre um dos adjuntos dos SCCI e Yussuf Arabe*; Caisse n° 71, *Elementos recebidos da região militar a título particular em Setembro 67*; F.J. PEIRONE 1967 : 123-125.
- «IIIº Recenseamento geral da população (1960)», in *Moçambique : Panorama demográfico e sócio-económico*, Maputo, Direcção Nacional de Estatística, Abril 1995.
- INAUGURAÇÃO do Edifício S. A. Real Aga Khan da Comunidade Xi'ia-Muçulmano-Ismaelita*, Lourenço Marques, 30 de Novembro de 1968.
- PROVÍNCIA DE MOÇAMBIQUE – IIIº Recenseamento Geral da População (1960).