

Escola de Sociologia e Políticas Públicas

Departamento de Ciência Política e Políticas Públicas

Estado, Poderes Linhageiros, Poderes Religiosos Muçulmanos nos Macuas de
Nacala – Oposições, Ambiguidades e Convergências

Maria João Paiva Ruas Baessa Pinto

Tese especialmente elaborada para obtenção do grau de
Doutor em Estudos Africanos

Orientador:
Doutor Eduardo Maria Costa Dias Martins, Professor Auxiliar,
ISCTE – Instituto Universitário de Lisboa

Junho, 2015

À memória do meu pai e à minha mãe

À minha querida filha Raquel

AGRADECIMENTOS

A realização deste trabalho só foi possível graças ao apoio de várias pessoas. Cumpre-me, por isso, expressar o meu sincero agradecimento:

Em primeiro lugar, um agradecimento particular ao meu orientador, Professor Doutor Eduardo Costa Dias, pela orientação, pela disponibilidade, paciência, encorajamento e acompanhamento durante esta longa viagem.

Em Moçambique, agradeço o apoio dos meus irmãos Rui e Eduardo e da minha sobrinha Dirce. Em Nacala, o meu agradecimento a todas as pessoas com as quais falei durante o meu trabalho de campo, pelo tempo e informações prestadas com tanta generosidade, à Ancha Buana, ao Xehe Idrissa, ao Xehe Antumane, a Salimo Chequele, ao Chefe Macura, à família do Régulo Suluhu e, acima de tudo, ao Ramadane Sulaidine, pelo apoio constante e entusiasmo de um guia incansável.

Queria estender os meus agradecimentos a todos velhos e novos amigos e colegas que pelas suas sugestões e encorajamento contribuíram, directa e indirectamente, para a concretização deste trabalho, em especial ao Engenheiro Armando Trigo de Abreu, pelo apoio e condições criadas para a realização deste trabalho.

À minha família pelo encorajamento, na recta final, muito obrigada ao meu sobrinho Nelson.

Aos meus pais, pela sabedoria, pelo tempo dispensado e pelas histórias fascinantes que me ajudaram a conhecer Nacala e a mim própria.

Finalmente, ao Oliver, pela paciência e pelo amor. À Raquel, pelos sorrisos que alimentaram esta caminhada.

RESUMO

A temática desta tese insere-se na problemática global das relações políticas tecidas no interior das sociedades islamizadas da África Subsariana e destas com o Estado e centra-se, entre outros aspectos, nas relações tecidas entre os “poderes” religiosos muçulmanos e os “poderes” linhageiros no seio das populações macua, em especial das populações macuas islamizadas (*amakha*) que vivem na região costeira de Nacala, província de Nampula, em Moçambique. O foco principal de análise foram as autoridades linhageiras - *muwene/pwiamwene* - e, encarnadas pela figura do dignitário político-religioso, as muçulmanas - *sheikhs, xehes*. Nesta tese, por um lado, pretendeu-se saber se, no contexto actual, o poder linhageiro e religioso se interceptam e, por outro lado, saber se em conjunto medeiam as relações entre populações e o Estado. Dito de outro modo, nesta tese pretendeu-se perceber que mecanismos e instrumentos detêm os poderes linhageiros e os poderes religiosos que lhes permitem, competindo entre si, apresentarem-se como interlocutores do Estado.

Palavras-chave: Linhagem, confraria, *longue durée*, *muwene*, *pwiamwene*, *sheikhs*, *xehes*

ABSTRACT

This study is framed by a broader discussion on politics in sub-Saharan Africa Islamic societies, and their relationship with the state. Amongst other things, it discusses the religion and lineage “powers” amongst the Macua groups, in particular the *amakha*, the Islamized Macua groups that lives in Nacala coast (north of Mozambique). The focus is on the lineage authorities – *muwene* / *pwiamwene* – and the Muslim authorities, embodied in the historical figure of the political-religious dignitaries – *sheikhs*, *xehes*.

The study aims to understand, on the one hand, if the lineage and religious powers intercept each other in the present context, and, on the other hand, whether they mediate together the relationship between the population and the state. In other words, the purpose of this study is to broaden our understanding on the instruments and mechanisms held by both religious and lineage powers that allows presenting themselves as state interlocutors, by competing against each other.

Key-words: Lineage, *sufi* orders, *longue durée*, *muwene*, *pwiamwene*, *sheikhs*, *xehes*

Índice

Índice de Quadros	IX
Índice de Figuras	IX
INTRODUÇÃO	1
Nacala -Porto (e os seus arrabaldes) - terreno de observação empírica da tese	5
Um tema de tese importante	7
Objectivos da tese.....	8
Termos do debate teórico à volta do tema da tese	10
Linhagens [linhagens macua-lómuè], chefaturas, <i>longue durée</i>	17
Política, Religião em contexto subsaariano.....	20
"Quadro de leitura" do Islão em África.....	22
Problema recontextualizado	24
"Caminhos da investigação"	26
Metodologias, materiais	28
Organização da tese.....	30
CAPÍTULO 1- ESTADO MOÇAMBICANO PÓS-INDEPENDÊNCIA, OS PARTIDOS E OS PODERES TRADICIONAIS	33
FRELIMO - Poderes Tradicionais, uma relação tumultuosa	36
RENAMO, Poderes tradicionais, uma relação em boa parte interesseira	40
O retorno das Autoridades linhageiras e dos Dignitários muçulmanos à cena política local.....	46
Pluralidade de mediadores locais, ambiguidades e divergências de interpretações.....	49
Estado, enquadramento das Autoridades Tradicionais, papel (eis) atribuído (s) às autoridades religiosas muçulmanas	55
Ingerência e desconfiança do Estado em relação aos poderes linhageiros e muçulmanos ..	58
CAPÍTULO 2 - A SOCIEDADE MACUA-LÓMUÈ - UMA ORGANIZAÇÃO SOCIAL MATRILINEAR	65
Os Macuas em Moçambique	67
A estrutura social e política macua - a matrilineagem e a chefatura.....	73
<i>Mwene</i> , o chefe político	76
O matriarcado (<i>nihimo</i>)	79
A integração das sociedades costeiras da África Oriental no sistema mercantil do Oceano Índico.....	82
Migrações e Invasões Maraves	84
Novos actores no sistema de comércio “Índico”	89
As relações comerciais dos povos do interior com os povos da costa	91
CAPÍTULO 3 - O ISLÃO NA COSTA ORIENTAL AFRICANA	95
Um longo processo de islamização, século X - século XVI	95
A presença portuguesa	99

O impacto do tráfico de escravos na sociedade macua	102
A ascensão Busaidi.....	109
Movimentos endógenos: migrações em direcção ao litoral e reorganização das chefaturas no séc. XIX.....	111
Os “donos da terra”, <i>first comers</i>	114
Islão e chefes tradicionais do Norte de Moçambique no século XIX	117
Matrilinearidade macua e “patrilinearidade islâmica” - Impacto na instituição linhageira macua	121
Islão, diminuição da influência da <i>pwiamwene</i>	123
Papéis políticos e religiosos das <i>pwiamwene</i>	125
Construção da identidade costeira – uma sociedade na periferia do mundo suaíli	127
Comunidades suaílis em Moçambique.....	132
Redes religiosas no Islão costeiro - As redes de <i>Ulama</i>	135
As confrarias, reconfiguração do panorama religioso e político muçulmano no século XIX	138
Transferência da liderança religiosa para os <i>outsiders</i>	139
Redes das confrarias e os chefes linhageiros	141
As confrarias e a “ortodoxia” muçulmana	146
CAPÍTULO 4 – PORTUGUESES, DIGNITÁRIOS MUÇUÇMANOS E CHEFES LINGEIROS MACUA.....	151
Ocupação colonial e resistência macua e suaíli	151
Impactos no desenvolvimento económico do Norte de Moçambique da construção do Caminho-de-Ferro e do Porto de Nacala.....	160
Impactos do desenvolvimento económico do Norte de Moçambique na sociedade macua de Nacala.....	164
A “invenção” do régulo.....	170
Chefes linhageiros, mediadores por excelência entre as populações e o Estado	177
Régulo, agente do Estado Colonial	188
Políticas educativas do Estado colonial, marginalização da educação islâmica	193
Reviravolta nos <i>modus operandi</i> coloniais em relação às lideranças islâmicas em Moçambique (1960-1974).....	200
CAPÍTULO 5 - POLÍTICAS DA FRELIMO EM RELAÇÃO ÀS RELIGIÕES, EM PARTICULAR AO ISLÃO.....	213
A Guerra Civil em Moçambique e os muçulmanos	216
Recomposição das instâncias muçulmanas	219
O activismo reformista muçulmano em Moçambique	229
Reconfiguração religiosa muçulmana em Nacala	233
Estado, “retorno” das autoridades linhageiras, novos e velhos actores muçulmanos	244
CAPÍTULO 6 - CHEFES LINHAGEIROS, DIGNITÁRIOS MUÇULMANOS - (PARA O ESTADO) TODOS IGUAIS AINDA QUE TODOS DIFERENTES!.....	251

Interferência do Estado nas diferentes redes de poderes que estruturam a vida social e política das sociedades costeiras em geral e das macua-lómuè em particular	253
Resiliência da sociedade matrilinear macua - Redes de Tufo	258
Formação das novas elites muçulmanas.....	266
<i>Madrassas & Kuttab</i>	270
O Islão moçambicano e macua em particular, progressivamente inscritos em redes transnacionais	276
Partidos políticos, eleições, “captura” de chefes linhageiros e de dignitários muçulmanos como agentes eleitorais	280
Regulação estatal, compromissos “funcionais” e acomodações de chefes, “populações reféns”	286
FONTES E BIBLIOGRAFIA	293

Índice de Quadros

QUADRO 4.1: População de Nacala distribuída por Tipos Somáticos e Sexo (1972).....	169
QUADRO 4.2: Distribuição da População de Nacala por Religião (1972)	169

Índice de Figuras

FIGURA 1: Mapa de Moçambique (Fonte: Guia Geográfico).....	3
FIGURA 2: Mapa da Província de Nampula, cidades costeiras, Nacala, Ilha de Moçambique e Angoche	5
FIGURA 2.1: Línguas da costa norte de Moçambique - variantes do Makhuwa (Kröger, 2005).....	71
FIGURA 2.2: Grupos Étnicos de Moçambique em 1960, Norte e Centro (Michel Cahen, 1994).....	72
FIGURA 2.3: Grupos Étnicos de Moçambique em 1960, Centro e Sul (Michel Cahen, 1994).....	72
FIGURA 2.4: Invasões Marave segundo Newitt.....	89
FIGURA 4.1: Régulo Suluhu	192
FIGURA 4.2: . Regulo Muxilipo.....	192
FIGURA 6.1: Cerimónia de empossamento de Ancha Buena como Autoridade Tradicional do Regulado Suluhu.	257
FIGURA 6.2: Discurso do Presidente do Município de Nacala, Geraldo de Brito Caetano.	257
FIGURA 6.3: Cerimónia oficial com Autoridades Tradicionais de Nacala (última, à direita, Ancha Buana)	258
FIGURA 6.4: Músicas e danças religiosas, meninas, músicos e mulheres do Tufo, Nacala-Porto ...	265
FIGURA 6.5: Bailarinas de Tufo (dança sentada), Nacala-Porto	265
FIGURA 6.6: Professor e alunos na <i>madrassa</i> , Cidade de Nacala-Porto.	269
FIGURA 6.7: Quadro de sala de aula na <i>madrassa</i>	270

INTRODUÇÃO

A temática desta tese insere-se na problemática global das relações políticas tecidas no interior das sociedades islamizadas da África Subsariana e destas com o Estado e centra-se, entre outros aspectos, nas relações tecidas entre os “poderes” religiosos muçulmanos e os “poderes” linhageiros no seio das populações macua, em especial das populações macuas islamizadas (*amakha*) que vivem na região costeira de Nacala, província de Nampula, em Moçambique. Os macuas (Makua-Lomwé¹) são as populações matrilineares que ocupam quase todo o território a norte do Zambeze, nas quatro províncias do Norte de Moçambique, Cabo-Delgado, Niassa, Nampula e Zambézia e que tem a mesma organização social.

Na Província de Nampula, a maioria da população vive, na actualidade, em condições económicas muito desfavoráveis, em boa parte, como consequência das políticas económicas e sociais promovidas depois da independência e da devastação causada pela guerra civil que opôs, de 1976/1977 a 1992, o Partido-Estado FRELIMO à RENAMO. No entanto, no passado, ao longo da costa da actual província de Nampula, no seio destas populações islamizadas e devido à sua inserção nas redes do comércio do Oceano Índico, emergiram e prosperam importantes e florescentes centros suaíli², caso, por exemplo, dos sultanatos e xecados³ de Angoche, Sancul, Sangage e Quitangonha. Nesta região costeira, a islamização das populações macuas ocorreu por volta dos séculos IX-X e em simultâneo com o processo de islamização de outras populações costa da África Oriental. Esta islamização deu origem à cultura suaíli, uma cultura específica, na qual o Islão constitui um elemento estruturante.

¹ Para além dos Macuas-Lómuês outros grupos étnicos habitam o norte de Moçambique. Os Yao, a oeste do rio Lugenga, os Makondes no planalto a sul do Rovuma, os Nhanjas (um ramo do grupo Marave), a leste do Lago Niassa e alguns núcleos Angonis, sem grande significado demográfico. Mais a sul, no eixo zambeziano, encontram-se vários grupos marave, os Chonas, os Sena e os Chuabo, a Norte de Tete, encontram-se outro grupo Marave, os ditos Maraves orientais e, na zona fronteiriça com o Malawi, os Angoni.

² Os suaílis são os povos islamizados da costa oriental africana que partilhavam uma cultura e língua própria que integra elementos e vocábulos árabes. Como iremos ver detalhadamente em capítulo posterior, a influência islâmica constitui um dos pilares desta civilização. Construída a partir do século X, desenvolveu-se essencialmente em cidades-estados, ao longo da costa do Quênia, Tanzânia, no Norte de Moçambique, nas Comores e em Madagáscar.

³ Chama-se correntemente sultanato ao território sob o domínio e autoridade do Sultão. No vocabulário político do Islão, o sultão é o “detentor da autoridade governamental: os vizires, governadores, príncipes que se tornaram de facto independentes do califa, reconhecem a sua suserania nominal. O califa era o chefe espiritual e também político-militar, mas a partir de 1055, o título de sultão passou a consagrar uma separação entre o poder espiritual, que ficou para o califa, e o poder temporal político e militar do sultão. O xecado tem origem na palavra árabe honorífica, xeque ou *sheikh* para designar um ancião, um chefe de família alargada, soberano, líder de uma comunidade ou tribo muçulmana, em geral, uma pessoa que detenha autoridade temporal ou espiritual, por vezes, militar (Thoraval, 1995).

Estas populações *amakha* diferenciaram-se ao longo dos séculos das populações do interior e adquiriram em relação a estas um estatuto de dominação observável nomeadamente, na captura de pessoas do interior (macuas) para escravatura doméstica e para o comércio internacional de escravos. Na interacção entre a cultura macua e o Islão, como demonstraremos ao longo da tese, o poder linhageiro foi reconfigurado, passando na zona costeira a incorporar o Islão e, mesmo em algumas situações, a diluírem-se um no outro.

Neste trabalho iremos analisar o modo como esta cultura muçulmana costeira africana e islâmica desenvolveu e desenvolve estratégias de adaptação, convivência e resistência em relação ao Islão e ao Estado. O foco principal de análise são as sociedades tradicionais, as autoridades linhageiras⁴ e, encarnadas pela figura do dignitário político-religioso, as muçulmanas. Pretende-se compreender o papel político, económico e social que estes dois tipos de actores assumem na região de Nacala e a forma como se interpenetram e interagem no quotidiano da vida social, económica e política. Trata-se de dois tipos “autoridades” e “tradições” que serão analisadas, por um lado, por necessidades heurísticas, de forma independente e por outro lado, numa perspectiva de continuidade, rupturas e transformações na *longue durée*, onde as oscilações entre as oposições e convergências entre estes dois actores produzem uma tensão produtiva que reconstitui a história particular da autoridade linhageira e da autoridade islâmica. Estas duas autoridades são, na prática, actores do sector não estatal do campo político em África e em Moçambique em particular.

⁴ Estas sociedades independentemente de serem islamizadas ou não, têm no essencial, a mesma forma de organização social.



FIGURA 1: Mapa de Moçambique (Fonte: Guia Geográfico)

Após a independência, o novo Estado independente de Moçambique dirigido pelo partido único, FRELIMO, consagrou a hegemonia do poder central do Estado e impôs-se como o único representante dos diversos grupos da sociedade moçambicana. Negando a diversidade, nomeadamente no que toca à dimensão política, o modelo de sociedade da FRELIMO passou a ser, pelo menos no plano formal, o único modelo de organização da sociedade moçambicana - uma sociedade, por natureza, heterogénea, em que o Estado concorria e concorre com os modelos tradicionais de organização, no caso da sociedade macua, o "modelo" dos chefes tradicionais e dos dignitários das confrarias muçulmanas. O Estado, empenhando-se na modernização autoritária da sociedade, associando-os expeditamente ao colonialismo, ao obscurantismo, ao atraso, ao subdesenvolvimento, à “exploração do homem pelo homem” perseguiu o poder linhageiro e islâmico.

Os régulos, como os dignitários religiosos muçulmanos (*xehes, mualimos, etc*) foram marginalizados e hostilizados e as populações obrigadas a seguir as orientações do Partido-Estado, emitidas a partir do governo central em Maputo. Tal como o Estado colonial, ainda que em boa parte por razões diferentes, o Estado-FRELIMO procurou limitar a influência do poder linhageiro e dos poderes religiosos muçulmanos, transformando o Estado no único actor a ocupar a esfera pública social. Deste modo o poder dos chefes das estruturas linhageiras e dos dignitários religiosos muçulmanos foi reduzido e formalmente limitado à esfera privada, retirando as funções anteriores do régulo de cobrança de impostos, resolução de conflitos, celebração de rituais e remetendo as funções dos dignitários muçulmanos para a esfera exclusivamente religiosa (Harrison, 2002: 115-117). A ingerência do Estado teve consequências que ainda hoje se fazem sentir na relação das populações macuas muçulmanas com o Estado e com os partidos políticos em contexto democrático.

Com a criação da RENAMO em 1977 e o desenvolvimento de uma guerra civil violenta e desestabilizadora no país, apoiada inicialmente pela Rodésia e depois pela África do Sul, muitos chefes linhageiros e, em menor grau, dignitários religiosos muçulmanos foram recuperados pelo movimento de guerrilha, que pretendendo reforçar a sua base social de apoio, principalmente no mundo rural, possibilitou aos chefes linhageiros reaverem a sua autoridade e competências tradicionais e retomarem ao espaço político público nas zonas controladas pela RENAMO. A guerra civil enfraqueceu o Estado, que confinado às zonas urbanas, perdeu para a RENAMO o controlo efectivo de uma parte significativa do território nacional. Apesar de a guerra não ter penetrado na cidade de Nacala-Porto, a região de Nacala esteve sob o controlo da RENAMO durante o conflito armado e muitos chefes linhageiros e dignitários muçulmanos e populações colaboraram com a RENAMO. Para a maioria das populações de Nacala, a RENAMO apareceu como responsável pela reabilitação dos régulos, da tradição e da religião (Rosário, 2009).

Para fazer face à hostilidade e à crise (da ausência) de Estado, como em outros contextos, as populações rurais e urbanas de Nacala e da grande região onde ela se insere procuraram soluções alternativas para tentar colmatar as carências estatais, mas também para se protegerem da violência do Estado (Biaya, 1998: 123). Com a queda do muro de Berlim, o desmoronar do bloco socialista, o fim da guerra-fria, o acordo de paz entre a FRELIMO e a RENAMO, a adopção de uma nova constituição que introduziu o multipartidarismo e permitiu a legalização e transformação das forças políticas e militares da RENAMO em partido-político, o processo de democratização e descentralização do país, Moçambique iniciou uma nova etapa na sua história, onde as autoridades linhageiras e os dignitários muçulmanos voltaram a desempenhar um papel importante, incluindo no processo de reconstrução do país, nomeadamente agindo como mediadores entre o Estado e as populações e caucionando na implementação de programas e projectos de toda a ordem. De certa maneira, as autoridades linhageiras e dignitários muçulmanos adjudicaram mais uma função, a de agentes do desenvolvimento e claro, como veremos em capítulos seguintes, a de "agentes" localmente quase incontornáveis de partidos políticos.

O reaparecimento das Autoridades Tradicionais (linhageiras e muçulmanas) na arena política ocorreu num contexto caracterizado pela transição da guerra para a paz, pela imposição do processo de democratização, de eleições presidenciais, legislativas e municipais e da reforma da administração do Estado para promover a descentralização, a criação de governos locais eleitos e de uma relação mais democrática e interactiva entre o Governo e a Sociedade Civil. Nas comunidades rurais, os chefes permitiam a representação das populações de modo legítimo e [de certa forma legitimaram] a criação de novas formas de administração estatal (Harrison, 2002: 122-123).

O debate sobre a liberalização política e o papel das Autoridades Tradicionais na administração local conduziu à promulgação do decreto-lei nº15/2000, lei que passou a regular as relações entre o Estado e as “Autoridades Comunitárias”, chefes tradicionais, secretários de bairro, entre outros. No quadro do multipartidarismo e da competição partidária entre os partidos políticos pelo poder, a restauração das autoridades conduziu à politização dos chefes tradicionais ao nível local (Forquilha, 2006: 7).

Nacala-Porto (e os seus arrabaldes) - terreno de observação empírica da tese

Este estudo tem, como em parágrafos anteriores dissemos, o seu principal "terreno" de observação empírica a cidade de Nacala-Porto, uma média cidade situada no Distrito de Nacala na Província de Nampula, no Norte de Moçambique e "continuada" por relativamente extensos arrabaldes em varias dimensões, incluindo em termos de instâncias linhageiras e religioso-políticas muçulmanas, dela dependentes. Com cerca de 150.871 habitantes, a cidade de Nacala está situada a nordeste da Província de Nampula e tem como limite a norte, a Baía de Fernão Veloso, a sul, os distritos de Nacala-a-Velha, Mossuril e o Rio Napala, a oeste, a Baía da Maiaia e o rio Nipupulo, e a este, o distrito do Mossuril e o Oceano Índico⁵.

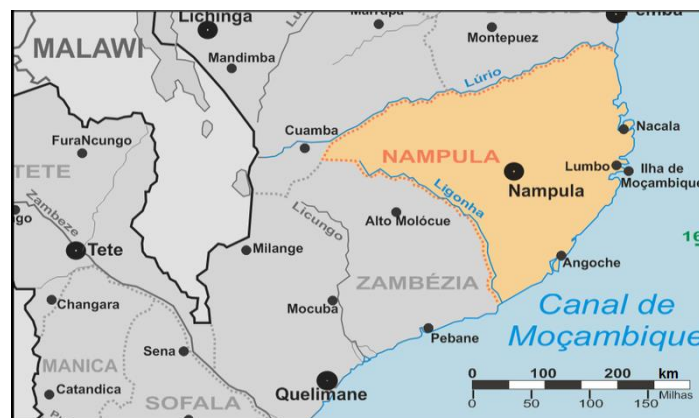


FIGURA 2: Mapa da Província de Nampula, cidades costeiras, Nacala, Ilha de Moçambique e Angoche (www.pragosa.pt)

⁵ A cidade de Nacala-Porto é a sede do Distrito de Nacala. O Distrito de Nacala tem 231.336 habitantes, fazendo fronteira com o Distrito de Mombaça, a sul, pelo Mossuril, a este, pelo Mossuril e Oceano Índico e a oeste, por Nacala-a-Velha (Instituto Nacional de Estatística, *Estatísticas do Distrito de Nacala-Porto*, Novembro de 2012).

Como boa parte das populações da Província de Nampula, no Distrito de Nacala e no Município de Nacala-Porto os seus naturais são na larguíssima maioria muçulmanos - na Província de Nampula o Islão é dominante na costa e à medida que se avança para o interior passa coexistir com o cristianismo e as religiões ditas “animistas”. O Município de Nacala-Porto tem duas chefaturas tradicionais, régulos Suluhu e Muxilipo. A linhagem Suluhu pertence ao clã Econe (mwekoni, ekoni) e grupo das chefias islamizadas *amaka*. A linhagem do Muxilipo pertence ao clã Lapone, grupo dos macuas vindos do interior e actualmente islamizados.

As instituições tradicionais em Nacala incluem não só as ditas “Autoridades Tradicionais”, os chefes linhageiros, mas também, como vimos, a figura do dignitário político-religioso proveniente da islamização. Ao introduzir a figura dos dignitários político-religiosos muçulmanos, “a islamização possibilitou a formação de um novo espaço político ‘tradicional’, o espaço político carismático muçulmano”. Embora muitos destes dignitários islâmicos estejam ligados aos chefes linhageiros por laços de parentesco e incluídos no “campo político tradicional”, estes dignitários islâmicos estão afastados do espaço político linhageiro pela natureza do seu poder, que se baseia no carisma pessoal, na *baraka* [“dom”], na comunhão mística entre o chefe e os discípulos e caracteriza-se pela “não territorialização do campo político” (Dias, 2000: 6).

Em Nacala, tal como acontece noutros contextos africanos muçulmanos, para além dos chefes tradicionais linhageiros “funcionalizados pelo Estado”, os dignitários tradicionais do Islão (*xehes*, *xarifes*, *mualimos*) são também objecto de interesse do poder estatal⁶, na condição de chefes tradicionais e porta-vozes das populações, e têm sido utilizados em contexto de democratização, descentralização e participação comunitária, como agentes políticos mobilizadores da participação das populações nos processos de tomada decisão local, nas eleições e no apoio aos partidos políticos.

O apoio à RENAMO e mais tarde a outros partidos políticos está relacionado com a política de hostilidade em relação ao poder tradicional adoptada pelo Partido-Estado, FRELIMO, depois da independência e também com o sentimento de discriminação e marginalização das elites macuas muçulmanas do Norte em relação às elites do Sul do país, maioritariamente cristãs, que dominam o partido FRELIMO e, a vários níveis, as estruturas do Estado.

De facto, as populações de Nacala têm retirado poucos benefícios das políticas de desenvolvimento promovidas pelo Estado e acusam o partido-Estado de não promover o desenvolvimento da região - uma região com um importante potencial de recursos capazes de poderem contribuir para o desenvolvimento económico e social não só da região norte como do país. Nacala simboliza desde o tempo colonial uma região de grande potencial económico, ancorando o desenvolvimento do *Corredor de Nacala* em torno do Porto e dos Caminhos-de-ferro de ligação a Tete

⁶ A funcionalização dos chefes no tempo colonial e após a independência fez surgir no norte de Moçambique, tal como noutros contextos muçulmanos africanos, a par da figura do chefe tradicional “funcionalizado”, a figura do dignitário islâmico, que passaram a ser alvos de tratamento preferencial por parte do aparelho político-administrativo do Estado (Dias, 2000: 3).

e ao Malawi, projecto que se iniciou no tempo colonial e foi interrompido depois da independência, em virtude das acções de sabotagem da RENAMO ao longo do *Corredor de Nacala* durante a guerra civil, provocando deslocações de populações e bloqueando o desenvolvimento perspectivado para a região.

Alcançada a paz, muitas expectativas foram criadas de tempos prósperos para a cidade e Distrito de Nacala, desenvolvidos em torno da concretização do *Plano de desenvolvimento para a província de Nampula (2003-2007)* que incluía, entre outros, o grande projecto de dinamização do *Corredor de Nacala*, que supostamente teria efeito multiplicador e beneficiaria as pequenas e médias empresas e o desenvolvimento geral das populações. Um plano de desenvolvimento em larga medida ainda hoje não implementado.

Um tema de tese importante

A renovação acrescida do interesse no papel das Autoridades Tradicionais por parte da comunidade científica e por parte das comunidades políticas nacionais e internacionais investe esta dissertação da pertinência e sentido de oportunidade relevantes, contribuindo para o aumento da produção de literatura e do conhecimento sobre o ressurgimento formal da Autoridade Tradicional nas democracias em emergência na África subsaariana desde a década de 1990. Por outro lado, numa região predominantemente islamizada, a legitimidade do poder tradicional configura circunstâncias singulares, de integração da autoridade política, com a autoridade religiosa e com a autoridade linhageira, o que, do ponto de vista analítico, acrescenta interesse ao assunto seleccionado.

De facto, a escolha da região costeira da Província de Nampula está relacionada com o facto de ser a região por onde penetrou a influência islâmica em Moçambique e onde se instalaram os sultanatos e xecados islâmicos (Angoche, Quitangonha, Sancul, Sangage) que no século XIX e princípios do século XX se opuseram à implantação do Estado colonial português. Nampula é também a região da mais antiga presença portuguesa, onde se instalou a primeira capital portuguesa, a Ilha de Moçambique, onde a presença militar portuguesa mais se fez sentir no período da guerra pela independência liderada pela FRELIMO. Também foi nesta região onde se desenvolveu uma cultura política religiosa específica resultado dos contactos entre povos africanos, asiáticos e europeus.

Nesta zona da costa, pela primeira vez na história de Moçambique independente, a RENAMO venceu as eleições municipais, permitindo a entrada de *outsiders* à FRELIMO na governação das instituições do Estado ao nível local. Nas segundas eleições municipais de 2003⁷, a RENAMO venceu

⁷ Nestas eleições municipais que abrangeram 33 municípios, participaram todos os principais partidos. A RENAMO ganhou a presidência do município da segunda maior cidade do país, a cidade da Beira e de Marromeu, em Sofala. Em Nampula, a RENAMO para além de ter conseguido eleger os três presidentes dos municípios de Angoche, Ilha de Moçambique e Nacala-Porto, obteve também a maioria nas assembleias

as eleições em três municípios costeiros de Nampula - Nacala-Porto, Ilha de Moçambique e Angoche, enquanto a FRELIMO, no poder obteve mais votos das populações do interior da Província.

A um outro nível, importa ainda dizer que escolha de Nacala-Porto como terreno principal de observação empírica se deveu a quatro razões principais:

Em primeiro lugar, devido ao facto do fim da guerra civil e o processo de democratização e descentralização terem permitido que as Autoridades Tradicionais desempenhassem um papel importante no sistema administrativo local do Estado.

Em segundo lugar, porque Nacala tornou-se numa das regiões de Moçambique onde a bipolarização partidária entre os dois principais partidos, a FRELIMO e a RENAMO, tem sido caracterizada por conflitos que alinham os poderes linhageiros e religiosos, neste caso islâmicos, conflitos que ocorrem particularmente em contexto de eleições.

Em terceiro lugar, porque Nacala foi a região onde mais se faz notar a actuação das ONG islâmicas promotoras de uma nova versão reformista, de cariz arabizante; a entrada de novos actores religiosos e políticos nas arenas políticas locais tornou ainda mais complexa e ambígua a relação entre o Estado e as autoridades linhageiras e muçulmanas.

Por último, porque, num certo sentido, esta investigação representa continuidade em relação ao projecto desenvolvido para a dissertação de Mestrado em Estudos Africanos, em 2002⁸, o que pressupõe a existência de mais-valias associadas ao conhecimento do terreno e à familiaridade com a temática em análise.

Acrescenta-se ainda uma razão de natureza afectiva para a escolha de Nacala. A autora tem relações familiares próximas que a ligam ao Norte de Moçambique e a Nacala, constituindo esta tese um motivo de interesse pessoal acrescido enquanto “história de vida”.

Objectivos da tese

Como já foi em pontos anteriores referido, globalmente, o objectivo principal é, no quadro das dinâmicas de transformação da sociedade macua islamizada de Nacala e da sua inserção no processo de construção do Estado moçambicano, analisar a complexidade das relações de interdependência estabelecidas no campo político entre o Estado – um parceiro incontornável desde o advento da ocupação territorial colonial no século XIX – e os poderes linhageiros e religiosos muçulmanos, bem

municipais. Em Nacala-Porto, dos 39 deputados eleitos para a Assembleia Municipal, a RENAMO elegeu 23 deputados, contra 15 da FRELIMO e a OCINA (Organização dos Candidatos Independentes de Nacala) elegeu 1 deputado.

⁸ Pinto, Maria João (2002), “O islamismo em Moçambique no contexto da liberalização política e económica (anos 90): a província de Nampula como estudo de caso”, Dissertação de Mestrado, Lisboa, Instituto Superior de Ciências do Trabalho e da Empresa.

como, desde quase o advento da islamização, das “intricadíssimas” relações entre as autoridades linhageiras e os dignitários do Islão em Nacala. Dito de outra forma, através da análise das trajetórias históricas destes três actores que moldam o espaço político e religioso em Nacala - Estado, autoridades linhageiras, dignitários muçulmanos -, tentamos nesta tese compreender, por um lado, a relação entre o Estado e a Religião e entre o Estado e as Autoridades Tradicionais e discutir o significado político dessas relações. Por outro lado, procuramos compreender as relações de "intercomunicabilidade" entre autoridades linhageiras e muçulmanas.

O cumprimento dos objectivos acima descritos obriga a um conjunto importante de perguntas e respostas, nomeadamente:

- Que papel e que importância política detêm as autoridades linhageiras no seio das comunidades macuas islamizadas do litoral norte de Moçambique e da região de Nacala em particular?
- Que relações e dinâmicas políticas se estabelecem entre os agentes das estruturas tradicionais e religiosas e os agentes das estruturas estatais no contexto de mudança política em Nacala?
- Como se relacionam entre si os agentes da estrutura tradicional linhageira macua e religiosa islâmica?
- Que papéis têm os poderes linhageiros e religiosos islâmicos, em conjunto ou em separado, nos conflitos entre as duas principais forças político-partidárias moçambicanas, a FRELIMO e a RENAMO?
- Que papéis têm os conflitos endógenos nas comunidades muçulmanas e que tipo de relação cada um dos seus porta-vozes tentou e tenta construir com o Estado e com os partidos políticos?
- Quais são, num quadro de notória mudança social [acelerada], por um lado, os perigos que ameaçam a coesão social e, por outro, os mecanismos que promovem e sustentam a adaptação da estrutura social macua de Nacala a estas mudanças?

A "operacionalização" e problematização desta última questão assumem nesta tese grande importância. De facto, como se observa no terreno e é sistematicamente enfatizada pelos informantes locais, os macuas de Nacala dão grande importância à promoção simultânea de dois imperativos aparentemente contraditórios: promoção da estabilidade das instituições e a adaptação destas à evolução da estrutura social.

Termos do debate teórico à volta do tema da tese ⁹

A situação moçambicana em termos de perdas e ganhos de influência das autoridades linhageiras e dos dignitários muçulmanos, mormente no seu relacionamento com o Estado, tem naturalmente inúmeros pontos de contacto com situações similares um pouco por toda a África subsaariana. Semelhante a muitas outras quanto aos fundamentos, a situação moçambicana difere-se das outras situações subsaarianas sobretudo por causa dos antecedentes históricos e, em menor grau, das soluções conjunturais encontradas.

A problemática das relações instituídas entre o Estado e as estruturas políticas tradicionais na África subsaariana começou a ganhar importância nas análises sobre o político a partir do fim da 2ª Guerra Mundial. Nos anos 1960, com o início das independências africanas, esta problemática perdeu muito do seu interesse científico e o Estado passou a ser o centro das atenções analíticas em África, influenciado pelas teorias da modernização e do desenvolvimento, o Estado era o motor central do desenvolvimento, deixando assim de parte importantes sectores do “espaço político africano”. Ao incidir sobre a problemática do Estado, ignorou-se a dimensão das relações entre o Estado e os sectores tradicionais e ainda todo um conjunto de problemas que se colocam no “espaço político africano”, como é o caso das sociedades islamizadas em conflitualidade de primazia entre poderes linhageiros e poderes religiosos muçulmanos.

A partir dos anos 1970, perante os primeiros sinais de fracasso e insucesso dos Estados africanos independentes no alcance do desenvolvimento, começaram a surgir novas correntes teóricas que procuraram explicar a ‘crise do Estado africano’ e “encontrar” novos actores capazes de, pelo menos, estacarem o evidente descalabro do Estado em muitos países subsaarianos.

Neste sentido, na década de 80 foi ganhando especial importância a análise da natureza das relações do Estado com os sectores tradicionais em África e o reconhecimento de que o Estado africano contemporâneo não é o único actor do campo político africano. Nos anos 90, como resposta à falência do Estado então evidente, a comunidade internacional viu-se obrigada a procurar novos interlocutores no campo político africano. Nesta viragem política, foram adoptadas novas medidas económicas e políticas, como a democratização do Estado e a descentralização, terminando a exclusividade do Estado como interlocutor das populações (Dias, 2010:121). Neste processo de busca de novos actores e em contexto de processos de democratização, descentralização, liberalização política e económica do Estado em África, as Autoridades Tradicionais - e nos contextos islamizados também os dignitários muçulmanos - até então marginalizadas, surgiram no centro das agendas políticas como novos actores políticos locais, fenómeno que também ocorreu em Moçambique, onde a

⁹ Nesta tese optou-se, no essencial, na introdução enunciar os termos do debate teórico e deixar o debate em mais detalhe sobretudo para o interior dos capítulos.

partir da década de 1990 passaram a gozar de um “estatuto de notoriedade” impensável nos primeiros anos de independência.

Esta nova postura analítica contribuiu para a produção de novos conhecimentos académicos, onde os "poderes tradicionais" da sociedade civil passaram a ocupar lugares centrais nas questões relacionadas com as dinâmicas sociais e na relação com o Estado em África (Florêncio, 2002). Deste modo, “assistiu-se por toda a África subsaariana a uma autêntica corrida à procura, por parte da comunidade internacional, de interlocutores para a implementação a nível nacional e local de algumas das medidas de boa governação”. Assiste-se nessa altura “às primeiras manifestações públicas das autoridades religiosas e autoridades tradicionais e representantes das organizações da sociedade civil nos processos de reconciliação nacional, nas conferências nacionais que permitiram a realização de eleições multipartidárias ou a valorização destas autoridades como agentes da descentralização política” (Dias, 2010:121).

Vários autores¹⁰ têm procurado abordar o lugar social, a composição e as relações dos poderes ditos tradicionais com o Estado e com os outros actores sociais locais. As globalmente chamadas Autoridades Tradicionais, passaram a ser vistas como instrumentos imprescindíveis de mudança e actores importantes do *campo político* em África.

Rouveroy van Nieuwaal (1996:40), entre outros, realça papel das Autoridades Tradicionais como intermediárias entre Estado e a populações, quer no período colonial quer na relação com o Estado pós-colonial, a partir dos recentes processos de democratização em África.

As formas tradicionais de autoridade, como as chefaturas e as instâncias muçulmanas, voltaram a ser objecto de interesse analítico como intermediárias entre o Estado e as populações. O papel privilegiado de intermediação deriva do facto de as Autoridades Tradicionais ocuparem um lugar relevante como elos de ligação entre o passado, o presente e o futuro. Este papel de intermediário não é recente, mas o resultado da ‘invenção’ da administração colonial. O período colonial alterou a configuração político-social desta instituição, uma vez que a integração das Autoridades Tradicionais nas administrações coloniais provocou um conjunto de mudanças que modificaram significativamente a natureza da relação dos chefes tradicionais com as suas populações (Harrison: 2002).

Segundo Kyed (2007), as posições dos autores sobre o reconhecimento das Autoridades Tradicionais pelo Estado na África subsariana podem agrupar-se, *grosso modo*, em duas perspectivas que diferem relativamente ao significado que teve localmente para as Autoridades Tradicionais o reconhecimento do Estado.

A primeira posição analisa esta questão numa perspectiva *top-down*, da ‘invenção da tradição’ como instrumento de dominação. As chefaturas reconhecidas pelo Estado são invenções burocráticas

¹⁰ Rouveroy van Nieuwaal (1996); von Trotha (1996); Mamdani (1996); Dias (1999); Florêncio (1998); O’Brien (2004); Forquilha (2006); Kyed (2007).

coloniais que transformaram os líderes tradicionais em autocratas despóticos, responsáveis pela aplicação e imposição da legitimidade estatal, não tradicional. A partir do *indirect rule* aplicado no tempo colonial, as Autoridades Tradicionais distanciaram-se das populações e a legitimidade tradicional dos chefes foi substituída pela autoridade do Estado. Os chefes passaram a actuar segundo leis autoritárias ao serviço do Estado, principalmente através de sanções coercivas, trabalho forçado e cobrança de impostos, com objectivo de controlo, extracção e subordinação (Hobsbawn e Ranger, 1983; Mamdani, 1996).

Apesar desta posição se basear na experiencia colonial, tem sido usada para explicar o reconhecimento pós-colonial das Autoridades Tradicionais, como é o caso de Mamdani (1996: 54) que argumenta que o fracasso do Estado pós-colonial em dismantelar as Autoridades Tradicionais nas zonas rurais tem sido o maior impedimento para a democratização em África, uma vez que estas autoridades reproduzem a lei despótica colonial e continuam a impedir que a população rural exerça de facto os direitos de cidadania ¹¹ e a emergência de uma sociedade civil.

A segunda posição, com enfoque na experiencia pós-colonial, critica a "teoria" da *invenção da tradição*, argumentando que os chefes não perderam a legitimidade popular, pelo contrário, apesar dos líderes tradicionais terem sido moldados pela intervenção do Estado, mantiveram a sua legitimidade enraizada na cultura e na tradição proveniente do passado pré-colonial e seguem uma lógica diferente do Estado moderno (van Nieuwaal 1996; von Trotha 1996). Os chefes continuam importantes em África, uma vez que o antagonismo entre o Estado e a sociedade rural persiste. A capacidade dos chefes manterem a sua autoridade deve-se à base dual do fundamento do poder. Por um lado, o poder dos chefes deriva da tradição, do costume, do poder sagrado.

Por outro lado, o poder do chefe é sustentado pela relação com Estado moderno, onde os chefes tentam captar recursos na forma de impostos, projectos, etc. (van Nieuwaal 1996: 7, 25). Os chefes são definidos como autoridades híbridas que se movimentam em dois mundos diferentes, tradicional e moderno. Esta corrente critica a visão das chefaturas como resultado de intervenções puramente *top-down*, argumentando que no dia a dia, os funcionários e as instituições do Estado são igualmente moldadas através da interacção e reconstruídas pela interacção com os chefes, com as populações rurais e outros actores da sociedade (Bayart, 1992).

¹¹ "O conceito de cidadania surge associado à democratização do Estado em África e aparece ligado a imposições das agendas da comunidade internacional e à modernização do Estado. A cidadania em África passou a ser vista como consequência natural da modernização das instituições estatais, das camadas sociais do sector moderno, dos jovens escolarizados e urbanos que no passado estavam incluídos no sector dos *assimilados*. Esta perspectiva de análise gera imensos equívocos porque "situa as alterações de relacionamento entre o Estado e as populações africanas numa dimensão evolucionista e redutora", privilegiando a análise do político por via da análise do Estado e dos interesses de governação, "restringindo o conceito de participação política dos africanos à sua eventual intervenção na arena política das estruturas estatais, deixando de fora todos os outros palcos de intervenção política" (Dias, 2010: 119).

Como não podia deixar de ser, o debate sobre as questões acima enunciadas teve, dadas em boa parte as condições em que ele é feito (primado do Partido-Estado, guerra civil, falhanço do Estado, etc. etc.) grande impacto quer nos meios académicos, quer, por maioria de razões, na sociedade moçambicana, mobilizando [quase] toda a gente - académicos, políticos, autoridades linhageiras, dignitários religiosos, sociedade civil.

As autoridades linhageiras e, como veremos ao longo da tese, nas zonas islamizadas, as muçulmanas, constituem hoje um dos actores do processo político moçambicano e o seu retorno à cena política ocorreu, como vimos, no âmbito do processo de liberalização política e económica em Moçambique iniciado na década de 1990 (Forquilha, 2006; Kyed, 2006, Florêncio, 2002; Meneses, 2009). O reconhecimento pelo Estado das Autoridades Tradicionais em Moçambique foi induzido pelo decreto 15/2000, que providenciou o novo enquadramento legal das relações entre o Estado e os líderes tradicionais que tinham sido banidos pelo governo da FRELIMO depois da independência (Kyed, 2007: 7-8). A implementação desta lei teve impacto em diferentes contextos locais e os chefes locais linhageiros e religiosos começaram a ser chamados para intervir no âmbito da dita participação comunitária, do desenvolvimento local, da descentralização e democratização.

Para a maioria dos autores que trabalharam sobre a situação moçambicana (Forquilha 2006, Florêncio 2002, Kyed 2006; Meneses 2009), o reaparecimento destas autoridades na cena política nacional está relacionado com a crise do Estado e dos seus mecanismos de funcionamento, provocada pelo falhanço das políticas económicas adoptadas após a independência e agravada com a guerra civil, que reduziu a presença e o controlo efectivo do Estado, praticamente circunscrito às zonas urbanas, deixando o mundo rural sob o controlo e influência da RENAMO e dos chefes tradicionais. Depois da guerra civil, a reconstrução do Estado passava pela colaboração das Autoridades Tradicionais, tendo em conta que em certas regiões, especialmente no mundo rural, as estruturas estatais (escolas, centros de saúde, polícia, etc.) praticamente tinham desaparecido durante a guerra civil. As Autoridades Tradicionais vão desempenhar um papel importante na restauração das estruturas estatais, e no reassentamento das populações no pós-guerra, funcionando como elementos de ligação entre o Estado e as populações locais. No entanto, esse papel não é exclusivo das Autoridades Tradicionais (Forquilha, 2006: 6), elas passaram a competir com as Autoridades Religiosas locais e outras Autoridades Comunitárias nas arenas políticas locais. O aparecimento de novos actores no *campo político* e no *campo religioso* de Moçambique aumentou a complexidade na relação entre o Estado e os poderes ditos tradicionais

O segundo aspecto importante do ressurgimento da visibilidade das Autoridades Tradicionais e dos Dignitários religiosos é o contexto em que ocorreu, de transição para o processo de democratização, adopção da constituição de 1990, fim da guerra civil em 1992, eleições presidenciais e legislativas de 1994, eleições municipais de 1998.

Neste contexto, o recurso à colaboração destas autoridades é enquadrado no processo de descentralização e participação das populações neste processo que visa solucionar a crise endémica do

Estado e a crescente pauperização das populações, processo imposto pelos doadores internacionais. Ao nível local, a introdução do pluralismo partidário teve como resultado o aumento da competição entre os partidos políticos e a politização das Autoridades Tradicionais (Forquilha, 2006: 7; Kyed, 2007; Rosário, 2009)¹².

Importa ainda nesta enunciação dos termos do debate teórico debruçar-nos sobre as formas como tem sido problematizadas a presença, "lado a lado", nas regiões islamizadas de Moçambique, de autoridade linhageiras e de dignitários muçulmanos e o relacionamento entre eles. Um relacionamento antigo, cheio de ambiguidades e de avanços e recuos.

De facto, mesmo depois da secular islamização na costa e da sedimentação de uma identidade profunda do Islão, o poder tradicional e as estruturas linhageiras continuam a reger "partes substantivas" da vida das populações macuas do Norte de Moçambique (Monteiro, 1989, 1993; Bonate, 2007, 2008, 2010). Todavia, como foi referido em páginas anteriores, nas sociedades macuas islamizadas da costa norte, a liderança linhageira, da chefatura, incorpora também no plano prático os dignitários islâmicos. A ligação entre o Islão e as chefaturas macuas existe desde as primeiras incursões do Islão na costa norte de Moçambique, associando-se às elites macuas islâmicas *shirazi* da costa e aos chefes do interior, cujo poder e legitimidade assentava no facto de serem os donos da terra (*mwene*) e dirigentes muçulmanos (*whashehe*; sing., *shehe*). O Islão reforçou o poder e autoridade do chefe, abrindo as portas ao comércio de escravos e introduzindo um novo tipo de magia derivada do Alcorão, feitas pelos novos especialistas, o *mwualimo*, os *xehes* e *xarifos* que tinham o poder de conceder a *baraka*. O Islão manteve-se no controlo das elites dos clãs *shirazi* governantes que tinham ligações políticas, económicas, religiosas e de parentesco com o mundo suaíli e com os chefes poderosos do interior, situação que permitiu a islamização das populações do interior no século XIX, num contexto de acelerada procura de escravos no interior para o mercado internacional (Bonate, 2007a, 2010).

Com o aparecimento das Confrarias islâmicas em Moçambique nos finais do século XIX, a islamização conheceu a verdadeira expansão para o interior, ultrapassando o carácter elitista da anterior islamização dos chefes e das populações costeiras suaílizadas.

As confrarias *sufi* com sede em Zanzibar e nas Ilhas Comores, foram, a partir do final do século XIX, o principal veículo de islamização no norte de Moçambique (Monteiro, 1993; Medeiros, 2007; Bonate, 2007; Macagno, 2007). Tal como aconteceu no restante mundo suaíli, as Confrarias tornaram-se no centro do Islão em Moçambique, provocaram transformações no que respeita às

¹² Estas questões constituem, como veremos mais à frente neste capítulo, o núcleo central do problema do nosso estudo - um estudo que, recordamos, visa compreender a "trajectória institucional do Estado e da Chefatura tradicional por um lado" e, por outro "a relação entre estes dois actores, num contexto de democratização e descentralização em curso em Moçambique. Os trabalhos, entre outros, de Florêncio (2002), Forquilha (2006), Kyed (2007), Meneses (2009) e Rosário (2009) foram de uma grande utilidade.

práticas e dogmas do Islão e à autoridade religiosa dos chefes muçulmanos linhageiros macuas. No entanto, os chefes linhageiros conseguiram manter-se na liderança islâmica local, transferindo o seu poder para dentro das confrarias, ao passarem a ocupar a posição de chefe-califa (*khalifa, kalifa*) das confrarias nos seus territórios, mantendo o controlo sobre o território e sobre o Islão (Bonate, 2007). No período colonial, os chefes linhageiros muçulmanos e não muçulmanos foram instrumentalizados pelo Estado colonial, tornando-se alguns também agentes do Estado (régulos); tornaram-se régulos, os que exerciam efectiva influência sobre as populações e podiam, deste modo, ser utilizados para transmitir as ordens políticas da administração colonial. Os chefes muçulmanos que se tornaram régulos conseguiram manter-se muçulmanos, uma vez que o Islão praticado no Norte de Moçambique era considerado pela administração colonial como fazendo parte das tradições e costumes locais pré-coloniais, que continuaram a estar sob a alçada do chefe, ao abrigo do sistema do *Indigenato*.

Deste modo o chefe tradicional conseguiu manter a sua autoridade religiosa islâmica e a linhageira. A cultura islâmica tornou-se uma cultura periférica, tendo em conta a aliança entre o nacionalismo português e o catolicismo, no qual a Igreja católica pretendia assumir o monopólio da educação dos africanos (Genoud, 2002; Bonate, 1999).

Esta situação começou a alterar-se na última década do período colonial, tendência que aumentou ao longo do período pós-colonial, quando os wahhabitas, muçulmanos *sufis* educados em universidades do mundo árabe, trouxeram uma nova forma de interpretar e viver o Islão diferente da concepção local tradicional do Islão, fazendo emergir tensões e conflitos entre o Islão arabizante e o Islão popular veiculado pelas confrarias *sufi* (Bonate, 2008; Macagno 2007). Nesta altura, perante a ameaça dos movimentos de libertação e do eventual apoio da massa islâmica, o Estado colonial alterou a política de marginalização da cultura islâmica e dos dignitários tradicionais muçulmanos. Para além dos chefes “inventados” e “funcionalizados” pelo Estado colonial, os régulos, a figura do dignitário islâmico começou a aparecer como alvo de interesse para o Estado colonial, interesse que se tornou parte da estratégia de contenção do alastramento dos movimentos anti-coloniais nas últimas duas décadas antes da independência e resultou no apoio do governo colonial aos dignitários político-religiosos do Islão tradicional *sufi* do norte do país (Monteiro, 1993; Genoud, 2002; Bonate, 2007).

Apesar de terem já aparecido no final do período colonial, os movimentos de renovação islâmica em Moçambique são principalmente um fenómeno do período pós-colonial. A grande expansão do movimento reformista em Moçambique ocorreu principalmente nos anos 1990 e 2000, como resultado das políticas do Estado em relação às religiões. Com objectivo de controlar e ganhar apoio dos líderes muçulmanos, cristãos e seguidores de outras religiões, o novo regime pós-colonial apoiou a formação de organizações nacionais religiosas para obter alguma legitimação, apoio político interno e dos países estrangeiros promotores de proselitismos religiosos. Deste modo, as organizações religiosas oficiais nacionais tenderam a levar avante os interesses dos detentores do poder e o governo privilegiou a relação com as confissões religiosas ligadas a redes transnacionais economicamente e politicamente mais vantajosas (Genoud, 2002).

No caso concreto do Islão, a política religiosa e tradicional da FRELIMO após a independência combateu os dignitários tradicionais islâmicos muçulmanos, atitude que teve como resposta o apoio dos muçulmanos do norte do país à RENAMO durante a guerra civil, obrigando o governo a mudar a política anti-religiosa. A nova política de abertura religiosa da FRELIMO teve como consequência a entrada em Moçambique, ao abrigo de acordos de cooperação internacionais, de organizações internacionais islâmicas de cariz reformista e fundamentalista que se mostraram activas na satisfação das necessidades básicas das populações (fornecimento de alimentos, de água potável, habitação, construção de escolas, apoio aos refugiados, ajuda humanitária, etc.), substituindo-se ao Estado junto das populações e angariando novas conversões. Estas organizações viram crescer a sua influência em termos sociais ao longo da década de 1990 e 2000, ganhando importância nas relações com o Estado, uma vez que canalizavam importantes recursos financeiros provenientes da ajuda internacional (Genoud, 1996: 4-5).

Neste sentido, as políticas do Estado moçambicano promoveram a expansão de uma nova geração de especialistas e reformistas do Islão que questiona a importância dos velhos *xehes* das confrarias e dos chefes tradicionais linhageiros do Norte de Moçambique como líderes islâmicos. O aparecimento dos *novos ulama* conduziu à reconfiguração do Islão local e permitiu a constituição de duas grandes organizações nacionais representantes destas duas interpretações do Islão em oposição, o anti-sufismo e o sufismo (Macagno 2007; Bonate 2007). Para além da actuação na área social, o relacionamento entre as comunidades muçulmanas e o poder instituído em Moçambique a partir da década de 1990, potenciou a aparição dos muçulmanos no espaço político e a definição de alinhamentos entre as diversas comunidades muçulmanas e os partidos políticos, constituindo uma das manifestações da afirmação da identidade político-religiosa muçulmana (Genoud, 1996; 2002).

O novo enquadramento legal criado pelo Estado para reconhecer as Autoridades Tradicionais, permitiu que o chefe linhageiro, o antigo régulo, recuperasse a sua autoridade tradicional linhageira, mas não a religiosa islâmica. A política religiosa iniciada pelo Estado pós-colonial a partir de meados dos anos 1980, fez com que gradualmente o chefe tradicional perdesse o estatuto de autoridade islâmica junto do Estado, uma vez que o Estado tem privilegiado as grandes organizações islâmicas nacionais de cariz reformista no diálogo com as religiões (Bonate, 2010)¹³.

¹³ Os notáveis islâmicos tradicionais foram secundarizados no plano político e de certo modo excluídos da liderança das novas organizações islâmicas nacionais apadrinhadas pelo Estado. Apesar destes dignitários islâmicos serem alvos da atenção do Governo e dos partidos-políticos, uma vez que mobilizam muitas populações como líderes espirituais durante as eleições, estes notáveis islâmicos são ainda vistos como figuras políticas de segundo plano, e não são considerados verdadeiros representantes do “Islão”, nem “verdadeiras” Autoridades Tradicionais.

Linhagens [linhagens macua-lómuè], chefaturas, *longue durée*

Tendo esta tese como um dos principais focos a análise da organização da chefatura e da linhagem macua-lómuè, o conceito de linhagem torna-se, por si, num dos principais conceitos a serem utilizados na análise da situação precisa onde decorre a pesquisa e a *longue durée*, num dos instrumentos mais frequentemente recorrido.

Trate-se nesta última dimensão de valorizar as dinâmicas e os processos cumulativos contrariando - como o fez em texto lapidar Terence Ranger (1983) referindo-se ao entendimento de etnicidade -, a ideia das sociedades africanas serem cultural e politicamente homogêneas e isoladas umas das outras, fixando-as numa tradição histórica eterna e imutável, e também denunciando a percepção da etnicidade como a tradição de "invenções" coloniais ao serviço dos interesses políticos e económicos do colonialismo.

Para Eduardo Medeiros, o “mundo macua” ou «país macua», chamado por vezes «macua-lómuè» nunca existiu como entidade histórica étnica e macro etnicidade vivida (...). O que existiu foi um conjunto de micro-identidades nas terras continentais do norte de Moçambique a que os árabes e suaílis designavam genericamente por «macua» («makhuwa») e que os portugueses continuaram a nomear assim, embora para um espaço geográfico mais restrito (...), mas foram-se dando conta ao longo do tempo, lentamente, que esse mundo era mais complexo, e que os ditos «macuas» eram uma manta de “étnicos”, cujas partes procuraram enquadrar em novas classificações. (...). Em meados dos anos 1950 “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»” (Medeiros, 2011: 209-210).

Os antigos clãs do “mundo macua” “designam identidades étnicas que tiveram origem numa antiga organização clânica matrilinear segmentada, com linhagens que se agrupavam em pequenas chefaturas mas que a formação de um poder político territorial hierarquizado em rede tornou possível o aparecimento de uma identidade local própria”. Estes clãs consideravam ter uma origem mítica comum nos montes Namúli, na Alta Zambézia, mito relacionado com o repovoamento do território depois das invasões “maraves”, que por sua vez deu origem ao mito do fundador dos clãs mais importantes, legitimando a primazia dos primeiros ocupantes das novas terras onde se estabeleceram. “Os mitos da origem dos mêtos, chacas, eratis, nampamelas, namarraís, etc., datam da época escravagista, legitimam e mostram como foram construídas estas novas identidades, negando total ou parcialmente as antigas”, processo onde o Islão foi fundamental na reestruturação do poder” (Medeiros, 2011: 211-212).

A *longue durée* desta região caracterizou-se por uma série de tentativas de imposição de poderes hegemónicos sobre as diversas sociedades macuas dispersas da região. Como foi já referido, esta região estabeleceu uma interacção de longa data com o comércio suaíli e com mercadores do Oceano Índico e participou activamente no desenvolvimento do tráfico de escravos, fenómeno que

motivou o aparecimento a sul de Cabo Delgado, durante a segunda metade do século XIX, de confederações de grandes chefaturas centralizadas que ocuparam as terras da Zambézia, de Nampula, do sul do Niassa e de Cabo Delgado. O aparecimento destas novas estruturas políticas não dissolveu, no entanto, a antiga organização segmentária das sociedades macuas. As chefaturas macuas dominantes passaram a controlar extensos territórios que incluíam diversos núcleos de populações de origens e línguas diversas, que acabaram por assimilar as características do grupo dominante. Por sua vez, as linhagens dominantes das grandes chefaturas acabaram por absorver diferentes culturas e línguas na sua formação, transformando os dominados em dependentes e parentes. A linhagem dominante diferenciou-se das restantes linhagens livres e os seus membros adquiriram um estatuto aristocrático privilegiado (Medeiros 2006: 277-278; 2007: 97-99). Muitos chefes do interior envolvidos no comércio escravagista, por razões políticas e económicas do tráfico, reestruturaram o poder supra linhageiro usando o Islão para se sobrepôr às regas dos clãs e linhagens matrilineares. O Islão foi utilizado como um instrumento de ascensão e promoção individual e não tanto pela religiosidade da sua mensagem, pois fornecia aos chefes uma articulação com outras redes muçulmanas que reforçavam a sua posição (Medeiros 2011: 212-213).

A utilização do conceito de linhagem justifica-se neste trabalho porque a linhagem constituiu um ponto de partida na análise da *longue durée* das sociedades do Norte de Moçambique. De acordo com Varsina (1990) e Feierman (1990), a tradição inscreve-se numa linguagem ideológica discursiva da *longue durée*, compatível com a mudança e a recreação. Neste sentido, a chefatura constitui um dos elementos da expressão da mudança social. A tradição de chefatura no Norte de Moçambique baseia-se numa política de gestão da matrilinearidade do território, do parentesco e do mito fundador dos clãs dirigentes que se estabeleceram em primeiro lugar nos territórios e por isso gozam de direitos especiais sobre os que mais tarde se fixam nesses territórios (Bonate 2007)¹⁴.

¹⁴ Com a ocupação colonial no fim do século XIX, princípio do século XX, as chefaturas foram submetidas ao poder colonial português e transformadas em novas unidades identificadas e associadas a um determinado território, que permaneceram até ao período pós-colonial (Medeiros, 2006: 275). Depois da II Guerra Mundial, a administração colonial criou um sistema de chefaturas (*autoridades gentílicas*) integrando-as no sistema do Estado colonial. Os chefes linhageiros passaram a ser régulos, cada um com a sua área de jurisdição, o regulado (chefatura), a receber ordens da administração colonial e a transmitiam às suas populações. À semelhança do que aconteceu na maioria dos países da África subsariana, o sistema de regulado foi concebido com o objectivo de controlar as populações, forçar-las a trabalhar e cobrar impostos às populações que sustentavam a edificação do Estado colonial dominador. Este sistema pressupunha a manutenção de alguma continuidade com as existentes estruturas do poder linhageiro. (Harrison 2002: 110; Mamdani 1996). O Poder tradicional dos chefes continuou ao longo do tempo colonial, não tanto porque a sua autoridade estava associada ao colonialismo mas principalmente porque se ancorava no modo tradicional de governação política ancorado na *longue durée* destas sociedades (Bonate, 2007: 6-7). Os régulos continuaram a sustentar a sua autoridade do poder linhageiro, continuaram a resolver os conflitos e a dirigir as cerimónias tradicionais, mantendo-se a tradição de Chefatura.

Tal como a tradição, a linhagem inclui em si uma determinada história que exige alguma clarificação. A linhagem é um local de contestação das regras estabelecidas (muitas vezes através da progenitura) que podem ser quebradas, contornadas ou reinventadas, dando origem a linhas de poderes linhageiros resultantes de dinâmicas próprias e de interações com outras forças sociais. Em Nacala, tal como o caso de Mecúfi (em Cabo Delgado) analisado por Graham Harrison, encontramos exemplos destas situações. O poder linhageiro goza ainda muita influência na vida das populações, no entanto, sofreu modificações importantes com a islamização, com a colaboração com o regime colonial e depois da independência, com a politização partidária. Neste sentido, o poder linhageiro foi construído violando algumas normas costumeiras (Harrison, 2002:121).

O poder linhageiro expressa-se através da distribuição da terra e do trabalho, da ligação ao mundo espiritual e de uma série de símbolos e procedimentos culturais e cerimoniais complexos, que no seu conjunto significam o controlo dos recursos culturais, reproduzindo-se através da linhagem familiar, da herança, da autoridade familiar, do chefe linhageiro. À semelhança de outras formas de poder, o poder linhageiro convive e interage por vezes com outros processos sociais, com o poder burocrático e oficial exercido pelo Estado (sob a forma de instituições que detém o controlo dos mecanismos de coerção e emissão de ordens) e com o poder detido pelo capital económico (mercado, empresa) que se baseia no controlo dos recursos e do trabalho (Harrison, 2002: 109-110). No caso concreto de Nacala, o poder linhageiro interage secularmente também com o poder religioso Islâmico e juntos corporizam, grosso modo, o poder tradicional.

As estruturas da linhagem são variadas e dinâmicas e constituem os pilares da identidade étnica, também ela fluida e variada. Uma análise mais aprofundada sobre a sociedade linhageira, chama-nos a atenção para as várias possibilidades de relacionamento do poder linhageiro com outras fontes de poder, o modo como as linhagens maiores dominam os segmentos de linhagens menores, como as gerações mais velhas dominam as mais jovens, o modo como as autoridades linhageiras se envolvem em variadas fontes de autoridade que nem sempre são fáceis de gerir, em conjunto, de modo harmonioso, como é o caso do Islão e do Estado, mostrando a habilidade de se adaptar e estruturar novas formas políticas de dominação. O conceito de linhagem permite-nos perceber o modo como determinado poder é detido ao longo de gerações na mesma linhagem e família, como se mantém a autoridade e a unidade dentro da extensa família (Harrison, 2002: 109-110).

No entanto, a imposição dos interesses do Estado colonial e da sua autoridade transformaram a natureza do poder linhageiro (Harrison, 2002: 114-115).

Política, Religião em contexto subsaariano

Nesta tese, como anteriormente afirmamos, a questão da relação entre a religião e a política assume particular importância e espalha-se muito para além da forma que assume, por exemplo, nas sociedades europeias. Muito embora como frisa Hermet, a religião trate do "sagrado" e actue na esfera individual de cada indivíduo, a religião não deixa de, directa ou indirectamente, interferir na orientação dos comportamentos pessoais e políticos e noutros campos onde se exprimem as crenças, os dogmas e as práticas populares (Hermet, 1997: 363-365).

Todavia, na África subsaariana, não só o grau de interferência é maior do que em outras partes do mundo como ainda a ideia de "assunto privado" tem "declinações" que quase a tornam um assunto de "grupo". Em África, a religião "não é considerada um assunto meramente privado e é por excelência, não só a instituição de controlo da moral, como da produção dos códigos que servem em boa parte de referência aos que "organizam" os padrões de controlo das outras instituições", como a família, a política, a economia, a educação, entre outros (Dias, 2010:122). A religião não é um espaço autónomo do espaço político, principalmente no continente africano, onde esta separação ainda não existe. A relação entre a religião e a política em África obedece a uma realidade e lógica estrutural e ritmos temporais específicos. Mas também é uma consequência de fenómenos de reprodução e de imitação, como é o caso da expansão dos movimentos religiosos em África em contexto de democratização. Ao contrário da Europa e da América Latina, o continente africano apresenta-se como um campo fechado de rivalidades entre duas correntes religiosas concorrentes, o Islão e o Cristianismo, que competem num terreno onde as crenças e práticas mágicas ainda estão presentes a título exclusivo ou combinatório com as grandes religiões reveladas (Hermet, 1997: 363-365).

Uma das funções relativamente recentes atribuídas às religiões em África é, por exemplo, a de arbitragem nas transições políticas e nos processos de democratização e descentralização e de mobilização das populações para a participação nas eleições (Hermet, 1997: 368). Podemos mesmo dizer que em África "as religiões contribuem, de forma não negligenciável, para a estruturação da sociedade civil e a formação do espaço público de discussão de ideias e de confronto de propostas de toda a ordem" (Dias, 2010: 122). Um outro aspecto que caracteriza as religiões em África é o carácter dinâmico que se manifesta nas mudanças sociais que ocorrem neste continente. A religião é sobretudo uma forma de mobilização. A renovação religiosa em África e o aparecimento de novos movimentos religiosos, muçulmanos, cristãos e outros, são portadores de mobilizações susceptíveis de criar rivalidades e conflitos nas comunidades. A *daw'a* constituiu a versão muçulmana destas novas formas de proselitismo que criticam a religião estabelecida e visam criar uma nova liderança no seio da comunidade islâmica. A actuação destes movimentos tem provocado intensos conflitos entre o Islão tradicional culturalmente contextualizado e o Islão dos novos *ulama* reformistas/fundamentalistas (Coulon, 2007: 1-2). "Estes movimentos fundamentalistas são, eles próprios, atravessados por múltiplos movimentos contraditórios e com expressão diferente nos vários países" (Dias, 2010:183).

Outra característica das "recomposições" em África é o do efectivo vínculo entre o *campo político* e o *campo religioso*. Libertas da "orientação funcional" imposta pelo Estado colonial e da "indiferença" e hostilidade do Estado nos primeiros anos depois da independência, as religiões foram ocupando gradualmente, a par da dimensão do sobrenatural, espaços onde a presença era menos notória ou mesmo quase desconhecida, como no espaço público, concorrendo para ganhar posições no "mercado" e promovendo alinhamentos político-partidários (Dias, 2010: 122).

A politização das religiões é uma dimensão importante dos problemas na África contemporânea e, como veremos nos capítulos seguintes desta tese, no caso de Moçambique. Depois das independências, as construções políticas interferiram nas dinâmicas religiosas e perturbam as relações entre as comunidades. Na relação entre o religioso e o político, o Estado laico apresenta-se neutro do ponto de vista religioso. No entanto, "a laicidade do Estado nem sempre se pode entender à letra, uma vez que não impede que as autoridades estatais tentem dominar o *campo religioso* ou instrumentalizar certos grupos ou autoridades religiosas para reforçar a sua legitimidade e assegurar mediações e ligações sociopolíticas". As transições democráticas e a introdução do pluralismo político em África não resultaram na secularização do político, mas "contribuíram para introduzir de maneira mais visível o religioso no campo político". Os partidos políticos procuram apoio político e financeiro junto de determinados grupos religiosos conduzindo à sua instrumentalização. No sentido contrário, as tentativas de utilização do religioso pelo político contribuem para criar clivagens entre as comunidades e grupos religiosos, embora as Constituições da maior parte dos estados africanos proibam partidos políticos de base religiosa". Este foi o caso de Moçambique, onde nas primeiras eleições a RENAMO beneficiou largamente do voto muçulmano, constatando a existência de diferentes afinidades partidárias entre as religiões e partidos políticos (Coulon, 2007: 2-3).

A democratização na África Subsaariana é associada à politização e à radicalização das clivagens religiosas, que tendem a fundir-se com as clivagens partidárias e étnicas, como no caso da Costa do Marfim ou de Moçambique. A crescente importância das religiões na sociedade assegura-lhes um lugar privilegiado na esfera pública. Esta situação foi favorecida pela diminuição dos recursos estatais e dos campos de intervenção das instituições públicas, na medida em que as instituições religiosas intervêm cada vez mais nas áreas sociais, principalmente através da actuação das ONG's religiosas, intervenção que é acompanhada por exigências de reconhecimento oficial dos particularismos (Coulon, 2007: 3-4), que caso do Islão em Moçambique, consubstanciou-se, entre outros, na exigência dos feriados islâmicos nacionais, do uso do véu islâmico nas escolas públicas e da inclusão dos muçulmanos no poder, reivindicações que provocaram e provocam acesos debates e conflitos na sociedade moçambicana, mas que raramente chegam a tomar proporções violentas. Como afirma Coulon (2007: 3-4), as confrontações religiosas não opõem somente cristão e muçulmanos, mas os dois polos do Islão, as confrarias/os chefes muçulmanos tradicionais e os reformistas.

A presença da religião no campo político da África subsaariana é incontornável. O retorno das religiões deveu-se, em boa parte, à crise endémica do Estado e ao crescente empobrecimento das

populações e veio alterar significativamente a relação entre os crentes e a religião, como ainda tornou as religiões, no plano político, instrumentos importantes de reestruturação da sociedade e de “reformatação do campo político” (Dias, 2010: 138).

"Quadro de leitura" do Islão em África

O conceito de Islão Negro, celebrenemente teorizado por Vicent Monteil (1980), surge associado a questões práticas da administração colonial (francesa) e interesses filantrópicos dos investigadores oficiais, tendo subjacente a ideia de isolamento dos muçulmanos do continente africano do resto da *umma* e o carácter místico, supersticioso e popular do Islão africano. Por outro lado, surge também associado à tese da negritude, que faz do Islão Negro um dos pilares das culturas africanas e das suas especificidades.

Neste estudo, consideramos as manifestações locais do Islão no Norte de Moçambique, como expressões, entre muitas do Islão, uma religião por natureza maleável, adaptável às diferentes culturas para com elas, com maiores ou menores atritos, conviver.

A implantação do sistema colonial, a destruição das antigas estruturas políticas locais e a modificação das chefaturas tradicionais, facilitou o aparecimento e aumento da influência dos *sheikhs* das confrarias, cujo carácter místico da sua religiosidade funciona como factor de atracção e sedução popular, assumindo um papel incontornável na gestão das relações com o Estado colonial em África e em Moçambique em particular, mostrando capacidade de adaptação às especificidades africanas e ao contexto colonial¹⁵. O Islão, através das formas institucionais das confrarias tornou-se compatível com os objectivos da administração colonial. A estrutura das ordens sufistas, com as suas hierarquias religiosas e centros de poder no mundo rural, permitia a sua transformação em hierarquias políticas informais paralelas às estruturas administrativas impostas. Neste sentido, na sua maioria, as confrarias colaboraram com a administração colonial, assumindo uma função de mediação política entre o Estado e a população, o que ajuda a perceber a razão por que as esferas geográficas de influência religiosa das confrarias foram definidas de modo a respeitar as fronteiras coloniais (O'Brien, 1981: 20-22).

Conscientes da influência dos *Sheikhs sufi*, os administradores coloniais, cultivavam o conceito de Islão Negro, numa tentativa de preservação do carácter pacífico desta forma de religiosidade *sufi*, de forma a garantir a estabilidade do império colonial e o isolamento do Islão da África subsariana relativamente ao Islão do norte de África e do Médio-Oriente. Este interesse

¹⁵ O continente africano conheceu o Islão através das redes de comércio das caravanas e sobretudo do sufismo que permitiu ultrapassar o carácter elitista da islamização anterior. Perante as mudanças provocadas no plano social e político pela colonização, as confrarias rejeitaram a dominação cultural do colonizador e resistiram à assimilação indígena do projecto colonial, oferecendo aos confrades uma dimensão espiritual, uma extensa rede de solidariedades intra e extra comunitárias e outras formas de protecção à exploração e repressão colonial (Bonate, 2007).

estratégico orientou a produção dos estudos islâmicos no período colonial. Os imperativos de conquista que levaram alguns circuitos coloniais a pensar em termos de “perigo muçulmano” e o reconhecimento de que o Islão especificamente local, o Islão *Sufi*, oferecia interessantes possibilidades de cooperação, levou a administração colonial a defender a promoção do Islão Negro e dos chefes tradicionais islâmicos das confrarias, por forma a impedir a penetração das ideias nacionalistas do norte islâmico. A segmentação e divisões no seio das confrarias ou entre elas ofereciam interessantes possibilidades de manipulação política. No entanto, esta estratégia colonial que tentava a todo o custo evitar a coesão muçulmana teve o efeito contrário e reactivou o sentimento de pertença à *umma* no período colonial e pós-colonial (O’Brien, 1981: 20-22).

Uma das características centrais do Islão é a divisão e diversidade interna nos estilos de ritual no Islão. A fronteira entre duas maneiras de viver o Islão não é nítida, mas a linha de demarcação tem na origem a implementação dos estados muçulmanos que, a partir de um centro político, governavam os territórios de tribos locais e respectivos líderes. O sistema islâmico assentava sob uma estrutura que era constituída pelo “Alto Islão”, um grupo dominante de intelectuais urbanos, na sua maioria recrutados da burguesia mercantil (que combina com frequência a erudição com o comércio), cuja prática do islamismo reflectia os valores das classes médias urbanas, (a obediência às normas, o puritanismo das escrituras, a sobriedade, etc.). As tribos locais ou o Baixo Islão reconheciam a forma superior do Islão e a sua autoridade, embora continuassem a favorecer a sua forma de culto islâmico popular, sem grandes aptidões literárias, onde a escrita era mais utilizada para fins mágicos do que como instrumento de saber, a dimensão mágica era privilegiada em detrimento da erudição, o êxtase sobrepuja-se à obediência e às regras (Gellner, 1992: 22, 24).

A necessidade premente de mediação entre os grupos sociais locais, a exigência de uma harmonização do ritmo da vida social convoca o aparecimento de mediadores, guias de equilíbrio de poder e das festividades, chamados santos. A mediação é o cerne desta forma de islamismo popular: o culto dos santos é a instituição mais característica, geralmente o santo é uma pessoa viva e o seu estatuto de santo é transmitido de pais para filhos. Assim surgem vagas de associações hierarquizadas e de santuários, geralmente conhecidos como irmandades religiosas, ordens ou confrarias. O culto dos santos é significativo nas zonas rurais de características tribais ou semi-tribais. Ele assegura a mediação entre grupos, facilita as actividades comerciais associando-as às peregrinações, garante a presença do simbolismo através do qual os crentes iletrados podem identificar-se fervorosamente com uma religião inspirada nos textos sagrados (Gellner, 1992: 24-25).

Hoje esta situação alterou-se ao nível da administração com a tecnológica, com as comunicações e o domínio militar de grande alcance do Estado colonial e pós-colonial, que conduziu à centralização do poder político, provocando a erosão dos antigos grupos locais de cooperação mútua, reduzindo a necessidade de recorrer aos serviços prestados por estes mediadores. O trauma provocado pelo impacto ocidental e a ânsia de reformar sempre presente no Islão adquiriu um novo vigor e uma motivação adicional. Os movimentos reformistas aconselham um retorno à observância mais rigorosa

do Alto Islão (porque ainda se assemelha ao antigo Islão, estando em consonância com os ensinamentos e práticas do Profeta e dos seus companheiros), à cultura superior que no passado havia sido reconhecida por uma minoria (Gellner, 1992).

Todavia, o ressurgimento do sufismo em contextos modernos põe em causa uma série de pressupostos amplamente enunciados sobre o impacto da modernização sobre o Islão nas sociedades muçulmanas, especialmente difundida por Ernest Gellner, de que as confrarias, centradas no seu misticismo, não conseguiram adaptar-se à modernidade e foram perdendo a sua influência, mantendo-a apenas entre os segmentos rurais e mais desfavorecidos. Esta interpretação enclausurada na dicotómica da religiosidade popular/rural e urbana/sóbria ignora que o sufismo no mundo urbano inclui também as elites tradicionais. O sufismo tem sido apresentado por muitos autores como anti-moderno e anti-reformista. No entanto, é precisamente em ambiente moderno e urbano que o sufismo tem feito avanços. O sufismo actua em ambos os domínios, rural e urbano, tradicional e moderno. Os movimentos islâmicos fundamentalistas e reformistas constituem ambas respostas islâmicas à modernidade. O trabalho de Michael Gilsenan (1973) sobre o sufismo em ambiente urbano demonstra que as ordens *sufi* podem encontrar novas funções e crescer na modernidade, assumindo a função social, económica que tinham tido no passado. Com a reactivação das redes transnacionais das confrarias *sufi*, os confrades ligam-se a influências de diversas áreas culturais do mundo muçulmano, facilitadas pelas comunicações modernas e pela abertura política dos governos estatais, fazendo surgir uma nova dinâmica no sufismo¹⁶.

Como em outras partes do continente, a (re)internacionalização" do Islão em Moçambique opera numa "matriz islâmica local já existente no norte de Moçambique, fruto de relações seculares vincadas às influências pré-coloniais primeiro, transcoloniais depois, do oceano Índico. No processo de apropriação do Islão interpõe-se um filtro construído pela cultura oral" (Macagno, 2004: 43).

Problema recontextualizado

O problema central desta investigação é o de saber se, num ambiente predominantemente islamizado, como é caso da sociedade macua de Nacala, os processos de adaptação e mudança nas lógicas e características do poder tradicional linhageiro e religioso (ambos geradores de ambiguidade e convocando dimensões diferentes de legitimidade) são, ou não, facilitadores da capacidade de adaptação e renovação do papel dos sectores não estatais no campo político local.

Por um lado, pretende-se saber se, no contexto actual, o poder linhageiro e religioso se interceptam e, por outro lado, saber se em conjunto medeiam as relações entre populações e o Estado.

¹⁶ Pouca atenção tem sido dada às questões relativas ao impacto da modernidade e da mudança social sobre a prática do sufismo em África. A maioria dos trabalhos concentra-se no debate sobre *sufi* e anti-*sufi*, mas destacamos o trabalho de Rosander e Wersterlund (1997) como um importante contributo para a compreensão entre o sufismo e o reformismo islâmico em África.

Trata-se neste trabalho de tentar perceber que mecanismos e instrumentos detêm os poderes linhageiros e os poderes religiosos que lhes permitem, competindo entre si, apresentarem-se como interlocutores do Estado. No primeiro caso, interessa testar a forma como na sociedade macua diferentes recursos são investidos, e com que sucesso, na ordenação social; saber por exemplo, se na lógica da matrilinearidade macua o acesso ao poder linhageiro é superado por um conjunto de competências advindas do saber religioso muçulmano.

Trata-se, entre outros aspectos, de situações originadas por confrontos de fontes de legitimidade diferentes/parcialmente diferentes: uma, a dos poderes religiosos, assente, parafraseando Roger Botte (1990) na supremacia da tradição do *Livro*, outra, a linhageira, fundada, noutros aspectos, na antiguidade de presença no local. Para Macagno (2007: 172) em causa está uma “tensão entre um Islão legitimado pela *silsila*, da descendência e do carisma dos velhos *chehes versus* um Islão legitimado no conhecimento corânico e pela autoridade dos *ulemas*”. Uma outra linha de análise remete para o “processo de reprodução material das elites locais” (Macagno, 2007:172). Assiste é a uma competição entre os muçulmanos valorizando o seu “capital” “conhecimento religioso” e os poderes linhageiros a valorizarem o seu “capital” “cultura local”, situação que decorre, do facto dos dignitários religiosos se assumirem com o duplo papel de chefes religiosos e chefes políticos. Para Macagno (2004:39), muito antes do contacto europeu existiam na região elites muçulmanas “capazes de contribuir para a difusão do Islão e, portanto, da escrita em árabe. Esta difusão só podia ter apoio e sustentação a partir do domínio da escritura por parte dessas elites. Contudo, este processo foi o início de uma tensão entre os porta-vozes de um Islão ‘puro’ e um Islão ‘indeginizado’.

Através das trajectórias do poder linhageiro e do poder muçulmano, pretendemos compreender como se manifesta esta tensão entre uma ética universalista e diante dos particularismos culturais no interior das comunidades muçulmanas em Nacala e em Moçambique. O processo de re-islamização das populações macuas pelos *novos ulama* defensores de um universalismo letrado e transnacional que rejeita a mediação entre os homens de Deus e condena os líderes carismáticos como os *xerifes* (*xarifo sharif*) ou outros mediadores contribuiu para o esvaziamento gradual da autoridade religiosa islâmica. Apesar do esvaziamento dos dignitários muçulmanos macuas de Nacala, tanto novos *ulama* como *sheikh* cruzam-se em termos de espaço de tempo. Ambos partilham uma historicidade efectiva de interacção política temporalmente transversal a várias épocas e a diferentes contextos sociopolíticos, e arrogam-se ainda hoje, de um papel central, no que diz respeito à definição e entendimento das relações sociais estabelecidas no *campo político* em África em geral e em Moçambique em particular.

A manutenção do poder exige um permanente esforço de adaptação face ao contexto político e aos outros actores. Existe alguma plasticidade no Islão (matriz sócio-cultural africana) e no poder tradicional que permite que este esforço de permanente adaptação seja facilitado, situação necessária para a manutenção do poder tradicional, religioso e político dos chefes tradicionais.

Do nosso ponto de vista, a análise da natureza destas relações, é de especial importância, porque estes dois tipos de “poderes” ocupam posições incontornáveis na vida política moçambicana,

nomeadamente nas províncias onde o Islão tem forte presença, e para a compreensão dos processos políticos em Moçambique e na África Subsariana.

Estas questões constituem o núcleo central das preocupações analíticas deste estudo e visam compreender, por um lado, as trajectórias institucionais da autoridade linhageira e da autoridade islâmica e por outro lado, perceber na relação com o Estado, como é que estes porta-vozes se legitimam e expressam as suas lealdades políticas.

De facto, tudo indica que a (re) emergência e recuperação das autoridades linhageiras e dos dignitários muçulmanos como actores políticos no contexto de Nacala e da Província de Nampula é nesta tese tomada como consequência da acção conjugada de diferentes factores:

- Está articulada com a natureza das relações políticas que estabelecem com o Estado e com os partidos políticos.
- Está articulada com os contextos e processos políticos, em particular com a pressão política internacional e interna, no sentido da reconfiguração do sistema político e da adopção de modelos de descentralização.

Na relação política entre os poderes linhageiros, o Estado e os dignitários muçulmanos, a identidade islâmica tem funcionado como:

- Facilitadora e reforçadora dos mecanismos de legitimação das Autoridades Tradicionais e dos dignitários islâmicos junto das populações.
- Tem sido condição essencial para estas desempenharem e verem reconhecido/reforçado o seu papel de intermediárias e a sua capacidade negocial com o Estado.

No caso concreto de Nacala, a legitimidade das Autoridades Tradicionais, que procede das dimensões políticas, religiosas e linhageiras, tem registado, na dimensão política, um crescente processo de integração e sincretismo entre autoridade tradicional e autoridade muçulmana. No entanto, o aparecimento de novos actores islâmicos, facilitados pelas políticas do Estado depois da independência, tem conduzido a um gradual diminuição da influência do chefe linhageiro enquanto autoridade islâmica.

"Caminhos da investigação"

Neste sentido, a análise da problemática atrás referida, irá efectuar-se em torno de dois eixos analíticos complementares: das relações e dinâmicas políticas que se estabelecem entre os agentes das estruturas não estatais (autoridades tradicionais, dignitários religiosos muçulmanos) e o Estado; e das relações e dinâmicas políticas próprias que estabelecem entre si os agentes da estrutura tradicional e os da religiosa, através da mediação das autoridades tradicionais e das estruturas de representação dos dois actores que moldam o espaço político-religioso em Nacala (o Islão e o Estado).

Em detalhe, cinco conjuntos de "perguntas" que, passe o simplismo do termo, consubstanciam os dois eixos analíticos acima referidos - eixos analíticos que, repetimos, são complementares, consubstanciam-se nas seguintes questões:

1. Que tipos de relações se estabeleceram entre o poder tradicional islâmico e o poder político nas diferentes fases políticas do processo político moçambicano? Como reagiu o poder tradicional à implantação do Estado colonial? Depois da independência as elites tradicionais islâmicas perderam o seu peso político e religioso em virtude da política anti-religiosa e anti-tradicional da FRELIMO. Que estratégias e recursos foram mobilizados pelo poder tradicional islâmico periférico para recuperar o poder político dentro do contexto de dominação do partido-Estado sobre periferia e dos processos de liberalização política e descentralização? Como actuam os actores políticos no que se refere à sucessão linhageira, às eleições? Qual é o enquadramento institucional das Autoridades Tradicionais e que papel atribuído às autoridades religiosas? Terá e desde quando o Estado atribuído às autoridades muçulmanas um papel especial?
2. De que forma e através de que meios é exercido o poder religioso muçulmano no território de domínio político das Autoridades Tradicionais? Qual é o poder mais importante em termos de obediência? Como se caracteriza a relação entre as Autoridades Tradicionais e o Islão das confrarias *sufi*? Que papel e que influência tem o poder linhageiro macua dentro da estrutura hierárquica das confrarias e das outras instituições islâmicas? Como articula esse papel com o poder tradicional macua de que é representante? Na região costeira de influência das confrarias os chefes linhageiros vão gradualmente substituir a influência destes actores do poder tradicional matrilinear macua como a *pwiamwene* por outras figuras existentes no interior das confrarias como a *Halifa*. Que estratégias são utilizadas pelo poder tradicional para manter e ou recuperar o poder político e a tradição macua, dentro do enquadramento institucional do Islão e das confrarias islâmicas *sufi*?
3. Entre os macuas islamizados, a linhagem fundamenta o seu poder, autoridade e prestígio na tradição matrilinear mas também na ligação ao Islão e ao saber islâmico transmitido pelas linhagens de *ulama* ligadas ao chefe por parentesco, cruzando duas redes de transmissão de conhecimento e saber. Que tipo de saber é detido pelo poder tradicional linhageiro islâmico? *shafarismo*, santidade, saber tradicional macua associado aos rituais de iniciação, ao culto dos antepassados, saber dos curandeiros islâmicos, moderno secular? De que forma a educação e o saber são utilizados como recurso de poder e instrumentos de mobilidade social em diferentes contextos históricos?
4. Em Nacala, o representante oficial da Autoridade Tradicional é uma mulher, posição que foi durante vários anos disputada pelo seu primo. Pretendemos saber como se acomoda e se resolve a questão do género, num contexto onde coexistem a pratrilinearidade do Islão e a matrilinearidade macua. Procuramos perceber de que modo o contexto histórico influência os

comportamentos e a posição da mulher. Como é que o poder tradicional macua sobrevive e se adapta à nova composição religiosa, social e política imposta pelo Islão e pelo Estado. A questão de género, da sucessão, da herança, da dança do tufo, ajudam a perceber as estratégias empreendidas pela sociedade tradicional macua matrilinear para garantir a continuidade do lugar privilegiado das mulheres como elos de ligação à terra, aos antepassados, aos filhos.

5. Que estratégias de adaptação desenvolvem o poder tradicional, linhageiro e islâmico, face ao avanço do reformismo islâmico, cuja influência tem vindo a crescer em Moçambique, oferecendo uma proposta de maior integração dos muçulmanos macuas na *umma* muçulmana? Existe hoje uma nova elite islâmica reformista em Moçambique que rompe com a tradição local do Islão das chefaturas e confrarias islâmicas e está mais próxima do centro religioso Islâmico no exterior, do poder económico e do poder estatal nacional. As escolas *arabi* generalizam-se e aparecem em regiões como a de Nacala como alternativa para os muçulmanos e não muçulmanos, à falta de escola do Estado e ao saber difundido nas escolas corânicas tradicionais. Pretende-se saber como é que a cultura costeira religiosa e política consegue sobreviver à expansão do Islão reformista e ao domínio do Estado.

Metodologias, materiais

Esta investigação privilegia uma postura interdisciplinar, toma como base a Sociologia, e recorre como recurso conceptual (e não só) a outras disciplinas, caso nomeadamente da Antropologia, da História e da Ciência Política.

Do nosso ponto de vista, para além das exigências “fundadoras de interdisciplinaridade” dos Estudos Africanos, a interdisciplinaridade é a opção que permite complementar e potenciar as diferentes contribuições disciplinares sobre a produção do político e compreender o funcionamento social, político e político-religioso de sociedades como a macua de Nacala.

Dada a natureza subjacente ao "problema" em análise, a concretização da investigação que suporta esta tese de doutoramento dependeu da pesquisa no terreno (observação directa e entrevistas semi-dirigidas¹⁷) e da pesquisa documental realizada em Moçambique e em Portugal (análise exaustiva dos arquivos e bibliotecas oficiais e particulares e recolha de artigos da imprensa local e nacional).

A primeira deslocação a Moçambique ocorreu em Julho, Agosto e Setembro de 2010 para estabelecer contactos no terreno de preparação ao trabalho de campo (recolha bibliográfica e de dados para a elaboração do guião de entrevistas assim como levantamento das instituições e personalidades a consultar). A seguir a esta primeira estadia de 2010, o trabalho de terreno contou com quatro novas

¹⁷ A opção por entrevistas semi-dirigidas teve em vista, entre outros aspectos, procurar compreender o sentido que os actores atribuem às práticas e acontecimentos em que participam.

estadias exclusivamente a ele dedicadas: Novembro e Dezembro 2010, Novembro e Dezembro de 2011, Novembro e Dezembro de 2012 e Abril e Maio de 2013; no total perto de 44 semanas de permanência em Nacala e na região em exclusivo dedicadas ao trabalho de terreno para a tese.

A pesquisa no terreno, para além da observação directa¹⁸, incidiu na realização de entrevistas a informantes privilegiados e a líderes tradicionais e muçulmano, agentes do Estado e partidos políticos (Presidente do Município, responsáveis pela Direcção dos Assuntos Religiosos, secretários de bairro, chefe de posto), membros do Conselho Islâmico, do Congresso Islâmico e de ONGs islâmicas internacionais *wahhabi*.

As entrevistas às Autoridades Tradicionais que incluíram chefes linhageiros e líderes islâmicos foram seleccionados de acordo com a diversidade de situações e, no caso dos dignitários muçulmanos, com a diversidade das práticas religiosas e político religiosas e foram, sobretudo no caso das realizadas aos chefes linhageiros (*muwene/pwiamwene*) e dos chefes muçulmanos (*sheikhs, xehes* das confrarias), particularmente aprofundadas.

Entre outros aspectos, a recolha de informações na pesquisa permitiram, pela possibilidade que deram de reconstituir *ad-hoc* "histórias de vida", seguir o percurso das relações entre as autoridades linhageiras e dignitários religiosos e destes com o Estado, incluindo compreender a evolução dos respectivos modelos de legitimação, do papel e dos poderes efectivos exercidos no campo político e as relações de dominação ou de "interpenetração" entre os diferentes tipos de legitimidade. Foi o caso, por exemplo da história de vida do chefe Suluhu, cabeça de uma família, cuja influência e prestígio sobreviveram ao período colonial, representando o Estado colonial no regulado de Nacala e que, depois da independência, muito embora seja chefe linhageiro, tem "velado" pelo interesses do Estado na sua dupla condição de chefe tradicional e membro do *Comité Central* da FRELIMO.

Esta tese conta ainda, embora numa escala reduzida, como alguns materiais não utilizados na elaboração da dissertação de Mestrado sobre Nampula, nomeadamente várias entrevistas a informantes e especialistas relacionados com o tema do presente trabalho e que ainda hoje guardam importância e actualidade.

Nas estadias em Moçambique, uma outra dimensão do trabalho foi a recolha de informação (estatísticas, estudos, relatórios e outra documentação) obtida em bibliotecas e arquivos em Maputo (Arquivo Histórico de Moçambique (AHM), Instituto Nacional de Estatística, entre outros) e na Província de Nampula (Arquivo dos Serviços do Notariado da Cidade de Nampula¹⁹).

¹⁸ A observação directa, tarefa muito importante nesta tese, permitiu- recolher informação que não se consegue captar apenas com a realização de entrevistas, caso, por exemplo, das *nuanças* das estratégias utilizadas pelos diferentes actores para reforçarem a sua posição na relação com outros actores locais.

¹⁹ Neste arquivo, dependente do Ministério da Justiça trabalhamos sobretudo documentação referente às organizações muçulmanas da Província de Nampula e de Moçambique em geral.

Em Maputo, a informação recolhida foi, no essencial, obtida pela consulta de documentação existente no Arquivo Histórico de Moçambique, caso, entre outras, da colecção de documentação do Fundo do Governador-Geral de Moçambique, o Fundo de Inspeção de Administração e Negócios Indígenas e da documentação da *Secção Especial* do Fundo. A partir de relatórios dos administradores e funcionários locais sobre a relação com as autoridades africanas, foi possível de alguma forma reconstruir em parte e compreender a trajectória do Estado, da Chefatura Tradicional e do Islão em Nacala e no Norte de Moçambique, em especial as informações obtidas em documentos datados da segunda metade do século XIX e viragem para o século XX (no período das *campanhas militares* e da *ocupação efectiva*), sobre os chefes africanos e suaílis, sobre a situação política, económica e sobre as motivações da resistência dos chefes africanos à colonização portuguesa. Esta informação resulta de correspondência e de relatórios dos oficiais portugueses aos administradores e governadores-gerais de Moçambique. Na *Sessão Especial*, pudemos recolher informação do material etnográfico produzido pelos administradores locais sobre as regiões onde estavam instaladas as *Capitanias Militares* e nos *Relatórios de Missão* do Instituto Superior de Ciências Sociais e Políticas Ultramarinas nas décadas de 50 e 60. A informação sobre os SCCM foi recolhida na Torre do Tombo em Lisboa e através de documentação cedida pelo Professor Amaro Monteiro, do seu arquivo pessoal.

Organização da tese

Esta tese contém, para além deste capítulo introdutório - *Introdução*, seis capítulos; os quatro primeiros organizados, no plano da escrita, de forma relativamente estanque e os dois últimos dialogando entre si e com os quatro capítulos anteriores.

No capítulo 1 - *Estado Moçambicano Pós-Independência, os Partidos e os Poderes Tradicionais* - descrevemos a relação entre o Estado e o "poder tradicional" (linhageiro e muçulmano) e analisamos em detalhe a trajectória do Estado pós-colonial e a sua relação com os poderes tradicionais, dando especial enfoque aos efeitos das políticas e ao posicionamento internacional da FRELIMO. Examinamos também neste capítulo as formas com as populações muçulmanas do norte do país reagiram e desenvolveram novas estratégias que permitiram, por exemplo, alguns líderes tradicionais manterem/recuperarem alguns dos seus poderes. Analisamos ainda neste capítulo o quadro institucional que o Estado-FRELIMO, por via da sua própria crise, foi obrigado a criar para a actuação destas autoridades.

No capítulo 2 - *A sociedade macua-lómuè - uma organização social matrilinear* - tratamos da questão da etnicidade, da identidade e da reprodução social das sociedades macua-lómuè no norte de Moçambique. Procuramos neste capítulo, por um lado, descrever e analisar as trajectórias históricas, as origens e fundamentos da estrutura social e política macua-lómuè, sobretudo no quadro das

transformações provocadas pelas migrações e povoamento bantu e pelo contacto com o Islão²⁰ e, perceber porque, apesar das transformações provocadas pela islamização, os *amaka* ["macuas islamizados da costa"] desenvolveram mecanismos de transformação e adaptação que lhes permitiram preservar a matrilinearidade macua-lómuè como pilar da reprodução social e política.

No capítulo 3 - *O Islão na costa oriental africana* - descrevemos e analisamos a expansão do Islão num vasto espaço geográfico - um espaço desde a fronteira entre o norte do Quénia até Sofala e onde se encontra localizada a Província de Nampula e o Distrito e Nacala. Centramos a nossa atenção na análise das formações sociais que resultam do contacto secular entre o Islão e as sociedades bantu da costa e do interior e do elemento dinâmico que constituiu a penetração árabe e suaíli do século XIX. Procuramos enunciar os termos de análise a partir da consideração do factor económico como um eixo de análise estruturante - a penetração do Islão na região deve-se em larga medida às redes de comércio. Demos neste capítulo especial atenção quer a recomposição identitária dos macuas promovida pela islamização, quer à forma como as comunidades costeiras do norte de Moçambique incorporaram na sua sociedade, o Islão e os seus vários *outsiders*.

O capítulo 4 - *Portugueses e Dignitários Muçulmanos e Chefes Linhageiros* - incide na descrição da resistência das lideranças tradicionais macuas da costa ao fim do tráfico de escravos e à ocupação efectiva dos territórios pelos portugueses e na descrição das formas que o Estado colonial encontrou para [parcialmente] "incorporar" na sua lógica o Islão e na análise das razões porque o fez. Neste capítulo damos ainda particular relevo à descrição e análise da autêntica *reviravolta* de *modus operandi* em relação às lideranças islâmicas protagonizada pela administração portuguesa em Moçambique no fim do período colonial, 1960-1974.

No capítulo 5 - *Políticas da FRELIMO em relação às Religiões, em particular ao Islão* - procuramos compreender, a partir da análise do processo de construção do Estado Pós-colonial em Moçambique marcado em parte pelo conflito entre o Estado e os poderes religiosos, as relações entre o Estado e o Islão no período após a independência de Moçambique. Procuramos ainda neste capítulo, descrevendo a forma como entraram e enunciando as razões porque entraram nos últimos 15-20 anos novos actores muçulmanos em Moçambique, analisar, por um lado, o papel dos novos actores muçulmanos na recomposição do respectivo campo religioso e, por outro, as consequências desta recomposição na complexa teia de relações entre o Islão e o Estado, em Moçambique e, em particular, em Nacala.

O último capítulo (capítulo 6) - *Chefes linhageiros, dignitários muçulmanos – (Para o Estado)*

²⁰ A islamização das sociedades costeiras da actual província de Nampula como veremos neste capítulo e no seguinte, vai afectar profundamente a identidade macua-lómuè. Nesta região, a influência do Islão permanece a mais importante das influências externas, passando a integrar e estruturar o quotidiano das sociedades matrilineares macuas e fazendo surgir um grupo distinto de macuas na costa, os *amaka*. A identidade dos *amaka* é sinónima de adesão ao Islão porque incorpora em si a identidade muçulmana, delimitando a fronteira que separa este grupo macua da costa do resto dos macuas não muçulmanos, os macuas do interior.

Todos iguais ainda que todos diferentes! - Interage com os capítulos anteriores e "dialoga" com o capítulo imediatamente anterior (capítulo 5). Analisa em detalhe, no quadro das transformações nas estruturas tradicionais (Linhagem e Islão) provocadas pelas políticas do Estado pós-colonial e pelas várias vicissitudes políticas, económicas, culturais e sociais porque passou Moçambique nos últimos 40 anos, por um lado, as "curvas e contra-curvas" do retorno dos chefes tradicionais e dos dignitários muçulmanos, à cena política local e mesmo, em certas circunstâncias, à política nacional e, por outro, as formas, os processos e as razões das "várias" e correntes "resiliências" dos Macua-Lómuè de Nacala-Porto e dos seus arrabaldes.

CAPÍTULO 1- ESTADO MOÇAMBICANO PÓS-INDEPENDÊNCIA, OS PARTIDOS E OS PODERES TRADICIONAIS

A participação dos macuas durante a luta de libertação nacional envolveu, para além das populações, também alguns chefes tradicionais e membros de elites prestigiadas macuas do Norte de Moçambique, que se juntaram à FRELIMO na altura da sua criação. Nas “zonas libertadas²¹” da FRELIMO, no planalto maconde, a FRELIMO atribuiu aos chefes mais prestigiados responsabilidades administrativas, investindo-os como “chairmen,” designação que por influência do Tanganica já era utilizada pelas populações daquela região. Mas ao fim de poucos anos, a coexistência com as lideranças tradicionais ensaiada pela FRELIMO nas “zonas libertadas” revelou-se problemática, pois na prática o projecto dos guerreiros nacionalistas da FRELIMO divergia totalmente da concepção de poder dos “chairmen”, da perspectiva da gestão económica e social, da estratégia militar, do método de treino dos guerreiros, do tratamento dos prisioneiros, da participação da mulher na guerra e da perspectiva do que seria ‘ser moçambicano’ (Cabaço, 2007: 397).

Os chefes tradicionais acusavam os dirigentes da FRELIMO de não respeitar as tradições locais, enquanto a FRELIMO acusava os chefes tradicionais de quererem reproduzir uma estrutura de dominação das populações igual à dos colonos portugueses. O Poder Tradicional era acusado pela FRELIMO de minar a acção da unidade anticolonial, de se opor à ciência, ao progresso e à técnica, passando a ser considerado pela direcção do partido como parte do aparelho do poder colonial e, portanto, alvo a abater. Para Cabaço, “opunham-se neste conflito, o protonacionalismo e a ideia de nação. Frente a frente, foram-se polarizando dois planos de identidade colectiva”. A luta anticolonial dos chefes visava a independência da região norte, confinada à comunidade etnolinguística macua e tinha como motivação dominante a expulsão dos portugueses do seu território, a apropriação do seu património físico e organizativo, o reforço das formas tradicionais de poder e conhecimento e a preservação do chefe tradicional. A posição dos chefes entrava em contradição com o projecto da FRELIMO, “o projecto prescritivo de uma nova identidade construída em torno da pertença a um território geográfico que aceitava as fronteiras coloniais, cuja identidade se deveria ir estruturando pela participação numa tarefa comum, a luta armada, e pela identificação num objectivo comum: a independência. Um projecto que propunha a substituição do poder pessoalizado por um poder participativo, representado por entidades (o movimento de libertação como embrião do Estado)” (Cabaço, 2007: 396-402).

Por outro lado, segundo Cabaço (2007: 401), “a direcção da FRELIMO estava consciente da persistência temporal das estruturas. Aprendera, no conflito com os chefes tradicionais, sua

²¹ A FRELIMO chamava de “zonas libertadas” aos territórios onde a administração das populações era exercida pela guerrilha, que tinha “liberto” as populações da presença colonial portuguesa. Entre 1967 e 1969, a maioria da região norte de Moçambique, na fronteira com a Tanzânia, foi “liberta” pela FRELIMO, processo que se estendeu até à província de Tete em 1970-1972.

capacidade de sobrevivência e seus efeitos relativos. Por isso, a sua principal preocupação no plano da confrontação cultural era a de “cortar o cordão umbilical” com a sociedade colonial e, no conceito de “sociedade colonial”, se incluía o prolongamento político, o poder tradicional: tudo quanto vinha do passado de dominação devia ser questionado e combatido”. Nesse sentido, no projecto da FRELIMO de construção da identidade nacional e do Estado-Nação estava subjacente a ideia de contraste e convergência, da qual resultaria a síntese onde a tradição seria reinterpretada pela incorporação de elementos da modernidade. Esta leitura do conflito com os “chairmen” teve como consequência “uma conceptualização bipolar do colonialismo e, portanto, do inimigo”.

A FRELIMO pretendia, pois, criar uma nova sociedade moçambicana a partir da experiência de dez anos nas ‘zonas libertadas’ durante a luta armada, que funcionaram como laboratórios experimentais da formação do ‘homem novo’ moçambicano (Cabaço, 2007: 412). Este era o único modelo possível de organização das populações do país inteiro em novas instituições democráticas do poder popular que iria conduzir à criação de novas formas de relações entre os homens libertos da mentalidade escravagista, colonialista e obscurantista. No projecto nacional da FRELIMO, a sociedade moçambicana foi percebida como se fosse homogénea e tivesse a mesma trajectória histórica política e social (Rosário, 2009: 245). Nos primeiros anos após a independência não se falava de diferenças sociais de ordem cultural e étnica, consideradas promotoras de regionalismo e tribalismo e ameaças à construção da nação. As diferenças que existiam eram entre colonizadores e povos oprimidos, capitalistas e socialistas, ricos e pobres, etc.. A construção da nação moçambicana como uma entidade homogénea passava pela destruição da sociedade tradicional heterogénea (Meneses, 2009: 26). Se no período colonial pretendia-se que os indígenas abandonassem gradualmente os usos e costumes tradicionais para passarem para a categoria de *assimilados*, após a independência as populações deviam abandonar o obscurantismo para se integrarem na nova nação. “A luta pela unidade nacional constituiu um aspecto central da construção da nova sociedade e da educação do ‘homem novo’: *um só povo, uma só nação, uma só cultura do Rovuma ao Maputo* cuja experiência comum nasceu do colonialismo (Macagno, 2009: 22).

Apesar da participação de populações e de alguns chefes macuas na guerra anti-colonial, para a FRELIMO, os macuas na província de Nampula e muitos dos seus chefes, maioritariamente islamizados, estavam ainda ao serviço do poder colonial. Nampula fazia parte das zonas onde o aparelho de dominação colonial estava profundamente enraizado, denominadas ‘zonas ocupadas’, concebidas pelos militares portugueses, um dos sectores mais reaccionários da burguesia colonial portuguesa. Com o avanço da guerrilha nas províncias de Cabo Delgado, Niassa, Tete, Sofala e Manica, o aparelho do exército colonial foi instalado na província de Nampula e reforçada a presença militar, tornando-se o maior centro logístico operacional e militar do exército português, onde estiveram concentrados cerca de oito mil e quinhentos militares. Esta situação fez com que, durante muito tempo, a FRELIMO considerasse que as estruturas económicas e ideológicas da dominação colonial ainda permaneciam nesta província. A concentração portuguesa em Nampula tinha tido como

consequência uma maior interacção com a população local e consequentemente o recrutamento de muitos africanos locais para a polícia secreta portuguesa, o aparecimento da prostituição e do alcoolismo nas cidades, entre outros fenómenos sociais. As populações eram associadas pela FRELIMO ao *modus vivendi* colonial e acusadas de perpetuar ‘maus hábitos’ e ‘vícios’ da sociedade capitalista. Por outro lado, e à semelhança do resto do país, em Nampula as populações confrontavam-se com as autoridades portuguesas directamente ou indirectamente, por via de intermediários (régulos, cabos de terra, chefes tradicionais, capatazes das plantações, etc.), boa parte deles pertencentes às linhagens locais dominantes, que representavam os interesses do colonialismo português ao nível local (Rosário, 2009: 242-245)²².

Neste sentido, a FRELIMO considerava, na altura, urgente intervir nas zonas urbanas e rurais recentemente libertadas do trabalho escravagista, nas plantações coloniais de algodão, tabaco, chá, cana-de-açúcar, destruir a sociedade capitalista decadente e descolonizar mentalmente estas populações para libertar todo o país do colonialismo e transformar todos os moçambicanos em revolucionários. A hostilidade da FRELIMO ao “outro” Moçambique, estrangeiro, reflectia-se nos discursos do Presidente Samora Machel que estigmatizavam particularmente a província de Nampula associando-a ao colonialismo. Era preciso fazer da província mais reaccionária um exemplo de reconstrução nacional e condição para o triunfo da Revolução (Rosário, 2009: 242-245).

A posição geográfica e o significado histórico de Nampula para o regime colonial como a “sede” das forças portuguesas em Moçambique, ditaram segundo diversos autores²³, o papel ambíguo das populações e seus líderes na adesão à causa da luta de libertação nacional e teve repercussões futuras na relação entre as elites da FRELIMO e a província após a independência. Estes factores vão influenciar a dinâmica de governação local e padrão das relações entre o poder tradicional e o governo central mesmo após o período multipartidário, com consequências para a FRELIMO, como se verificou nas sucessivas derrotas nas eleições gerais até 2004 e nas eleições municipais em três municípios costeiros da Nampula em 2003 (Nacala-Porto, Ilha de Moçambique e Angoche), ou na difícil vitória da FRELIMO nas eleições autárquicas de 2008, em Nacala-Porto (Weimer, 2012: 254-261).

²² Os régulos impostos pela administração colonial portuguesa nem sempre eram os legítimos chefes linhageiros (*mwene, pyamwene*). Os régulos que eram também *mwene* tinham maior poder na organização linhageira. Para preservar a liderança linhageira da violência da ocupação colonial, houve casos de escravos ou plebeus comuns que foram nomeados régulos fantoches pela aristocracia local, era a administração que as populações designavam de ‘esteira furada’ (Medeiros, 1995; Branquinho, 1969).

²³ Autores como Rosário (2009); Weimer (2012); Macuane & Rosário & Weimer (2012).

FRELIMO - Poderes Tradicionais, uma relação tumultuosa

Nos primeiros anos após a independência de Moçambique, a política do Estado em relação ao poder local foi fortemente influenciada por uma agenda modernista que menosprezava as culturas e tradições existentes. A FRELIMO empenhou-se no projecto de modernização do país, procurando criar uma nova estrutura hierárquica do poder local, constituída por quadros revolucionários que partilhavam o projecto da FRELIMO, os secretários e outros funcionários eleitos por diversos processos, que iriam implementar o projecto de modernização do Estado em todo o país. Consequentemente, a FRELIMO banuiu as Autoridades Tradicionais e religiosas, numa tentativa de mudar a estrutura governativa herdada da época colonial. As elites locais e as estruturas de poder associadas à administração colonial foram fortemente estigmatizadas e as múltiplas práticas que se reafirmavam como tradicionais banidas da esfera pública, a exemplo do que tinha acontecido nalguns países vizinhos” (Meneses, 2009: 26-27). A FRELIMO “responsabilizava-se por criar condições que garantissem a participação democrática de cada moçambicano no processo de tomada de decisões a vários níveis da sociedade, o que passava pela criação das massas populares que incluíam as Assembleias Populares, os Tribunais Populares”, cujos membros eram eleitos pelas populações, agrupadas nas cidades e nas aldeias em bairros de residência (Jossias, 2004).

No III Congresso da FRELIMO em 1977²⁴ a FRELIMO foi transformada em Partido-Estado e definiu como prioridade o combate e destruição do aparelho de Estado colonial capitalista e a implementação de novos órgãos de Poder Estatal ao nível dos distritos e das localidades. Deste modo foi acelerado o processo de eliminação dos sistemas tradicionais de administração das populações ao nível local, por serem considerados uma estrutura feudal incompatível com o poder popular recentemente instaurado no país, tarefa em que se empenhou até à década de 1990 (Meneses, 2009: 25). O novo poder da FRELIMO assumiu as elites locais (os régulos, *mwenes*, *xehes*) como sendo instrumentos de opressão e exploração do povo ao serviço do colonialismo e representantes do obscurantismo. No entanto, “muitos régulos e muenes, perseguidos e presos pela PIDE, tinham de facto colaborado e dado o seu apoio à FRELIMO e à *Luta de Libertação Nacional*. Eles esperavam naturalmente, que com a libertação do Povo e do Território, voltariam ao exercício pleno do seu Poder Tradicional. Mas, ao invés disso, foram perseguidos, presos e maltratados. Todavia, porque eles ou os seus legítimos sucessores continuaram a manter ou exercer a sua influência sobre o povo, apesar da perseguição da FRELIMO, no silêncio foi-se gerando o ódio do Povo contra as novas figuras impostas pela FRELIMO, contra os Secretários das *aldeias comunais* e dos Grupos Dinamizadores” (Lundin &

²⁴ O III Congresso marca o início de uma nova era na concepção do Estado, na administração do território e na pretensão de construir a “nação moçambicana”. A estrutura estabelecida reflectia a preocupação de estender a presença política e administrativa do Estado a todo o território, por forma a ocupar o vazio deixado pela administração colonial e garantir os serviços às populações. Neste contexto, os Grupos Dinamizadores assumiam um papel privilegiado na administração do Estado, principalmente nas áreas urbanas (Jossias, 2004).

Machava, 1998: 16). A célebre e recorrente frase de Samora Machel “para a nação viver a tribo tem de morrer”, mostra claramente que as Autoridades Tradicionais passaram a sentir-se estrangeiras no seu país.

A marginalização da legítima estrutura tradicional iniciada no tempo colonial teve continuidade, depois de 1974 em Moçambique (Harrison, 2002; Cahen, 1997; Geffray, 1991). Os régulos e outras autoridades tradicionais legítimas foram substituídos por novas estruturas de poder ao serviço do governo da FRELIMO e da Nação, os Grupos Dinamizadores e os Secretários (de Bairro e de *Aldeias Comunas*), que tinham como função mobilizar as populações para aderirem às políticas do Governo, promover actividades educativas e combater o obscurantismo e tradicionalismo nos locais de trabalho e nas comunidades. Os membros dos Grupos Dinamizadores podiam não ser da FRELIMO, mas não eram aceites como membros indivíduos considerados próximos do poder colonial, excluindo formalmente a possibilidade dos antigos régulos poderem participar nas novas estruturas do Estado²⁵. Os Grupos Dinamizadores e os Secretários actuavam em articulação com outras organizações da FRELIMO, como a Organização da Mulher Moçambicana (OMM), os Grupos de Vigilância²⁶, a Organização da Juventude Moçambicana (OJM), etc., eram responsáveis pela limpeza, construção de escolas, pela segurança nos bairros e trabalhavam em coordenação com a Assembleia da Cidade e o Concelho Executivo²⁷ na promoção de actividades sociais, culturais, políticas e económicas,

²⁵ Os Grupos Dinamizadores eram formados por dez membros eleitos pela Assembleia de Residentes ou de Trabalhadores e liderados por um Secretário e Assistente de Secretário e mais 10 membros eleitos a diferentes níveis. Os membros dos Grupos Dinamizadores eram eleitos nas reuniões de trabalhadores e residentes, onde era averiguada a idoneidade dos candidatos, a fim de se certificar que não eram reaccionários e obscurantistas (Meneses 2009: 27). Os responsáveis dos Grupos Dinamizadores eram escolhidos pelos militantes mais activos e estabeleciam a ligação com a sede do Partido em cada cidade. Nos locais de trabalho tinham como objectivo estimular o aumento da produtividade, assistir a direcção nas suas relações com os trabalhadores e orientar ‘sessões de esclarecimento’ semanais, onde eram analisados os problemas de trabalho e discutidas as orientações do Partido. Nos bairros, mobilizavam os moradores para tarefas colectivas, como a vigilância das ruas, a promoção da higiene colectiva, a alfabetização de adultos, a organização de cooperativas de consumo, etc.. Os moradores escolhiam também ‘Chefes de Quarteirão’ e ‘Chefes de Dez Famílias’ que estabeleciam as escalas de serviço comunitário. Gradualmente, os Grupos Dinamizadores passaram a ter funções mais administrativas, como a emissão de *Guias de Marcha* para deslocações para fora da cidade, *atestados de residência*, etc., documentos necessários para diversos actos públicos (Jossias, 2004).

²⁶ A partir de 1978, os Grupos Dinamizadores começaram a ser substituídos por ‘Células do Partido’, unidades representativas dos órgãos do Partido, depois dos comités provinciais, distritais e da cidade. Por essa altura, para auxiliar os Grupos Dinamizadores foram também constituídos os Grupos de Vigilância, que tinham como função denunciar as tentativas de sabotagem económica. Nos anos 80, surgiram os Comités Sindicais, que ainda persistem, enquanto as restantes estruturas da FRELIMO praticamente deixaram de existir (Jossias, 2004).

²⁷ Também em Fevereiro de 1978 foram extintas as Câmara Municipais (consideradas estruturas coloniais), substituídas pelos Concelhos Executivos da Cidade, compostos por um Presidente, que também era o Secretário do Partido na cidade e dois Vice-Presidentes, que trabalhavam em coordenação com a Assembleia da Cidade,

funcionando como uma corrente de transmissão das determinações do Estado às populações. Os Grupos Dinamizadores “eram acima de tudo entidades bifurcadas, pois eram ao mesmo tempo autoridades executivas e políticas, e na mesma medida que representavam o Estado ao nível local também representavam as populações junto do Estado” (Jossias, 2004). Estas estruturas passaram a desempenhar muitas das funções que antes eram da competência das Autoridades Tradicionais, como a mediação de conflitos, policiamento, administração e regulação. Deste modo estas novas autoridades substituíam as instituições tradicionais, assumindo o poder popular e permitiram a criação de células do partido nas instituições públicas e nos empregos (escolas, fábricas, ministérios, hospitais, bairros, aldeias), promovendo a participação política e iniciando o processo de educação e formação política das populações nas áreas residenciais e nas zonas rurais (Meneses, 2009: 26).

Esta reestruturação no sistema de governação resultou na criação de quadros do Partido-Estado para substituírem o lugar dos antigos regulados e dos seus respectivos chefes tradicionais. A nova tipologia e nomenclatura da nova administração ignoraram a tradição como fonte da legitimidade e do poder local e deparou-se com diversos obstáculos. “ (...) Muitos secretários colocados pela FRELIMO eram descendentes de clãs (nihimos) inferiores que tradicionalmente haviam servido de fornecedores de mão-de-obra barata e de escravos (Akaporo). A nova ordem imposta pela FRELIMO impunha, assim, a subordinação dos antigos dirigentes aos seus antigos subordinados”, provocando descontentamento e conflitos nas lideranças tradicionais, situação semelhante à que tinha sucedido em 1965 quando o poder colonial desencadeou uma operação de aprisionamento e substituição de muitos régulos, por régulos da sua confiança (Lundin & Machava, 1998:15-16), como foi o caso da sucessão do régulo Suluhu em Nacala.

Por outro lado, esta intervenção do Estado a nível local deu origem a um sistema de administração pública em que o secretário do partido era também um funcionário do governo. O primeiro *Encontro Nacional sobre Cidades e Bairros*, que teve lugar em 1979, pretendeu analisar os problemas políticos, económicos e sociais das vinte maiores cidades moçambicanas. Um dos grandes problemas que afectava o funcionamento das estruturas das cidades era a falta de clarificação do papel dos Grupos Dinamizadores, depois de terem sido criadas as ‘células do partido’. Foi tomada a decisão de redimensionar os Grupos Dinamizadores, como forma de reforçar a presença do Partido-Estado ao nível local, passando a ser uma “organização de massas” ao nível dos bairros e os seus membros a serem eleitos pela Assembleia dos Residentes e encabeçados pelo Secretário do Bairro. Para Meneses, “apesar de ter sido decidida a separação entre as funções do partido a nível de base (células do Partido) e as funções dos grupos dinamizadores (...), a promiscuidade entre os grupos dinamizadores e as células do partido FRELIMO saiu reforçada”. A tentativa de construção de novas formas de poder local, longe de substituir as estruturas provenientes do período colonial, gerou novas instâncias e

outros órgãos como o Departamento de Apoio e Controlo e outros responsáveis pelos pelouros do comércio, da urbanização, etc. (Jossias, 2004).

actores que gradualmente se foram tradicionalizando, aumentando a heterogeneidade das estruturas políticas a nível local. Os secretários de bairro tornaram-se figuras cada vez mais importantes ao nível local, acumulando tarefas políticas e administrativas, uma vez que eram também responsáveis do partido no bairro, complexificando a natureza heterogénea do Estado moçambicano (Meneses, 2009: 27-28).

De um modo geral, as autoridades estatais mantinham com as Autoridades Tradicionais uma relação de tensão e demonstraram gerir com muita dificuldade o contexto sociocultural local, uma vez que se apresentavam como rivais das Autoridades Tradicionais. Para as Autoridades Tradicionais, o Estado (FRELIMO) era um concorrente à sua autoridade sobre as populações, na medida em que não eram reconhecidas como interlocutores na governação local. A comunicação com a população passou a ser feita em sentido único, das novas estruturas administrativas para as populações. As Autoridades Tradicionais encaravam com desconfiança e apreensão a actuação das novas estruturas administrativas estatais, tanto mais que no período colonial, um dos seus mais importantes papéis era servir de intermediário entre o Estado e as populações. Esta função mediadora permitiu o controlo por parte da administração colonial sobre as populações mas também, em certa medida, a preservação dos poderes da autoridade tradicional e do quadro sociocultural que a legitima (Lundin & Machava, 1998: 31).

À semelhança do período colonial, após a independência o Estado reintroduziu instrumentos legais de repressão e pressão sobre as populações, como por exemplo, as deslocações forçadas para as *aldeias comunais*, o trabalho forçado, as culturas obrigatórias, as chicotadas, reduzindo a autonomia das comunidades tradicionais²⁸. Estas medidas tomadas como recurso de emergência, demonstraram a fraqueza do aparelho político-administrativo para controlar o processo de transformação da República Popular de Moçambique e mobilizar as populações pela via política-ideológica (Serra, 1992: 146-153).

Apesar da perseguição da FRELIMO e de terem sido relegadas para a esfera privada, as Autoridades Tradicionais, os legítimos sucessores dos antigos *mwene*, continuaram a manter e exercer autoridade moral e social sobre as populações, passando muitos deles a integrar as instituições do poder local criado pelo Partido-Estado, reforçando-se e ganhando novas dimensões, mesmo perante a resistência das estruturas estatais incapazes de estabelecer um diálogo construtivo com as populações²⁹. Ao nível local, no caso da região costeira da província de Nampula, o resultado foi a sobreposição de autoridades políticas ligadas ao partido no poder, às autoridades tradicionais linhageiras e islâmicas.

A política de hostilidade da FRELIMO em relação às Autoridades Tradicionais teve como consequência uma resistência silenciosa que se foi desenvolvendo em relação às novas figuras criadas

²⁸ A “operação produção” em 1984, foi uma das acções de repressão que o Estado utilizou com objectivo de diminuir os efeitos da migrações de populações do campo para a cidade de Maputo, deslocando milhares de pessoas, na sua maioria para o norte de Moçambique, para regiões onde não havia condições alimentares e logísticas, para constituírem força de trabalho produtivo.

²⁹ Geffray (1991); Lundin & Machava (1998); Meneses (2009).

pela FRELIMO (os secretários das aldeias e dos bairros e os grupos dinamizadores) cuja autoridade não era reconhecida pelas populações. A desobediência às novas estruturas do Estado tornou-se generalizada e aos poucos a presença do Estado junto das populações foi sendo cercada pelas figuras tradicionais que, em muitas regiões, distritos e localidades de Nampula, funcionaram como a única autoridade a quem a população obedecia às suas ordens (Lundin & Machava, 1998:16).

A política da FRELIMO de combate à ‘tradição obscurantista’ fez crescer um sentimento de desconfiança e de revolta nos chefes tradicionais, em relação ao projecto nacional da FRELIMO. Estes chefes precisavam de lutar pela dignidade da sua autoridade, que chocava com o projecto de poder popular hegemónico defendido pela FRELIMO. Neste sentido, a implementação histórica de políticas autoritárias e centralizadas de modernização teve como reacção “a rejeição de uma modernização falhada e coerciva no contexto de tentativas de afirmar um controlo sobre processos centrais a vida das populações” (Meneses, 2009: 29). A modernização passou por uma redução da importância dos elementos tradicionais e um aumento do peso dos factores económicos e dos valores ideológicos modernos, colocando em confronto grupos sociais diferenciados e portadores de interesses diferentes, os defensores de valores tradicionais com os novos grupos sociais criados com as reformas estatais³⁰.

Como salientam os estudos de Christian Geffray, os graves erros da política da FRELIMO em relação ao espaço tradicional de actuação do poder linhageiro, permitiram que a Resistência Nacional Moçambicana (RENAMO) se implementasse politicamente e militarmente no meio social, surgindo a partir dos anos 1980, como defensora do poder tradicional e religioso³¹. De acordo com Geffray (1990), a valorização das culturas comunitárias e das religiões locais constituíam uma forma de alguns segmentos sociais se distinguirem do ateísmo exacerbado. Durante os dezasseis anos de guerra civil, a RENAMO utilizou esta situação como importante instrumento de propaganda. Como veremos, a guerrilha criou as condições para os chefes tradicionais reconquistarem a dignidade e a autoridade que lhes tinham sido retiradas depois da independência, usando-os como forma de reforçar o seu controlo.

RENAMO, Poderes tradicionais, uma relação em boa parte interesseira

Apesar da importância das questões internas, como o caso do respeito das Autoridades Tradicionais, maioria dos autores que estudaram a guerra civil em Moçambique³² e o discurso oficial sobre as origens do conflito entre a FRELIMO e a RENAMO situam no exterior as origens da Guerra em Moçambique depois da independência. A guerra civil é analisada no contexto do sistema internacional

³⁰ Serra (1993: 146-153).

³¹ Rosário (2009); Meneses (2009); Geffray (1991).

³² Na fase inicial a maioria dos autores estavam ligados ao Centro de Estudos Africanos da Universidade Eduardo Mondlane, ao Núcleo da África Austral, que constituía um núcleo de resistência anti-apartheid, e funcionavam como a *inteligência* do regime, entre eles, Aquino de Bragança, Ruth First, Mark Wuyts, Bridget O’Laughlin, Joseph Hanlon.

do Pós-II Guerra Mundial, caracterizado pela bipolarização da Guerra-fria, que a nível regional alinhava de um lado a Rodésia³³ e África do Sul no bloco ocidental³⁴, e de outro lado, Moçambique e Angola no bloco de Leste, representando os actores locais de um conflito internacional e as posições das duas grandes potenciais mundiais, EUA e a URSS³⁵.

A África do Sul tinha como objectivo a criação de estados-satélites que não hostilizassem o regime minoritário branco sul-africano e neutralizar a influência dos movimentos de libertação, mais tarde regimes de maioria negra e comunistas. A queda do regime rodesiano branco precipitou a contestação interna na África do Sul e alteração do equilíbrio na região. A ascensão de Peter Botha na chefia do Governo sul-africano vai conduzir ao afastamento da política de coexistência e de cooperação regional e à adopção de uma política de ataques directos e frequentes da Força de Defesa sul-africana a Moçambique, que terminaram com o ataque a Maputo (Matola) em 1981. A estratégia total/global de Botha tinha como objectivo garantir a sobrevivência do regime do *apartheid* por meio do aumento da repressão interna da maioria negra e de uma política externa agressiva, bem como de uma campanha psicológica para dividir a população negra e os seus aliados na região. Esta estratégia incluía tácticas económicas³⁶, militares, políticas e diplomáticas, mas sobretudo o recurso a acções de violência sobre os países vizinhos que não se mostravam interessados em cooperar. Entre 1980 e 1982, a África do Sul lançou uma série de ofensivas concertadas na região, envolvendo incursões directas de sabotagem, assassinatos, raptos, bombardeamentos e acções de espionagem, contra o recém-independente Zimbabwe, Moçambique e Angola³⁷. Em Moçambique e Angola a RENAMO e a UNITA eram vistas como defensoras da liberdade contra a dominação marxista apoiada por Moscovo e Estados satélites.

³³ A Rodésia queria evitar que o poder em Moçambique fosse assumido pela maioria negra, hostil às políticas racistas de Ian Smith e apoiante dos movimentos de contestação ao regime rodesiano (Rosário, 2009: 271-272).

³⁴ Em 1974, a FRELIMO aderiu à aliança do *Estados da Linha da Frente* em apoio aos movimentos anticolonialistas da África do Sul (ANC) do Zimbabué (ZANU-FP de Robert Mugabe, ZAPU de Joshua Nkomo), à SWAPO da Namíbia. Depois da independência de Moçambique, o novo governo moçambicano encerrou as fronteiras com a então Rodésia do Sul contribuindo para o aumento das sanções das Nações Unidas àquele país, permitiu a instalação no país de missões do Bloco de Leste e que activistas do ANC, ZANU e ZAPU operassem a partir de território moçambicano (Newitt, 1995: 478-480).

³⁵ A África do Sul pretendia garantir o acesso às suas infra-estruturas de transporte e à barragem de Cahora Bassa em Moçambique e, em Angola, o petróleo angolano colmataria os efeitos ao embargo internacional a que a África do Sul estava sujeita, situação garantida se a UNITA e a RENAMO conquistassem o poder.

³⁶ A estratégia económica não se concretizou com a criação do CONSA, em virtude da criação da Conferência para a Coordenação do Desenvolvimento da África Austral (SADCC), como alternativa implementada pelo 'Estados da Linha da Frente': Angola, Botswana, Moçambique, Tanzânia e Zâmbia. Para que uma das duas organizações pudesse ter êxito, era necessária a participação do Zimbabwe independente. Com a vitória da ZANU nas eleições de 1980, a SADCC foi formalmente criada em Abril de 1980.

³⁷ A vitória republicana nas eleições nos EUA e a presidência de Ronald Reagan deram um grande impulso à estratégia do regime sul-africano de contenção da expansão comunista na África Austral.

A RENAMO foi formada nos finais da década de 1970 com apoio das forças da Rodésia e muito rapidamente de pequeno movimento contra-revolucionário transformou-se num potente opositor militar em Moçambique, depois da independência do Zimbabwe em 1980, quando passou a ser apoiada pela África do Sul para empreender acções de sabotagem económica e material contra bens públicos, pondo em causa os instrumentos de actuação da FRELIMO e criando conseqüentemente uma profunda crise social que reverteu a favor da RENAMO. O apoio sul-africano permitiu que a guerra de desestabilização se transformasse numa das guerras mais sangrentas do continente africano e com efeitos económicos devastadores. Neste sentido, as acções de desestabilização da RENAMO do sistema ferro-portuário de Nacala, tiveram implicações negativas no desenvolvimento do *Corredor de Nacala*, projectada para ser a zona de escoamento das riquezas naturais e industriais da região norte de Moçambique e proporcionar às populações transporte moderno, rápido e económico, melhorando as condições de vida das populações com a modernidade. A partir de 1983, a Renamo intensificou os ataques ao *Corredor de Nacala*, com o apoio do regime do *apartheid* sul-africano e do Malawi³⁸, provocando a inoperância do corredor. Para proteger o *Corredor de Nacala*, as autoridades moçambicanas criaram uma força especial de elite do exército moçambicano com o apoio de países doadores, a Brigada de Protecção do corredor de Nacala (Rosário, 1997: 46-47).

É consensual que a envolvente externa na evolução do processo económico e social em Moçambique teve uma importância determinante em relação ao conflito interno em Moçambique. No entanto, não se pode ignorar que houve determinantes internas que contribuíram para o aparecimento e expansão da RENAMO, como reacção à política de transformação das estruturas sociais do país levada a cabo pela FRELIMO. Os primeiros trabalhos mais importantes produzidos sobre a guerra moçambicana foram realizados pelo antropólogo Christin Geffray em 1988 “Nampula en Guerre” e 1990 “ Les Cause des Armes au Mozambique: anthropologie d'une guerre civile”. O autor, não desvalorizando a importância do apoio da Rodésia e da África do Sul à RENAMO na criação da RENAMO e na manutenção da guerra por parte da guerrilha, considera que a teoria da agressão externa defendida no campo das Relações Internacionais não é suficiente para entender as dinâmicas políticas e militares da RENAMO no interior do país. Existia no norte de Moçambique um descontentamento real das populações rurais em relação à FRELIMO, que foi capitalizado pela estratégia de desestabilização da RENAMO. A articulação da RENAMO com a oposição rural às políticas da FRELIMO é defendida inicialmente por Geffray e Pedersen (1988) e reconhecida pela maioria dos autores, como Newitt (1995), O’Laughlin (1992), Roesch (1993), Florêncio (2002), Meneses (2009), Rosário (2009), Chichava (2007), Serra (1993), Cahen (2009). Esta corrente de

³⁸ A África do Sul pretendia obrigar o Malawi a utilizar os portos sul-africanos em detrimento do porto de Nacala. O Malawi assumiu uma posição ambígua relativamente a Moçambique, tendo em conta a importância económica que esta região passou a ter para as exportações e importações Malawianas, posição que só alterou a partir de 1987, tendo em conta que a desestabilização do corredor de Nacala estava a ter um impacto negativo na sua economia (Rosário, 1997).

autores mais recente defende as origens internas da guerra civil, como resultado da implementação do sistema de governo da FRELIMO. Para Meneses (2009), a ausência de reconhecimento das comunidades locais e dos seus representantes tradicionais pelo Estado moderno independente constituiu uma das causas do conflito armado que assolou o país durante dezasseis anos. Para Florêncio (2002: 358), a questão da identificação política das populações em relação à RENAMO está relacionada com o facto de o Estado ter atacado o modelo de reprodução social tradicional. O Estado marginalizou e humilhou a autoridade tradicional, mas também aboliu todo um conjunto de práticas sociais ligadas à magia e à religião, acentuou e promoveu os conflitos históricos entre o Norte e Sul e criou um sentimento de rejeição do Estado-FRELIMO que ajudou a sedimentar a identidade étnica macua por oposição à FRELIMO e aos grupos étnicos do sul.

Muitas famílias das elites linhageiras locais perderam influência e o controlo das suas comunidades ao mudarem-se para as *aldeias comunais*, onde ficavam sob o controlo quer dos funcionários do Partido FRELIMO, quer das autoridades linhageiras do território onde tinha sido construída a aldeia comunal. Os chefes perderam a sua influência a favor dos funcionários do Partido e dos novos tribunais populares. O trabalho de Geffray atesta esta situação no distrito do Erati, a Nordeste de Nacala, de falta de motivação para as populações aderirem ao programa das *aldeias comunais* da FRELIMO, chegando muitas vezes a entregarem-se à RENAMO e mudarem-se para as zonas de “protecção” da RENAMO, conduzidas pelo chefe da linhagem. Em meados dos anos 80, com o conflito armado instalado em todas as regiões do país, a RENAMO começou a mudar de tática de terror e a aproximar-se das populações. Nas acções de destruição e sabotagem a RENAMO destruiu sistematicamente as *aldeias comunais* e as cooperativas criadas pela FRELIMO torturou e assassinou os representantes da FRELIMO e libertou as populações das *aldeias comunais* permitindo, no caso dos macuas, o seu regresso às formas tradicionais de dispersão do povoamento no mato. Foram criados campos armados permanentes da RENAMO com aldeias no interior e aos poucos, a RENAMO foi percebendo que, mesmo subalternizadas no tempo colonial e menosprezadas pela FRELIMO após a independência, as Autoridades Tradicionais ainda gozavam de prestígio e influência no tecido político junto das populações que a RENAMO administrava. Em muitas zonas a hostilidade da FRELIMO para com as Autoridades Tradicionais tinha levado a estas autoridades a reagirem contra aquela (Newitt, 1997: 487- 488).

Com o agudizar da guerra, o posicionamento das autoridades tradicionais face ao conflito foi muitas vezes ambíguo, de forma a evitar que o conflito afectasse profundamente as suas zonas de influência. Em muitos casos, nas regiões do centro e norte moçambicanas, as Autoridades Tradicionais passaram a apoiar a RENAMO (Meneses, 2009:31). Para Cahen (2009:5-6), apesar da componente militar ter sido a característica mais importante da RENAMO durante a guerra, esta contou, desde o início da sua criação, com uma componente civil clandestina. Para além das evasões dos campos de reeducação da FRELIMO que formaram o núcleo inicial das operações da RENAMO, a partir de 1977, a RENAMO começou a criar pequenas células clandestinas nas cidades do centro e norte do

país. “ (...) mais ce fut surtout après sa grande extension en 1985-1986, quand elle se mit à occuper des positions entières des provinces, que la rébellion créa une véritable administration civile séparé de ses bases militaires”. Este aparelho civil era constituído por professores, enfermeiros, Autoridades Tradicionais, etc., que agiam como representantes da RENAMO na província e na região. Destes actores civis, as Autoridades Tradicionais tornaram-se depois de 1992 na “coluna vertebral” do Partido RENAMO, ocupando a base, uma vez que a direcção central permaneceu predominantemente militar.

Se os trabalhos de Christian Geffray sobre o conflito interno entre a FRELIMO e a RENAMO reduzem a problemática à dicotomia rural-RENAMO, urbano-FRELIMO (Florêncio 2002: 356), o trabalho de Domingos do Rosário (2009) sobre as comunidades costeiras do norte de Moçambique mostra que, durante as eleições municipais de 2003, a RENAMO contou com apoio da população urbana e periurbana de Nacala, Ilha de Moçambique e Angoche. Para além do apoio à RENAMO, as populações costeiras do norte de Moçambique encetaram outras formas de resistência à dominação do FRELIMO, como foi o caso do fenómeno dos *Chupa Sangue* - indivíduos que à noite andavam de casa em casa a sugar o sangue das vítimas através de instrumentos particulares -, fenómeno que teve início na província da Zambézia e muito rapidamente se propagou pela Província de Nampula, com impacto devastador naquelas duas províncias do Norte de Moçambique³⁹. Nos bairros periféricos da cidade de Nacala imperava a revolta perante os frequentes rumores da existência dos *chupa-sangue* que durante a noite apareciam para sugar o sangue das populações. Vários indivíduos ligados ao partido FRELIMO foram acusados de colaborar com os vampiros, de raptar e sugar o sangue das populações. As populações revoltavam-se contra as estruturas locais do Governo entre eles médicos, funcionários do hospital e promotores do programa de sangue, nos bairros de Murrupelane, Ribaué, Nawaia Ontopaia, Kissimanjulo, Mathapué, tendo sido necessário a intervenção militar em muitas regiões⁴⁰. A

³⁹ Os primeiros casos em Nampula foram localizados nos distritos de Moma, Pebane em 1979 e rapidamente se alastraram a outros distritos. Para a FRELIMO, os responsáveis pela propagação do fenómeno foram os inimigos da nação, antigos regedores e dignitários islâmicos locais, agentes da PIDE, da Polícia de Segurança Pública (PSP) e dos *flechas*, que através da radio *Voz de África Livre* espalhavam as informações e causavam o pânico e a revolta das populações. Estas acções de contrapropaganda tinham como objectivo provocar a divisão entre as populações e a FRELIMO, restaurar o prestígio dos régulos e outros chefes tradicionais afastados do poder, paralisar e sabotar a economia nacional, uma vez que as populações dormiam durante o dia, porque de noite estavam atentos aos ataques dos vampiros. Acima de tudo, estas acções pretendiam criar zonas a partir das quais se organizaria a resistência contra a FRELIMO (Rosário, 2009: 265-270).

⁴⁰ O Serviço Nacional de Segurança Popular (SNASP) atribuiu a responsabilidade destes distúrbios aos inimigos da revolução que, aproveitando-se da ‘Campanha Nacional de Recolha de Sangue’ promovida pelo Estado, espalharam o pânico para destabilizar o trabalho de reconstrução nacional da FRELIMO. Para a SNASP, estas acções tinham lugar nos distritos costeiros, em zonas de influência supersticiosa do poder tradicional, onde a colonização estava profundamente enraizada, fazendo ressurgir o espírito tribalista e regionalista no seio das populações. Os responsáveis apontados pela SNASP foram acusados de crimes contra a segurança da população e do Estado popular, empenhando-se a FRELIMO no esclarecimento das populações através da rádio e de

FRELIMO encarou este fenómeno como sendo o resultado da colonização da região costeira de Nampula, defendendo a tese da conspiração contra-revolucionária, que se manteve até aos anos 1990. Para Rosário (2009) este fenómeno pode ser explicado como uma reacção das populações desta região às políticas de modernização autoritária da FRELIMO: a vigilância forçada, a negação religiosa, a colonização negra e a exclusão económica e política.

“A FRELIMO denunciou muitas práticas religiosas tradicionais e estava de relações cortadas com as igrejas e o Islão” (Newitt, 1997: 488). Este contexto permitiu que a RENAMO, assumindo a defesa das tradições e afirmando ter a aprovação dos espíritos dos antepassados na guerra contra o Partido-Estado⁴¹, ganhasse uma base social no poder tradicional, conseguindo o apoio de muitos chefes tradicionais e religiosos considerados legítimos para as populações⁴². Gradualmente, nas áreas sob o seu controlo, a RENAMO foi reintroduzindo as antigas instituições do poder linhageiro, colocando os antigos régulos, como agentes do poder local, restituindo algumas das competências anteriores dos chefes como a da cobrança do imposto de alimento que assegurava a manutenção da força militar da RENAMO, cabendo também a estas autoridades a resolução de problemas sociais locais, incluindo a gestão da terra, assuntos nos quais a organização normalmente se abstinha de intervir (Meneses, 2009: 30-31). Se a princípio esta actuava como uma guerrilha mercenária recrutando o seu exército através da força e violência, aos poucos foi ganhando o apoio dos chefes tradicionais à RENAMO, factor que foi fundamental na mobilização de muitos jovens para integrarem

comícios populares, para evitar a propagação do fenómeno a todo o norte de Moçambique (Rosário 2009: 265-270. Sobre este assunto, ver também Chichava, 2007: *Le «vieux Mozambique» Étude sur l'identité politique de la Zambézie*, tese de Doutoramento em Ciência política, Universidade de Montesquieu – Bordeaux IV, Institut d'Études Politiques de Bordeaux, Centre d'Étude d'Afrique Noire, pp. 391-398.

⁴¹ O monopólio dos espíritos e da magia detido pela RENAMO foi desafiado pelos Naparamas (ou Napharamas), um grupo de agricultores cuja invencibilidade resultava de um ritual de vacinação que os protegia das balas (Seibert 2003; Chichava 2007). Este grupo de guerrilheiros surgiu, inicialmente em 1990 na região do alto-Molocué no interior da Zambézia mas que se alastrou para a província de Nampula, como reacção aos sistemáticos ataques e massacres da RENAMO sob as populações. A adesão das populações aos Naparamas foi decisiva para conter os ataques daquela. A FRELIMO aproveitou a oposição dos guerreiros à RENAMO, instrumentalizou-os na luta contra a RENAMO, conseguindo deste modo a segurança das populações nas zonas governamentais. Para travar a actuação dos Naparamas a RENAMO criou uma força semelhante, os Mulelepeia, alguns dos quais eram Naparamas retornados à guerrilha. Esta força da RENAMO ganhou muitos aderentes, porque os Naparamas começaram a ficar desacreditados em consequência de actos de vandalismo praticados contra as populações (pilhagens, incêndios de habitações, violações de mulheres), passando de libertadores a opressores. Paralelamente diminuindo sensivelmente os actos de violência, a FRELIMO iniciou uma política de reconciliação com as populações. Estes grupos de guerreiros foram “os últimos actores fratricidas que completaram o puzzle das forças envolvidas na guerra civil”, que foram desmobilizadas com acordo de paz entre a RENAMO e a FRELIMO (Chichava, 2009: 417-421).

⁴² Geffray (1991); Rosário (2009); Macagno (2009).

as fileiras do exército guerrilheiro da RENAMO⁴³.

Ao nível externo, a RENAMO tentava transformar a sua imagem de ‘bandidos armados’, assumindo uma linguagem política de cariz étnico nas suas reivindicações, tendo em conta a sua principal base de apoio ser constituída por populações Shona em particular Ndaou, da região centro do país. O alastrar da guerra e o apoio das autoridades tradicionais à RENAMO, fizeram surgir vozes críticas no interior da FRELIMO em relação a política de hostilidade em relação as Autoridades Tradicionais. E foi neste contexto que surgiram na década de 1990 os primeiros estudos promovidos pelo Governo da FRELIMO com objectivo de obter maior conhecimento sobre o poder tradicional no país. As negociações para um acordo de paz entre a FRELIMO e a RENAMO iniciaram-se em 1990 com as "conversações de Roma" e se estenderam até 1992, quando Joaquim Chissano (presidente da FRELIMO e de Moçambique) e Afonso Dhlakama (presidente da RENAMO) firmaram o Acordo Geral de Paz⁴⁴. Com a paz e a abertura ao multipartidarismo, a RENAMO transformou-se de movimento de resistência em partido político, tornando-se uma das principais forças políticas em Moçambique.

O retorno das Autoridades linhageiras e dos Dignitários muçulmanos à cena política local

Constatando o fiasco, e tendo em linha de conta as novas relações de poder, a partir da década de 1990 o Governo da FRELIMO decidiu rever a sua posição de hostilização das Autoridades Tradicionais e iniciou uma política que visava restaurar as estruturas tradicionais que tinham sido esmagadas no período logo após a independência. No contexto de democratização do país era necessário a reconciliação não apenas ideológica que representavam a RENAMO e FRELIMO mas também a reconciliação dos moçambicanos com a sua cultura, que foi marginalizada. Neste contexto, as Autoridades Tradicionais surgem como os representantes culturais locais das comunidades. O Estado precisava de reconhecer os chefes e a legitimidade dos chefes tradicionais, especialmente nas zonas rurais onde os chefes tradicionais eram os únicos que gozavam de legitimidade política junto das populações. O reconhecimento dos chefes reforçaria uma relação mais democrática e interactiva entre o Governo e as populações rurais (Harrison, 2002: 121-122).

Depois do Acordo Geral de Paz, em 1992, Moçambique entrou num processo de transição de um contexto de guerra para o de paz e inicia um múltiplo processo de transições e reformas caracterizadas por uma grande dependência dos doadores internacionais, que impunham como condição para a sua ajuda económica, a liberalização política e económica do país, processo que tinha sido timidamente iniciado na segunda metade dos anos 1980. A reforma constitucional em 1990 pôs

⁴³ Geffray (1991:117,119); Meneses (2009: 30-31); Chichava (2007: 391-398).

⁴⁴ Na primeira fase da negociação foi importante a mediação do Vaticano, por intermédio da Comunidade de Santo Egídio e do Governo italiano; na sua segunda etapa, o processo foi mediado pelas Nações Unidas.

fim ao regime de partido único e Moçambique passou a ser um Estado democrático, multipartidário, de inspiração na tradição liberal ocidental, tendo como primado os princípios da lei, da igualdade de direitos e da liberdade de expressão. A introdução desses novos princípios foi acompanhada por programas financiados pelos doadores internacionais que tinham como objectivo promover a descentralização do Estado para permitir a reforma da administração estatal centralizada e instaurar a democracia, através da criação de governos locais eleitos, da revitalização da sociedade civil e da promoção da participação das instituições locais nas decisões políticas. As Autoridades Tradicionais emergiram nos anos 1990 como um dos assuntos centrais do debate político em Moçambique. Estas discussões reflectiram-se em inúmeros artigos de jornais, revistas e estudos académicos que contribuíram para a definição geral do conceito de Autoridade Tradicional em Moçambique (Kyed, 2007: 85-87).

Durante as negociações para o Acordo de Paz, a RENAMO exigiu o reconhecimento efectivo e constitucional das Autoridades Tradicionais, os régulos e seus subordinados, o que constituiu uma das bandeiras de luta do Partido (Meneses, 2009: 32). Kyed (2007) refere que apesar do reaparecimento das Autoridades Tradicionais durante a guerra civil, a participação da ‘autoridade tradicional’ na arena política passou a estar associada à transição democrática e resultou de pressões exercidas pelos doadores internacionais. As primeiras iniciativas para a legislação sobre as Autoridades Tradicionais emergiram dos interesses de outros actores cujas aspirações diferiam dos interesses dos chefes tradicionais:

“ In Mozambique, the national policy-making process on traditional authority did not take from ‘below’, but in the ministerial corridors of the capital, Maputo, assisted by international donor funding. Although chiefs had made an informal come back in local governance during the war, the policy-making process was not sparked by the result of chiefs’ organising themselves to call for legislation that would formally recognise them. The actors identifying themselves as chiefs only entered the public stage of policy debates in the mid-late 1990s when they were invited to do so” (Kyed, 2007: 87-88).

No quadro de um projecto financiado pela Ford Foundation, o Ministério da Administração Estatal (MAE) promoveu uma investigação sobre as Autoridades Tradicionais, entre Julho de 1992 e Fevereiro de 1993, onde participaram diversos académicos⁴⁵. Apesar das diferenças entre as regiões moçambicanas, chegou-se à conclusão que a autoridade tradicional desempenha um papel importante junto das populações em todo o território nacional. Neste sentido, era necessário encontrar uma posição para estas autoridades no interior do novo sistema de transição democrática (Lundin & Machava 1998:5). Os resultados preliminares deste estudo foram apresentados em 1993 num

⁴⁵ O trabalho de campo foi realizado nas Províncias de Tete, Nampula, Sofala e Manica (Lundin & Machava 1998: 5). O primeiro seminário sobre a “Reforma dos órgãos locais” decorreu em 1991 onde foi discutido o papel dos órgãos da administração autárquica.

seminário realizado em Maputo intitulado “A Reforma da Governação Local e o Papel das Autoridades Tradicionais no Processo de Descentralização” e discutidos com académicos nacionais e internacionais, doadores, funcionários do Estado e representantes religiosos e recomendações saídas deste seminário constituíram a base da reforma do governo local de 1994, com a aprovação do “Quadro institucional dos Municípios” (lei 7/94). Para Kyed “this law was produced by donors and the FRELIMO government just before the 1994 multi-party elections. In accordance with the donor-agenda of ‘democratic decentralisation’ it provided for the devolution of a variety of governmental functions to locally elected governments in urban and rural districts” (Kyed, 2007: 89).

As Autoridades Tradicionais representavam uma importante força durante as primeiras eleições multipartidárias de 1994. O candidato presidencial da FRELIMO, Joaquim Chissano, defendia a revalorização pelo Estado do papel das Autoridades Tradicionais. Gradualmente, quer a FRELIMO, quer a RENAMO foram procurando mais apoio durante os processos eleitorais junto das Autoridades Tradicionais (Meneses, 2009: 31). Em Nampula, o relacionamento entre o Estado dirigido pela FRELIMO e as Autoridades Tradicionais conheceu uma dinâmica diferente em relação às restantes províncias do país, depois de 1992. Nesta província, a RENAMO tinha ganho a confiança das populações e a hostilidade da FRELIMO estava ainda muito viva na memória de muitos macuas:

“O outro tinha uma política de macuas, sofremos um bocado por sermos macuas. Norte e sul há muita diferença. Só este presidente, agora está a resolver os problemas, mas já é tarde. As pessoas sofreram muito, por exemplo, podiam trabalhar bem, administrar bem algum serviço, mas tinha que ser pessoa do sul para subir. É uma das coisas que a FRELIMO está agora a sofrer. Não é o presidente Chissano. O Chissano está a tentar fazer uma unidade nacional, mas as pessoas, para tentar compreender, ainda é um bocadinho problema, porque sofreram muito. Mesmo quando fazem voto, não querem saber do Chissano passar aqui no norte. Quando vêm dizer às pessoas: hoje vem Dhlakama, aí vêm muitos. Ele mostrou uma política, as pessoas começaram a ver a política de antigamente e a política de agora. Com a RENAMO o macua chegou no parlamento. Uma coisa que nunca aconteceu antes. Temos agora um nosso filho, Quititi, não é doutor, não é engenheiro, mas está lá a representar Nacala. As pessoas estão a gostar. Quando viram esse homem, daqui, no parlamento, chefe da bancada da RENAMO, foram muitos votos de pessoas que não sabem ler. A RENAMO ganhou em seis províncias, não é ganhar mal, é ganhar bem. Não é ganhar à rasca com 51%. Ganhou bem. Não sei no sul, mas aqui no norte, isto é da RENAMO” (entrevista a Senhor Maulide, Pescador de Nacala).

Como refere Michel Cahen, a RENAMO não ganhou as eleições em 1994 mas conseguiu uma vitória de legitimação (Cahen, 2009: 3), pelo facto da maioria dos chefes tradicionais do Centro e Norte de Moçambique e suas populações terem apoiado a RENAMO durante as primeiras eleições. Os resultados das eleições gerais de 1994 obrigaram a uma mudança na estratégia do Governo. Em 1995, o Governador da Província de Nampula, Alfredo Gamito, promoveu uma reunião com todas as Autoridades Tradicionais, dignitários religiosos, régulos e outros chefes tradicionais da província de

Nampula para discutir o futuro das Autoridades Tradicionais na nova conjuntura político-administrativa do país, no âmbito das discussões para a aprovação do Decreto 15/2000⁴⁶. Para Harrison (2002: 122) “(...) the question of lineage and state have been placed within a specific framework since 1990. The state needs to recognize the existence of local african rural communities; it needs to do this in order to pursue its concerns with democratization and decentralization.” No mundo rural, a figura do chefe tradicional proporciona a condução de novas formas de administração do Estado. E neste sentido, são evidentes as semelhanças entre a percepção e a política do Estado independente e o Estado colonial relativamente à sociedade rural.

Pluralidade de mediadores locais, ambiguidades e divergências de interpretações

Todavia, as transformações políticas que ocorreram em Moçambique depois da independência, incluindo a partir do início da década de 1990 o reconhecimento do papel das Autoridades Tradicionais, não só originaram mudanças na percepção das Autoridades Tradicionais e do papel que lhes é atribuído, como ainda o aumentaram a complexidade das arenas políticas proporcionada pelo aparecimento de novas autoridades consideradas Autoridades Tradicionais.

“Em comum, todas as diferentes Autoridades Tradicionais são reconhecidas pelo Estado porque asseguram a gestão das populações e porque são reconhecidas pela população como lideranças, intervindo na política local” (Meneses, 2009: 24). Para Harrison (2002: 122), perante a diversidade de nomenclatura existente relativamente a estas autoridades (poder tradicional, autoridade tradicional, chefatura, etc.), a melhor forma de analisar e entender estas sociedades é encara-las como um sistema de governação. O poder linhageiro envolve uma variedade de fontes de autoridade que nem sempre se articulam harmoniosamente entre elas.

O Estado pós-colonial na sua tentativa de construção de novas formas de poder local gerou

⁴⁶ Macuane & Rosário & Weimer (2012: 254-256). Neste processo de reconhecimento das “Autoridades Tradicionais”, a Lei 2/97 de 18 de Fevereiro de 1997 instituiu governos localmente eleitos (autarquias ou municipalidades) em apenas 33 áreas urbanas, tendo as áreas rurais sido omissas da reforma do governo local. Segundo Kyed (2007: 89-90, 93), a um ano das eleições autárquicas de 1998 “ (...) the FRELIMO’s fear that autonomous municipalities in the rural areas would constitute a danger to national unity and the coordination of state administration, and above all that the party would lose power to RENAMO”. Para a autora, esta lei teve como resultado uma, “substantial reduction of the formal role to traditional authorities in local governance and no formalised relationship with local tiers of the state administration”. A Lei 2/97 instituiu 3 órgãos locais municipais: a Assembleia Municipal (órgão deliberativo representativo, cujos membros são eleitos por sufrágio directo universal), o Presidente do Município (eleito por votação directa) e o Concelho Municipal (constituído pelo Presidente e vereadores por ele nomeados). Criados os municípios, o decreto 15/2000 veio dar resposta à necessidade de um quadro legal que integre o poder local, urbano e rural, na gestão dos municípios. Em 2008 realizaram-se eleições em 43 municípios às quais se juntaram mais 10 municípios em 2012, num total de 53 municípios.

novas instâncias e actores que se foram tradicionalizando, aumentando a heterogeneidade das estruturas política a nível local (Meneses, 2009). Por outro lado, em relação à política das Autoridades Tradicionais, a RENAMO também foi gradualmente introduzindo no meio rural e nas cidades estruturas político-administrativas partidárias do poder local (os delegados, chefes de bairro, etc.), à semelhança das figuras criadas pela FRELIMO após a independência, os secretários de bairros, os grupos dinamizadores, etc.. Estes novos actores competem localmente pela legitimidade de representação das populações com outras estruturas existentes no local, incluindo os secretários, os grupos dinamizadores da FRELIMO, as Autoridades Tradicionais. Em contextos urbanos, como é o caso das cidades costeiras de Angoche e de Nacala-Porto a introdução destas novas autoridades provocou conflitos com as Autoridades Tradicionais locais, régulos e cabos de terra, etc. (Meneses, 2009).

Mais recentemente, no caso da Província de Nampula, a entrada do novo actor na gestão do Concelho Municipal da Cidade de Nampula, o Movimento Democrático de Moçambique (MDM⁴⁷), aumentou o conflito no seio das lideranças locais. Em 2014, o Presidente do Concelho Municipal, eleito pelo MDM, alegadamente movido por interesses político-partidários, substituiu secretários (do partido FRELIMO) e líderes comunitários por novos órgãos de gestão comunitária e administrativa da cidade. A Ministra da Administração Estatal (MAE) ordenou o afastamento imediato dos novos órgãos de gestão comunitária e renomeação dos líderes tradicionais e comunitários legalmente instituídos e reconhecidos pelo Estado, ao abrigo dos artigos 9 e 10 do Decreto 35/2012, de 5 de Outubro. Perante situações como esta, os líderes tradicionais queixam-se da existência de um governo paralelo e de dificuldades em trabalhar nas zonas sob a sua responsabilidade, devido à interferência de indivíduos que tentam tomar o poder à força, surgindo vários casos de dupla governação na cidade, causando problemas na gestão das populações, que não conhecendo os seus verdadeiros dirigentes, se recusam a colaborar na procura de soluções para problemas locais⁴⁸. A complexidade de estruturas e actores presentes no espaço urbano explicam os motivos da luta pelo reconhecimento das Autoridades Comunitárias, reflectida em complexas disputas institucionais em torno da definição das esferas de competências e limites de actuação de cada uma dos actores (Meneses, 2009).

A gradual perda de legitimidade do Estado ao longo da década de 80 e 90 do século XX, obrigou o Estado a proceder à reavaliação das práticas anteriormente consideradas tradicionais, tendo em conta a legitimidade popular que estas possuem, e a empreender reformas legislativas no sentido de recuperar a sua legitimidade, alargando o âmbito da autoridade tradicional ou comunitária a outros líderes influentes da comunidade. Em 2000, o Concelho de Ministros publicou um decreto que

⁴⁷ O MDM é um partido político de Moçambique, criado a partir de dissidências na RENAMO, em 2009, pelo actual líder Daviz Simango, constituindo o terceiro maior partido, de acordo com o resultado das eleições gerais de Outubro de 2014.

⁴⁸“Disputa de poder divide Estado e Município em Nampula”, (Online). Disponível em: <http://www.verdade.co.mz/destaques/democracia/47741>

reconhecia oficialmente a diversidade das autoridades presentes no terreno legitimadas pelas populações e garantia o papel do governo na nomeação dos administradores locais, estipulando a obrigação do Governo de consultar e cooperar com as autoridades comunitárias no exercício da administração local, cabendo igualmente ao Estado enquadrar a participação das Autoridades Tradicionais na vida económica, social e cultural do país.

Como observa Meneses, “a referência a autoridades comunitárias alargou o âmbito do conceito de liderança a vários actores sociais, como os chefes tradicionais, os secretários de bairro ou de aldeia e outros líderes legitimados como autoridades pelas respectivas comunidades, colocando em pé de igualdade as autoridades tradicionais no sentido mais restrito, os líderes religiosos, os secretários de grupos dinamizadores e notáveis locais”⁴⁹. Em 2004 o decreto-lei no 80/2004 procurou clarificar este conceito de “Autoridade Comunitária”, definindo-o como “as pessoas que exercem uma certa forma de autoridade sobre uma determinada comunidade ou grupo social, tais como, chefes tradicionais, secretários de bairro ou aldeia e outros líderes legitimados como tais pela respectiva comunidade ou grupo social”. Esta legislação produzida pelo Estado fez emergir duas categorias centrais de autoridades comunitárias, a categoria dos chefes tradicionais e os secretários de bairro ou aldeia e alargou o âmbito a outra categoria de ‘autoridades comunitárias’, os outros líderes que exercem papel económico, social religioso ou cultural na comunidade e são aceites pelo grupo social a que pertençam. Com esta manobra de legitimação legal da participação política desta terceira categoria de autoridades, a FRELIMO tentava integrar a diversidade existente de instituições de poder local no sistema de administração local e, ao mesmo tempo, capitalizar apoio político⁵⁰.

Para Meneses (2009: 35-36) “o reconhecimento formal das autoridades comunitárias por parte do Estado tem sido um exercício de reinvenção da tradição e de criação de novos actores. Mas este reconhecimento da presença de ‘outras autoridades’ para além do Estado moderno representa também para o Estado um desafio, de articular a lógica burocrática de funcionamento do Estado com a lógica tradicional que assenta no reconhecimento de privilégios hereditários e de noções plurais sobre direito e administração local”. De acordo com a representante do Estado no Município de Nampula, “(...) os régulos, cabos e chefes de povoação pertencem à linhagem tradicional e são escolhidos dentro daquele grupo, enquanto os secretários provém, efectivamente, da comunidade. (...) Cabe àquelas autoridades comunitárias, mobilizar e envolver as comunidades na realização de programas socioeconómicos e apresentá-los, de forma participativa às respectivas comunidades”⁵¹. O processo de selecção das autoridades comunitárias inclui a legitimação directa através de eleições para secretários e outras formas de escolha que não incluem formas de democracia directa, como a nomeação dos chefes linhageiros que são reconhecidos de acordo com as regras costumeiras da comunidade e

⁴⁹ Decreto no 15/2000, de 20 de Junho de 2000 e o Diploma 107 - A/2000, de 25 de Agosto de 2000.

⁵⁰ Meneses (2009: 33).

⁵¹ “Disputa de poder divide Estado e Município em Nampula”, (Online). Disponível em: <http://www.verdade.co.mz/destaques/democracia/47741>.

posteriormente estas nomeações tradicionais são formalmente validadas pelo Ministério da Administração Estatal, atrav. O artigo 9º e 10º do Decreto 35/2012, de 5 de Outubro, reitera que a legitimação das autoridades comunitárias é tarefa exclusiva das respectivas comunidades locais e estipula que o reconhecimento da Autoridade Comunitária, já legitimada, é efectuado pelo competente representante do Estado no distrito ou autarquia local, mediante identificação, registo e entrega da bandeira nacional e do fardamento ou distintivo, acrescentando ainda que a resolução de conflitos ou diferendos que surjam no processo de legitimação das autoridades comunitárias é mediada pelo competente representante do Estado⁵².

Nas zonas rurais, onde estes decretos tem sido maioritariamente aplicados, tem-se verificado o reconhecimento primordial dos antigos régulos e seus adjuntos, e nalguns casos mesmo de secretários⁵³. Notáveis locais, como médicos tradicionais e líderes religiosos locais, apenas recentemente começaram a ser reconhecidos pelo Estado moçambicano como interlocutores do poder local, sendo porém patente o seu descontentamento com tal atraso. Estes notáveis mobilizam no terreno importantes segmentos da sociedade, assumindo-se como a voz crítica e moral das populações, resolvendo e mediando a relação com o Estado e conflitos tradicionais como o acesso à terra, acusações de feitiçaria, disputas familiares, etc. (Meneses, 2009: 33), muitas vezes em conflito com os chefes/régulos e outras legítimas Autoridades Tradicionais. No caso de Nampula, como veremos, dado o facto de a população ser maioritariamente islamizada, o reconhecimento pelo Estado dos chefes muçulmanos como Autoridades Tradicionais (Autoridades Comunitárias), será em grande parte, uma das situações mais conflituosas das relações entre o Estado e os ‘notáveis locais’, como veremos mais à frente neste capítulo.

No meio urbano, apesar de os régulos serem gradualmente reconhecidos pelo Estado, são ainda vistos como instâncias de consulta contrastando com os secretários de bairro, que fazem parte integrante da estrutura administrativa das autarquias⁵⁴. Acresce, o facto da governação local ser influenciada pelas relações entre os grupos locais e pela interferência do poder central do partido ou

⁵²“Disputa de poder divide Estado e Município em Nampula”, *idem*.

⁵³ Em 2003 este processo de reconhecimento formal das autoridades comunitárias tinha legitimado cerca de 13.500 líderes em contextos rurais e urbanos. Vários secretários foram escolhidos para o posto de Autoridade Comunitária, especialmente nas regiões do sul e do extremo norte de Moçambique, onde assenta a base de apoio popular da FRELIMO. Em finais de 2006 o número total de “Autoridades Tradicionais” legitimadas era de 18.950, assistindo-se a uma diminuição significativa de secretários, que passou a representar 17,6% do total das autoridades, sugerindo que a implantação das ‘novas’ autoridades não conseguiu ainda suplantar a importância de outros actores cuja legitimidade assenta noutras lógicas resultantes do processo histórico e cultural das populações locais (Meneses, 2009: 34).

⁵⁴ Meneses (2009: 35). As autoridades municipais continuam a privilegiar os secretários na articulação com as populações. Por outro lado, os secretários de bairro foram ganhando, ao longo dos anos, estatuto de autoridades administrativas, assumindo tarefas específicas da responsabilidade da administração do município, como a emissão de declarações, guias, distribuição de talhões, a coordenação da recolha dos impostos (Jossias, 2004).

Governo. A partir de meados dos anos 2000, começaram a ser criados os Conselhos Consultivos distritais⁵⁵ (CC ou Conselhos Locais, CLs, ou ainda Instituições de Participação e Consulta Comunitária, IPCCs). Os Conselhos Consultivos devem ser constituídos por representantes de vários grupos da sociedade local, ao nível dos postos administrativos e das localidades. “Tidos como espaços de participação e de consulta comunitárias, os CLs foram constituídos e desenvolveram-se num contexto político profundamente marcado pelo sistema de partido dominante e pela ausência do modelo eleitoral multipartidário em vigor nas autarquias, que condicionou não só o processo da sua constituição como também o seu funcionamento e natureza. Este contexto, conseqüentemente, tem implicações no alargamento da base de participação a nível local, na medida em que esta última fica muito circunscrita à dinâmica de implantação das bases do partido dominante” (Forquilha, 2012: 331, 337).

A experiência dos Conselhos Locais⁵⁶ em Nampula ilustra a tendência para uma politização dos Conselhos Consultivos Locais e interferência do partido no poder na selecção dos membros, feita muitas vezes por indicação do secretário do partido ou do bairro ou em alguns casos pelo administrador, que são membros da FRELIMO. “A ideia de considerar os Conselhos Consultivos Locais como órgãos de consulta foi premeditada e visa mantê-los como actores não críticos, desobrigados de prestação de contas. A introdução do Orçamento de Investimento de Iniciativas Local (OIIL) teve efeitos colaterais negativos em algumas boas práticas de governação local implantadas no contexto do processo de descentralização e democratização. (...). Uma das conseqüências desta politização é a existência de zonas onde não se implantam os projectos porque os líderes e as populações apoiam a RENAMO”⁵⁷. Nacala-Porto foi uma das cidades que mais sofreu este bloqueio dos projectos de desenvolvimento local, durante o período de gestão do município pela RENAMO (2003-2008). Apesar do enquadramento legal e avanços referidos, as deficiências no reconhecimento e na legitimação destas autoridades dificultam a representação ao nível dos Conselhos Consultivos

⁵⁵ Ao contrário da eleição dos órgãos das autarquias locais, a população não goza do direito legal de eleger directamente os seus representantes ao nível do distrito, através de eleições multipartidárias locais (Forquilha, 2012: 331). Por esse motivo, as populações são representadas nestes Conselhos Consultivos através de variados porta-vozes que são membros destes Conselhos, tais como, homens de negócios, professores, directores de escolas, comerciantes, vendedores do mercado, representantes de associações, pescadores, camponeses, anciãos, líderes religiosos, membros da *Associação de Médicos Tradicionais de Moçambique* (AMETRAMO). Também participam nos Conselhos Locais membros do partido FRELIMO ou do Estado, o Administrador do Distrito ou chefes aos níveis administrativos inferiores, directores sectoriais da administração e outros funcionários públicos, autoridades comunitárias, líderes do partido FRELIMO e da OMM, etc. (Forquilha 2012: 339).

⁵⁶ Forquilha, 2012: 336-340.

⁵⁷ A forma como a gestão dos ‘7 milhões’ foi inicialmente conduzida foi prejudicial para o distrito. Os membros dos Conselhos Consultivos abandonaram as discussões no âmbito da planificação distrital (estradas, hospitais, escolas, furos de água, saneamento, aumento da produção agrícola) e concentraram-se principalmente na aprovação de projectos financiados pelo OIIL (Macuane & Rosário & Weimer, 2012: 257, 259-263).

Locais, excluindo parte da população de participar activamente neste fórum para a identificação e aprovação de projectos de desenvolvimento das comunidades que representam (Macuane & Rosário & Weimer, 2012: 261-263).

Apesar de prevista na legislação, nos municípios não existem práticas institucionalizadas de articulação entre os órgãos centrais do Estado e os órgãos descentralizados nem entre estes últimos. Esta situação, que teve origem na primeira experiência de municipalização (1998-2003) com a FRELIMO no poder, resultou na eclosão de conflitos para a manutenção e conservação do monopólio da cobrança de taxas e impostos no território autárquico⁵⁸. Outro factor que agudizou o conflito nos municípios da região costeira de Nampula entre 2003-2008 foi a vitória da RENAMO em três municípios da província, Nacala-Porto, Ilha de Moçambique e Angoche. “O poder local (municipal) eleito e controlado pela RENAMO enfrentava o poder controlador do partido dominante e o Estado, que introduziu a figura do ‘Representante do Estado’⁵⁹ nalgumas autarquias de Nampula (Ilha de Moçambique e Nacala-Porto) bem como a criação de um distrito (OLE), na circunscrição territorial das duas autarquias”. Deste modo, “as relações entre a província e o poder central (Estado e Governo Central ou o partido no poder) com as estruturas de poder local enfraquecem muitas vezes a autoridade locais, reduzindo as suas competências ou manipulando a sua essência (como no caso das Autoridades Tradicionais), subvertendo os processos democráticos e limitando os direitos dos cidadãos”. Esta relação ultrapassa as relações partidárias, uma vez que a influência do partido governamental sobre o aparelho administrativo tem efeitos prejudiciais no cumprimento dos planos e programas do governo. No caso da relação com os municípios, os conflitos surgiram num contexto em que os órgãos de poder local eram controlados pela FRELIMO, reforçando a ideia de que se está perante uma relação de poder entre o Governo central e a província, que tem efeitos perversos e que compromete a consolidação da governação democrática descentralizada, ao permitir que o governo e o poder local sejam controlados pela mesma força política que controla o governo central (Macuane & Rosário & Weimer, 2012: 261-263).

O funcionamento das estruturas estatais a nível local é outro aspecto crítico. A estrutura burocrática do governo distrital absorve influências partidárias no seu normal funcionamento. Os chefes dos sectores ao nível do distrito têm que ser membros do partido FRELIMO e, em muitos casos, os técnicos com percepções diferentes sobre matérias específicas no âmbito das actividades dos seus sectores são conotados como sendo da oposição. A percepção dos administradores e dirigentes dos serviços no distrito é a de que as suas actividades devem responder aos interesses partidários. Deste modo geram-se situações de promiscuidade entre a disciplina partidária e o cumprimento do manifesto eleitoral do partido vencedor em prejuízo do bom funcionamento da administração pública e

⁵⁸ Macuane & Rosário & Weimer, 2012: 263.

⁵⁹ A criação desta figura de Representante do Estado no município também tem criado divergências com os governos do municípios, quando são de partidos diferentes.

das estruturas estatais e de representação criadas a nível local (Macuane & Rosário & Weimer, 2012: 261-263). Para Forquilha (2012: 335), “ a FRELIMO foi recapturando cada vez mais o Estado através da implantação e revitalização das células do partido nas instituições públicas, facto reforçado particularmente a partir do IX Congresso realizado em Novembro de 2006, em que a militância activa nos locais de trabalho passou a ser obrigatória para os membros, especialmente aqueles que exercem algum cargo de chefia nas instituições estatais a todos os níveis”.

O reconhecimento das ‘Autoridades Comunitárias’ ainda está sujeito à dinâmica de competição política e à ambiguidade que historicamente caracterizou a relação entre estas Autoridades Tradicionais e as sucessivas administrações em Nampula desde a independência. Além disso, a essência da própria Autoridade Tradicional no contexto democrático ainda é ambígua: “Neste âmbito, é preciso também levar em conta que a relação dessas autoridades comunitárias com as elites políticas, e a sua consequente captura por estas, num contexto de competição eleitoral, pode levar à ‘captura de cidadania’ das suas comunidades, impondo e/ou influenciando as suas escolhas políticas, obrigando-as a votar num determinado partido”. Esta ambiguidade pode ter como efeito a inviabilização da consolidação dos sucessos obtidos na descentralização e na governação local, por sinal sob a liderança do partido no poder (Macuane & Rosário & Weimer, 2012: 262).

Estado, enquadramento das Autoridades Tradicionais, papel (eis) atribuído (s) às autoridades religiosas muçulmanas

Após a independência, desejosos de modernizar os países, as classes dirigentes africanas menosprezaram o peso sócio-económico-político das comunidades religiosas. Face a essa indiferença, a comunidade muçulmana tomou a iniciativa de promover a sua religião em diferentes sectores sociais e de reactivar contactos com o mundo árabe, de onde provém a maioria dos fundos para a construção de escolas e mesquitas. O dinamismo patente do Islão, bem como a vontade dos países árabes, os mais dotados em petróleo, para agir activamente ao Sul do Saara, incitaram os governos da África Negra a ficarem vigilantes e marcar posição neste domínio, para evitar que forças não estatais com apoio externo pudessem construir uma espécie de política paralela⁶⁰.

De modo a controlar e a ganhar o suporte dos líderes muçulmanos e de seguidores de outras religiões, e a fim de dar força ao Estado-nação tornou-se conveniente encetar uma política religiosa, capaz de controlar o Islão, de o nacionalizar e, a partir daí, de o utilizar na política externa. Os novos

⁶⁰ A partir dos anos 70 verificou-se, depois de alguma contenção durante o período colonial, que os árabes viram-se activamente para África, sendo essa orientação perceptível pelo afluxo de capitais vindos do Golfo. Acontecimentos ocorridos no mundo islâmico, como os choques petrolíferos e a Guerra de Kippour chamam à atenção para o entusiasmo islâmico e para o estabelecimento de novas modalidades nas relações afro-árabes, há muito existentes no domínio religioso, mas que passaram a assumir formas diplomáticas ou anexionistas e de política missionária activa (Coulon, 1983: 161-162; Triaud, 1998: 15-16).

regimes pós-coloniais criaram ou apoiaram a formação de organizações nacionais muçulmanas e cristãs que poderiam fornecer legitimação aos governantes seculares. Estes apoios concedidos às organizações religiosas nacionais pressupõem a assistência estatal e cooperação com os governos na gestão das populações e na promoção do diálogo inter-religioso (Coulon, 1983: 155-156).

Em Moçambique o diálogo formal com as autoridades religiosas iniciou-se na histórica reunião de 1982, entre o Presidente Samora Machel e os representantes das diferentes religiões em Moçambique. Neste encontro foi decidido que o Ministério da Justiça de Moçambique seria a estrutura governamental competente para fazer a mediação entre o Estado e as confissões religiosas, tendo sido recomendado que as confissões religiosas se estruturassem em associações de modo a agilizar a relação com o Estado. Para esse efeito, na sequência desta reunião foi criado no Ministério da Justiça o Departamento de Assuntos Religiosos (actualmente Direcção de Assuntos Religiosos, DAR), com extensões ao nível provincial e distrital. Competia ao DAR, entre outras funções, "conhecer as agremiações religiosas e seitas existentes no país, conhecer o seu funcionamento e estabelecer com elas relações e canais de comunicação que permitam garantir-lhes os direitos e deveres consagrados na Constituição moçambicana e fazê-las participar de forma activa no processo de desenvolvimento do País" (Pinto, 2002). Para além de funcionar como mediador entre o Estado e as confissões religiosas, "o DAR trata todas as confissões religiosas da mesma forma, sendo portanto a comunidade muçulmana tratada, desde a fase de liberalização religiosa, com estatuto igual ao das outras religiões". Outras tarefas assumidas pelo DAR remetem para a elaboração de relatórios e listas sobre a actividade das confissões religiosas registadas, a nível provincial e local. O DAR é frequentemente chamado a desempenhar funções de arbitragem nos conflitos que ocorrem entre os membros e/ou as estruturas representativas das diferentes confissões religiosas⁶¹.

Deste modo, o Estado começou a reconhecer as instituições religiosas como interlocutoras na gestão das populações. Esta política religiosa do Governo-FRELIMO em relação às confissões religiosas não foi, no entanto, inseparável do jogo de utilização e manipulação das instituições religiosas, tentando organizar as confissões religiosas e fazer concessões para ganhar apoio religioso perante a guerra de guerrilha e a hostilidade internacional ao longo da década de 1980 (Genoud, 2000). Como vimos no ponto anterior, as instituições religiosas tiraram partido da nova situação e do jogo político, recuperando a confiança e muito do espaço social que tinham perdido depois da independência.

As lideranças históricas e tradicionais do norte de Moçambique foram as que mais sofreram com as consequências das políticas do Estado pós-independência, uma vez que o Estado se empenhou activamente, como vimos em pontos anteriores, em eliminar os pilares da sua autoridade nos dois

⁶¹ Pinto 2002. Como foi o caso da "guerra dos altifalantes" ou entre os membros e/ou organizações da mesma religião, ou da "guerra das mesquitas" e da "guerra da comida" ou da polémica sobre os cemitérios islâmicos, ocorridas entre os membros do Congresso Islâmico e do Conselho Islâmico.

níveis de domínio tradicional da sua autoridade, islâmica e linhageira (Bonate, 2008: 643). No norte, em especial entre as populações *amaka* das zonas costeiras, o poder tradicional incorporava uma série de chefias como o *mahumu* (sing. *humu*) que liderava as chefaturas dos clãs macuas e uma série de especialistas particularmente o *m'kulukwana* (curandeiro, médico tradicional) e também figuras ligadas ao Islão, como o *mwualimo* (que assume o papel de professor e médico tradicional) e o *sharifu* (*xarifo*) (descendente do profeta Muhammad). O poder destes especialistas islâmicos (*sharifu*, *mwualimo*, *maxehe*) assenta no seu conhecimento religioso islâmico, em particular no *Kitabu*, o Alcorão, mas está também associado às chefaturas e integrado no círculo de poder dos chefes. A formação e actuação destes especialistas reflectem as ambições das elites linhageiras governantes, de manutenção do seu estatuto sociopolítico dominante (Bonate, 2008: 604, 638).

As elites seculares e cristãs, intelectuais académicos que constituem a *inteligencia* do Estado pós-colonial, tal como as elites do Estado colonial e os '*novos ulama*' wahhabitas partilham da percepção que a religião praticada pelos muçulmanos moçambicanos do norte de Moçambique não é verdadeira, que não se trata do Islão ortodoxo, mas do Islão negro, sincrético, muito influenciado pelas tradições e costumes africanos (Bonate, 2008: 645). Esta interpretação vai reflectir-se na aproximação da FRELIMO aos *wahhabi*, no sentido da criação de canais formais para a actuação deste movimento como representante do Islão junto do Estado, de organizações internacionais islâmicas e junto de países islâmicos que cooperam com o Estado moçambicano. Os chefes muçulmanos do norte de Moçambique não fazem parte deste grupo de organizações criadas pelos *wahhabi* para o diálogo com o Estado e promoção de uma nova versão ortodoxa do Islão, como o Conselho Islâmico, a África Muslim Agency, a Associação Mahometana, o Movimento Islâmico etc., instituições cujas lideranças se concentram no sul do país, perto do poder, predominantemente dominadas por moçambicanos de origem indiana.

Neste sentido, assistiu-se a um gradual afastamento dos chefes tradicionais no diálogo religioso com o Estado e um aumento do reconhecimento destas chefias tradicionais religiosas macuas como autoridades comunitárias, reflectida na legislação produzida pelo Estado ao longo das décadas três últimas décadas. O processo de reconhecimento legal das autoridades comunitárias alargou gradualmente as possibilidades da sua actuação na busca de soluções para os seus problemas e alargou também a possibilidade de outros líderes comunitários serem reconhecidos como autoridades comunitárias por parte do Estado, tirando daí outros dividendos que os canais anteriores de relação com o Estado não permitiam.

Saliente-se que este grupo de lideranças tradicionais islâmicas, tinham sido reconhecidos pelo Estado ao longo dos anos 80 e 90⁶² no contexto da abertura do Partido e Estado ao poder periférico

⁶² O Estado iniciou o diálogo com as confissões religiosas em 1982, convidando-as a agruparem-se em grandes associações nacionais e dialogarem com o Estado através de canais próprios criados para o efeito, como vimos, no Ministério da Justiça (Departamento de Assuntos Religiosos). Por exemplo, em 1989, a FRELIMO encetou o

religioso e tradicional mas, no século XXI, muitos destes líderes passaram a pretender e poder ser reconhecidos na comunidade também como ‘autoridades comunitárias’ para terem acesso às estruturas estatais e sedimentarem o seu poder através de diferentes canais institucionais, modernos e tradicionais, quer como líderes religiosos e curandeiros, por exemplo, quer como ‘autoridades comunitárias’, ganhando autonomia em relação aos chefes linhageiros e às organizações religiosas e acesso a projectos de desenvolvimento local, conquistando novos espaços políticos ao nível local. Ao serem reconhecidos como líderes comunitários, estes líderes islâmicos deixam de estar dependentes das grandes organizações islâmicas (que monopolizam as relações religiosas com o Estado) e do chefe linhageiro, passando a relacionarem-se directamente com as autoridades estatais e a concorrerem no território linhageiro com os chefes linhageiros.

As políticas do Estado em relação ao poder periférico destabilizaram o poder tradicional e reconfiguraram-no em função dos interesses políticos do dia. O Estado criou canais diferentes de comunicação institucional com as diferentes Autoridades Tradicionais, tentando controlá-los e limitando a sua esfera de actuação.

Ingerência e desconfiança do Estado em relação aos poderes linhageiros e muçulmanos

O poder político raramente é indiferente à dinâmica dos grupos privados portadores de solidariedade. Esta sensibilidade está particularmente activa em contextos onde os governantes têm dificuldade em fazer impor a sua autoridade sobre o conjunto do espaço social no interior das suas fronteiras. (Constantin, 1991:195). De facto, a confirmação da aceitação da sua legitimidade é a primeira preocupação de todos os novos poderes políticos que nasceram com a ascensão à independência de um território cuja população ainda tem uma percepção pouco clara da pertença nacional. Esta é a preocupação comum dos homens políticos que, em circunstâncias muito diversas, entre Lamu e Maputo, acederam ao poder, entre 1961 e 1975. Quer o Estado colonial, quer o Estado pós-colonial adoptaram uma postura vigilante em relação ao poder tradicional, uma vez que o poder político pretende desempenhar um papel activo no desenvolvimento económico, através de uma política intervencionista, visando regular os comportamentos dos operadores independentes. Os instrumentos formais deste controle fazem parte do legado do colonialismo europeu. O Estado soberano dispõe da plenitude de competências e principalmente do monopólio da força legítima, no interior das suas fronteiras. O autoritarismo interno, a rigidez da burocracia, a vigilância policial e aduaneira da entrada e saída do território estatal traduzem as pretensões do Estado em ser o único mestre do agenciamento das estruturas e das trocas (Constantin, 1991: 196-197).

diálogo com este último grupo de autoridades comunitárias, autorizando o exercício das actividades dos curandeiros e convidando-os a registarem-se na *Associação dos Médicos Tradicionais de Moçambique*, AMETRAMO, uma associação patrocinada pelo Estado.

Esta atitude de vigilância e controlo levou o Estado a intervir nas dinâmicas privadas, que se organizam de modo formal (família, empresas, associações) e informal (vizinhança, grupos de amigos, *patronage*). Deste modo, o Estado pós-colonial, retoma as preocupações do Estado colonial e, com objectivo de garantir seu poder e a sua posição de dominação, interfere nos mecanismos de acção e de reprodução dos diferentes tipos de redes de poder ou de influência que estruturam e dominam tradicionalmente a vida social das populações costeiras. Estas interferências derivam por um lado, da fragmentação dos espaços de circulação transnacional, como consequência da erecção das fronteiras estatais, e por outro lado, da inserção crescente do espaço suaíli nos sistemas políticos estatais com pretensões hegemónicas (Constantin, 1991: 196-197).

Após a independência, como vimos no ponto anterior, a FRELIMO assumiu a tarefa de criar o ‘homem novo’ e construir a ‘nova nação’ e, neste sentido, fez um grande investimento na educação das populações, tendo como modelo a experiência dos campos de treino e ‘zonas libertadas’ durante a luta armada anticolonial, onde se formaram as elites da FRELIMO. O novo sistema de educação era incompatível com o sistema de educação tradicional que, de acordo com a FRELIMO, baseava-se na superstição, no obscurantismo, perpetuava o sistema de classes, promovia a poligamia etc.. Para construir o ‘homem novo’ era necessário destruir a educação tradicional e colonial. A educação revolucionária criaria o ‘homem novo’ capaz de implementar a solidariedade entre os homens e mobilizar as populações para o trabalho colectivo. Era necessário implantar as bases de uma economia próspera e avançada fazendo com que a ciência vencesse a superstição. Nestes sentido, o tribalismo, o obscurantismo e a tradição eram os inimigos do novo projecto de construção da nação e do ‘homem novo’. Era necessário “matar a tribo para fazer nascer a nação” (Macagno, 2009: 21).

Na sociedade macua, o processo de integração do indivíduo na comunidade ou de socialização inicia-se, como frisa Geffray (1990) e Medeiros (2007), com o nascimento da criança. Os rituais de iniciação simbolizam o culminar do processo iniciado com o nascimento e o início da fase adulta. Durante os rituais de iniciação a criança recebe o seu *nihimo*, da parte da sua mãe, e todos os segredos e conhecimentos associados a este ritual, passando a partir desta cerimónia a pertencer a um grupo social específico, como a *Adelfia*, geracional ou até mesmo a um grupo de género. Só a partir do momento em que os jovens se submetem a este rito de iniciação é que passam a ser considerados indivíduos com responsabilidades e direitos na comunidade⁶³. Por outro lado, na costa norte de Moçambique estes rituais integram elementos da religião islâmica e a participação de dignitários

⁶³ Geffray (1990). Para melhor compreensão da importância dos rituais de iniciação da sociedade macua tradicional, recomenda-se a leitura do estudo de Eduardo Medeiros (2007), “*Os Senhores da Floresta, ritos de iniciação dos rapazes macuas e lomués*”, Campo das Letras, Porto. Sobre os rituais femininos ver Örjan Vilén, (2006), “A cat that doesn’t like its home - Changing Social Dynamics - an Analysis of the Impacts of State Education in Rural Northern Mozambique”, Roskilde University, Denmark.

islâmicos⁶⁴.

Como refere Medeiros, tradicionalmente, entre os macuas e os lómuès, (...) o ser humano não começava a existir realmente senão no momento em que adquiria a sua plena e consciente maturidade e a capacidade de participar de um modo responsável na vida social e cósmica do seu grupo. Este momento era, pois, celebrado colectivamente com ritos que tinham a finalidade de modelar a personalidade. A iniciação da puberdade era o verdadeiro nascimento do ser humano social, significado por uma morte simbólica e por um novo nascimento. Modificavam-se também os corpos da rapariga (menstruação) e do rapaz (circuncisão); o rapaz iniciado tornava-se um “grande cemitério”, isto é, podia participar desde agora nos ritos e cerimónias fúnebres. Sob a orientação de mestres especializados, eram ensinados aos candidatos as tradições e os segredos da comunidade e também os comportamentos que deviam observar na sua vida futura, de modo a tornar-se parte activa na vida do seu grupo” (Medeiros, 2009: 29).

A FRELIMO pretendendo ser o único porta-voz das populações e assumir totalmente a tarefa da educação das populações, tentou aniquilar todos os potenciais concorrentes à sua governação no espaço público. A religião foi identificada durante largos anos após a independência como promotor do obscurantismo e o governo banuiu o ensino religioso nas escolas, nacionalizou as escolas religiosas e encerrou mesquitas e *madrassas*⁶⁵. As práticas religiosas e outras cerimónias tradicionais como a celebração pública de rituais de iniciação masculino e feminino, também influenciados pelo Islão na zona costeira, que envolvem diversas importantes entidades do poder tradicional, foram fortemente desencorajadas. Apesar do empenho da FRELIMO em eliminar estas práticas, elas persistiram, transferindo-se a sua realização da esfera pública para o espaço privado, limitada às habitações e ao interior da família⁶⁶ (Harrison 2002; Vilén 2006).

Deste modo, todos os aspectos da governação associados a estes rituais foram eliminados. As cerimónias de iniciação das raparigas, presididas pelas *pwiamwene* passaram a ser realizadas no espaço privado, no interior da família. Os rituais de iniciação dos rapazes foram reduzidos ao tratamento cirúrgico nos centros de saúde e hospitais, instituições do Estado, anulando qualquer significado político ou removendo este significado político da esfera de influência da autoridade linhageira. Uma vez que estas cerimónias desempenhavam também um importante momento de

⁶⁴ “A área cultural macua convive desde longa com as culturas árabe e suahili, portanto, com o Islão, o que influenciou consideravelmente os ritos dos rapazes ao inscrever decisivamente neles a circuncisão propriamente dita, diferente da marca simbólica – a sub-incisão – que se fazia anteriormente. O corte prepuccial à maneira árabe foi pois adoptado nos rituais iniciáticos e assim chegou até aos nossos dias, caindo progressivamente em desuso todas as outras formas de manipulação genital masculina” (Medeiros, 2009: 30, 36).

⁶⁵ Bonate (2008: 643). A entrada na escola corânica representa também uma iniciativa de integração cultural e social, passando a serem reconhecidas por pertencerem à comunidade de crentes islâmicos (*umma*), uma vez que para estas populações “o Islão é um capital simbólico na ordem social” (Akkari, 2004: 12).

⁶⁶ Parte desta cerimónia é secreta e tem lugar na floresta e outra parte é celebrada publicamente (Medeiros, 2007).

socialização, a FRELIMO não destruiu estas cerimónias de passagem de uma geração para outra, mas reconfigurou-as, monopolizando as funções públicas destas cerimónias, reduzindo os poderes dos chefes tradicionais. O Estado passou a envolver-se administrativamente e economicamente nestes rituais substituindo-se às Autoridades Tradicionais, quando atribuiu localmente à Organização da Mulher Moçambicana a tarefa de controlar e receber o pagamento devido pela realização destes rituais. A OMM passou a assumir a responsabilidade destas cerimónias. As famílias passaram a solicitar às autoridades governamentais da FRELIMO autorização para realizar os rituais de iniciação, mediante o pagamento de uma taxa (Harrison, 2002: 116).

Esta actuação do Estado nas arenas de influência das Autoridades Tradicionais teve como consequência a diminuição da importância dos ritos na actualidade (Vilén, 2006). De facto, como no tempo colonial, as políticas do novo Estado independente de Moçambique procuraram rectificar e transformar o poder linhageiro. O Partido-Estado assumiu um discurso anti-tradicional, vigiou, interferiu e desequilibrou o poder linhageiro, ainda que não o tenha erradicado totalmente. O Estado penetrou na esfera social das sociedades linhageiras retirando a sua influência pública, marginalizou as instituições tradicionais e as práticas controladas pelas autoridades linhageiras, transferindo-as da esfera pública para o espaço doméstico, como aconteceu com os rituais de iniciação. A esfera pública da actuação do poder linhageiro foi destruída, no que se refere às atribuições dos régulos de cobrança de impostos, resolução de conflitos, organização de reuniões comunitárias importantes como os funerais, casamentos, rituais de iniciação, o culto dos santos etc.. Algumas destas competências continuaram sobre a responsabilidade das Autoridades Tradicionais, mas na esfera privada, criando uma fronteira entre o espaço público e privado da linhagem (Harrison, 2002: 116).

Consequentemente, apropriando-se do conhecimento e do controlo das novas gerações, o Estado tomou o controlo da escola, que se tornou a instituição dominante na área da educação e da transmissão do saber e a única que atribui capital simbólico. A autoridade linhageira passou a ser contestada pelos mais jovens que se orientam cada vez mais em direcção às cidades em busca de promoção social. Os mais novos procuram cada vez mais as instituições do Estado nas suas estratégias de reprodução social. E neste sentido, verifica-se uma perda de prestígio da autoridade linhageira. Na última década do século XX, o Estado inicia uma aproximação às Autoridades Tradicionais mas esta aproximação não resultou, no entanto, no fortalecimento da instituição matrilinear macua. A partir de 1999 as populações voltaram a poder manifestar publicamente certas etapas dos rituais de iniciação. Contudo, a percepção das populações é a de que os rituais de iniciação perderam qualidade, uma vez que os ‘padrinhos’ ou tutores actuais não aprenderam com os do passado. A FRELIMO interrompeu uma cadeia de conhecimento que passava de geração em geração (Vilén, 2006: 89-90).

Um dos factores mais importantes que contribuiu para o aumento do interesse na educação do Estado nas áreas rurais ou peri-urbanas foi o desenvolvimento da economia monetarizada, processo iniciado no período colonial, e consequentemente, a possibilidade de fazer uso da educação formal do Estado. Todos os empregos formais requerem a educação ministrada nas instituições estatais, tornado

a educação estatal mais importante para adquirir capital simbólico. Neste sentido, o Estado tem sido responsável pelo enfraquecimento das instituições mais importantes de atribuição de capital simbólico às gerações mais novas, ao marginalizar as instituições tradicionais e remete-las para a esfera privada. A escola tornou-se a instituição mais importante neste processo e ultrapassou a função vital das instituições tradicionais de transmissão do conhecimento e dos segredos dos mais velhos para os mais jovens, que deixaram de ser vistas como necessárias para aquisição de estatuto social para os jovens das comunidades (Vilén, 2006: 98-99).

A intervenção do Estado contribuiu para a ruptura com a sociedade matrilinear. As práticas tradicionais, os recursos naturais e a terra, já não são controlados pela organização matrilinear e foram substituídos pelos bens da cidade e produtos manufacturados. As famílias já não dependem do trabalho produzido pela organização matrilinear do grupo doméstico. Os rendimentos já não são investidos no circuito matrimonial a favor dos seniores para obter capital simbólico e crédito, mas são investidos em função do enriquecimento individual. Neste sentido, assiste-se à frustração dos mais velhos que não conseguem controlar a fonte de recursos dos jovens que obtém os seus rendimentos do trabalho assalariado, tal como acontecia até aos anos 1930 quando as actividades produtivas envolviam a troca de produtos com outras sociedades (amendoim, sésamo, etc.) e tinham como objectivo a aquisição de capulanas que serviam para alimentar os celeiros das mulheres, época em que a sociedade macua matrilinear era baseada em crédito simbólico. As instituições matrilineares têm vindo a sofrer uma crescente perda de autoridade sobre as gerações mais novas. A crise social dos mais velhos está também relacionada com as novas estratégias de reprodução social que conduzem à ruptura com os laços da sociedade matrilinear e ameaçam a coesão da sociedade local ao desafiam o poder dos mais velhos. Para os mais velhos, as consequências estão à vista: a fraca educação da educação nas escolas do Estado tem tido como resultado o mau comportamento dos jovens e o aumento da criminalidade (Geffray, 1990: 164; Vilén, 2006: 85, 89).

Como analisaremos em mais profundidade no Capítulo 2, na sociedade macua o parentesco desempenhava um papel importante na organização da produção material e na divisão do poder e direitos sociais entre os macuas até à década de 30 do século XX. No tempo das grandes chefaturas, os homens eram dependentes das mulheres no matrimónio, uma vez que depois do matrimónio o homem mudava-se para a *adelfia* da mulher para assegurar a reprodução simbólica e material. Os homens viviam em território estranho à sua linhagem e eram vistos como visitantes. O papel e a honra do homem era ser produtor, sustentar a casa, organizar grandes festas, educar os juniores que trabalhavam para encher o celeiro da mulher. A sociedade macua tradicional era estratificada e edificada na distinção entre gerações e género, baseada no crédito simbólico. As diferentes *adelfias* habitavam as mesmas terras que eram administradas por uma *adelfia* matrilinear (Geffray, 1990).

Parte da sociedade ainda segue esta educação. Mas a interferência do Estado no espaço tradicional teve implicações nas relações familiares dos macuas contemporâneos e na reprodução social de diferentes grupos. Outra parte da população ganha respeito e honra de modo diferente do

tradicional, ameaçando o sistema matrilinear, pois são práticas não controladas pela organização matrilinear local. A dependência dos homens em relação às mulheres diminuiu com o aparecimento de outras formas de sustento que não dependiam da terra ou de outras formas de capital (simbólico, material e cultural) obtidas fora das instituições matrilineares. Os homens trabalham agora para fora do grupo doméstico, com objectivo já não de obter lucros para investir no circuito matrimonial a favor dos seniores para ganhar créditos simbólicos, mas trabalham para o enriquecimento individual. O pouco emprego existente e tendo o Estado como principal empregador, tornou a educação do Estado um importante capital simbólico para encontrar emprego e esposas. As novas formas de capital são mais facilmente acessíveis aos homens devido à mobilidade e à relação com o comércio e o dinheiro. Neste sentido, é inevitável abordar a questão do género na sociedade macua. Na organização matrilinear tradicional macua, as mulheres apresentam-se com menos mobilidade em relação aos homens, que tradicionalmente saem da sua área de residência para as das esposas. A estratégia da escola e carreira escolar é mais difícil para as mulheres, uma vez que implica a ruptura com a imobilidade, pois tem de deixar as casas da família para dormir num dormitório da cidade, condicionantes que direccionam o investimento na educação das crianças de modo a privilegiar os rapazes (Vilén, 2006: 115-117).

Não é categórico afirmar que o aumento da importância do capital adquirido fora da instituição matrilinear tenha resultado na desvalorização do capital mulher que na sua maioria é adquirido nas estruturas linhageiras matrilineares. No entanto, este desenvolvimento também contribuiu para que as mulheres se tornassem cada vez mais dependentes dos homens no casamento, no que diz respeito a possibilidades de obtenção de bens materiais e simbólicos de reprodução social⁶⁷. A família nuclear (pai, mãe e filhos) vai ganhando cada vez mais importância em detrimento da *adelfia*. Os filhos que eram das mães passam agora a ser dos homens (Arnfred, 2000: 31).

Paradoxalmente, como veremos nos capítulos seguintes, a intervenção do Estado nas estruturas religiosas muçulmanas, tem também directa ou indirectamente favorecido, a partir de finais do século XX, a expansão de versões arabistas e ortodoxas do Islão em Moçambique em geral e em Nampula em particular, e conseqüentemente proporcionou as condições políticas e ideológicas para alterar o modo local de viver o Islão nas sociedades macuas. Dito de outro modo, tentaremos perceber de que modo o poder tradicional matrilinear macua manifesta a sua resistência no quadro de uma nova forma, ainda que incipiente, de viver o Islão.

⁶⁷ Arnfred (2000) e Medeiros (1985) salientam um aumento da poligamia nos homens, entre os macuas de Cabo Delgado e Nampula. Até 1930, a poligamia não era comum, excepto para os chefes linhageiros os únicos que ultrapassavam a regra matrilinear do matrimónio e tinham as suas esposas a viverem na terra da sua família, excepção que no sul de Moçambique constitui a regra do sistema patrilinear. A política familiar da FRELIMO parece ir contra o poder da mulher, promovendo a cultura de dominação patrilinear, da família nuclear e de valores patrilineares associados a influência cristã das populações do sul de Moçambique (Arnfred, 2000).

CAPÍTULO 2- A SOCIEDADE MACUA-LÓMUÈ - UMA ORGANIZAÇÃO SOCIAL MATRILINEAR

No período colonial diversos autores contribuíram para a classificação em etnias dos povos da região que actualmente é Moçambique, tendo em vista a administração colonial⁶⁸. Realizaram-se diversos estudos e inventários, destacando-se as obras de Ernesto Vilhena em 1910⁶⁹ que caracterizava os povos das diversas regiões de Moçambique, de Pereira Cabral⁷⁰, em 1934, que agrupava os indígenas de Moçambique em sub-raças ou ainda, a inventariação realizada pelo Atlas Missionário Português⁷¹, em 1962, onde os grupos étnicos foram agrupados por grupos linguísticos. A este respeito Eduardo Medeiros refere que no quadro da estratégia de dominação colonial, a administração colonial portuguesa classificou e estabeleceu fronteiras rígidas entre etnias, ampliando artificialmente ou eliminando as aspirações de afirmação dos particularismos existentes, em função dos seus interesses. Estas classificações étnicas produzidas pelos contributos da História, da Antropologia e da Etnologia clássica dos séculos XIX e XX tinham, de um modo geral, uma perspectiva estática, desvalorizando o contexto histórico dos grupos sociais que viveram nos séculos anteriores, invocando-os como se “sempre tivessem existido”, “como se o nascimento da etnia e da etnicidade não fosse *per se* um objecto de estudo histórico”, resultado directo ou indirecto de outras problemáticas como a produção para o comércio de longa distância, a formação de espaços políticos supra-linhageiros e do aparecimento posterior de territórios identitários (Medeiros, 2003: 86).

A literatura sobre as tribos e etnias, produzida sobretudo pelos administradores coloniais definia as tribos tradicionais como sendo unidades rurais estáveis e estáticas por meio das quais podiam administrar as populações africanas⁷². Para M’bokolo (2003: 51-52), na Antropologia clássica os africanos são analisados como estando fora da História. Nas relações com os povos africanos, o conceito de etnia operou inicialmente quase exclusivamente em critérios duvidosos da Antropologia física (cor da pele, índice cefálico, fisionomia, etc.), que se acreditava determinarem as características culturais, as formas de organização social e política, as culturas materiais e a adaptabilidade às civilizações consideradas superiores.

Para Carlos Serra qualquer etnicidade, momento identitário relacional inclui e exclui, responde a necessidades sociais concretas de defesa, conquista, privação, emigração, independência, ascensão social, etc.. É a partir destes fenómenos que os seres humanos produzem a crença subjectiva numa origem comum, que tem frequentemente uma origem política. Não é na comunidade em si, na etnia que reside a etnicidade, mas no processo de formulação, sempre problemático e questionável da crença

⁶⁸ Coutinho (1931); Prata (1946); Cabral (1934); Vilhena (1910).

⁶⁹ Vilhena (1910).

⁷⁰ Cabral (1934).

⁷¹ Atlas Missionário Português (1962).

⁷² Ranger (1983).

subjectiva na origem comum (Serra, 1997: 109).

Liesegang define grupo étnico, como “um grupo dentro de uma sociedade ou formação social maior que pode ser representado em várias sociedades ou formações sociais e cujos membros reclamam uma origem regional ou genealógica comum”. “O grupo distingue-se por características culturais (como a língua, hábitos alimentares, vestuário, religião) ou raciais, ou através de uma identidade histórica específica”. O aparecimento de novos estados ou formações sociais conduziu, geralmente, à definição de novas unidades étnicas, baseadas em características culturais, raciais e alianças políticas que surgiram na altura. “Por esse motivo, o aparecimento de um novo estado leva geralmente à definição de novas unidades étnicas. Fora estas situações, a identidade étnica é geralmente hereditária, transmitindo-se de pais para filhos, uma característica atribuída pela sociedade e não através do desempenho individual. Estas unidades étnicas são parte do sistema cognitivo de indivíduos e dos grupos e ocupam determinados espaços socioeconómicos e sociopolíticos (Liesegang, 1986: 34-35).

À semelhança de muitos países africanos, Moçambique é um país com uma grande diversidade étnica, cultural e linguística. Cada língua bantu de Moçambique está associada a um grupo étnico, a uma cultura e a um território com o mesmo nome⁷³. Em termos demográficos, o grupo linguístico *Emakhuwa* predomina em toda a região norte do país, nas províncias do Zambézia, Nampula, Cabo-Delgado e Niassa. É o mais importante de Moçambique, com aproximadamente 4.989,281 milhões de falantes, representando cerca de 26,3% da população total do país em 1997⁷⁴, seguidos pelos grupos *Xichangana* com 11,4%, *Elomwe* 7,9%, *Cisena* 7% e *Echuabo* com 6,3% de falantes respectivamente. Importa referir que os *Emakhuwa* e os *Elomwe* são, por vezes, considerados como uma única entidade étnica e cultural e também, como duas entidades distintas. Estes dois grupos juntos constituem hoje a área linguística de Moçambique com maior grau de afinidades, representando 33% da população total de Moçambique em 1997, ocupando um espaço de cerca de 300.000 km.

Existem actualmente na Tanzânia, no Malawi e na Zâmbia comunidades Macua-Lómue

⁷³ Além do português, a língua oficial, Moçambique possui ainda línguas de origem asiática, mas a maioria das línguas em termos de falantes pertence ao grupo bantu. Não existe consenso relativamente ao número exacto de línguas de Moçambique, as diversas listagens e classificações são diferentes e contraditórias. Para Guthrie (1971) as línguas bantu de Moçambique distribuem-se em quatro zonas linguísticas distintas: Zona G, Zona P, Zona N e Zona S., no sentido sul-norte, dez grupos de línguas, Zulu-Nguni, Gitonga-Chopi, Tsonga, Shona, Norte Nsenga-Sena, Nyanja-Chewa, Macua-Lómue, Makone-Yao e Suaéli. De acordo com Firmino (2002:80-103), existem oito grupos linguísticos principais no país (Suaéli, Yao, Makua, Nyanja, Senga-Senga, Shona, Tswa-ronga e Chope) que por sua vez se subdividem em diversas variantes destas línguas (Bitonga, Chope, Chuabo, Koti, Kunda, Lomwe, Maconde, Macua, Marendje, Mwani, Ngulu, Nsenga, Nyanja, Nyungwe, Phimbi, Ronga, Sena, Shona, Swahili, Swazi, Tsonga, Tswa, Yao, Zulu), as quais se encontram espalhadas pelas dez províncias de Moçambique. Katupha (1984) indica oito grupos de línguas, Lopes (1997) e NELIMO (1989) vinte línguas.

⁷⁴ *Censo Geral da População de 1997*, Instituto Nacional de Estatística, Maputo.

originárias de Moçambique, resultado dos fluxos migratórios que ocorreram com particular incidência entre 1897 e 1907, quando a região da *macuana* foi definitivamente ocupada pelos portugueses⁷⁵. Como refere Medeiros (2007: 61, 63-64), a etnicidade macua está a ser construída no contexto político, económico e ideológico da História moderna da região, de Moçambique e de África. Só na segunda metade do século XIX e no século XX é que se começou a falar de uma área cultural relativamente homogénea. Os substantivos *macua*, *lómuè*, *ngunu*, *lolo*, começaram a designar o conjunto de populações com línguas e organizações sociofamiliares idênticas, resultantes da história local, dos contactos sucessivos com diversos povos e culturas e das transformações geopolíticas. Para o autor, “ (...) apenas se pode afirmar que, no enorme espaço geográfico do Norte de Moçambique que vai do Zambeze até ao Rio Rovuma e do Oceano Índico ao Lago do Niassa, viveram (e morreram) muitas comunidades com línguas e dialectos aparentados e com estruturas sociofamiliares idênticas”.

Os Macuas em Moçambique

Por volta do século II, d. C., o território do Norte de Moçambique começou a ser povoado por comunidades de cultivadores de cereais, conhecedoras do fogo e da metalurgia do ferro, período designado pela Arqueologia de Idade do Ferro Anterior (de 1000 a 1500 d. C.). Entre os séculos XI e XVI d. C., novas vagas migratórias de povos de língua bantu chegaram à região. O comércio de longa distância com os árabes através do Oceano Índico e o nascimento da cultura suaíli, as migrações dos *maraves* nos séculos XVI e XIX e dos *angoni* ou *nguni* na segunda metade do século XIX, a presença europeia e asiática no litoral e no vale do Zambeze e dos indianos nas terras do interior (a partir do século XVII), tiveram muito impacto na região. Os povos do norte de Moçambique (*macuas*, *lómuè*, *macondes*, *muanis*, *coti*, *ajaua*, *nianjas* e *chuabo*) são originários das antigas comunidades de agrícolas de língua bantu existentes nesta região da África Oriental e do contacto com outros povos e culturas promovidos pelo comércio e pelas frequentes migrações e movimentações regionais que se prolongaram até à ocupação colonial (Medeiros, 2007: 58-59).

“As populações macua-lómuè habitavam no passado remoto até ao século XIX, o vasto território limitado a leste pelo Oceano Índico, a oeste pelo Malawi, a norte pelo rio Messalo e a sul pelo rio Lualua e também, as terras da margem esquerda do rio Zambeze e Shire”. As migrações de outros povos pelo território e a formação de um novo complexo socio-cultural na região moveram para norte a fronteira linguística macua-lómuè. No final do século XIX e no século XX, assistiu-se à expansão de comunidades macua- lómuè para a faixa costeira de Cabo Delgado e para o norte do rio Lugenga na província do Niassa, expansão que em parte foi motivada pelas políticas da administração

⁷⁵ Medeiros (1997: 8; 2007: 57). Importa referir que nas Comores e em Madagascar também existem comunidades descendentes de macuas provenientes das dinâmicas comerciais do Oceano Índico. Sugere-se a leitura de estudos mais aprofundados sobre esta matéria de Eduard Alpers (2000), “*East Central Africa*” e (2001), “*A Complex Relationship: Mozambique and the Comoro Islands in the 19th and 20th Centuries*”.

colonial no Distrito de Moçambique e da Companhia do Niassa e também, pelo rápido crescimento demográfico nos territórios do Norte de Moçambique, depois dos anos 30 do século XX, que “promoveu a ocupação progressiva, pelos colonos portugueses, das melhores terras da região oriental e central da *Macuana*” (Medeiros, 2007: 55, 57).

O Padre António Pires Prata (1961) considera que o nome Macua (*makhuwa*) tem origem na palavra *nkhuwa* (plural *makhuwa*), que significa grande extensão de terra, sertão, selva, etc. e tinha até ao século XX um sentido pejorativo e injurioso, utilizado pelas populações islamizadas do litoral para se referirem aos macuas do interior, com o significado de selvagem, atrasado. A palavra Lómuè tem origem no termo *nlomwe*, que está relacionada com as características geofísicas de um solo especial existente nas proximidades dos montes Namuli, na Zambézia (Medeiros, 2007: 61).

Do século IV ao VIII não existia, entre os macua-lómuè, uma autoridade política territorial centralizada. As comunidades macua-lómuè viviam em pequenos grupos clânicos autónomos. Esta organização segmentária das comunidades, baseada na união e autonomia, manteve-se durante muitos séculos (Martinez, 2008: 45). Dispersas pelo vasto território do norte de Moçambique, em virtude das condições ecológicas locais e da evolução histórica diferenciada, as comunidades adquiriram traços culturais locais específicos, passando a ser designados pelos seus vizinhos por diferentes etnónimos (Medeiros 2007: 62-63). De acordo com a classificação de Guthrie, de 1948, a língua macua pertence ao grupo macua-lómuè, composto pelo *macua, lómuè, ngulu e chuabo*⁷⁶. Fernandez (1976) partindo de um critério regional dividiu as populações macuas em *lomwe, amakhuwa, amakha, amakhuwa* ou *Rovuma*⁷⁷. Pires de Prata também seguiu critérios linguísticos para dividir os macuas em quatro grupos: os macuas do *Centro*, entre os rios Lúrio e Ligonha no interior; os macuas de *Cabo Delgado*, entre os rios Messalo e o Lúrio no litoral; os macuas do *Litoral Norte*, entre Nacala e o rio Lúrio no litoral; os macuas do *Rovuma*, no vale do baixo Zambeze. Relativamente aos dialectos faz referência a oito dialectos na zona costeira: *Lomwé*, entre os rios Licungo e Ligonha; *Marrevone*, ao longo do litoral, entre os rios Ligonha e Larde; *Mulai*, em António Enes, na Península de Sangage; *Nahara*, no Mossuril e Ilha de Moçambique⁷⁸.

Para Rita-Ferreira (1975) os macua-lómuès constituem um único e extenso grupo étnico marcado por particularidades locais que se reflectem em três subgrupos: o primeiro grupo é

⁷⁶ Guthrie (1948:81).

⁷⁷ Fernandez (1976).

⁷⁸ Pires de Prata, 1961: 209. A região de Nacala onde se fala *Emakha* e *Enahara* não é referida neste esquema. No entanto, Pires de Prata (1961) propõe uma classificação dos dialectos suaíli que inclui a região de Nacala: *Emakha; Kimwane; Eschwabo; Ekoti; Esakatchi* ou *Dheidhei* (Península de Sangage). Verifica-se nesta classificação de Pires de Prata a coexistência em várias regiões, de um dialecto suaíli com um dialecto macua: em Quelimane e fala-se o *Eshwabo* (suaíli) e o *Lomwé* (macua). Na Ilha de Coti fala-se o *Ekoti* (suaíli) e o *Marrevone* ou *Mulai* (macua). Na Baía da Península de Sangage fala-se o dialecto suaíli *Esakatchi* e o dialecto macua, *Mulai* (Leite 1983: 26).

constituído pelos *achirimas*, o mais importante em termos numéricos e extensão territorial, habitam a região do alto Molocué e Ligonha na província da Zambézia, Ribaué e Malema na província de Nampula, e também a zona de Amaramba na Província do Niassa; o segundo grupo é constituído pelos *macua-lómuès* ‘propriamente ditos’, que povoam a parte Sul da província de Cabo-Delgado, na região dos *meto* ou *medo* entre os rios Lugenda e Lúrio. Em Nampula o sub-grupo *Erati* ocupa a região de Namapa, Nacarôa e Muecate. Os *chacas* que habitam a zona de Alua e Mirrote na região de Mema. Os *Namarrais* que ocupam a zona entre o Mussuril, Monapo e Itoculo. Os *Mogovolas* a região com a mesma designação. Estes dois últimos grupos, os *Namarrais* e os *Mogovolas* destacaram-se na resistência ao poder colonial português nos finais do século XIX, inícios do século XX; o terceiro grupo é composto pelos macuas que habitam a zona costeira, os *amaka* ou *macas*, que são macuas islamizados, distinguindo-se dos restantes macuas do interior pelos critérios geográfico e religioso.

Os macuas do interior referem-se às populações *amaka* como ‘muçulmanos’ e a própria designação deriva da palavra Meca. Em termos antropológicos as populações costeiras podem ser definidas como uma comunidade unificada em torno da influência islâmica. Geralmente os *amaka* diferenciam-se dos macuas animistas do interior pelo seu modo de vida, considerado mais ‘civilizado’, por saberem ler e escrever em caracteres arábicos. Ao longo da costa da actual província de Nampula, encontramos os *amatipane* em Naharenque que habitam a zona costeira da circuncisão de Fernão Veloso, em Naharenque, na baía de Nacala, e o Posto Administrativo, no Distrito do Mossuril (actualmente do Distrito de Nacala, região em que incide o nosso estudo). Os *nahara* habitam a região a norte de Mogincual até ao Mossuril e são originários da Ilha de Moçambique: os *amasangage* povoam a região da Península de Sangage e os *impamelas* (*Imbamelas*) na região de Boila; os *morevones* situam-se entre Naburi no Distrito de Pebane na Zambézia, Moma e no litoral de Angoche; os *kotis* habitam a Ilha e os territórios costeiros de Angoche⁷⁹.

Para Medeiros (2007: 65), as tipologias existentes sobre os grupos macuas-lómuès têm vindo a ser continuamente reproduzidas sem qualquer verificação científica. A classificação actualmente mais próxima da realidade é a proposta pelos I Seminário sobre Padronização da Ortografia das línguas nacionais de Moçambique,” realizados em 1989⁸⁰, apesar de não ser ainda definitiva, por ainda não

⁷⁹ Leite, 1983: 27-28. A autora destaca ainda um outro grupo *amaka* referenciado por Fernandez (1976), os *mwany*, na zona costeira de Cabo Delgado, região muito influenciada pela cultura suaíli, sendo considerado por este autor, um dialecto suaíli.

⁸⁰ A partir dos anos 1980, o Governo da FRELIMO reconheceu a existência das línguas nacionais para além do Português e promoveu a investigação e a produção literária sobre as línguas nacionais, salientando-se trabalhos como de Maria Teresa Veloso “o uso dos vernáculos na educação básica”, que identifica cerca de quarenta e uma línguas. A investigação foi realizada pelo Núcleo de Estudos de Línguas Moçambicanas (NELIMO), centro de investigação da Universidade Eduardo Mondlane e os resultados foram apresentados em 1989 no âmbito da Conferência Nacional de Ortografia realizada em Maputo. Deste trabalho resultou a primeira lista de línguas

espelhar a complexa realidade macua-lómuè⁸¹. No Seminário de 1989 foi acordado que o macua central devia ser tomado como referência dialectal. O relatório deste Seminário estabeleceu a seguinte classificação dos dialectos macuas pelas províncias moçambicanas: na província de Cabo Delgado falam-se as variantes dialectais do *emakhua*, o *emettho* nos distritos de Pemba, Montepuez, Balama, Namuno, Ancuabe, Quissanga e parte dos distritos de Meluco, Macomia e Mocimboa da Praia e o *esaaka*, no Chiúre e Mecúfi⁸². Na província do Niassa fala-se os dialectos *emakhuwa*, o *echirima*, *elómwè* e *emettho*, em Cuamba, Mecanhelas, Amaramba, Marrupa e Mawa. Na província de Nampula fala-se o *emakhuwa* da *Macuana* na cidade de Nampula, Mecuburi, Muecate, Meconta, Murrupula, Mogovolas, Ribáué e Lalawa. A variante dialectal *enahara* é falada nos distritos do Mossuril, Ilha de Moçambique, Nacala-Porto, Nacala-Velha e Memba. Nos distritos de Namapa, Eráti e parte de Memba fala-se o *esaaka*. O *esangagi* é falado em Sangaje no distrito de Angoche. O *emarevoni* fala-se em Moma. Nos distritos de Malema, Ribáuè Murrupula e Moma fala-se o *elómwè*. Na província da Zambézia fala-se o *emakhuwa* da *macuana* na fronteira entre a província da Zambézia com a de Nampula; o *elómuè* no Gurué, Gilá, Alto-Molócuè, Ile e Pembane, sendo que em Pembane também se fala o *emarovoni* (Medeiros, 2006: 65).

Especialmente nas regiões fronteiriças, as comunidades linguísticas não tem os limites bem definidos. Existem núcleos de diferentes variantes dialectais em quase toda a área cultural, que vão assimilando as características locais do grupo dominante e que também acabam por influenciar a língua local. Alguns grupos linguísticos conservam traços culturais que os distinguem, como é o caso dos *maraves* no distrito de Namapa, dos *maganja* e dos *mawaniga* em Pembane, e dos *ajaua* ao longo das antigas rotas do comércio de marfim e escravos nos séculos XVIII e XIX⁸³.

No relatório do II Seminário realizado em 1999⁸⁴ foram listadas como dialectos macua: *emakhuwa*, *enahara*, *esaaka*, *esankaci*, *emarevoni*, *elomwe*, *echrima*. E a ortografia dos nomes das

moçambicanas e uma proposta de ortografia, bem como algumas observações sobre a distribuição geográfica e variações dos dialectos para cada uma das quarenta e uma línguas (Kröger, 2005).

⁸¹ Medeiros (2007: 63-64). Ivala (1993), referindo-se às tipologias de dialectos recentes considera que para uns as diferenças regionais não passam de variantes dialectais, enquanto outros autores guiam-se por um critério mais arbitrário de enquadramento em subgrupos mais vastos de âmbito regional.

⁸² Na região em que incide o nosso estudo, em Nacala, fala-se *emakha* e *enahara*. A linhagem da chefia tradicional Suluhu pertence ao grupo *ameto* (*emettho*) em virtude das migrações de grandes chefaturas para o litoral que ocorreram no contexto do comércio com o Oceano Índico, como iremos abordar no capítulo 3.

⁸³ Medeiros, 2007:68.

⁸⁴ O Relatório do II Seminário sobre a Padronização da Ortografia de Línguas Moçambicanas realizou-se na Matola, em Março de 1999 e foi editado por Bento Siteo e Armando Ngunga, em 2000, pelo Centro de Estudos das Línguas Moçambicanas, Maputo.

línguas varia significativamente: *macua, macoua, emakua, emakhuwa, emakhuwane*⁸⁵. Destes grupos macua-lómuè ocupamo-nos neste estudo, sobretudo, dos *emakhuwa (emakhuwa, amakhuwa)* e dos *amaka (amakha)*. Os primeiros, considerados como sendo os “verdadeiros” macuas, habitam no interior da província de Nampula e são influenciados pela cultura da costa. Os segundos são distintivamente muçulmanos, os *amaka*, os habitantes da zona costeira. As informações fornecidas por Rita-Ferreira (1975), Fernandez (1976) e Pires de Prata (1961) e mais recentemente de autores como Kruger (2005) ou Eduardo Medeiros (2007), reforçam a ideia da existência de diferentes dialectos suaílis em Moçambique que correspondem à heterogeneidade da formação de uma cultura costeira (e suaíli) ao longo do litoral norte de Sofala a Cabo Delgado.

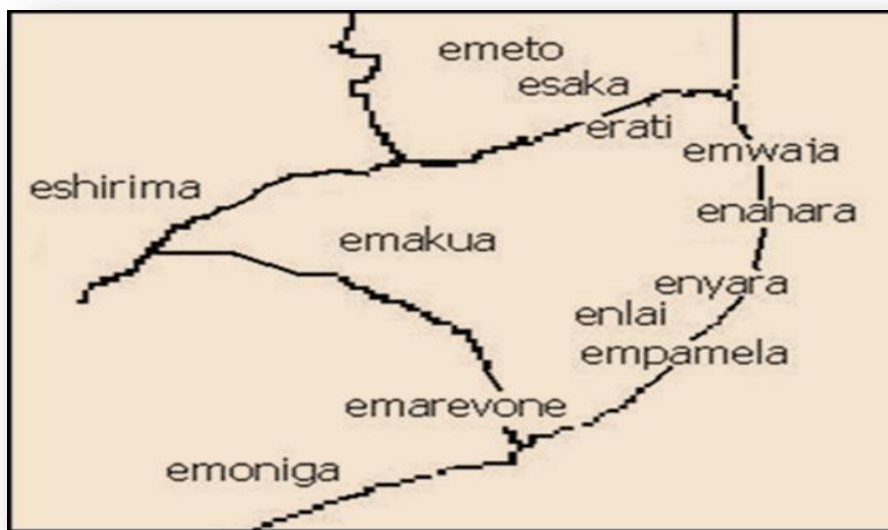


FIGURA 2.1: Línguas da costa norte de Moçambique - variantes do Makhuwa (Kröger, 2005)

⁸⁵Mais recentemente investigações realizadas por Mucanheia e Shadeberg indicam que a língua Koti, considerada por vezes uma variedade do Macua, é uma língua própria, aguardando por futura classificação das línguas moçambicanas (Schadeberg & Mucanheia, 2000).

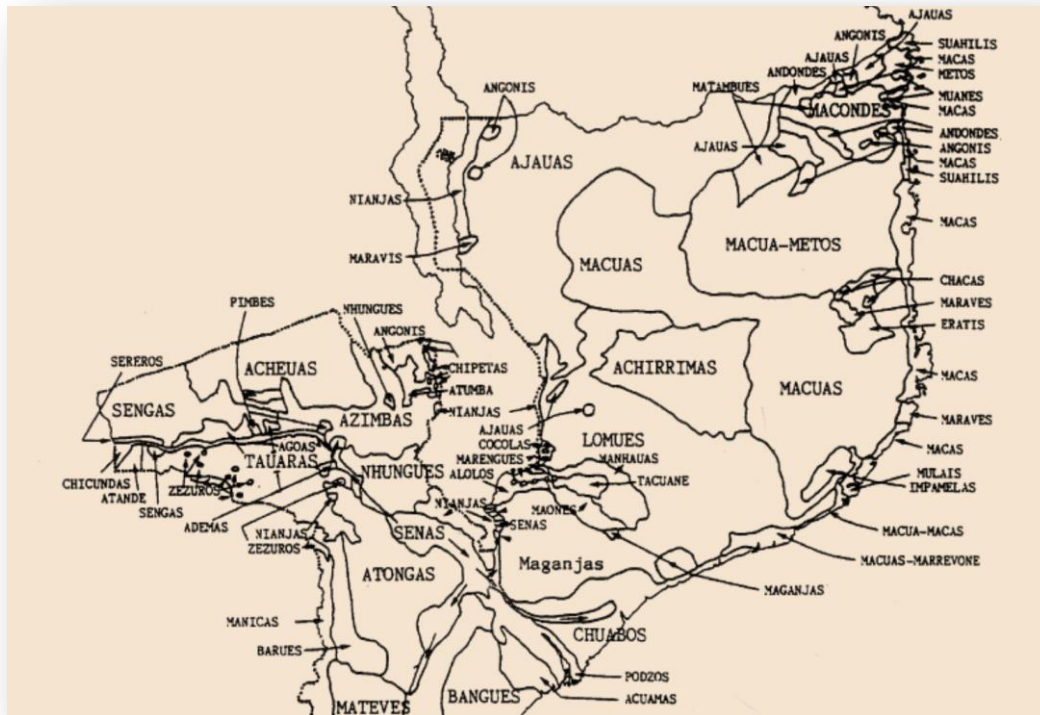


FIGURA 2.2: Grupos Étnicos de Moçambique em 1960, Norte e Centro (Michel Cahen, 1994)

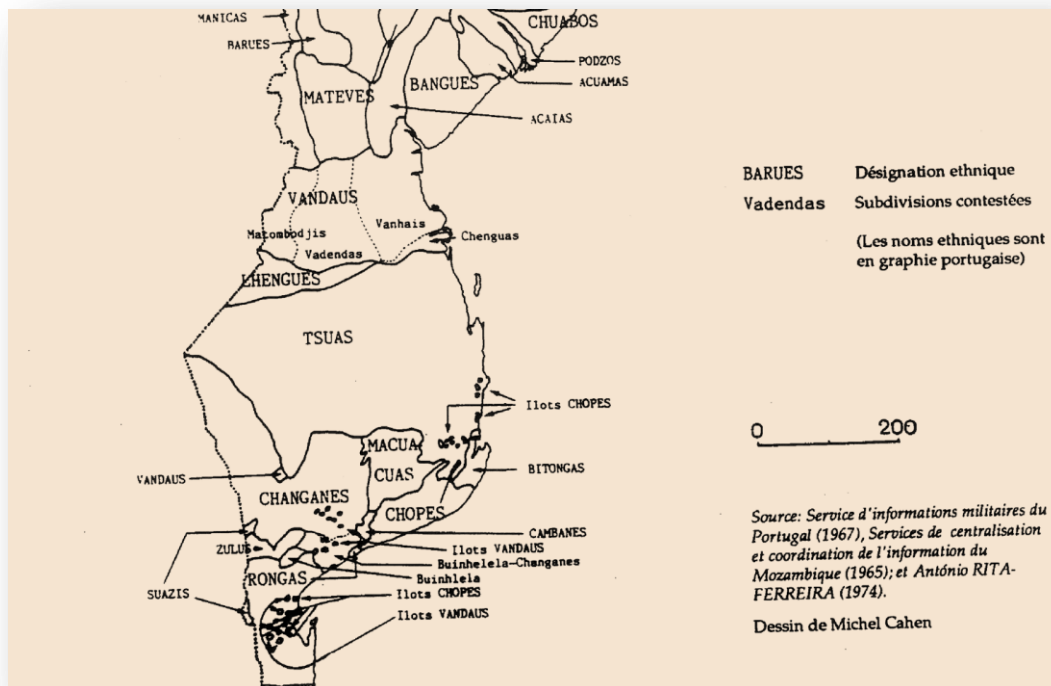


FIGURA 2.3: Grupos Étnicos de Moçambique em 1960, Centro e Sul (Michel Cahen, 1994)

A estrutura social e política macua - a matrilineagem e a chefatura

Tradicionalmente, a sociedade macua⁸⁶ obedecia ao princípio da filiação genealógica por via uterina e ao princípio da territorialidade que determinavam as formas de organização política e as relações sociais e políticas entre os macuas. A sociedade macua-lómuè é constituída por clãs matrilineares exogâmicos que povoavam, de modo disperso, o extenso território do norte de Moçambique agrupados em linhagens, segmentos de linhagens e grupos de filiação. O clã matrilinear ou *nihimo* (plural *mahimo*) é concebido como critério de organização social e do ordenamento da hierarquia das linhagens⁸⁷. O *nihimo* é uma entidade espiritual e esotérica transmitida apenas pelas mulheres. Os seus membros reconhecem-se pelo mesmo nome de família, Econe, Lapone, etc., pelo qual os indivíduos que receberam o mesmo *nihimo* se designam e partilham como irmãos a mesma entidade espiritual. Uma pessoa pertence ao *nihimo* da sua mãe. Econe não é apenas uma família, é uma unidade de pertença, cujo alcance vai além do mundo visível. A substancia da pessoa provém do *nihimo* e retorna a ele depois da sua morte. O *nihimo* vem desde o início da humanidade incluindo aqueles que ainda vão nascer. Possuir substancia do *nihimo* é o mesmo que ser possuído por ele. Ser de um certo *nihimo* é ser de uma certa espécie. O *nihimo* só cessa com os homens, que nada transmitem aos filhos das esposas (Geffray, 1990: 67). O indivíduo que não pertencia a um clã, *akanihimo*, não tinha uma existência social. Daí a importância que tinham os ensinamentos em relação às origens clânicas e linhageiras na preparação dos rituais de iniciação, com o intuito de inculcar o sentido de pertença nas crianças⁸⁸. Pela transmissão ritual, toma-se conhecimento do seu *nihimo* e do saber esotérico que lhe está associado, o *nifito*, o caminho que os antepassados do clã percorreram. A transmissão do *nihimo* estabelece a identidade social e veicula o princípio simbólico que preside ao exercício de um poder sobre os sujeitos (Geffray, 1990: 68).

Os clãs macuas distinguiam-se uns dos outros pelos respectivos nomes e no interior das regiões reconheciam-se pelo nome do fundador da linhagem que chegou primeiro ao território, geralmente a linhagem dominante. A maioria dos clãs macuas reclama a sua origem nas terras próximas dos montes Namuli, na Zambézia⁸⁹. No entanto, no século XVIII formaram-se novos clãs na região, quando ramos de clãs tradicionais adoptaram novos nomes, reflectindo a influência exógena da

⁸⁶Geffray (1991), Medeiros (2007), Leite (1983), João (2000) referenciam 1930, como a altura em que a submissão ao poder colonial provocou transformações internas na organização social e política tradicional macua-lómuè.

⁸⁷Em caso de necessidade de auxílio recorre-se preferencialmente à gente do seu *nihimo*, por exemplo, em viagem, procura-se sempre acolher-se em povoações de gente do seu 'sangue' e eram recebidos como familiares, evitando os ataques e permitindo o pequeno comércio entre os familiares (Branquinho, 1969: 255).

⁸⁸Os cativos, que não eram escravos para comercialização, mantinham os nomes dos clãs de origem, que podiam ser dominantes noutras áreas do território (Medeiros: 2007: 70-71, 74).

⁸⁹Rita Ferreira (1975); Medeiros (2007); Branquinho (1969).

passagem de outros povos pela região e outros acontecimentos históricos particulares na região (Medeiros, 2007: 72-73). Não existem indícios da existência de um clã específico que tenha dominado politicamente o povo Macua-Lómuè até ao século XIX, altura em que cada região socioeconómica se estruturava a partir da dominação de um clã específico, como foi o caso dos Econe na região sul de Cabo Delgado⁹⁰ e o domínio do clã *Lapone* entre os *Eráti* de Namapa, que atestam os trabalhos de Medeiros e Geffray, respectivamente.

Na organização clânica existia o princípio de ordenamento binário chamado *onavili (unavali)*, através do qual dois clãs estabeleciam uma relação de aliança e ajuda mútua recíproca, em relação à hospitalidade, aos funerais e às cerimónias de carácter mágico-religioso, mas nenhuma senioridade era reconhecida no contexto destas alianças (Medeiros, 2007: 75). Rita-Ferreira Ferreira salienta que “ (...) as relações amigáveis entre dois clãs limítrofes, *unavali*, eram ritualizadas em casamentos, investiduras e funerais, por meio de alianças vituperativas (...)”. Este é o caso da relação entre as duas linhagens liderantes em Nacala, Suluhu (clã *ekoni*) e Muxilipo (clã *lapone*). De acordo com Branquinho e com a tradição oral recolhida no âmbito do trabalho de campo, as terras do Muxilipo foram oferecidas pelo primeiro chefe Suluhu, o grande Senhor das terras de Matibane, ao chefe Lapone (Muxilipo) cuja população era famosa pelas suas qualidades guerreiras. O chefe Muxilipo passou a dominar parte dos territórios limítrofes de Suluhu na condição de defender as terras de Suluhu dos ataques constantes dos Namarrais⁹¹.

A maioria dos estudos etnográficos sobre a organização social do povo Macua-Lómuè, realizados no período colonial por missionários e funcionários administrativos, consideravam os clãs como o fundamento da organização Macua-Lómuè e pouca importância foi dada às linhagens ou unidades familiares. Mas para Medeiros, ao nível local, as linhagens, segmentos clânicos, eram a base social da organização económica e da estrutura política (Medeiros, 2007: 73- 77). Geffray (1991; 2000: 36), referindo-se à linhagem como uma instituição, define-a como sendo um fragmento da sociedade oficial, um segmento do clã que repete constantemente uma estrutura institucional homogénea que remete na totalidade para o princípio de filiação e para o antepassado comum que o polariza.

Mafeje (1991) rejeita a interpretação clássica da pertença ao clã como uma relação de parentesco, tendo em conta que a relação de parentesco repousa em princípios de consanguinidade. Para o autor, a pertença ao clã é uma relação putativa que se apoia em laços vagos e místicos, como a comunidade de um *totem* e nada mais. Isto põe em causa a validade e o valor das taxinomias antropológicas clássicas: “ (...) os clãs são categorias gerais e ambíguas cujos membros não têm laços genealógicos precisos, “percebendo-se facilmente que a filiação na linhagem constituiu, mais que a pertença ao clã, o vínculo dessa exclusão”. Os primeiros clãs a instalarem-se nos territórios têm

⁹⁰ A Linhagem Suluhu em Nacala pertence ao clã *Ekone*.

⁹¹ Branquinho (1969: 32, 121); Entrevista a Salimo Chequele.

direitos sobre estas zonas geográficas. Apesar disso, nos territórios reconhecidos como pertença a esses clãs, são as linhagens que rivalizam para obter terras e os seus chefes são quem reserva o direito de conceder terras aos seus membros para exploração. Não é indispensável ser membro de um clã para pertencer a uma linhagem específica. As duas noções decorrerem de realidades sociais diferentes, uma delas é uma realidade conceptual que permite fazer classificações, outra é uma realidade concreta que toma a forma de organização. É necessário estabelecer a relação entre os sistemas classificatórios ou ideias e os sistemas de funcionamento reais: “ (...) quando nos recusamos a aceitar os «clãs» como blocos constitutivos de uma formação política real em África, não negamos a ambiguidade existencial implícita na ideologia do clã. Limitamo-nos a estabelecer uma distinção entre os diferentes tipos de realidade social, de forma a não confundir a forma como as coisas se processam com as formas de organização através das quais elas se efectuam. Os Antropólogos clássicos pensam que as tribos se compõem em dois elementos: primeiro os clãs, depois as linhagens. Não há dúvida nenhuma que a organização das linhagens é um dos traços característicos das sociedades tradicionais africanas” (Mafeje, 1991: 338-339).

A matrilinearidade Macua-Lómuè, *nloko* (*maloko, miloko, oloka*) é constituída por um conjunto de pequenas unidades de filiação uterinas, *erukulo* (plural *irukulu*, que significa ventre), residindo em geral no mesmo território e cujos membros reconheciam a sua descendência comum, evocada como mãe comum até à sétima geração descendente (Medeiros, 2007: 85). Este antepassado fundador é recordado pela tradição oral, guardião da memória histórica do grupo, mas para além de sete ou mais gerações, torna-se difícil a reconstituição da árvore genealógica, sem conduzir à mitificação dos factos passados (Ivala, 2000: 5). Apesar de a descendência ser matrilinear, a origem de cada linhagem é referida a um antepassado mítico fundador masculino, *nikhoto* (*nokokoto*, entre os *ametos*). Literalmente significa o chefe de uma manada ou o bando de animais e, por analogia, para designar o homem que dirigiu o deslocamento do agrupamento, formando o núcleo central de consanguíneos e respectivos aliados que vivem no mesmo território. Tal como a genearca, o *nikhoto* era recordado no culto dos antepassados e noutras cerimónias socio-religiosas. Os representantes vivos dos antepassados assumiam um papel preponderante pela referência a um antepassado comum conhecido, que era a base da unidade da linhagem (Medeiros, 2007: 79-80). Na região de Nacala, o chefe Suluhu, xehe Ali (ou Anli) é recordado pela tradição oral local como sendo o grande chefe que dirigiu as populações até à região.

Geffray afirma que na região macua, o pai não é socialmente o gerador dos filhos, não lhes transmite filiação. Os irmãos são apenas os membros da linhagem materna, *ohima* (ou *omusi/ amudhi*), entre os quais é interdito o casamento (Geffray 2000: 26-27). Todos os membros tinham o nome do fundador da linhagem, traduzindo-se em laços de fraternidade, embora esta solidariedade não impedisse tensões frequentes no interior do *nloko* (Medeiros, 2007). A linhagem tinha um território delimitado inalienável, *mutthete*, mas era permitido a cedência temporária a outros grupos familiares (Medeiros, 2007: 81). A expansão demográfica da linhagem mãe dava origem a segmentos de

linhagem autónomos, com os quais mantinha relações de influência ao longo de algumas gerações, mas que depois autonomizavam-se e davam origem a outras *maloko*, mantendo entre si a estrutura posicional dos seus fundadores no seio da linhagem mãe. Um segmento *munamwene* fundava uma linhagem sénior e assim sucessivamente (Medeiros, 2007: 84). A linhagem macua-lómuè tinha como característica fundamental a tendência para se cindir em pequenos grupos para uma melhor ocupação do território e da população agrícola. O fenómeno da cisão era permanente e ocorria geralmente quando o *nloko* era demograficamente muito grande e os seus membros estavam demasiado dispersos pelo território. Não existia nenhuma regra para a divisão da linhagens, mas a morte da genearca e do chefe masculino da linhagem era propícia à cisão linhageira, uma vez que com a morte da fundadora desaparecia a unidade e solidariedade do grupo, excepto quando já havia uma substituta para manter coeso o grupo, por motivos económicos. Esta tendência para a fragmentação insere-se no contexto da existência de uma dimensão ideal do conjunto das unidades básicas de produção da linhagem. O equilíbrio e sobrevivência da linhagem dependiam da quantidade de mulheres que nasciam na linhagem. Quando as unidades familiares da linhagem não conseguiam assegurar a sua reprodução natural, gradualmente a linhagem desaparecia e os seus membros eram integrados noutras linhagens. Para se expandir a linhagem podia integrar indivíduos de fora. As práticas de integração de *outsiders* por rapto e adopção de mulheres e crianças foram muito utilizadas ao longo da História dos povos macua-lómuè⁹².

Mwene, o chefe político

Apesar da sociedade macua ser matrilinear, o poder político não era matriarcal. Os membros do *nloko* subordinavam-se politicamente ao homem mais velho da geração mais antiga, o homem que detinha o poder no grupo uterino de consanguíneos. O tio materno era o chefe da família alargada (*tàta* ou *hálu*). O chefe da linhagem e os seniores dos segmentos das linhagens eram os *ashitàta* (plural de *tàta*), ou seja, os tios maternos seniores mais próximos na estrutura social vertical dos fundadores dos grupos de filiação. Os conselheiros (decanos) que eram chefes das linhagens chamavam-se *mamwene* (singular, *mwene*), termo bantu que significa senhor, chefe, dono ou *mahumu* (singular, *humu*), sendo este último termo utilizado do Monapo a Pemba, especialmente em Momba e no Erati (Medeiros, 2007: 82-83).

Cada região tinha um chefe principal, o *mwene* da linhagem primogénita e dominante, chamado *mamwene mulupale* (*mwene okwene* no interior) era o ‘chefe dos chefes’ das outras linhagens aliadas, os chefes pequenos que eram designados *mamwene akhâni* (ou no singular *mwene muakhâni*). O chefe *mamwene mulupale* era o mais importante porque foi o primeiro a ocupar,

⁹² As crianças adoptadas e ainda não iniciadas eram acolhidos no interior da família sem grandes formalidades, contrariamente ao que acontecia com os que eram de um clã conhecido, estes deveriam esquecer o nome do clã de origem antes de receber um novo nome, através de rituais específicos, para poder ser integrado na família capturadora (Medeiros, 2007: 85).

conquistar ou o que tornou a chefatura demograficamente mais importante. Se o chefe não fosse o primeiro ocupante era chamado de *mwene à nikholo*, aquele que abriu caminho para o novo território dos seus descendentes uterinos e aliados (Medeiros, 2007: 97).

Melo Branquinho (1969) refere que na zona oriental, os chefes linhageiros eram designados por *humu*, os chefes da pequena chefatura de *mwene mulupale* e os da grande chefatura de *mpêwe*. Também Medeiros refere que entre os macuas de Nacala, Memba, Lúrio, Eráti e Meto, o termo *humu* (*mahumu* no plural), designava o chefe da linhagem, com a mesma origem que a palavra *fumu* (*m'fumu*), que era o chefe da aldeia subordinado à autoridade do grande chefe *mwene* no complexo *chona-caranga* no Niassa e Vale Zambeze a leste do rio Chire. Nalgumas chefaturas do interior macua, o termo *fumu* designava o chefe da aldeia, numa estrutura política que não era usual na sociedade tradicional macua, atestando influência exógena à sociedade macua, termo que, segundo o autor, poderá ter sido introduzido pelos *maraves nianja*, antes do século XIX e pelos *angoni* depois da segunda metade do século XIX. Muitos dos grandes chefes *mawene* das chefaturas eram, muitas vezes, designados por termos estrangeiros, sugerindo que centralização política teve origem nos contactos estabelecidos com outras sociedades ao longo da história. Para os Macuas-Lómuès, *mwene* é o chefe da linhagem e da chefatura. Mas existia uma clara diferenciação da função das duas chefias entre o *mwene* da linhagem e o *mwene* da chefatura. Ao chefe território não se devia tratar pelo termo *mwene*, mas ao nome tradicional acrescentava-se o título honorífico de *munu* (Medeiros, 2007: 97-98, 100).

O *mwene*, quer fosse o representante e descendente do chefe político e dono das terras, quer fosse o representante e descendente do chefe da linhagem, só era legítimo se a ascensão ao cargo ocorresse de acordo com as regras da sucessão linhageira. Na escolha do novo chefe participavam os membros mais influentes da linhagem e os chefes das ‘linhagens irmãs’ e directa ou indirectamente o chefe do território era envolvido na escolha e proclamação do novo chefe da linhagem da sua chefatura. A escolha do *mwene* da chefatura era feita pelos chefes dos *irukulu* da linhagem dominante e os chefes das linhagens aliadas. Os filhos do chefe defunto e um *mwene* sénior do mesmo clã, geralmente existente na chefatura vizinha, eram também consultados no processo de selecção do futuro chefe (Medeiros, 2007: 101). Branquinho refere que em regra o sucessor é o irmão, o sobrinho, o filho ou tio da *pwiamwene* (*apwiamwene*, *apwya*) liderante. Todavia, o autor observa que “ (...) entre os macuas a sucessão nunca é automática no sentido de ser obrigatoriamente eleita a pessoa que tem mais ou melhores direitos, pois esta pode ser afastada pelo conselho familiar que escolher ou seleccionar, em vez dele, um sucessor mais afastado”.

A sucessão do chefe da linhagem e da chefatura ocorria num processo muito cuidadoso de selecção do sucessor, cuidado acrescido, quanto maior fosse o prestígio do *mwene* defunto. Na nomeação do *mwene* eram analisadas as relações do candidato com o falecido e com os membros da família linhageira, os seus antecedentes, a idade, a sua posição socioeconómica e a capacidade para dirigir a linhagem ou a chefatura, factores cuidadosamente ponderados antes de fazerem ‘*entrar no*

lugar’ o sucessor (Branquinho, 1969: 266). “Os anciãos não informavam nem consultavam o homem escolhido. Desde que um indivíduo fosse seleccionado para o cargo chefal tinha que aceitar obrigatoriamente o poder. Para mostrar bem esta imposição social, o indigitado era “agarrado” (*ommara mwene*) antes de a decisão dos velhos ser tornada pública; o futuro *mwene* era conduzido amarrado para o local das cerimónias iniciáticas da investidura”. O longo e complexo ritual, chamado *ottikiwa* (unção, investidura) compreendia uma série de cerimónias marcantes: isolamento do iniciando, ensinamentos esotéricos, cópula incestuosa com uma irmã do clã e proclamação do novo chefe (Medeiros, 2007: 107).

Nas *cerimónias* de entronização eram atribuídos os símbolos de poder exclusivamente masculinos ao chefe escolhido (tripé de madeira para se sentar e zagaia). Branquinho refere que na cerimónia o ‘*topotopo* ou *cavete*⁹³ (tambor), em regra de madeira sagrada e coberto com pele de antílope, estava sempre presente, culminando o processo de coroação com a cerimónia conhecida por *okela enupa*, que significa ‘*entrar no lugar*’, ‘*entrar em casa*’. A cerimónia ‘*cavente*’ ou ‘*topotopo*’ terminava uma sucessão de cerimónias de de extraordinário significado para as populações, que incluíam alguns aspectos imorais⁹⁴, conhecidas por ‘*otiquiua*’, ‘*otapelia*’, ‘*mucuto*’ ou ‘*matanga*’. A cerimónia final, *Muquelempa*, era simbolizada com o deitar da ‘*epepa*’, farinha de mexoeira ou milho preparada e guardada pela *pwiamwene*, vertida por ela sobre a cabeça do novo *mwene*, sentado numa cadeira em frente à sua casa, com o intuito de dar sorte na gestão dos assuntos das suas terras a contento de todos. De seguida, o *mwene* lavava-se no rio, vestia-se e apresentava-se ao povo em frente à sua casa, colocando um pano branco na cabeça ou nos ombros. Posteriormente, realiza-se um batuque, *camaco*, ao som do *cavente* ou *topotopo* (Branquinho, 1969: 266). O *mwene mulupale* da chefatura participava nas cerimónias, assegurando com a sua presença o reconhecimento social da legitimidade do seu cargo ao novo *mwene*, sancionando o acordo previamente estabelecido entre os anciãos da linhagem e os conselheiros da chefatura, controlando a nomeação dos chefes das linhagens do seu território (Medeiros, 2007: 108).

⁹³ Segundo Branquinho (1969: 268), “também servia de telégrafo para transmitir mensagens à distância, anunciar a morte de pessoas notáveis ou aproximação do inimigo e ainda para a celebração de danças rituais ou secretas. Os velhos gostam do batuque chamado *cavente* e só podiam espreitar esses batuques homens que tivessem morto outro, para assim demonstrarem a sua coragem. (...) A tradição refere que no *cavete* se encontram caveiras (...)”. O *cavente* era o símbolo máximo da liderança política e ainda na década de 1950 tinha de estar presente nas cerimónias de nomeação do chefe, mesmo que fosse necessário pedir emprestado a outro *mwene*.

⁹⁴ Acerca do repúdio destas cerimónias nos anos 1950, Branquinho (1969: 267) refere que o regedor de Nacoha, em Matibane, recusou realizar a cerimónia *otapelia*, justificando o facto, por ser islâmico e ter adquirido hábitos civilizados europeus, não podendo aceitar tais cerimónias anti-humanas. Este chefe macua admitiu que antigamente mandavam matar gente inimiga e com a cabeça dos inimigos faziam um trono para se sentarem durante as festas das cerimónias. Outras cerimónias consideradas imorais passavam pela realização de relações sexuais entre o futuro chefe e a *pwiamwene*, geralmente a prima do chefe, ou entre a mulher do chefe e alguns chefes escolhidos para o efeito.

A chefatura constituía-se num território delimitado em torno da região onde se fixou a linhagem dominante. Por ser uma sociedade exogâmica em que era interdito o casamento entre membros do mesmo clã e linhagem e pelo facto do casamento ser uxorilocal, habitavam no território parentes por aliança matrimonial. Os homens de outras linhagens vinham viver no território das esposas para aí construírem as suas casas e trabalhar nos terrenos agrícolas das suas sogras. Os irmãos das mulheres iam casar noutras linhagens onde ficavam a viver. No entanto, apesar de se afastarem da povoação ficavam vinculados por laços políticos e socio-religiosos à *pwiamwene* do seu grupo e deviam comparecer na povoação materna sempre que fossem convocados para participar em funerais, cerimónias de iniciação dos seus sobrinhos e parentes, etc.. Por esse motivo eram constituídas áreas matrimoniais que coincidiam com as fronteiras da chefatura. Cada grupo de filiação tinha um território próprio, o *muttethe*, um chefe, que era o *mwene* ou *humu* e uma *pwiamwene*⁹⁵. À medida que a chefatura se tornava próspera, o seu prestígio atraía famílias e linhagens estrangeiras que pediam para viver no território da chefatura pagando em troca o favor concedido, num gesto de subordinação, um tributo ao senhor da terra. O prestígio do chefe do território dependia da capacidade de aumentar o número de súbditos, tornando-se uma preocupação importante para o chefe da linhagem incorporar mulheres, crianças e jovens adolescentes, recorrendo frequentemente ao casamento por rapto para obter esposas, que vieram a constituir linhagens de cativos que dependiam directamente da descendência do chefe da chefatura⁹⁶.

O matriarcado (*nihimo*)

A figura central do *nihimo* é a mulher, matriarca, a *pwiamuene* ou rainha, a única que pode transmitir a essência mística de um antepassado comum. As mulheres possuem os filhos e a terra, dificilmente abandonam a povoação onde nasceram, assumindo o papel de educadoras e fiéis depositárias da língua, dos usos e costumes tradicionais. Só as mulheres conhecem a técnica mágica das sementeiras e das colheitas, os segredos culinários, o fabrico das bebidas fermentadas e alcoólicas e dos recipientes de barro em que são confeccionadas e servidas. Sendo a sociedade macua uma sociedade matrilocal, as mulheres dificilmente abandonam a povoação onde nasceram e mantêm intacta a pureza da língua e das tradições e em contacto permanente com os mortos aí sepultados⁹⁷, surgindo na sociedade

⁹⁵ Medeiros (2007: 111-112). Termo que significa senhora respeitável, a mulher mais importante do *errukulo* ou do *nloko*, geralmente a tia do *mwene* ou *humu*, por vezes a sobrinha. Branquinho (1969: 273) refere também que esta designação é extensível às mulheres da família liderante, o que por vezes dá origem a equívocos quanto à *pwiamwene* grande ou principal da linhagem.

⁹⁶ Medeiros (2007: 118-119). Assunto que será abordado no capítulo 3, a propósito do impacto do comércio de escravos na sociedade macua.

⁹⁷ Leite (1983: 20-30) salienta no plano religioso duas manifestações mais expressivas entre os macuas, o culto dos mortos e a influência da feitiçaria. Cada clã tem um lugar de invocação dos seus antepassados, um *Nifulo*, e

matrilinear com toda a sua importância e projecção, na pessoa da *piamuene* (Branquinho, 1969: 255-256, 264).

Aos chefes das linhagens e os seus segmentos estava sempre, obrigatoriamente associado, uma *pwiamwene*, uma irmã ou uma sobrinha uterina do chefe do *mwene*, a mãe ou tia materna, que ocupava uma posição privilegiada na sociedade. De acordo com Medeiros não havia chefe se não houvesse *pwiamwene*, uma vez que ela dava origem ao grupo de filiação uterina, geralmente seria a mãe do futuro *mwene*. Quando não havia *pwiamwene* o ramo da linhagem acabava (Medeiros, 2007: 83, 98). A *pwiamwene* desempenha a função de intermediária na relação que estabelece a ligação entre os vivos e os antepassados, condição vital para a continuidade da linhagem. *Apwya* é aquela que entrega aos vivos o *nihimo* que recebeu outrora dos mortos do seu grupo. Representa o ventre do *erukulo*, a origem da linhagem e dos segmentos da linhagem, por isso é considerada da ‘mãe das mães’, a herdeira e guardiã da ancestralidade do clã (Geffray, 1990: 86).

A *pwiamwene* era responsável pela realização de cerimónias religiosas junto aos locais sagrados como as sepulturas dos chefes, depondo o *epepa*, estabelece a comunicação entre os vivos do *errukulo* e os *minepa*, os espíritos dos antepassados, evocando a sua protecção (Geffray, 2000: 86). A *pwiamwene* é a principal conselheira do *mwene* ou *humo*. A *pwiamwene* de um *mwene* ou *humo* falecido raramente podia ser herdada pelo novo *mwene*. Geralmente a *pwiamwene* iniciava as suas funções ao mesmo tempo que o chefe e participava activamente na escolha e na investidura do novo *mwene*. A futura *pwiamwene* era instruída pela sua predecessora e devia obediência e respeito à *pwiamwene* grande. Geralmente era escolhida uma das netas para viver com a avó desde muito pequena, situação que se estendia a todas as raparigas de cada *erukulo* que iam viver com as avós, onde casavam e para onde iam os noivos trabalhar e à qual todos deviam obediência (Medeiros, 2007: 104). As cerimónias e rituais de iniciação das raparigas (*muári*, *luáli*, *comazamoro*) eram da responsabilidade da *pwiamuene*, mas a cerimónia pode ser presidida por uma simples mestre-de-cerimónias, *malacacano*, *alipacoma* ou pela *molé*, mulher idosa conselheira e conhecedora dos segredos da cerimónia. Todas as *pwiamuene*s sabem a arte do *malacacano* (*malakano*, singular, *nlakano*)⁹⁸, realizam estas cerimónias, muito rentáveis, gozando da preferência das famílias das iniciadas para presidirem tais cerimónias, por serem pessoas de posição, prestígio e respeito na sociedade macua (Branquinho, 1969: 257).

Na ausência do *mwene* era a *pwiamwene* que administrava os trabalhos agrários e pedia a chuva aos espíritos. A *pwiamwene* exercia forte papel político e social na linhagem, sendo obrigatória

ou um culto do *Nifulo*, cerimónias que são sempre iniciadas pela *Mãe Grande*, que começa a oração invocando a primeira ancestral feminina da família da qual se recorda a memória do clã. As forças sobrenaturais desempenham uma função importante na vida das populações macuas, responsáveis pelas doenças, calamidades naturais, guerras, etc..

⁹⁸ Os mestres do *ikano*, mestres dos conselhos, das instruções, na origem deste termo está a palavra *okala*, que significa aconselhar (Medeiros, 2007: 464).

a sua consulta em todas as decisões importantes, sob a pena da perda da unidade do grupo. Ela concentra todo o capital simbólico no qual os sujeitos reconhecem colectivamente um significado à autoridade e pertença que ela polariza. Na sua presença exigia-se respeito e submissão. Nas linhagens dominantes as *pwiamwene* apresentavam-se em público sempre acompanhadas da sua corte e ostentando as insígnias simbólicas do seu estatuto, que terá dado origem à designação de Rainha, na literatura sobre as sociedades macuas produzidas no tempo colonial, designação que permanece ainda na actualidade, para referir a Autoridade Tradicional que representa perante o Estado o poder linhageiro Suluhu em Nacala, Ancha Buana Alide, designada Rainha de Nacala.

Medeiros (2007: 104-105) salienta que, com o início da luta armada pela independência, administração colonial portuguesa tentou utilizar estas entidades para intervir no espaço do poder tradicional local⁹⁹. A este respeito, Branquinho (1969: 280, 281) refere que “o papel da piamuene na sociedade matrilinear tem provocado a curiosidade e o interesse das autoridades civis e militares chegando-se a um ponto extremo: o de ver nela a solução única – em dado momento – para o accionamento e controlo das populações, e, conseqüentemente, uma garantia para o não – comprometimento e adesão das Autoridades Tradicionais e das suas populações, e então ocorreu a concentração das piamuenes nas sedes administrativas (...)”.

A centralidade da figura da *pwiamwene* na sociedade tradicional macua é reflectida nos trabalhos da generalidade dos autores que estudam as populações macuas¹⁰⁰. José Melo Branquinho, no seu relatório “*Prospecção das Forças Tradicionais do Distrito de Moçambique*”, chama a atenção para o facto das regedorias Suluhu, Nacona e Chicoma (Concelho de Fernão Veloso), Cabaceiras, Namarral, Ampapa e Muiticuite (Concelho do Mossuril), Inguri, Zamuzamo, Livute, Uala e Muarripueia (Concelho de António Enes, actual Angoche), Calua, Curucuro, Metepe e Zorrua (Concelho de Moma), áreas do litoral do Distrito de Nampula, fortemente islamizadas, não foi possível obter os nomes das *pwiamwene*, pois os informantes, como aconteceu na regedoria de Fernão Veloso (Nacala), justificaram esta situação como sendo resultado da adopção da religião islâmica e dos hábitos civilizados europeus, declarando terem abandonado os costumes das gentes do interior, no que respeita à *pwiamwene* e ao uso e posse do *cavente*¹⁰¹. Esta estrutura social e política macua mais antiga transformou-se gradualmente, entre o século XV e XVIII, sofrendo modificações principalmente nas regiões orientais do território macua, devido ao desenvolvimento do comércio de longa distância, particularmente do marfim e de escravos, aos conflitos entre as linhagens, às invasões marave e à islamização. A tendência passou a ser para a formação de chefaturas constituídas por uma linhagem dominante, linhagens aliadas e por matrilinearidades ou descendências por via feminina, filhas

⁹⁹ Sobre este assunto, ver também Branquinho, 1969: 278-282, a identificação de algumas *pwiamwene* que colaboravam com os guerrilheiros dos movimentos independentistas.

¹⁰⁰ Medeiros (1997; 2007), Branquinho (1969); Geffray (1991; 2000), Martinez (2008); (Leite, 1983); Bonate (2006; 2007).

¹⁰¹ Branquinho (1969: 274). Esta situação será motivo de reflexão mais aprofundada nos capítulos seguintes.

dos *mwenes* ou *mpêwe*. Mas apesar de ter sofrido transformações, de modo geral, resiste como o pilar da reprodução da estrutura linhageira (Medeiros, 2007: 112).

A integração das sociedades costeiras da África Oriental no sistema mercantil do Oceano Índico

Na zona do Oceano Índico, os povos que habitavam a área geográfica entre a costa e o interior até ao rio Zambeze, expandiram-se pelos territórios vizinhos num crescente processo de inter-relações históricas. Por volta do século XV, o processo de incorporação dos descendentes dos antigos bantu pelos mais recentes que chegaram da zona ocidental estava bastante avançado¹⁰². A norte do Zambeze, emergiram quatro grandes grupos linguísticos: os Makondes, ao longo do rio Rovuma, os Yao que ocupavam a ocidente regiões da Tanzânia e de Moçambique, os Chewa e os Macua que povoavam a maioria dos restantes territórios a Norte de Moçambique. A sul do Zambeze o território foi ocupado pelos Tonga, Tsonga e Shona¹⁰³. Smith (1983) divide a ‘zona do Oceano Índico’ em sistemas matrilineares a norte do Zambeze e sistemas patrilineares a sul. Os Yao, os Macua, os Chewa e os Maconde seguem as regras matrilineares de descendência e partilham noções comuns relativamente à exogamia, apesar de apresentarem diferenças no que respeita aos padrões de residência e hierarquia entre as linhagens do mesmo clã. Os povos a sul do Zambeze adoptam em regra a sucessão patrilinear e a residência virilocal. Todo o conjunto das populações desta zona partilha a ideia de que a terra pertence à população como um todo e não pode ser alienada numa base permanente. Apesar da prevalência de elementos igualitários, muitos grupos desenvolveram mecanismos de organização social que enfatizavam distinções no interior do grupo político, que limitava os membros de variadas maneiras, especialmente entre os descendentes matrilineares, como por exemplo os Macua, Yao e Chewa que criaram sociedades secretas (como as de caça), com diferentes tipos de membros e vários critérios de admissão, reforçando a distinção social. A diferenciação social foi mais institucionalizada entre os Tsonga e os Chewa. Em ambos os casos a diferenciação social era um mecanismo que estendia o controlo de uma minoria sobre um vasto número de populações e terras¹⁰⁴.

¹⁰² Antes da chegada dos povos de língua Bantu, viviam em Moçambique os caçadores e recolectores Bosquímanos ou San e, provavelmente, pequenas comunidades de pastores de bovinos e carneiros, Hotentotes ou Coi, identificados pelos Portugueses no final do século XV. A partir do século XVI grupos sucessivos de agricultores bantu, conhecedores da metalurgia e olaria começaram a fixar-se na região de Moçambique, expulsando e incorporando os anteriores ocupantes (Serra, 2000: 17).

¹⁰³ Smith (1983: 205- 208).

¹⁰⁴ Entre os Tsonga esta situação foi possível porque as linhagens principais foram bem-sucedidas na acumulação de fontes de riqueza. A tributação era uma das fontes de riqueza das linhagens dinásticas, apesar de ser exigida a redistribuição pelos elementos da sociedade, cuja lealdade devia ser recompensada. Adicionalmente, as elites linhageiras utilizavam o sistema de *Lobolo* para aumentarem a sua riqueza e instrumento adicional de dominação. Se, idealmente este sistema oferecia potencial equilíbrio, o equilíbrio era distorcido na relação entre as linhagens governantes e as populações, uma vez que a linhagem real utilizava o

A prática intensiva do cultivo parece ter sido adoptada durante vários séculos nesta zona do oceano Índico, havendo indícios de alguma sofisticação na produção agrícola dos Macua e dos Yao. Os homens dedicavam o seu tempo à pesca e à caça, tomando conta dos animais domésticos, manufacturando ou comercializando, actividade que desempenhou um papel importante no aumento da base material da sociedade. A maioria do trabalho da agricultura era feito por mulheres, apesar dos homens serem chamados a dar assistência, principalmente quando era necessário desbravar novas terras, desempenhando um papel importante na preparação dos solos para a plantação. Mas geralmente todo o ciclo, que ia desde a plantação à colheita, era da responsabilidade da mulher, que decidia sobre o tipo de colheitas, o número de campos, o que plantar, etc.. Smith (1983: 12) salienta a importância da caça para os homens, especialmente nos Macuas, Yao e Maconde. Entre os Macua a caça era praticada apenas pelas sociedades secretas, cujos membros eram especializados na captura de determinados animais. Para além do alimento, obtinham o marfim, cada vez mais procurado, para escoar através do comércio de longa distância. Actividades como a manufacturação e a metalurgia contribuíram para a especialização de pequenos grupos produtores de bens essenciais para o manuseamento da agricultura e armas de guerra, que geralmente passoaram a gozar de estatuto e privilégios especiais. Ao longo da costa, os macuas dedicavam-se à pesca no Oceano Índico, em embarcações de dimensões para cerca de 30 homens. A disponibilidade de recursos combinada com a existência de determinados produtos especializados, estimularam a vasta rede de trocas regionais de bens alimentares, produtos de metal forjados por artesãos, tecidos produzidos a partir do algodão (abundante ao longo dos vales do Zambeze e do Shire), que circulavam nas redes de comércio, muitas vezes, de longa distância.

No século XVI, quando o processo de migração e assimilação pré-bantu estava completo, emergindo os macuas como o grupo linguístico dominante na região norte, o território macua foi invadido por povos maraves, através das chamadas ‘invasões dos Zimba’, uma ofensiva militar lançada para impor o domínio dos maraves nas rotas comerciais com o litoral.

A organização segmentar e a estrutura das linhagens matrilineares que revestia particular incidência no norte de Moçambique, e nos macuas em particular, vai sofrer profundas alterações, devido às invasões dos maraves, à progressiva integração no sistema mercantil do oceano Índico e à Islamização, fazendo surgir novos grupos macuas e novas formas de organização e relação com o território: grandes chefaturas centralizadas no interior e pequenas chefaturas islamizadas que se fixaram ao longo da costa funcionavam como intermediários no comércio entre a costa e o interior (Medeiros, 2007).

prestígio associado ao matrimónio com a família nobre para obter pagamentos maiores e obter mulheres sem a mínima compensação (Smith, 1983: 205- 208).

Migrações e Invasões Maraves

Estudos recentes como os de Vansina (1992) referem a existência de quatro tipos de migrações que ocorreram entre os séculos XVI e XVIII em África: a ocupação de um novo território sem romper a ligação entre o local de origem e a diáspora; migrações em massa; migrações de bandos; migração de elite. As migrações marave (ou zimba) que abrangeram a região do norte de Moçambique são enquadradas no terceiro tipo de migrações¹⁰⁵. Parece ser consensual que, entre os séculos XIII e XV, diversos estados marave¹⁰⁶ formaram o que muitos autores designam de Confederação, Império ou Sistema de Estados Marave¹⁰⁷. No início do século XVII os guerreiros maraves invadem a região limitada a leste pelo Shire e lago Malawi e a ocidente pelo vale do Luangwa, iniciando o processo de formação do Estado com a liderança de um chefe com o título dinástico Caronga (Kalonga) (Rita Ferreira, 1982: 53). Tratava-se de pequenos grupos marave que, em diversas fases, migraram da região do actual Congo, do país de Luba e destes grupos, os membros do clã Phiri foram estabelecendo pequenos estados nas terras de Banda, na região do Lago Malawi, a nordeste da actual Zâmbia e do Malawi, a norte da Província moçambicana de Tete, expandindo-se muito rapidamente por uma grande extensão geográfica que compreendia os territórios desde o Tumbuka e Tonga, a norte, até ao baixo Shire, a Sul, e a Oeste até ao Luangwa e ao vale do Zambeze. Os governantes marave do clã matrilinear Phiri governavam a partir de Manthimba, a capital administrativa do Estado. A partir daí, instalaram núcleos de povoamento e expandiram-se em direcção à costa, tendo como objectivo encontrar uma saída para o mar que favorecesse a sua actividade comercial e permitisse o contacto com os entrepostos suaílis da costa oriental.

Diversos grupos maraves, dotados de reputada capacidade militar e de guerreiros de extraordinária violência, invadem os territórios macua-lómuè, em vagas sucessivas, impondo o seu domínio político na região a norte do Zambeze, entre os séculos XVI e XVII, influenciando a organização social e política das populações do Norte de Moçambique (Pedro 2006). Neste período registaram-se diversos conflitos internos entre as chefias marave rivais, conflitos inter-estatais pela liderança e hegemonia sobre as rotas comerciais que, segundo Serra (2000: 62-63), estarão na origem da expansão marave. Na segunda metade do século XVII o chefe Lundu ficou conhecido como o chefe de maior prestígio depois de Kalonga. Esta dinastia ascendeu ao poder através das ‘guerras zimbas’ ocorridas nos finais do século XVI que permitiram estabelecer o seu domínio sobre quase todo território macua a Sul e nas zonas baixas da margem norte do Zambeze (Newitt, 1997: 78).

Vários ramos dos Luba-Lunda migraram em pequenos grupos e em diversas fases, do norte do Congo até à bacia do Zambeze, onde se estabeleceram depois de 1600. O Estado ou reino Lunda

¹⁰⁵ Vansina (1992: 47-62).

¹⁰⁶ Os Estados Lundi (Lundu), Biwi, Kapwiti e Caronga.

¹⁰⁷ Newitt (1995: 75-81); Rita-Ferreira (1975: 127); Serra (2000: 62-63).

rapidamente se expandiu e dominou as rotas comerciais que atravessavam o nordeste de Angola até ao nordeste da Zâmbia. A rápida expansão deste reino foi possível através da *Indirect Rule* que facilmente incorporava e dominava as populações do império emergente. Inicialmente o comércio centrava-se no cobre e sal, mas posteriormente no marfim e outros produtos tropicais e, mais tarde, o comércio de escravos com os portugueses tornou-se importante. No final do século XVII, os maraves estavam inseridos nas rotas comerciais ao longo do Oceano Atlântico e do Oceano Índico. No século XVIII os maraves expandiram-se muito rapidamente, entrando em contacto com os mercadores Suaáli, estes últimos, actuando como agentes intermediários das trocas de escravos e de marfim do interior para a costa, e no sentido inverso, de produtos de prestígio e armas de fogo para o interior, comércio que permitiram a expansão dos marave na África Oriental.

No seu percurso até ao mar, os guerreiros marave destruíram, pilharam e fizeram cativos, forçando as populações a integrarem o seu exército, existindo registos da destruição dos domínios do chefe do Mossuril, frente à Ilha de Moçambique¹⁰⁸, em Quiloa (na Tanzânia) e em Mombassa (no Quênia), para serem posteriormente retidos em Melinde pelos portugueses, com a ajuda do chefe Muzura. A historiografia destaca no século XVII a actuação deste chefe principal de um ramo Marave, que aliando-se aos portugueses na luta contra os Lundus, aproveitou a desordem na região com a derrota do seu antecessor estabelecendo a supremacia sobre os maraves orientais e formou um vasto Estado poderoso a norte do Zambeze, que se estendia do Rio Capoché, afluente do Rio Zambeze, até ao litoral. Esta ofensiva militar pela conquista dos territórios de acesso ao litoral, permitiu que o chefe Karanga Muzura atingisse, em 1667, a região de Quelimane, consolidando a hegemonia de um Estado poderoso a Norte do Zambeze, após ter submetido os chefes locais Bororo¹⁰⁹ e forçado os macuas e lómuès a migrarem para o interior norte. A única área que escapou ao domínio Lundu foi a cidade de Quelimane e o território imediatamente em redor, controlados pelos portugueses desde finais do século XVI, onde tinham construído um forte e comercializavam (marfim e provisões) com os chefes macuas e com comerciantes muçulmanos que se fixaram em pequenos assentamentos ao longo dos estuários a norte de Quelimane. Na luta pelos seus interesses, os maraves entraram em conflito com os portugueses que tinham ocupado o Vale do rio Zambeze e com os chefes carangas¹¹⁰ que os

¹⁰⁸ Também há informação de outras incursões maraves nas comunidades costeiras, como atesta o relato do Padre António Cardim sobre a invasão dos territórios do Xeiue de Monguincual, em 1649, para saquear o barco que aí tinha naufragado (Newitt 1997: 77).

¹⁰⁹ Os Impamela, originários dos Bororo (a oeste de Mazoe e a sul do rio Zambeze), constituem um destes grupos macuas que foram incorporados pelos maraves participando nas incursões pela conquista da *Macuana*, instalando-se no século XIX na margem continental de Angoche, com o consentimento do sultão de Angoche, pertencente à família dos Inhampacos (Pedro, 2006).

¹¹⁰ (Newitt, 1997: 79-80). Os Shona-Caranga têm origem histórica na região que corresponde actualmente ao Zimbabué, “relacionada com os processos de fragmentação dos reinos do Mwenemutapa e do M’bire, no planalto central do Zimbabwe, provavelmente no século XV, e com os consequentes processos migratórios de

impediram de se dirigirem para sul, forçando-os a seguir para oriente, rumo ao mar. Os maraves atacaram várias vezes Quelimane, mas foram sempre impedidos pelas fortificações portuguesas. A população macua pedia frequentemente protecção aos portugueses contra os exércitos marave, permitindo aos portugueses reclamarem o controlo informal da costa até vinte léguas a norte de Quelimane e dez léguas no interior. Sob a protecção dos fortes e prazos da costa um dos grupos Baroro manteve-se independente do conjunto marave, adoptando para si o nome de *gentes do forte* ou Chuabo e que com o tempo adquiriram identidade étnica e dialecto distintos (Newitt, 1997: 78-79).

Pedro (2006: 54,56) considera que terão sido os macuas da baixa Zambézia, o grupo macua que foi, de facto, subjugado pelos marave. O impacto da passagem dos marave pela *macuana* (a região entre os rios Ligonha e Lúrio), na estruturação política macua foi mais residual que objectivado. Na rota de incursão no sentido sul-norte, uma vez pressionados a Ocidente (pelos Carongas) e a Sul (pelos portugueses), os exércitos militares Lundu passam pela *macuana* em vagas sucessivas e errantes, fixando pequenas bolsas independentes entre si e sem continuidade. A amplitude dos territórios abrangidos pelos migrantes Lundu revela o carácter errante desta ocupação. Em pouco tempo percorreram a zona ocidental da actual província da Zambézia até à zona de Melinde, no Quénia. Os frágeis núcleos que se formaram foram, na sua maioria, absorvidos pelo grupo populacional mais significativo, revelando falta de controlo político marave na *macuana*, ao contrário da região a sul do Ligonha onde o domínio de alguns chefes marave se estendeu até ao século XVIII.

À semelhança de outras monarquias em África, o domínio marave assentava numa estrutura hierárquica de chefes subordinados que estavam ligados a um chefe superior dominante, através de laços de parentesco e da distribuição de riqueza, proveniente da mineração, da agricultura, manufactura e uma vasta variedade de outros recursos raros na região. Os benefícios das linhagens reinantes eram significativos, tendo em conta os tributos pagos pelos vassallos, que por sua vez, eram redistribuídos pelos que se mostravam leais e serviam o interesse do Estado. O sucesso dos governantes Marave deveu-se à habilidade para gerir esta política de oferendas, que era fundamental para a estabilidade interna da hierarquia das chefias, política que foi facilitada pela abundância de recursos da qual souberam tirar vantagens (Newitt 1995: 77 -78). O comércio internacional que dominou a história da região do Oceano Índico proporcionou às linhagens marave, tal como aconteceu às tsonga, um mecanismo adicional para o crescimento do seu estatuto no interior da sociedade. O comércio do ouro e do marfim eram as principais exportações e a sua produção e comercialização era controlada e regulada por poucos. O acesso restrito a estes bens, através do monopólio ou de regulação de porções de produção, era um direito exclusivo das linhagens superiores que, através da acumulação destas riquezas, expandiam os seus domínios por vastos territórios. Todavia, a autoridade política dos

populações Shona-Caranga, que foram ocupando territórios desde o planalto central do Zimbabwe até ao litoral costeiro moçambicano. Este processo migratório esteve na origem da formação de vários reinos Shona-Caranga, entre os quais se destacam os de Danda, Sanga e QuiTeve. As actuais populações vaNdau reclamam as suas origens a partir dos reinos de Danda e Sanga” (Florêncio, 2004).

sistemas estaduais da região nos séculos XVI e XVII, não dependia exclusivamente do comércio, sustentava-se essencialmente a partir da recolha de impostos pagos pelos camponeses que praticavam a agricultura e na redistribuição desta riqueza pelos clientes e aliados. Tal como acontecia na Europa as sociedades continuavam a depender da agricultura, baseando-se o poder político na capacidade de controlar e obter receitas das comunidades. Nesta fase, as sociedades estavam ainda muito menos dependentes das forças internacionais do mercado¹¹¹.

Para além da política de oferendas que era fulcral no estabelecimento de relações no interior da hierarquia de chefias, “a estabilidade da chefia suprema de Kalonga residia nas relações dos governantes Phiri com o clã Banda, que poderá ter sido um grupo dominante de população anterior à conquista marave e que controlava os cultos territoriais da área”. Através da política de aliança pelo matrimónio, conseguiu-se um compromisso entre os Phiri e os Banda, ao casar uma princesa banda Mwali, com um Kalonga, legitimando deste modo o poder Kalonga, conseguindo um compromisso político uma vez que o casamento ritual com Mwali era também uma forma dos Kalonga passarem a controlar os cultos dos Banda, “tornando-se a esposa-espírito, esposa de Kalonga”¹¹². A política de casamento com as mulheres das populações nas terras conquistadas permitiram aos chefes maraves ocuparem a chefia de famílias de grandes linhagens de modo a garantir o seu domínio, motivo pelo qual muitas linhagens actuais no norte de Moçambique dizem descender dos invasores maraves. Esta política contribuiu para a diferenciação de novos agregados étnicos e para o início de uma gestão política mais centralizada e territorial na sociedade macua (Newitt, 1995: 78).

As dinastias belicistas maraves, com uma forte centralização do poder político, impuseram o seu poder às comunidades descentralizadas e fragmentadas macua-lómuè que habitam a região da Maganja da Costa, da *macuana*¹¹³ e os territórios continentais frente à Ilha de Moçambique. Estas invasões forçaram novas migrações para o interior. Por outro lado, na região entre Chica e Namuli milhares de macuas foram vendidos como escravos, pelos comerciantes árabes, para Zanzibar, Comores, Madagascar e para o Golfo Pérsico. As populações que habitavam a antiga vasta *macuana* acabaram por ser dominadas política e economicamente pelos marave.

Branquinho (1969: 317-318) indica a existência de maraves em Cabo Delgado, em Balama (Reteta) e Mecúfi (Maroro) e no Niassa em Lugenda (Mucuaiaia) e Mecula (Nanguare). O autor refere

¹¹¹ Newitt (1995: 80); Horton (2010).

¹¹² Newitt (1995: 78). Através desta aliança estabelecia-se a divisão de funções entre os dois clãs, os *phiri*, assumiam a função militar e política, enquanto o *Banda*, estava reservado à terra, à fertilidade e ao controlo da chuva, forneciam os curandeiros, o conhecimento da metalurgia, assumindo os assuntos religiosos a partir de Mankhamba, perto de Nthakatara (Rita-Ferreira 1982: 53).

¹¹³ Até ao século XVIII, não há referências na *Macuana* interior de existência de organizações territoriais ou políticas com capacidade militar autónoma, exceptuando alguns estados que directa ou indirectamente foram influenciados pela passagem dos Lundu pela *Macuana*, como Morimuno, Mauruça, Mocutuamuno, Movamuno e Inhamacoma.

que os primeiros maraves atravessaram o rio Lúrio e fixaram-se em Balama, onde se cruzaram com os Metos (Emeto) e por extensão com os Angones, atravessaram o rio Lúrio e fixaram-se nas terras de Muite e do Mirrote, enquanto outro grupo chefiado por Mehua seguia para Matibane, onde existiam três regedores maraves (Gicones), Mehua, Capelelene, Metacane. No Distrito de Moçambique (actual Nampula) registou a existência de diversas linhagens marave no litoral. No eixo Mossuril-Nacala, nos chefes dos postos administrativos de Muite (Nambué), Mirrote (Uncarara e Tubruto), Momba (Capelelene) e Matibane (Metacane), alguns chefes que reclamavam a sua ascendência marave. O Xeique de Quitangonha (Matibane), também referiu a existência de chefes maraves na região. No interior de Angoche os Marrevonis e os Lómuès terão chegado ao território com os maraves. Os Namarrais, no Mossuril e Lunga, consideram-se também descendentes dos maraves, ao contrário dos macua-lómuès que conservaram as estruturas políticas e gradualmente regressaram as regiões de origem de onde tinham sido expulsos. A maioria das populações do litoral reivindica a sua ascendência marave. Existem actualmente cerca de 5 milhões de maraves que povoam a região do actual Malawi, Zâmbia, Zimbabwe e Moçambique.

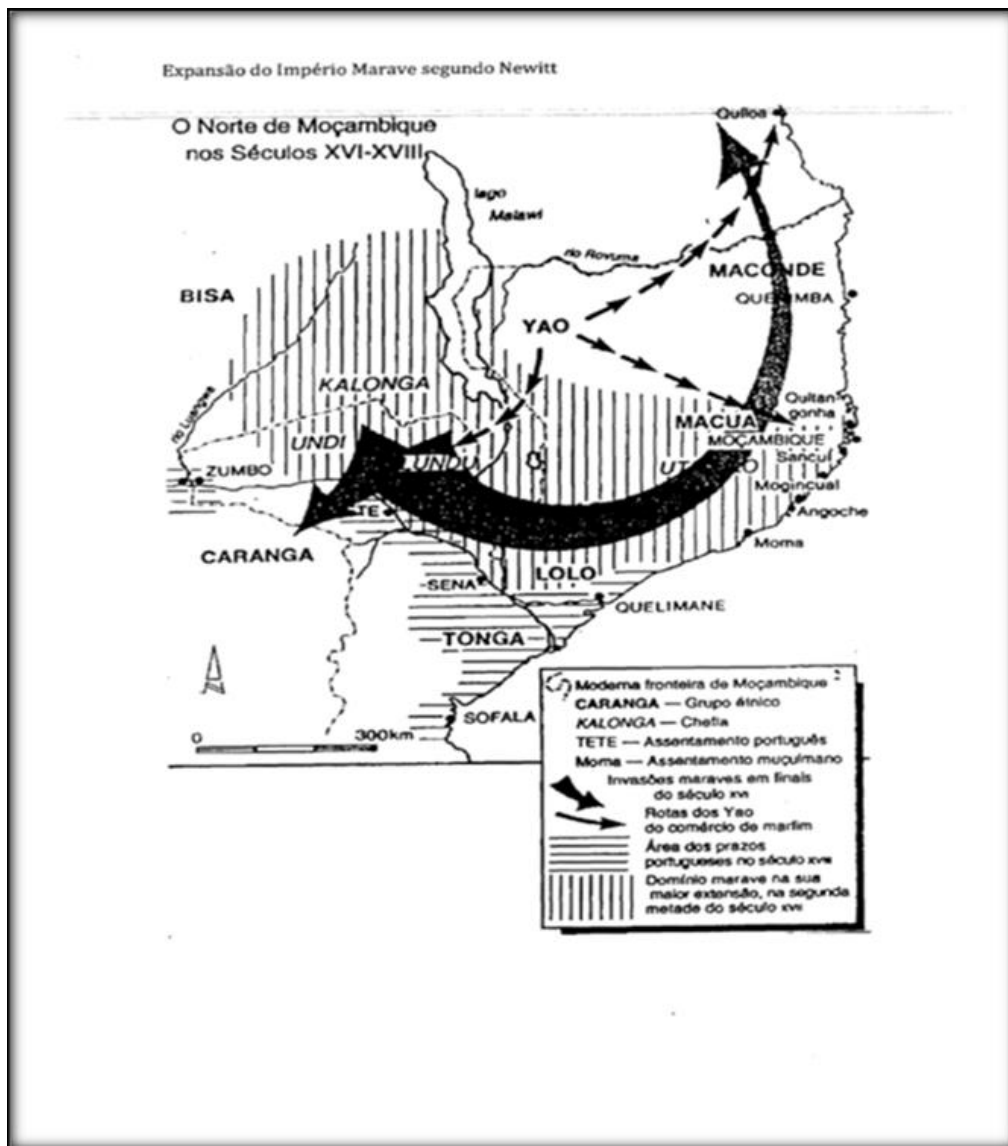


FIGURA 2.4: Invasões Marave segundo Newitt

Novos actores no sistema de comércio “Índico”

As chefias maraves, as chefias caranga e os portugueses estavam todos envolvidos no comércio e ligados ao mundo capitalista mercantil internacional. O comércio era de extrema importância para os chefes maraves, que tentavam controlar o fluxo das importações para os seus territórios, em especial dos produtos de prestígio que lhes permitiam recompensar os seus aliados e seguidores. Até ao século XVIII os portugueses adoptaram uma política de manutenção de boas relações com os maraves, com os quais comercializavam marfim, em Moçambique e na Zambézia. Os portugueses não possuíam recursos adequados para realizar expedições militares a norte ou a sul do rio, vendo interesse na aliança com os maraves. É neste sentido que Newitt afirma que “é provável que a influência portuguesa na formação dos reinos Maraves se tenha mostrado crucial de duas ou três formas. Os Portugueses impediram os Maraves de se expandirem ao longo do Zambeze, enquanto impediam as

populações costeiras em redor de Quilimane de cair nas suas mãos. Do mesmo modo parece ter sido graças ao auxílio português que Mazura se sobrepôs a Lundu, lançando os alicerces da chefia de Kalonga em meados do século” (Newitt, 1995: 80).

Muzura e os Kalongas estabeleceram, em regra, relações diplomáticas com os portugueses do Zambeze e os mercadores portugueses estavam autorizados a transaccionar na área limitada do território marave a norte. Gaspar Bocarro, na viagem que fez ao reino de Muzura, em 1616, refere a existência de uma rota comercial que se estendia do Zambeze a Quiloa, passando nos territórios dos chefes maraves. Os portugueses comerciavam com os maraves marfim, mas também artefactos de ferro, fio de cobre e grandes quantidades de tecidos de algodão de fabrico local e alimentos. No entanto, os Kalongas tentaram controlar todo o comércio do marfim, procurando melhores mercados para o marfim, evitando o monopólio comercial do capitão de Moçambique na Zambézia e levando o seu marfim ao mercado mais livre da Ilha de Moçambique (Newitt, 1995: 77).

Alpers, a respeito do comércio do marfim pelo Zambéze, avança a hipótese da incompatibilidade entre o crescimento da influência portuguesa e o monopólio comercial dos chefes maraves (Alpers, 1962: 242-273). Se a estrutura descentralizada do Estado Marave facilitou a expansão, a ausência de um centro forte conduziu a alianças estratégicas no interior da Confederação e à incapacidade de responder aos desafios militares que constituíam os Portugueses, Suaílis, Yao e Nguni. No final do século XVII assiste-se à decadência dos Maraves. São escassas as informações sobre as causas do declínio da dominação Marave, mas o progressivo monopólio do comércio do marfim e de escravos por parte dos Yao (ajauas) e a penetração europeia e arabo-islâmica, contribuíram para o declínio do Estados da Confederação Marave (Leite, 1983:12).

O início do século XIX foi marcado por novas invasões na região, no sentido Sul-Norte. Uma das invasões que mais impacto teve foi a invasão dos ngunis, que fugindo do Reino do Zulu em 1820, atravessaram o Rio Zambeze em 1835, dirigindo-se até ao Lago Tanganica. Dotados de superior capacidade táctica militar e organizacional, deixaram marcas de destruição e enfrentaram os marave munidos de armas de fogo adquiridas através dos suaílis, batalhas que deixaram devastadas as populações locais e enfraqueceram a confederação marave. Os nguni estabeleceram-se na região oriental e formaram uma aristocracia que governava as populações conquistadas, enquanto assimilava a cultura e a língua das populações subjugadas. As invasões nguni só terminam só com a actuação da *British South African Company* no final do séc. XIX (Beck, 2004).

Parece consensual que a passagem violenta dos Marave pela *Macuana* teve um impacto na vida socio-política dos macua-lómuès, provocou o reordenamento do povoamento, deu origem à diversificação étnica e à formação de novos núcleos políticos mais centralizados e territoriais. Para Rita-Ferreira (1982: 281), “entre os Macuas-Lómuès, a intensificação das trocas comerciais, facilitada ou não pela ocupação marave, desencadeou o generalizado fenómeno de alargamento de algumas unidades políticas e conseqüentemente o reforço do poder centralizado”. Os Marave tiveram um papel importante nas movimentações que obrigaram as populações macua-lómuè a inflectirem para o

interior do continente, fenómeno que estará na origem do mito dos Monte Namuli, considerado pelos macua-lómuè como o território de origem, por terem encontrado nesta região, um refúgio para a instabilidade social provocada pelos Marave. Mais tarde, com o declínio dos Marave, os macuas-lómuès partiram desta região para recuperar os territórios de onde tinham sido expulsos, passando a referir-se a esta região como o berço da nação macua-lómuè¹¹⁴.

As relações comerciais dos povos do interior com os povos da costa

A articulação histórica entre as sociedades domésticas de agricultores e o comércio internacional foi facilitada pelas transformações ocorridas em finais do 1º milénio d.C., quando novas populações bantu se sobrepuseram às precedentes, constituindo agregados políticos maiores e mais complexos, que se organizavam em circuitos de produção e redistribuição do comércio local e regional. Deste modo, esta anterioridade da circulação económica regional em relação ao comércio internacional no Índico indica tratar-se de um fenómeno de continuidade histórica, uma vez que o pequeno comércio incluía, desde os séculos VII e VIII d. C., contactos regulares entre a costa e o interior” (Morais,1989: 15).

No primeiro milénio d. C., as populações da África Oriental mantinham contactos comerciais com mercadores do Médio-Oriente das regiões do oceano Índico até ao extremo Oriente. Os mercadores árabes mantinham relações com populações habitantes da costa oriental de África, sem contudo penetrarem no interior. Estes contactos aumentaram significativamente, com o aparecimento do Islão¹¹⁵. A presença do Islão nesta região da África Oriental data do século VIII, como atestam as escavações de uma série de mesquitas em Shanga, no Arquipélago de Lamu, em Pemba e Zamzibar dos séculos IX ou X. Com o Islão vieram também as moedas de prata, datadas dos séculos VIII e IX, indicando a existência de uma elite africana local que se converteu ao Islamismo desde muito cedo, possivelmente como uma forma de cimentar as relações com os mercadores do Oceano Índico. Entre o século VI e o século XVI, o comércio com o litoral este africano abasteceu as redes mercantis do Oceano Índico com importantes quantidades de marfim, ouro, escravos e outros produtos cujo destino era a China, o sudeste asiático e a Europa e permitiu a criação de fortunas por parte dos mercadores que controlavam aquele comércio, ainda visíveis nas cidades de Siraf e Sohar, no Golfo Pérsico. No entanto, existem poucas evidências desta cultura e prosperidade do Oceano Índico no interior do

¹¹⁴ Rita-Ferreira (1975: 50; 1982: 125-126); Pedro (2006: 44).

¹¹⁵ Entre o século VI e o século X assistiu-se a um aumento do envolvimento da África Oriental no ‘sistema mundo do Oriente’, exportando madeira e escravos para o Médio-Oriente (Baghdad Tigre-Shatt.al-Arab; Eufrates), marfim e ambergris para a China (na Dianstia T’ang), através do Golfo pérsico (Siraf/Shiraz e Sohar). A partir do Século X, esta região exportava quartzo, marfim e ouro de Sofala, principalmente para o Mediterrâneo, no contexto da Renascença.

continente, para além das imediações da costa¹¹⁶, ao contrário da presença da cerâmica de tradição ou cultura Tana no interior e na costa que, segundo Horton (2010), esteve na base do início do desenvolvimento urbano e muitas das conhecidas cidades Suaílis, do século XIV e XV. Diversas descobertas arqueológicas na região mostram que a cerâmica indígena, designada tradição Tana, era comum a toda a região costeira este-africana de língua bantu, desde a Somália até Moçambique, mas também no interior, a 250 quilómetros da costa há registos desta tradição cerâmica, mais concentrada nas áreas centrais como Zanzibar, Pemba e interior adjacente e no Arquipélago de Lamu.

A evolução interna das sociedades camponesas da região da África Austral, a partir do primeiro milénio d. C. sugere que a diferenciação social ocorreu pela subordinação política das comunidades estabelecidas em regiões abonadas em recursos agrícolas e minerais, refutando a hipótese de terem sido os interesses mercantis árabes os únicos estímulos para o desenvolvimento da diferenciação social, evidente com a emergência dos primeiros Estados no século XIII. A introdução do capital mercantil árabe na costa coincidiu com a ocorrência de transformações de algumas unidades económicas de auto-subsistência em emergentes organizações de Estado, a partir do ano 1000 d. C. Este processo de transformação evoluiu para a formação de centros e periferias económicas e administrativas no planalto do Zimbabwe e na zona costeira moçambicana entre o Limpopo e o Zambeze, no período entre 1250-1500. Exceptuando o Mapungbwe e o Grande Zimbabwe¹¹⁷, os Estados que surgiram nesta região não parecem ter participado de modo sustentado nas redes comerciais. A formação do Estado que ocorreu na África Oriental durante este período parece não estar ligada ao Oceano Índico, mas foi o resultado de um processo interno de criação de riqueza proveniente da agricultura e da pastorícia (Horton, 2010; Martins, 1989: 17-18).

O tráfico de escravos na África Oriental permitiu às cidades-porto ao longo da costa oriental africana prosperarem e constituírem-se importantes centros urbanos e mercantis. De pequenos estabelecimentos baseados na pesca e na agricultura, desenvolveram-se gradualmente centros urbanos

¹¹⁶ Exceptuando o Norte da África Oriental, onde o Islão se expandiu nas comunidades de pastores durante o século XVI, só se encontram vestígios de práticas islâmicas no interior, a partir do século XIX (Horton, 1996; 2001; 2010).

¹¹⁷ O aparecimento de uma economia urbana e centralizada foi uma das características do Grande Zimbabwe (1250-1450) com um índice populacional da ordem dos dez mil habitantes. Com a penetração externa da economia mercantil na região da África Oriental, que se alimentava da troca de produtos manufacturados por matérias – primas, assistiu-se ao gradual aperfeiçoamento do controlo político e dos mecanismos de exploração do trabalho camponês para a obtenção de mercadorias que trocavam por bens de prestígio, essenciais à manutenção da autoridade da elite dirigente local. Esta situação relegou para um plano secundário os requisitos de auto-subsistência das comunidades camponesas dos quais dependiam a reprodução social do conjunto de unidades políticas que compunham o Estado, conduzindo a períodos de grande vulnerabilidade e instabilidade do poder político e à destruição e desmembramento do Estado. Horton (2010) refere que continuam a existir poucos registos arqueológicos da existência de bens de prestígio no interior que sustentem a tese que aponta o sistema de trocas de bens de prestígio como causa da emergência destas elites no interior do sul de África.

produtores de artesanato e bens de luxo (vestuário, peles, trabalhos em metal, etc.), com uma densidade populacional significativa e arquitectura em pedra. Para Horton (2006, 2010), a autonomia destas cidades-estado que rivalizam entre si, impediu que desenvolvimento urbano promovesse o aparecimento de verdadeiros estados na região oriental de África, o que só terá acontecido no século XIX com Zanzibar. Esta situação contrasta com a que ocorreu na região do Sahel e na África Ocidental onde o comércio tras-saariano permitiu o acesso a importantes bens de luxo e prestígio como cobre, cerâmica, entre outros. A explicação para esta ausência de riqueza no interior este-africano pode ser encontrada na natureza das relações sociais entre a costa e o interior. A conversão ao Islão na costa ocorreu muito cedo, no século VIII. No século X e XI, o Islão era já praticado pela maioria da população costeira. No entanto, permaneceu confinado à faixa costeira e ilhas, como uma religião marítima e mercantil, delimitando a fronteira da área onde se praticava a captura de escravos, *dar al-harb*. A adopção do Islão teve como consequência a diferenciação entre os habitantes das cidades-porto e as comunidades do interior do continente, a introdução do materialismo da cultura do Oceano Índico, vestuário, alimentação, arquitectura, sistemas legais e administrativos, entre outros.

Apesar desta diferenciação, o desenvolvimento de sociedades urbanizadas não terminou com as relações entre os habitantes costeiros e o interior, do qual dependiam em termos de segurança e de abastecimento de bens alimentares. Eram frequentes a realização de cerimónias para cimentar as relações com os grupos do interior, cerimónias que não eram islâmicas mas onde o Islão aparece como símbolo de prestígio, de autoridade e de poder mágico para converter em protecção. Nessas cerimónias os suaílis adoptavam o papel de chefes africanos e não o de mercadores islâmicos (Horton & Meddleton, 2000). Esta dupla pertença que caracteriza as sociedades suaílis ao longo da costa africana do Oceano Índico também se observa nos rituais macuas na região de Nacala e ao longo da costa islamizada de Nampula (a realização de batuques, de festas e celebrações que integram música e dança para assinalar o fim do Ramadão). Compreende-se que por ser uma realidade dinâmica, a sociedade macua foi capaz de integrar elementos culturais diferentes, onde se articulam elementos aparentemente contraditórios (o sistema patriarcal e poligâmico islâmico com as sociedades matrilineares e as crenças tradicionais animistas com o monoteísmo religioso muçulmano).

CAPÍTULO 3- O ISLÃO NA COSTA ORIENTAL AFRICANA

“A História do Islão em Moçambique não pode ser dissociada da História do Islão em África e dos factores relacionados com o processo de construção e difusão do Islão enquanto identidade religiosa mundial, com o processo de integração de África Oriental na economia-mundo e com as especificidades resultantes das conjunturas da evolução histórica, económica e social das sociedades africanas pré-coloniais, coloniais e pós-coloniais” (Pinto, 2002). Trimmingham considera que a “História do Islão na África Oriental pertence mais à História do Oceano Índico do que à História de África”. Registos históricos indicam a influência do Islão na formação da sub-cultura suaíli ao longo da costa. A história do Islão no interior só se tornou relevante a partir do século XIX, quando se iniciou a penetração do Islão no interior do continente. O autor destaca três períodos principais da história cultural islâmica na África Oriental. O primeiro corresponde à colonização¹¹⁸ dos primeiros muçulmanos na costa, nos territórios sob o domínio dos Zanje (Zenj ou Zinj, termo árabe para Banto), tendo alguns adoptado o Islão. O segundo período foi o período *Shirazi*, que conduziu à formação de pequenos estabelecimentos ao longo da costa e nas Ilhas, desenvolvendo uma cultura islâmica costeira definitiva. Seguiu-se a dominação portuguesa que dilacerou o padrão de vida e de comércio. O último período, que sucedeu ao declínio do poder português, associado ao crescimento da influência política de Omã e à eventual formação do Estado de Zanzibar conduziu à transformação da cultura *Shirazi* já decadente e à predominância esmagadora do Islão Chafita. Ao mesmo tempo, os asiáticos muçulmanos começaram a desempenhar um papel crescente como colonizadores, e embora se tenham tornado mais importantes no plano económico do que religioso, trouxeram o sectarismo islâmico na sua forma mais penetrante e aguda (Trimingham, 1981: 1).

Um longo processo de islamização, século X - século XVI

Desde o primeiro milénio d. C., as populações da África Oriental mantinham contactos comerciais com mercadores do Médio-Oriente e das regiões do oceano Índico até ao extremo Oriente. Fontes documentais históricas antigas árabes e persas, chinesas e greco-romanas indicavam a existência de uma cadeia de colónias árabes ao longo da costa cuja presença tinha como objectivo a exploração de recursos naturais. Os mercadores árabes mantinham relações regulares com populações da costa oriental de África, sem contudo penetrarem no interior. Estes contactos aumentaram significativamente com o aparecimento do Islão. Entre o século VI e o século X assistiu-se um aumento do envolvimento e integração de África Oriental no sistema mundo do Oriente, exportando madeira e escravos para o Médio-Oriente, marfim e ambergris para a China, através do Golfo pérsico

¹¹⁸ Autores Trimmingham (1980), Horton (1986) defendem que existiu uma colonização árabe sobre os povos africanos da costa oriental.

(Siraf e Sohar). A partir do Século X esta região exportava quartzo, marfim e ouro de Sofala, principalmente para o Mediterrâneo, no contexto da Renascença¹¹⁹. Esta vasta rede de comércio internacional assente em diversas redes mercantis, constituiu o instrumento fundamental de integração das sociedades este-africanas no sistema mercantil do Índico. A actual costa do Norte de Moçambique afirmou-se como ponto de chegada e partida, quer do comércio interno através das caravanas, quer do comércio marítimo intercontinental (Rocha, 1989: 26-35).

As condições de navegação do Índico tornavam difícil a navegação abaixo do equador e tiveram um papel determinante na configuração e funcionamento dos estabelecimentos costeiros. Os contactos com outros pólos do sistema comercial do Índico tinham um carácter intermitente, dando origem ao longo dos séculos a uma cultura e língua específica, o suaíli. Desses contactos entre mercadores árabes e chefes africanos resultaram igualmente matrimónios com mulheres locais, muitas pertencentes à aristocracia, capitalizando as alianças de matrimónio para obtenção de benefícios nas transacções comerciais. Se inicialmente alguns autores argumentavam o facto de os suaíli serem o resultado da presença de colonizadores árabes que casavam com mulheres banto da costa, as recentes escavações em Shanga na Ilha de Pate na zona costeira do Quénia, mostraram que os suaílis são africanos de origem. Horton afirma que, no século VIII nos estabelecimentos costeiros como Shanga (no Arquipélago de Lamu) não existiam residentes muçulmanos. Apenas por volta do século IX um grupo da aristocracia local converteu-se ao Islão. O Islão começou por ser uma religião para a elite e não para a população em geral¹²⁰. Estabelecimentos deste tipo expandiram-se ao longo de 3 mil quilómetros da costa-este-africana, desde a referência mais a norte, perto de Mogadishio na Somália, ao sul no interior de Moçambique, formando o que Horton designa de *corredor suaíli*¹²¹.

Em termos políticos a organização das várias comunidades suaíli não era centralizada e a expansão fez-se através de redes complexas que ligavam diversos polos de influência e dominação, cujas unidades políticas de base se aproximavam do conceito de cidade-estado, com alguma analogia com a situação da península itálica ou das cidades hanseáticas (Alexandre, 1983: 105). Estas comunidades desenvolveram-se em torno do mar no século IX e constituíram uma componente integral da larga rede de comércio internacional. Nesta época a rota para o Mediterrâneo foi ultrapassada pela da China, através do Golfo Pérsico, cujos mercadores se encontravam numa posição privilegiada pois obtinham os recursos da África Oriental e estendiam o comércio até à China. Os mercadores do Golfo precisavam de estabelecer contactos permanentes com os governantes da costa africana. O corredor suaíli não era fácil de navegar, especialmente no Canal de Moçambique, que

¹¹⁹ Horton (2010: 4).

¹²⁰ Como indica a capacidade limitada para 20 pessoas da mesquita de Shanga, a mais antiga mesquita encontrada na África subsaariana, numa população de 500 habitantes.

¹²¹ Recentes trabalhos arqueológicos revelam a existência de mais de 400 estabelecimentos ao longo da costa antes da chegada dos portugueses em 1498, correspondendo à designada fase inicial do *corredor suaíli* (Horton, 1986: 78-79).

separa Moçambique de Madagáscar, sendo necessários navegadores especializados suaílis, que se tornaram actores importantes nesta rede internacional. Os suaílis tomaram partido das redes de trocas pré-existentes, expandiram-nas em seu próprio benefício, controlando o fornecimento de bens necessários para o interior do continente e desenvolvendo uma rede de parceiros comerciais que lhes permitia obter marfim e pedras preciosas através dos seus contactos com o interior do continente, para depois transportarem até aos comerciantes muçulmanos do norte que, por sua vez, exportavam para o mundo mediterrâneo. “As a result a new way of life appeared on the East Africa coast. That way of life, which closely mimicked the Muslim courts of the Middle East, was adopted by the Swahili rulers who had contact with the Red Sea merchants” (Horton, 1986: 80).

Para Horton, esta comunicação ao longo da costa criou uma cultura comum no corredor suaíli e uma importante parte desta cultura foi o Islão. Os suaílis eram um povo africano que se converteu ao Islão através dos seus parceiros comerciais. A presença do Islão nesta região data do século VIII, como atestam as escavações de uma série de mesquitas em Shanga, Pemba e Zanzibar dos séculos IX ou X. Com o Islão vieram também as moedas de prata datadas dos séculos VII e IX, indicando a existência de uma elite africana local que se converteu ao Islamismo desde muito cedo, possivelmente como uma forma de cimentar as relações com os mercadores do Oceano Índico. A maioria dos mercadores suaíli era muçulmana e seguia um estilo de vida comparável ao do Médio-Oriente. O Islão contribuiu em parte para emergência do sentimento de coesão social do grupo que estava ancorado na nova rede comercial, que sustentava a recolha dos bens para a Europa renascentista (Horton, 1986: 76-80).

Para Trimingham, as relações entre o Islão e a cultura banto deram origem a uma cultura regional afro-islâmica – a cultura suaíli. “No processo de formação da cultura suaíli, a cultura africana foi o elemento passivo. O Islão trouxe o elemento vital de coesão. No entanto, a resistência do elemento passivo ao domínio das instituições islâmicas foi forte”, num “processo de interacção dinâmico em que a influência árabe-islâmica e das culturas banto foram recíprocas”: “O Islão dominava a vida dos colonatos, mas por seu lado, os bantos modificavam o carácter e a vida da comunidade”. A cultura reteve o traço original do berço sul-arábico, particularmente no que respeita à lei, mas num novo ambiente e através de casamentos com os bantos, muito foi absorvido da vida africana. A absorção foi selectiva e moldada, de modo a harmonizar-se com os preceitos básicos do Islão. Os elementos africanos que não puderam ser absorvidos porque eram contrários ao Islão (ex. culto dos espíritos), mas que eram necessários à comunidade, era-lhes permitido existirem em paralelo com o sistema islâmico. A vida religiosa baseia-se numa dupla fundação: a base banto e a super-estrutura islâmica (Trimingham, 1980: 66).

No século X o cronista al-Ma’sudí descreveu a rota dos mercadores persas para atingirem Zanzibar e Sofala, indicando a presença de navegadores indonésios em Madagáscar e na costa oriental africana nos primeiros séculos da era cristã. Este autor refere que numa primeira fase, as populações eram provenientes do Golfo Pérsico, informação confirmada pelos achados arqueológicos de objectos

de cerâmica vidrada exportada de Siraf, na antiga Persia, em Chibuene na baía de Vilanculos, no Sul de Moçambique, constituindo um dos mais antigos pólos da presença mercantil árabe no Oceano Índico, que se situava no extremo sul da região costeira do canal de Moçambique, designada por *Bilad as Sofala*. De acordo com estes relatos, a antiga Sofala constituía uma extensa região com diversos estabelecimentos mercantis sob a dependência administrativa de proeminentes entrepostos islâmicos costeiros, como Unguja (em Zanzibar), Kilwa (sul da Tânzania) e Manda (ilha a norte de Lamu, no Quênia).

Newitt (1997: 28-29) refere que os comerciantes do Oceano Índico estavam condicionados pelas monções que condicionavam a navegação na costa sul e era difícil manter contactos mais estreitos e regulares. Por isso, as cidades mais a norte na costa suaíli actuavam como entrepostos comerciais e pólos administrativos principais devido à produção aurífera escoada por Sofala. Os mercadores indianos e do Golfo chegavam a Quíloa, Melinde e Mogadíscio e dali avançavam para sul, ou vendiam os seus produtos a comerciantes locais que efectuavam as rotas comerciais do sul. Quíloa encontrava-se na posição geográfica ideal, entre os caminhos que seguiam rumo ao norte de Madagáscar via Comores e o caminho rumo ao sul, para a costa de Sofala, localização que lhe permitiu desempenhar o papel de intermediária. A importância assumida por Quíloa no comércio internacional atraiu famílias de prestigiantes mercadores muçulmanos, cujos chefes sultões reclamavam-se *xarifes* e possuíam laços com famílias de prestígio em Hadramaut e no Golfo.

A importância da influência persa é determinante para a formação das estruturas suaíli nos primeiros séculos, já sob o signo do Islão (Morais, 1989: 12-13). O termo *shirazi*, ao qual as oligarquias marítimas mercantis dominantes vão associar neste período a sua identidade, tem origem nos imigrantes provenientes da cidade persa de Shiraz. Contudo, apesar da conservação desta designação, os elementos de origem árabe vão lentamente suplantando a influência persa, num movimento de deslocação ao sul por meio da fundação de novas colónias, enquadrado pelo elemento aglutinador que constitui a identidade islâmica comum (Carvalho, 1995: 12).

Rita-Ferreira refere que foi a partir de Quíloa que se fundaram estabelecimentos afro-islâmicos ao sul o Rio Rovuma, entre o século XII e XV, nomeadamente Sofala, Quelimane, Ilha de Moçambique, Angoche e Ilhas Quirimbas (Rita-Ferreira, 1982: 50-51). “As famílias reinantes destas cidades reclamavam pertencer à mesma linhagem dos sultões de Quíloa e partilhavam os mesmos mitos relativos às origens”. “Esta crença na identidade *shirazi* comum fomentava as redes de linhagem que operavam na região”. “As pequenas cidades espalhadas pela costa deviam a sua existência à oportunidade comercial”, tendo contribuído para o seu sucesso a sua capacidade de “atrair membros das principais famílias de mercadores para ali se estabelecerem e contraírem matrimónios locais” (Newitt, 1997: 29).

Essas comunidades costeiras subsistiam da agricultura, da pesca, do comércio, em particular do comércio marítimo, mantendo em funcionamento vastas redes comerciais. Eram governadas por chefes originários da região, auxiliados por um exército, dependiam da agricultura, tendo como base

de subsistência a produção alimentar de cereais (mapita e mexoeira) e a mineração de ouro de Sofala para a exportação (Medeiros, 2007). Em termos culturais, religiosos e comerciais os referidos centros dependiam dos florescentes sultanatos de Quíloa¹²² e Zanzibar. No entanto, Newitt (1997: 29) salienta que apesar da posição privilegiada, do prestígio e poder das famílias de mercadores reinantes, Quíloa nunca monopolizou o comércio costeiro. Melinde e Mombaça e cidades das Comores foram diversas vezes importantes centros autónomos no comércio internacional e à semelhança de Sofala, possuíam também a sua actividade mercantil local e colonatos satélites.

A presença portuguesa

O sistema *Shirazi* foi abalado com a chegada dos portugueses, depois do estabelecimento da rota marítima para a Índia. Apartir do século XVI, os portugueses com superioridade tecnológica e militar, especialmente naval, vão dominar política e economicamente os sultanatos do litoral e o tráfico comercial do Oceano Índico durante os séculos XV e XVII, tirando partido das fragilidades e conflitos no interior das redes de poder pré-existentes e estabelecendo um apertado controlo militar (Carvalho, 1995: 13). Mesmo sem impor uma autoridade sólida, os portugueses vão penetrar até aos reinos mineiros, enfrentando a resistência organizada pelos Imãs Ibaditas de Omã (Alexandre, 1983: 103-110). A presença portuguesa contribuiu para o declínio de Quíloa, para o corte das relações comerciais com o interior e para a conseqüente deterioração dos postos costeiros. A partir do século XVI, a concorrência entre árabes e portugueses pelo controlo do comércio do Oceano Índico, conduziu a uma intervenção mais directa dos portugueses junto das fontes fornecedoras de mercadorias, através do estabelecimento de postos avançados no Sena e em Tete, iniciativa que constituiu uma adulteração das práticas mercantis vigentes, perturbando o equilíbrio tradicional do poder político no interior das formações sociais¹²³.

Os portugueses começaram por se instalarem na Ilha de Moçambique e nas terras firmes adjacentes do Mossuril e Cabaceiras, em 1508. Depois da ocupação portuguesa, os clãs *shirazi* que governavam a Ilha de Moçambique antes do séc. XVI, deixaram a Ilha e formaram os xecados de Quitangonha, Sancul e Sangage ao longo da costa (Newitt, 1997: 172-173). Rocha defende que no período do estabelecimento das feitorias e fortalezas portuguesas em Sofala e na Ilha de Moçambique a hostilidade à penetração portuguesa veio sobretudo dos povos islamizados da costa, os suaflis,

¹²² Alpers (1997: 304) refere que quando os portugueses se introduziram no sistema comercial do Oceano Índico, nos finais do século XV, o centro costeiro mais importante era Sofala e estava subordinada a Kilwa.

¹²³ O domínio de Quíloa manteve-se até ao final do século XV, quando o Sultão de Sofala passou a governar fora da alçada de Quíloa, envolvendo-se em conflitos com os chefes do interior. A insegurança da rota de Sofala, o facto do Estado dos Mutapas se ter aproximado do Zambeze e a perda de condições de navegabilidade do rio Save, constituíram motivos para o desenvolvimento de uma rota alternativa para o comércio do interior, Tete-Sena-Angoche (Rita-Ferreira, 1982: 51).

resistência que se prolongou durante o séc. XVI e parte do séc. XVII, tendo assumido várias formas, desde a luta armada (Sofala-1506; Angoche-1511) até à “Guerra dos Preços”, passando pelo bloqueio às vias de acesso e ao corte de abastecimento às feitorias portuguesas (Rocha, 1989: 581-583). As tentativas dos portugueses entrarem no interior eram bloqueadas pela resistência suaíli, particularmente nas rotas para as zonas de produção de ouro no alto Zambeze. A partir do momento em que os suaílis puderam utilizar o Zambeze para o comércio no interior, os mercadores de Angoche e das cidades costeiras a norte, deixavam Sofala na decadência sob o controlo português (Newitt, 1997)¹²⁴.

Muitos estudos sobre a África Oriental consideram que as relações luso-suaíli foram caracterizadas por um forte antagonismo, como uma continuação na África Oriental das cruzadas contra os mouros no sul da Europa e no norte de África¹²⁵. Existiam com regularidade conflitos entre os portugueses e os suaílis, como atestam os registos de episódios de violência portuguesa em cidades suaíli no séc. XVI, mas também são evidentes as alianças económicas, militares, políticas e de matrimónio entre os suaíli e os administradores e mercadores portugueses. As fontes portuguesas do século XVI mostram que apesar das contínuas tensões e discordâncias entre os portugueses e os suaílis, ao nível das rotas comerciais existia uma cooperação significativa entre estes dois grupos. Durante o primeiro século de intervenção portuguesa muitos suaílis resistiram à dominação económica e militar portuguesa, mas em muitos casos, as cidades colaboraram com os portugueses para assegurar os seus próprios interesses. No final do século XVI Malindi controlava um importante entreposto na região em virtude da aliança com os portugueses (Prestholdt, 2001:12).

Para Prestholdt, apesar das fortes rivalidades na Península Ibérica, a familiaridade portuguesa com o Islão precipitou relações próximas com os suaílis ao longo do século XVI. No encontro com o *outro*, o Islão foi a primeira categoria onde os autores portugueses colocaram os suaílis no mapeamento do mundo. O termo *mouro* foi estendido aos suaílis que passaram a ser designados por *mouros da costa* ou *mouros da terra*. O *outro*, que ignorava o valor do ouro, como aconteceu na América e em muitas regiões africanas, era identificado pelos portugueses do século XVI como bárbaro, de moral inferior. No entanto, para a costa oriental africana as conotações de selvageria nunca eram associadas aos *mouros da costa*. Pelo contrário, a navegação e o contacto com outras sociedades através do mar, a orientação comercial, as instituições de crédito, a cunhagem de moeda, a escrita árabe e a habilidade para falar uma língua conhecida, a cultura material (vestuário, joalheria, arquitectura) e até a religião, foram factores que contribuíram para que os suaíli se tornassem numa cultura respeitável no imaginário dos portugueses, percepção que terá sido útil e necessária aos interesses comerciais portugueses (Prestholdt, 2001:10).

¹²⁴ Na segunda metade do século XVI os portugueses iniciam a penetração para o interior, para Tete e a meio do Zambeze, mas a expedição militar encontra muita resistência das cidades suaíli acima do Zambeze, em forma de envenenamento da água e comida dos soldados.

¹²⁵ Vilhena (1906); Gonçalves (1962); Rocha (1989); Monteiro (1993); Alpers (1997).

Foi a partir desta percepção de familiaridade com o *outro* periférico e marginal que os portugueses fizeram o mapeamento dos ‘conhecidos’ e ‘não conhecidos’, das áreas geográficas suaíli das não-suaíli, reflectindo-se no mapeamento e colonização da África Oriental, onde os suaílis foram colocados na categoria de mediadores entre cristãos e não-cristãos. Ao contrário do que sucedeu nos encontros com o *outro* nas Américas onde o acto de dar novos nomes e renomear foi central para a cristianização das populações e para a apropriação de novas terras, na África Oriental os portugueses incorporaram a terminologia¹²⁶, a geografia, os conceitos e a estratificação definidas pelos suaílis. Os africanos não muçulmanos negros tornaram-se *cafres*, uma derivação da palavra suaíli, de origem árabe, *kafiri* (pagão). Comparativamente às outras sociedades africanas, a região costeira da África Oriental constitui um caso único onde os portugueses acabaram por desenvolver uma relação próxima com as populações locais e não se empenharam (nesse período) no proselitismo (Prestholdt, 2001: 4,8,28).

Para os portugueses, as alianças luso-suaílis eram vantajosas para neutralizar o poder dos seus adversários suaílis ou não-suaílis e manter o comércio do ouro em Sofala, Quíloa, Malindi, Mombasa, Faza e Ilha de Moçambique. A costa suaíli tornou-se parte do Estado Português da Índia. O centro da administração colonial da costa suaíli era na Índia Ocidental e não em Portugal, como acontecia para o resto das áreas de influência portuguesa em África (Priestholdt, 2001: 8-9). No século XVI a presença dos portugueses na África Oriental dependia dos muçulmanos suaílis da costa. Os administradores portugueses empregaram as elites políticas e económicas como conselheiras, incluindo pilotos para a navegação, guias, tradutores e interpretes para a comunicação e comércio com os não-suaíli (Rego, 1962: 89, 46). Essa dependência conduziu a uma variedade de políticas coloniais contraditórias, permitindo situações como a violação das restrições comerciais determinadas pelo vice-rei em Goa, por parte de influentes suaílis aliados dos portugueses. As ordens de repressão das elites mercadoras suaíli que prejudicavam os interesses comerciais, não eram cumpridas por muitos capitães, administradores e mercadores portugueses que não tinham interesse em desafiar o comércio suaíli nas suas áreas de jurisdição, desde que tirassem proveito. Esta familiaridade chegou ao ponto de membros das elites suaíli adiantarem crédito aos mercadores portugueses, situação que permitiu aos suaílis ganharem certos privilégios dentro do sistema português¹²⁷.

Como mediadores culturais, os suaílis interpretaram a África Oriental para os portugueses no princípio do século XVI. No entanto, os suaílis viam os portugueses como uma ameaça aos seus interesses mas, carecendo de supremacia militar, mostraram habilidade em utilizar a sua posição

¹²⁶ Um exemplo da apropriação de nomes de lugares suaílis é o nome das actuais províncias de Manica e de Tete, nomes de origem suaíli.

¹²⁷ Os matrimónios luso-suaíli também reforçaram as relações económicas e parcerias políticas, como foi o casamento entre o Sultão de Mombassa, Yusuf bin Hasan (Dom Jeronimo Chingulia na altura do casamento) com uma portuguesa, durante o exílio em Goa. Em 1507, o Rei de Portugal ordenou que os trinta homens enviados para Kilwa deviam casar com mulheres locais para tornar a terra mais pacífica (Prestholdt, 2001: 11).

privilegiada de proximidade cultural, para impedir que os portugueses estabelecessem relações comerciais com os não-suaáli, desviando-os da maioria das rotas mais rentáveis e conseguiram assegurar a sua continuidade no comércio com o interior e manter um relativo controlo sobre o comércio na região, até ao século XIX (Priesthldt, 2001: 11-12).

Para prosperarem no comércio local, os portugueses residentes na Ilha de Moçambique (*moradores*)¹²⁸ adoptaram uma atitude de flexibilidade em relação à política local, integrando-se na vida socioeconómica e política do norte de Moçambique, dominada pelos chefes africanos. Esta relação com os africanos só se alterou a partir do século XIX, especialmente com as conquistas militares, período caracterizado por um quadro mercantil escravagista, onde os chefes islâmicos se opuseram violentamente à presença e administração portuguesa (Rocha, 1989: 582; Bonate, 2003: 119).

O impacto do tráfico de escravos na sociedade macua

Nas duas últimas décadas do séc. XVII registou-se a intensificação do tráfico de escravos, que suplantou o comércio do marfim, tendência que aumentou durante o século XIX, quando esta região da África Oriental se afirmou como um dos pontos principais da rede internacional de tráfico de escravos. “A venda de escravos esteve sempre presente nesta zona de África, chegando a adquirir alguma importância no abastecimento dos mercados orientais. (...) Mas foi só a partir do século VIII que o comércio de escravos se tornou significativo, tornando-se no final do século o elemento fundamental do comércio”. Esta situação, aliada à reconquista de Mombaça pelos árabes de Omã, contribuiu para o ressurgimento e projecção comercial dos reinos afro-islâmicos costeiros, nomeadamente o sultanato de Angoche e os xecados de Quitangonha, Sancul e Sangage no Norte de Moçambique (Rocha, 1989: 583).

Depois do comércio do ouro no sul do continente, os portugueses envolveram-se no comércio do marfim e de escravos, produtos que eram transportados até à Ilha de Moçambique, pelos yao (ajauas) e os macuas do interior. Nesta época, a subordinação da região da África Oriental ao Vice-Rei da Índia, encorajou muitos dos armadores de Lisboa a pedirem licenças para o comércio mais lucrativo com a Índia, deixando de lado o comércio com o interior de Moçambique. Durante a segunda metade do século XVIII os chefes macuas do interior do norte de Moçambique, libertos do domínio marave, dominavam o interior de Mombaça até Angoche. Na Ilha de Moçambique, os macuas representam os principais opositores da região aos *moradores* portugueses, que estabeleceram uma série de alianças

¹²⁸ Que incluíam o grupo étnico português mas também indianos, africanos e mestiços subordinados à coroa portuguesa, que estavam “cafrizados”, “africanizados” (Bonate, 2003: 119).

estratégicas com os sultanatos de Quitangonha¹²⁹ e Sancul¹³⁰ em torno da Ilha para combater os macuas, proteger os *moradores*, facilitar o fluxo de escravos em direcção ao porto da capital e para intervir na venda de armas de fogo no interior da *macuana*. A hostilidade dos portugueses em relação aos macuas devia-se ao facto destes bloquearem a fonte de alimentação da Ilha de Moçambique, a passagem das caravanas de yaos e aterrorizarem as moradias portuguesas em frente à Ilha (Rosário, 2009: 81, 84-85).

O comércio de escravos era o mais lucrativo nos portos da região de Moçambique e alimentava vários mercados. A grande procura de escravos provenientes da África Oriental começou a manifestar-se no final do século XVIII quando a França transformou as Ilhas Mascarenhas, a Ile de France (Maurícias) e Boubon (Reunião) em economias de plantação, vocacionadas para a produção de cana-de-açúcar (à semelhança do que acontecia nas Caraíbas), passando a precisar de mão-de-obra escrava. A procura francesa vai influenciar a expansão de Quíloa como o principal entreposto de abastecimento de escravos, onde os governantes tentavam resistir à crescente dominação omanita, fornecendo escravos provenientes do interior, das caravanas que chegavam do lago Malawi e de outros portos mais a sul¹³¹. O aumento da procura francesa de mão-de-obra escrava para os seus domínios, mais lucrativo na África Oriental do que para o Brasil, levou muitos negreiros a preferirem vender escravos aos franceses, transformando a região de Moçambique num território de traficantes e de corrupção. O comércio era feito pela *Companhia Francesa das Índias* mas também por empresários europeus e americanos que detinham estabelecimentos comerciais na região do Índico. Durante várias décadas, os franceses compravam os escravos directamente ao governo português da Ilha de Moçambique, que concedia licenças para os barcos permanecerem no porto. Com o aumento das taxas portuárias provocado pelo aumento da procura, os franceses procuraram negociar directamente com os árabes e suaíli e outros portugueses situados fora da jurisdição da administração portuguesa, como a Angoche, Ibo e Quitangonha. Os escravos eram trocados por armas de fogo, pólvora, tecidos, bebidas e missangas, com os chefes do interior (Rocha, 1989: 587)

¹²⁹ “Quitangonha estava situado numa larga península separada a norte pela baía de Fernão Veloso e a sul pela baía de Condúcia, com uma frente marítima de cerca de 50 quilómetros”. O xecado de Quitangonha foi criado por notáveis muçulmanos em 1515, após fixação definitiva dos portugueses na Ilha de Moçambique, como forma de se libertarem da tutela dos portugueses. Em 1523 foram dominados por António Galvão que lhes permitiu autonomia desde que não cortassem o fornecimento de alimentos à Ilha de Moçambique e não hostilizassem os portugueses. Esta aliança foi, porém, interrompida no último quartel do século XVIII, com o aparecimento mais assíduo dos “traficantes franceses em busca de escravos para as suas plantações nas ilhas do Oceano Índico” (Rocha, 1989: 586-587).

¹³⁰ No século XVI foi instalado o xecado de Sancul por muçulmanos oriundos da Ilha de Moçambique, depois da ocupação dos portugueses, a três quilómetros da baía de Mocabo.

¹³¹ Nesta rota surgem outros agentes do tráfico de escravos, como os niamuézis, do interior da Tanzânia e os ajauas (yao) na zona lago Malawi. Alguns encaminhavam também os escravos para Pemba, Zanzibar e outras ilhas do Índico.

Numa tentativa de melhorar a administração de Moçambique e estimular o comércio em declínio, em 1752 os territórios de Moçambique foram oficialmente separados do Estado da Índia, cessando a subordinação administrativa e política ao Estado da Índia e a Ilha de Moçambique passou a ser a capital da colónia. Nesta altura, Moçambique ganha novo impulso no comércio de escravos, não só para satisfazer a procura francesa e de Madagáscar como, a partir do início do séc. XIX, para abastecer o mercado brasileiro, numa altura em que algumas zonas da região central e ocidental foram ocupadas pelos holandeses, passando também os comerciantes portugueses e brasileiros a investirem no tráfego de escravos da África Oriental¹³². Nessa altura, Moçambique passou a abastecer também o mercado dos Estados Unidos da América e de Cuba, que se tornou cada vez mais dependente da África Oriental com o encerramento dos portos negreiros da África Ocidental pelos britânicos, em 1860. Até ao princípio do século XIX, o mercado de Madagáscar importava anualmente milhares de escravos de Moçambique para fins domésticos e também para as plantações de borracha, para além do mercado local nas possessões portuguesas da África Oriental, que também absorviam numerosos escravos (Carvalho, 1995: 17-189).

Os xeques e sultões suaílis ocupavam uma posição privilegiada no comércio de escravos, desempenhando um papel preponderante na região. Como vimos, ao longo do século XVIII os suaílis colaboraram, de um modo geral, pacificamente com as autoridades portuguesas. Hafkin (1973) refere que o aparecimento dos negreiros franceses no final do século XVIII, pagando bom preço escravos por armas de fogo e outros benefícios, permitiu os chefes suaíli manipularem os portugueses e os macuas para dominarem o comércio de escravos. A ruptura da aliança entre os suaílis e os portugueses ocorreu quando os portugueses decidem reprimir a escravatura, na sequência do Tratado de Viena de 1815, entre Portugal e a Grã-Bretanha e do acordo para a gradual abolição do comércio de escravos de 1842¹³³. Sá da Bandeira decretou a proibição do tráfico de escravos dos portos de Moçambique e Quelimane, afectando negativamente o comércio destes portos. Os *moradores* revoltaram-se diversas vezes, de forma violenta, contra a abolição do tráfico de escravos¹³⁴. Ironicamente estas decisões tiveram efeitos contrários e deram origem ao crescimento do tráfico de escravos ilegal, beneficiando

¹³² A política de Marques de Pombal de incentivos ao tráfico de escravos vai tornar esta região a principal fornecedora de escravos para o Brasil. O tráfico de escravos para o Brasil tinha começado depois de 1641, quando Angola foi ocupada pelos Holandeses, mas foi estimulado pela política pombalina que atribuiu todo o monopólio do comércio aos comerciantes e armadores que actuavam em Moçambique, conduzindo a burguesia portuguesa à costa este-africana nessa altura dominada pelos *baneanes* (Capela, 1987: 137-140).

¹³³ No entanto, a Marinha de guerra inglesa não tinha permissão para fazer a fiscalização das embarcações com bandeira portuguesa, tendo a Inglaterra continuado a exigir a Portugal a abolição total do comércio de escravos. O Governo Português acabou por ceder às pressões inglesas em 1842 e assinou um tratado que extinguiu o tráfico de escravos, situação que permitia aos ingleses aprisionarem navios portugueses e julgarem os tripulantes envolvidos no tráfico de escravos.

¹³⁴ Estes protestos incluíram também em 1839 um projecto separacionista para Angola e Moçambique, sob a protecção do Brasil que ainda permitia o tráfico de escravos até 1850 (Capela, 1993: 23-35).

as cidades-estados e chefes aliados do interior. O porto de Angoche surgiu como uma alternativa para o comércio de escravos, beneficiando o sultanato de Angoche e os seus satélites, como o xecado de Quitangonha e Sangage, que prosperam com o comércio clandestino (Capela, 1993: 23-35; Medeiros, 1988: 32-33).

Muitos portugueses¹³⁵ e franceses passaram a investir cada vez mais no comércio nesta região. As Ilhas Comores tornaram-se o entreposto comercial mais importante no Índico. José Capela refere a presença de negociantes das Ilhas Comores que chegavam a Angoche com pólvora e armas de fogo comprados aos franceses e ingleses para trocar por escravos e marfim, que eram depois vendidos aos ingleses e franceses. Na época do comércio clandestino intensificou-se a captura de escravos nas zonas do domínio dos sultanatos e mesmo apesar das medidas anti-esclavagistas tomadas principalmente pela Inglaterra e por Portugal¹³⁶ entre 1840 e 1864, o Brasil, Cuba e as ilhas do Índico continuaram a importar escravos da região (Capela, 1993: 85). A concentração do comércio de escravos nas Comores deslocou-se para o litoral da actual Tanzânia e para o Norte de Moçambique, quando a França proibiu o tráfico de escravos, promoveu a interdição do abastecimento de navios em Zanzibar¹³⁷ e aboliu a escravatura em meados do século XIX, apesar de continuar a recrutar trabalhadores africanos, em especial do Norte de Moçambique, com o apoio das autoridades portuguesas, mas agora na forma de “contratados”, *librés engagés*, disfarçando a continuação do trabalho compulsório nas plantações das ilhas Reunião (Medeiros, 1988: 31-32).

A fragilidade da ocupação portuguesa e do domínio do governo português possibilitava a continuidade do comércio de escravos em Angoche e nos xecados suaíli da costa. Uma das estratégias utilizada pelo governo português na relação com as chefias africanas em Moçambique foi a celebração de *tratados de vassalagem*, na qual as autoridades portuguesas atribuíam às chefias africanas cargos administrativos ou militares, como o de Capitão-mor, pagando-lhes em contrapartida uma espécie de tributo ou salário por ocuparem o cargo e controlarem as suas próprias terras. Deste modo o governo português teria direito a usufruir das terras que passavam a fazer parte de Portugal. Mas a celebração do *tratado de vassalagem* não era interpretada do mesmo modo pelas duas partes. Os chefes africanos encaravam as nomeações aos cargos, como uma distinção e o pagamento do tributo, como pagamento pela livre circulação e comércio nas terras dos chefes e garantia de aliança em caso de guerra com outros grupos. Na relação entre o sultão de Angoche, os xeques de Quitangonha, Sancul e Sangage¹³⁸ e

¹³⁵ Por volta de 1847, muitos moradores da Ilha de Moçambique abriram ou transferiram os seus estabelecimentos para Angoche (Medeiros, 1988: 32-33).

¹³⁶ Em 1854, Portugal extinguiu a escravatura em todos os territórios.

¹³⁷ Medeiros (1988: 35-36).

¹³⁸ “O xecado de Sangage estava situado entre o Mogincual e a foz do rio Metomode, numa estreita faixa costeira de cerca de 40 quilómetros, fazendo a fronteira com o mais poderoso dos reinos afro-islâmicos da costa de Moçambique. Sangage foi, desde a sua formação, um estabelecimento nominalmente sujeito ao sultanato de Angoche, apesar de uma certa autonomia que lhe era reconhecida no primeiro quartel do século XIX. Os seus

os portugueses, os chefes suaílis não deixavam margens para uma situação de vassalagem. Os chefes suaílis manifestavam interesse em manter relações com o governo português, mas não relações de submissão. O tratado com os portugueses era encarado como um símbolo de uma relação política *entre pares*, sem carácter de submissão, mantendo a autonomia política e o controlo das principais rotas comerciais, especialmente a do comércio de escravos, violando constantemente os termos do tratado (Mattos, 2012: 163; 2015).

São vários os episódios que demonstram a independência política dos sultanatos em relação ao governo português, perante a presença constante da Inglaterra que, interessada em exercer soberania sobre os territórios portugueses procurava indícios da fragilidade do domínio português no norte de Moçambique no séc. XIX, domínio limitado a pequenas ilhas num extenso mar africano, normalmente hostil. Apesar da administração portuguesa afirmar ter o domínio sobre a costa de Moçambique de Cabo Delgado a Lourenço Marques, no norte de Moçambique a presença portuguesa era reconhecida na Ilha de Moçambique, numa pequena planície costeira em frente à Ilha designada Capitania-mor das *terras firmes* (que integrava o Mossuril e Cabaceiras), em Quelimane e na Ilha do Ibo (no arquipélago das Quirimbas), mas praticamente toda a faixa costeira que se estendia do rio Ligonha ao rio Rovuma era de domínio suaíli. Entre a Ilha de Moçambique e o rio Ligonha estavam situados os mais importantes estabelecimentos suaílis que os portugueses ainda não tinham conseguido submeter. Acima da Ilha de Moçambique e do Ibo, predominava em toda a costa a influência de Zanzibar. O interior do continente estava sob o controlo das chefaturas africanas (Rocha, 1989: 585). Angoche tornou-se um dos mais importantes centros económicos da região, a partir de meados do século XVIII, quando o tráfico de escravos ganhou força com os crescentes incentivos portugueses. No início do século XIX o sultanato de Angoche era um dos principais pontos comerciais de escravos da África Oriental frequentado por mercadores árabes, indianos, franceses, portugueses e brasileiros. O destino dos escravos era Zanzibar, Comores, Ilha de Moçambique, Europa e a América. Angoche era o estabelecimento suaíli mais importante e mais distante da Ilha de Moçambique, exercendo o seu domínio no período de maior prosperidade sobre uma extensão de cerca de 300 km de costa e de 150 km para o interior do continente. Ao longo da costa encontravam-se os xecados vassalados de Sangage, Quinga, Larde, Moma, Naburi, Moebase e Pebane, cujos dirigentes estavam ligados por relações de parentesco aos chefes macuas das regiões onde se situavam. Angoche estabeleceu igualmente alianças com os chefes do interior, tendo imposto a sua autoridade entre os Macuas de Marevone e Mulai, cujos chefes tinham islamizado. Até à assinatura do tratado luso-britânico de 1842 sobre a supressão

dirigentes, procurando assegurar essa autonomia foram estabelecendo alianças diversas com a administração portuguesa, com os xeques de Sancul e com os moradores indianos da Ilha de Moçambique, alguns dos quais se viriam a estabelecer em Sangage durante a primeira metade do século XIX. (...) O principal objectivo dos xeques de Sangage era a sobrevivência política, para isso tinham de fortalecer-se com o comércio (...)”, tendo-se destacado os seus dirigentes como os mais proeminentes comerciantes de escravos durante o século XIX (Rocha, 1989: 586).

do tráfico de escravos, o sultão de Angoche adoptou uma política de total independência política em relação aos portugueses, tratando por igual o Governador de Moçambique e considerando-se aliado do rei de Portugal, deixava em contrapartida passar sem grandes obstáculos os barcos portugueses que navegavam entre Quelimane e Ilha de Moçambique¹³⁹.

O xecado de Quitangonha situava-se numa vasta península separada a norte pela baía de Fernão Veloso e sul pela baía de Condúcia, com uma frente marítima de cerca de 50 quilómetros, exercendo influência na região compreendida entre Matibane e Mossuril. Parece ter havido uma aliança entre os xeques de Quitangonha e as autoridades portuguesas da Ilha de Moçambique até ao último quartel do século XVII, situação que permitiu a manutenção por parte dos xeques do tráfego marítimo e o reforço do seu domínio com a intensificação do comércio de escravos. Mas esta aliança foi perturbada com o aparecimento assíduo dos traficantes franceses em busca de escravos para as suas plantações nas ilhas do Índico, no último quartel do século XVIII. O xeque de Quitangonha, Twakaly Hija, que no século XVIII desenvolvia o tráfico de escravos com a cumplicidade do Governador de Moçambique, atacou por várias vezes as posições portuguesas das *Terras Firmes*, entre 1775 e 1796, tendo sido deposto em 1801 pelas forças portuguesas em coligação com chefes macuas¹⁴⁰. A fraca administração portuguesa que lucrava com o comércio da escravatura permitiu aos xeques de Quitangonha continuarem a prosperar com o negócio da escravatura como a principal fonte de riqueza durante toda a primeira metade do século XIX, principalmente para as Ilhas Comores e para Madagáscar¹⁴¹, reduzindo-se a condição de vassalagem ao fornecimento de madeira aos portugueses e ao pagamento da pensão anual aos xeques (Rocha, 1989: 587).

Com aumento dos lucros obtidos através do comércio de escravos sobretudo com os franceses, os xeques de Quitangonha foram ganhando crescente autonomia, tendo como objectivo garantir o monopólio do tráfico escravagista em toda a região desde Fernão Veloso (Nacala) até à baía de Condúcia, o que naturalmente entrava em choque com os interesses dos restantes traficantes, oligarquias macuas, indianos e portugueses (Rocha, 1989: 592-593).

O xeque Suleiman Bwana Haji (1817-1850) parece ter conseguido a complacência de alguns

¹³⁹ Em 1850 há registos de comércio realizado no Sultanato de Angoche, dando conta da presença de pangaios originários de Zanzibar carregados de produtos para trocar por escravos, marfim e goma, atestando desta forma que apesar do acordo de vassalagem com o governo português o sultão de Angoche afirmava a sua autonomia política, recebendo no seu porto cada vez mais comerciantes interessados no comércio clandestino.

¹⁴⁰ “O sucessor de Tawakaly Janfar Salim (1804-1817) viria a ajudar os portugueses contra o chefe Morimuno (Erati), em 1804, que capturava escravos dos *moradores* portugueses que depois revendia”. As alianças faziam-se e desfaziam-se “ao sabor de interesses e circunstâncias” e “em 1809, o xeque de Quitangonha atacou uma posição portuguesa, desta vez aliado ao chefe macua Maurusa de Itoculo”, para posteriormente se aliar novamente aos portugueses “contra os macuas em 1810 e na defesa do Mossuril contra um ataque macua em 1811” (Rocha, 1989: 587).

¹⁴¹ O Novo xeque Janfar Salim, na década seguinte manteve uma política dúbia com os portugueses, tendo sido preso e deportado para Inhambane em 1817 onde veio a falecer em 1821.

agentes da administração portuguesa, entre os quais o Governador de Moçambique, Sebastião Xavier Botelho (1825-1829). Mas envolveu-se num conflito contra os portugueses, dando origem à ordem de ocupação militar de Fernão Veloso e interceptação das exportações de escravos por parte do Governador Paulo Miguel de Brito, também traficante de escravos, em 1831. Em resposta o xeque atacou o Mossuril em 1831 com apoio de Zanzibar e Quíloa e de alguns comerciantes de escravos que sedeados em Quitangonha, com a Dona Rosaura Monteiro de Sousa Guedes, impondo a paz aos portugueses. Vassalo dos portugueses, o xeque de Quitangonha continuou a progredir no negócio do tráfico de escravos, estreitou relações comerciais com as Ilhas Comores e fazia circular os seus pangaios, que arvorando a bandeira zanzibarita navegavam até Quíloa, Anjouan, Quirimbas, Angoche e Madagascar. As relações com a Ilha de Moçambique foram limitadas até 1850, altura em que Suleiman foi substituído por Ali Amisse Heri (1850-1873), conservando o xecado a sua autonomia, perante a passividade dos portugueses que evitavam situações que pudessem provocar atritos (Rocha, 1989: 589-590).

Esta situação vai ser interrompida em 1857 com o incidente diplomático luso-franco-suaíli, causado pelo aprisionamento da barca francesa ‘*Charles et George*¹⁴², tendo os portugueses empreendido várias tentativas de derrotar e submeter o Xequie Ali Amisse Heri responsável pelo incidente¹⁴³. Este conflito evidenciou toda uma tensão suspensa numa paz armada que se vivia até 1857 e que culminou no ultimato francês a Portugal em 1858 e na restituição da barca aos proprietários. “Mas nem por isso o *status quo* foi perturbado grandemente”. O xeque de Quitangonha continuou impune, demonstrando a impotência das autoridades portuguesas da Ilha de Moçambique em controlar os territórios e águas que afirmavam estar sob a sua jurisdição e vassalagem. O xeque Mahmud Bwana Amadi (1884-1908) continuou a política de autonomia do xecado e apesar de se ter novamente envolvido em conflitos com os portugueses relacionados com o tráfico de escravos, o Governador de Moçambique Augusto de Castilho manteve-o no cargo de capitão-mor, mostrando a fragilidade da autoridade portuguesa nas vésperas da ocupação efectiva, que permitia aos xeques prosseguirem com as pilhagens e exportações de escravos (Rocha, 1989: 593-594), ou a recusa em pagar o imposto de palhota, como atesta o Capitão-mor das Terras da Coroa em Matibane, em 1897:

“Falei com o com cheque Mamudo Buanamade sobre o pagamento do imposto de palhota e perguntei-lhe porque não avisava a sua gente para pagarem ao governo o imposto, respondeu-me que ele é gente do governo e que há muito tempo que trabalhava de graça”¹⁴⁴.

¹⁴² Rocha (1989: 586-588, 593).

¹⁴³ O recém-chegado governador de Moçambique, coronel João Tavares de Almeida, decidido a fazer cumprir o decreto de Sá da Bandeira de Fevereiro de 1855, que proibia a venda de *engagés* africanos aos franceses da ilha da Reunião, tomou como primeira medida mandar aprisionar a barca francesa *Charles et Georges* na baía de Condúcia, que transportava escravos vendidos pelo xeque de Quitangonha.

¹⁴⁴ *Correspondência do Capitão-mor das Terras das Terras Firmes do Mussuril ao Governador do Distrito*, 24 de Novembro de 1897 (AHM, Fundo do século XIX, Governo do Distrito de Moçambique, Repartição Militar,

O sultanato de Angoche e os Xecados de Quitangonha, Sancul e Sangage conseguiram resistir a proibição portuguesa do comércio de escravos mantendo o *modus vivendi* que caracterizou todo o século XIX e início do século XX, dominado pelo conflito entre o poder e os interesses económicos que defendiam o tráfico de escravos e a administração portuguesa, que se mostrava incapaz de exercer o seu domínio e erradicar definitivamente o comércio de escravos. Esta preocupação era manifestada por algumas autoridades portuguesas como João Azevedo Coutinho e Mouzinho de Albuquerque que defendiam a organização de *campanhas militares* seguidas de *ocupação efectiva* dos territórios de Moçambique, como a única maneira de erradicar o tráfico clandestino de escravos e de salvaguardar a soberania portuguesa sobre os territórios, face à ameaça constante da intervenção da Inglaterra¹⁴⁵.

A ascensão Busaidi

Na primeira metade do séc. XIX registou-se a ascensão do sultanato de Zanzibar que adquiriu uma supremacia comercial e uma influência religiosa sem paralelo na África Oriental, desde a Somália até ao Sul de Cabo Delgado. No século XVII, em estreita articulação com os interesses do nascente imperialismo britânico no Índico, o poder marítimo dos árabes de Omã permitiu a conquista de Ormuz em 1632, expulsando em 1650 os portugueses da costa de Mascate (a última posição portuguesa na costa de Oman) e transformando-se numa potência naval só ultrapassada pela Inglaterra e a Holanda. O enfraquecimento generalizado dos portugueses tinha suscitado uma tomada de posição da resistência *shirazi* na costa africana, que apelava ao emergente poder omanita em busca de apoio na luta contra os portugueses. As sucessivas derrotas dos portugueses, o cerco e tomada do Forte Jesus em 1696-1698 e o acentuar da decadência do Império das Índias, obrigaram os portugueses a estabelecerem um acordo, em 1752, que cingia a sua presença e esfera de actuação à zona a sul de Cabo Delgado (Carvalho, 1995: 13). O controlo da região vai passar para os omanitas que vão estendendo a sua dominação por intermédio dos seus representantes, os *Mazrui*, dando origem a uma nova vaga de islamização arabizante. Os estabelecimentos costeiros habitados pelos antigos árabes foram ocupados por esta nova vaga de migrantes árabes, cujo domínio prevaleceu durante séculos, acentuando-se com a tomada do poder pelos Busaidi em 1749, cujo rendoso comércio dos domínios

caixas 8-9, (1898-1900); *Correspondência do Capitão-mor das terras da Coroa ao Chefe de Repartição Militar de Moçambique*, Mussoril, 12 de Dezembro de 1897, AHM, Fundo do século XIX, Governo do Distrito de Moçambique, Repartição Militar, caixas 8-9, 1898-1900).

¹⁴⁵ (Coutinho, 1935; Albuquerque, 1934-1935). Em 1857, o Governador-Geral Vasco Guedes de Carvalho e Meneses refere-se que circulava uma notícia de que Angoche forneceria mais trabalhadores *engagés* para os franceses utilizarem nas ilhas do Índico, notícia que causou grande preocupação, indo de encontro dos argumentos ingleses sobre a autonomia do sultanato de Angoche e ausência de ocupação efectiva dos territórios por parte dos portugueses (*Correspondência enviada ao Secretário-geral do Governo-geral de Moçambique*, Arquivo Histórico Ultramarino, Correspondência dos Governadores, caixa 1300, pasta 18, documento 346, 6 de Julho de 1857).

africanos ganhou um novo impulso na afirmação de Omã como potencia comercial expansionista, especialmente depois do Sultão Seyyid Said (1804-1856) ter mudado a capital do Império de Mascate para Zanzibar em 1840, estabelecendo aí a base da expansão Busaidi, cuja influência se estendia a toda a faixa costeira desde Lamu ao norte de Moçambique (Carvalho, 1995: 15).

Leite (1996: 74-75) refere que a Norte de Moçambique o poder Omanita estabelecido em Zanzibar, entre 1832-1834, pôs em prática uma política económica que transformou Zanzibar no maior mercado internacional da África Subsariana no séc. XIX. “A construção do império de Zanzibar, onde os interesses mercantis se impõem à força das armas, consubstancia-se numa gestão hábil e diversificada das relações comerciais com os agentes ocidentais, americanos, ingleses e franceses. Eram os principais clientes da produção local de marfim, cravo-da-índia e de escravos e também os aprovisionadores insubstituíveis dos artigos manufacturados, oferecidos pelo capitalismo industrial¹⁴⁶. Internamente a ordem económica organizava-se na conjugação de funções de agentes distintos: os indianos monopolizavam o comércio *import-export* e o financiamento das expedições comerciais; os árabes e seus aliados naturais - os swahili, com a antiga tradição comercial na costa -, cabia a condução de caravanas no interior do continente e o estabelecimento de alianças com os fornecedores de matérias-primas; finalmente os comerciantes africanos, nomeadamente yao e nyamwezy - os únicos a fazer chegar, no séc. XVIII, o marfim a Zanzibar e a outros portos da costa - mantinham-se agora no terreno competindo com as redes de comércio árabo-swahili”.

O período da dominação portuguesa marcou um interregno na dinâmica islâmica da costa, que vê na ascensão de Zanzibar um novo impulso. A dominação económica da nova elite omanita em Zanzibar vai determinar um amplo movimento islamizador em direcção ao interior que se processava ao longo das rotas comerciais. A partir do início do século XIX, os mercadores da costa (que incluíam muitos membros da oligarquia Busaidi) tomaram a iniciativa da organização sistemática de caravanas comerciais na direcção do interior, estabelecendo assim um complexo sistema de redes de comércio em estreita articulação com os chefes de povos mercantis do interior, que viram o seu poder reforçado. Por meio destas redes comerciais desenvolviam-se dependências políticas com os chefes do interior, facilitadas pela expansão do Islão no interior do continente (Carvalho, 1995: 19). As caravanas eram muitas vezes acompanhadas por *mualimos* que estavam também envolvidos nas redes de comércio e que iam construindo escolas islâmicas nos principais centros das rotas que ligavam a costa ao interior.

¹⁴⁶ Para Leite (1996: 74-76), o século XIX representa um momento central da história de África em geral e da costa este-africana em particular. Neste período assistiu-se à emergência do imperialismo britânico no Índico e às rupturas causadas pelo capitalismo industrial, quer na estrutura das economias europeias e do comércio internacional, quer na percepção da função económica dos territórios africanos. “Entre o início do séc. XIX e 1880, a par de relevantes alterações políticas – a partilha de África, constituída pela Conferência de Berlim de 1885/86, consolidou o processo de emergência e consolidação do imperialismo britânico no Índico e a Sul do continente -, o continente africano foi palco de profundas transformações de natureza económica, por alguns consideradas como decisivas na subordinação de África ao mundo ocidental industrializado”.

Zanzibar constituía um dos principais centros de poder político e religioso na região, dependente do Imã de Mascate, exercendo soberania religiosa, política, cultural e económica relativamente aos muçulmanos moçambicanos¹⁴⁷ (Monteiro, 1993: 69).

Ernesto Vilhena associa a expansão do Islão no norte de Moçambique à influência directa dos comerciantes muçulmanos, sobretudo de Zanzibar a partir de meados do século XVII (Vilhena, 1906: 33). Em meados do século XIX o islamismo estava difundido por todo o Norte de Moçambique, incluindo nas sociedades do interior macuas e yao tinham adoptado elementos identitários da cultura islâmica (Alpers, 2000: 307). “O Islão constituía o elemento central de agregação de todo o sistema árabo-suaíli deste período, fornecendo-lhe uma coerência interna e um eixo de referência perante a desarticulação identitária que a expansão das relações comerciais, em especial o comércio de escravos provocaram nas populações africanas” (Carvalho, 1995: 23). Só em 1897 é que a região de Cabo Delgado foi reconhecida como domínio português, através do tratado celebrado com o sultão de Zanzibar, Said Barghash (Rocha, 1989: 597). Mouzinho de Albuquerque assinala, no final do século XIX, que o sultão de Angoche considerava-se totalmente independente das autoridades portuguesas e recebia ordens do sultão de Zanzibar (Albuquerque, 1934: 35). Era para Zanzibar e também para as Ilhas Comores que os xeques e chefes muçulmanos do norte de Moçambique enviavam os seus filhos para estudarem em escolas islâmicas, como foi o caso do xeque de Quitangonha, que em 1830 enviou o seu filho para estudar nas Comores (Macagno, 2004: 188). No entanto, à semelhança da relação entre o sultanato de Zanzibar e as chefaturas do interior da Tanzânia, analisada por Kagabo (1988: 245), a relação de dependência das elites muçulmanas do norte de Moçambique ao sultanato foi caracterizada pela prevalência de autonomia política.

Movimentos endógenos: migrações em direcção ao litoral e reorganização das chefaturas no séc. XIX

A região do Oceano Índico sofreu uma série de transformações durante o século XIX. O comércio de escravos e as invasões devastadoras foram fenómenos que, neste século, afectaram profundamente as relações sociais e resultaram na criação de diversos estados predadores (Smith, 1983: 229). Nesta altura, emergiriam dois tipos de organização política, em função da localização geográfica do

¹⁴⁷ O sultão de Zanzibar chegou a ter uma alfândega em 1881 em Tungue, no extremo norte de Moçambique. Após a abolição do tráfico de escravos em Zanzibar, em 1873, os negreiros árabes viram-se forçados a operar a sul de Cabo Delgado, aumentando a procura de escravos nesta zona. O grande centro do comércio clandestino passou a ser a região costeira desde a baía de Mombaça à península de Matibane (Quitangonha) e da baía de Mocimboa do Vale (Sancul) a Angoche e Moma. “Nas últimas décadas do século XIX eram proeminentes no comércio desta região os negreiros *mujojo* de Zanzibar e Madagáscar, fazendo circular com assiduidade pangaios escravagistas nas baías de Condúcia, Fernão Veloso (Nacala), nos portos de Infusse, Mongincual, Barama e Mefeta e na baía de Mocambo, no Namarral, no Ibo e em Angoche” (Rocha, 1989: 597).

posicionamento na rede comercial. Os grupos localizados no interior tinham acesso aos terrenos para a caça de elefantes e outros produtos do interior (como a cera e a borracha) procurados para o mercado internacional, mas tinham dificuldades no acesso aos mercados. Estes grupos eram obrigados a organizarem-se de um modo mais centralizado (Geffray, 1984: 27).

Com objectivo de controlarem todo o comércio com o litoral, surgiram novas chefaturas e confederações centralizadas no interior do continente, que circulando entre pontos distantes, asseguravam a produção directa de produtos para o mercado. Os grupos mais próximos do litoral tinham mais dificuldades em obter marfim, borracha e outros produtos do interior, dedicando-se mais a agricultura e à organização sistemática de caravanas para o interior, estavam integrados na rede comercial como mercadores (Geffray, 1984). O comércio, especialmente o aumento explosivo do tráfico de escravos, criou novas oportunidades para os grandes chefes macuas das terras próximas do litoral, permitindo-lhes reforçar o seu poder à custa dos grupos rivais, contribuindo para a diferenciação entre macas e macuas, bem como para as primeiras diferenciações operadas no seio das próprias comunidades do interior¹⁴⁸. A competição pelo controlo do comércio de escravos tornou-se no principal motivo de conflitos e rivalidades entre os macuas (Medeiros, 1997: 20-21).

A crescente procura de escravos transformou os caçadores de elefantes em predadores de homens e os chefados relativamente pacíficos do comércio em chefaturas de guerra e de captura de pessoas. As constantes razias para captura de escravos e o transporte dos escravos até aos mercados negreiros da costa, conduziram à formação de cadeias de alianças entre chefaturas, “orientadas no sentido poente-nascente, perpendicular ao mar, principalmente a partir de meados do século XVIII” (Medeiros, 1996: 22). A intensa actividade mercantil na costa atraiu caravanas do interior, de segmentos de clãs, por vezes comunidades inteiras, que foram ocupando as terras livres ou dominando os ocupantes anteriores, assimilando-os ou escravizando-os. As tribos mais fortes conseguiram a hegemonia em extensos territórios (Medeiros, 2007).

As guerras constantes, reflectindo a necessidade de encontrar pretextos para a captura de mercadoria humana, provocavam grandes deslocções de populações, cisões dinásticas e formação de novas chefaturas, numa primeira fase, e conseqüentemente, de novas unidades tribais na região entre

¹⁴⁸ Medeiros defende que “o comércio de longa distância exigia a subordinação, pelo parentesco e pela relação cativo-senhor dos comerciantes caravaneiros e carregadores” e “implicava um relacionamento tenso entre as chefaturas” de caça e as chefaturas que controlavam a circulação dos produtos trocados, mas assentava na gestão de um equilíbrio que “mantinham vivas as subordinações sociais e políticas dos caçadores, dos comerciantes e dos carregadores”. Os grupos sociais dominantes das chefaturas, apesar das guerras entre si, “eram aliados na dominação dos dependentes”, sobretudo durante “a produção e o comércio de escravos” (Medeiros, 1997: 20). Neste sentido, a escravatura teve um impacto profundamente negativo nas sociedades macuas do norte de Moçambique, ao estabelecer relações conflituosas constituídas na *longue durée* entre as sociedades suaílis esclavagistas e as sociedades do interior servis. Estas distinções entre homens nobres, de estatuto livre e homens escravos, de estatuto servil, ainda têm conseqüências na sociedade contemporânea, cujas relações sociais mantêm ainda formas e conteúdos de relações esclavagistas entre o senhor e o servidor (Rosário, 2009: 97).

Matibane e o vale do rio Lúrio, no sul de Cabo-Delgado até ao Messalo, e a sul, entre os rios Licungo e Monapo. Na segunda metade do século XIX podiam-se identificar espaços geográficos e políticos que correspondiam a identidades tribais, que resultaram do desenvolvimento das primeiras confederações de chefaturas macua-lómuès, surgidas no século XVIII e meados do século XIX, entre elas a confederação de chefaturas Meto (*mettho*), do Sul de Cabo Delgado, as chefaturas Eráti e Shaka de Namapa, a sul do rio Lúrio, as chefaturas de Kuphula e Mwkaperá, entre os macuas do Centro, e outras na região de Angoche¹⁴⁹. As guerras em torno do comércio escravagista na região do Niassa e do Chire, as fomes e a pressão exercida pelos novos migrantes, especialmente os angonis (nguni) e ajauas (yao) em meados do século XIX, constituíram motivos que também explicam a progressão da população macua em direcção ao mar, fenómeno que continuou ao longo do século XIX (Medeiros, 2007).

Outras mudanças significativas ocorreram na economia política do norte de Moçambique a partir da segunda metade do século XIX e atraíram populações para o litoral. Em 1853, a navegação em todos os portos (e o comércio da colónia) foi aberta a todas as nações, mediante o pagamento de licenças alfandegárias, dando origem à abertura de algumas firmas europeias (francesas, alemãs, holandesas e portuguesas) em diversos pontos do litoral e das ilhas (Ibo, Ilha de Moçambique, Parapato-Angoche e Quelimane) em busca de produtos de origem vegetal e animal necessários à indústria europeia da época em grande expansão. Estas firmas promoveram a instalação de lojas em diversos pontos da costa e do interior mais próximo, abastecendo-as a crédito, enquanto lojas móveis de indianos e afro-islâmicos percorriam o interior. Esta possibilidade de criar alternativas de comércio de produtos agrícolas e florestais facilitou a transição do tráfico para o comércio legítimo. A maioria

¹⁴⁹ Os territórios da *Macuana* em redor aos estabelecimentos portugueses do Mossuril e da Lunga estavam divididos em chefaturas poderosas controladas pelas linhagens dos Muri-munu (ou Mauruça), Mucuti-munu, entre outros, que passaram a fornecer grandes quantidades de escravos. No início do século XIX um novo movimento migratório proveniente do país *lolo* desceu em direcção aos vales do Licungo e Ligonha em direcção à nascente provocando novas deslocações populacionais. Um grupo chefiado por *mwene* Morla fixou-se nas proximidades do território do sultanato de Angoche, dando origem a uma grande chefatura os Impamela. Estes dividiram-se mais tarde dando origem a dois poderes fortes o de Morla e o de Guaraneia. Entre Impamela e Nametil a dinastia Kuphula fixou os seus domínios e deu origem à tribo dos Mogovolá. Outros macuas instalaram-se no Itoculo, próximo do Monapo, em terras despovoadas devido ao tráfico de escravos e fundaram uma série de chefaturas. Os Namarráis, conhecidos pela sua unidade política e valor guerreiro, estabeleceram-se na *macuana* por volta de 1865, provavelmente como consequência do *mfecane*, a diáspora nguni e rapidamente se instalaram nesta região despovoada durante cerca de um século de tráfico de escravos intensivo. Ficaram conhecidos por serem guerreiros e pelas rapinas e pilhagens de caravanas que se dirigiam para o litoral, inviabilizando o comércio com o interior e causando problemas aos portugueses das Terras firmes e aos xecados de Quitangonha e Sancul (Rocha, 1989: 596). Na região entre o Monapo e Alua, sobressaiu o chefe do clã Laponi, Muatuka, que aliado aos clãs aliados Aseledje e Amirasi deram origem unidade tribais dos Eratis e dos Shakas, nas terras de Namapa e Memba, dos quais se destacaram os chefes Komala e Mepatia. No Alto Lúrio os Chirimas continuaram a ocupação dos territórios ao longo do rio em direcção as terras Ajauas, a norte.

deste comércio era dominada por mercadores indianos, cuja prática do *comércio por atacado* foi aproveitado pelas firmas europeias, passando os indianos a assumir o papel de intermediários, ameaçando o papel dos suaílis na nova estrutura comercial (Medeiros, 2007: 141; Rocha, 1989: 595).

A chegada dos indianos nos séculos XIX e XX à colónia portuguesa contribuiu para o renascimento do Islão. Estes comerciantes e proprietários indianos baseados numa economia familiar dinâmica desenvolveram o comércio e também a religião islâmica, construindo mesquitas e *madrassas* locais. Alguns suaílis começaram a actuar como agentes dos indianos, mas continuavam sobretudo dependentes do tráfico de escravos ainda preponderante, salientando-se os xeques suaílis de Quitangonha, Sancul, Sangage e o sultanato de Angoche. As povoações do litoral tornaram-se centros importantes do comércio destes produtos (trocados por sal, tecidos, objectos de metal e quinquilharias) e a procura de escravos para as ilhas do Índico e para a costa suaíli a norte do Rio Rovuma continuou muito activa. A presença de mercadorias em muitos pontos da costa fez orientar os movimentos populacionais e dispositivos de alianças políticas que se estabeleceram em todas as regiões do Norte (Medeiros, 2007: 141). No norte de Moçambique, o séc. XIX foi também caracterizado por mudanças significativas da posição dos macuas, cuja importância na cena política de Moçambique foi aumentando, ao mesmo tempo que o mundo suaíli entrava em retracção, sendo cada vez mais os suaílis de ascendência predominantemente macua (Rocha, 1989: 595-596).

Os “donos da terra”, *first comers*

A formação das chefaturas *meto* (*a-meto; medo*) e a estruturação do poder econome (econi, *mwekoni*) ocorreu num processo migratório de Oeste para Este, que tinha como objectivo principal garantir o acesso aos mercados do litoral e o controle das rotas comerciais que ligavam o interior *meto* na zona do Niassa à costa, na região de Mecufí e foz do rio Lúrio, rotas frequentadas por populações *meto*, *yao* e *nyanja* do Niassa, para estabelecerem um ponto de passagem mais próximo das populações do litoral, dos *amaca* (*omaka*, mar), onde se efectuavam as trocas dos produtos comercializados. Deste modo garantiam a circulação das caravanas na região, protegendo-se dos constantes assaltos dos grupos Chaca (Shaka) que viviam na margem direita do rio Lúrio (Medeiros, 1986: 21; João, 2000: 31-36).

Os macua-meto¹⁵⁰ designam um *nihimo* que povoava e unia toda a população da região *meto*, cuja origem se localiza nas zonas de Montepuez, Namuno e Balama, no período entre 1830 e 1894 (Cuppens, 1974: 1-2; Medeiros, 1986: 21). O centro económico e político das formações sociais *macua-meto* do sul de Cabo Delgado é Motepuez e uma parte dessas chefaturas era dominada directamente

¹⁵⁰ *Meto* deriva da palavra *wetta*, caminhar. Geffray refere que o termo *meto* deriva da palavra mercado, para onde estas populações se dirigiam para negociar os produtos na zona do Niassa (João, 2000: 23). Branquinho (1969) levanta a possibilidade dos Econe não serem *meto*, mas possivelmente *ajauas* (*yao*) que se terão imposto aos macua.

por linhagens do clã Econe. Relativamente à origem dos Econe, parece ser consensual¹⁵¹ que os Econe são o clã politicamente dominante entre os *meto*, originários das terras próximas do lago Niassa, de onde emigraram para a região de Matibane (Nacala, litoral da Província de Nampula), pressionados pelo grande chefe Mulima, Namissiere (ou Messiere). Mais tarde, seguiram para norte, ao longo da costa, até ao rio Lúrio (Mecúfi). Depois da travessia do Rio Lúrio formaram-se dois grupos, um que seguiu para o interior em direcção a Montepuez e outro de Mecuffi, para Quissanga e depois para Montepuez, para se juntar ao primeiro grupo (Branquinho, 1969: 242). Esta região fazia parte da área de influência árabo-suaíli e dos indianos para as trocas comerciais e estava integrada na zona de expansão do Islão. O Islão terá penetrado na região de Montepuez por volta do último quartel do século XIX, onde terá começado por converter a classe dominante (Medeiros, 1986: 23).

Os Econe que partiram de Matibane para Montepuez eram liderados pelo xehe Suluhu, acompanhado pelo irmão Mualia (Mwaliya) e pelos sobrinhos Matico (Matiko), Mugabo (Mugabu), Muembe (Mwembe) e Namicopué (Namikopwe)¹⁵² que, por sua vez, mais tarde formaram chefaturas importantes entre os *meto* (Branquinho 1969: 242). Estes segmentos de linhagens mantinham relações de dependência entre si. “De acordo com a tradição, competia aos Mugabo indicar o sucessor dos Megama”. Para a sucessão de um chefe Matiko era os Suluhu que escolhiam o sucessor. Para a sucessão de um Mwaliya a decisão era do Matiko e quem escolhia o sucessor Mugabo era o Suluhu (Medeiros, 1996: 30- 31). Na hierarquia política dos Econe, Suluhu é historicamente o primeiro chefe da hierarquia Econe, apesar de não ser considerado por Medeiros, eventualmente por Suluhu residir em Matibane (Nacala, Nampula), fora da zona estudada por Medeiros e zona de incidência do nosso trabalho. Em segundo lugar situava-se o Matiko (filho da irmã de Suluhu, que dominava a região a sul de Cabo Delgado, Balama), seguido de Mualia em Balama (irmão de Suluhu e filho da irmã do Matiko), de Mugabo (em Ancuabe, filho da irmã do Suluhu e do Mwaliya e irmão de Makito) e por fim Megama¹⁵³ (no Chiúre, irmão do Suluhu e do Mwaliya, filho da irmã do Matiko e do Mugabu). Estes chefes, Suluhu, Matiko, Mwaliya, Mugabu e Megama, faziam parte das *anethi* (pessoas livres) por oposição aos *athuvathiru* ou *epotha* (escravos), cujos chefes são designados por *mahumu* e não como *mamwene*, designação dada aos chefes do interior que se converteram ao Islão no contexto do comércio de longa distância, em especial o de escravos no século XVI e XIX (João, 2000: 44-45).

No final do século XIX, as incursões nguni na região terão acelerado os fenómenos migratórios, potenciado os conflitos entre os grupos locais, expulsando os grupos das terras onde chegavam ou estabelecendo alianças. Estes conflitos derivavam do facto das populações já existentes

¹⁵¹ Branquinho (1969); Medeiros (1986); João (2000).

¹⁵² Todos estes chefes são referidos por Medeiros (1986) e João (2000), mas apenas Branquinho refere outro sobrinho, Nicua.

¹⁵³ João (2000: 43-44) refere que o lugar subordinado dos Megama na hierarquia tradicional Econe irá ser alterado através de uma série de manipulações posteriores, efectuadas com a anuência da administração colonial portuguesa, que conduziram à promoção dos Megama.

na região estarem já envolvidas nas trocas comerciais com a costa, viam os novos grupos como ameaças à sua posição (João, 2000: 23). A designação *first comers* que significa os *donos da terra*, não corresponde à ordem de chegada à terra, mas diz respeito às fundações e à política dos direitos entre as chefaturas. Nalgumas situações as terras não estavam ocupadas à chegada dos *first comers*. Mas, geralmente a terra era obtida através de violência e imposição da força aos autóctones, que eram expulsos ou reduzidos a um estatuto social inferior (Bonate, 2007).

Os Econe tinham interesse em estabelecerem-se na costa ou regiões com fácil acesso à costa, uma vez que as suas caravanas eram ameaçadas, tendo necessidade de escolta ou protecção de outros grupos, motivo pelo qual celebraram também alianças e entraram em conflitos com outros grupos já estabelecidos, como foi o caso do grupo liderado por Mwaliya que chegou às terras de Muapé (Mwape) encontrou populações autóctones Chopa, chefiadas por Telewe, tendo Mwaliya solicitado autorização ao chefe Chopa para se instalar na zona, ou como defende Branquinho, muito provavelmente terão feito guerra aos Chopa, obrigando-os a ceder as suas terras e levando Telewe a abandonar a região instalando-se em Nicoué e depois em Marrupa. De acordo com Branquinho (1969: 242-243) foi a partir destes acontecimentos que surgiu um forte núcleo de chefaturas Econe em Cabo Delgado, na vasta área do *meto*, passando a serem chamadas de *a-meto*, as suas populações¹⁵⁴.

Branquinho assinala que no tempo colonial (1969), na actual Província de Nampula, os *meto* constituíam uma minoria e predominam nas áreas de Mirrote, Nacoa, Membra, Nacala- a-Velha, e Lúrio. “Existiam cinco regedores do clã Econe, Quitaculo e Metarrumo (Lúrio), Chicoma e Nacoa (Matibane) e Suluhu (Fernão Veloso), considerado este último como chefe grande, embora a chefia estivesse a ser disputada por Nacoa” (Branquinho, 1969: 243). De acordo com a tradição oral recolhida durante o trabalho de campo em Nacala, os Suluhu foram “*os primeiros a entrarem na terra como autoridades na região de Nacala e Matibane*”. *O primeiro grupo chegou à região de Nacala-Porto no final do século XVIII a Omaiaia, onde já se encontravam estabelecidas algumas populações que viviam dispersas pela região*”. A região de Matibane, que significa terra fértil, estendia-se desde a foz do rio Lúrio até à foz do rio Monapo no Lumbo, motivo pelo qual vieram para as terras desta região *erátis, maraviás, ajauas, chacas, macuas e quimuanes* (de Quissanga), predominando o subgrupo *macua-maca* (macua islamizado), para além de ser uma terra muito frequentada por árabes e indianos por causa do comércio, particularmente de escravos (Branquinho, 1969: 123). “*O primeiro chefe tradicional Suluhu na região de Nacala e Matibane foi o Xehe Anli, o segundo foi o Xehe*

¹⁵⁴ A região *meto* era uma região por onde passavam as rotas das caravanas do interior em direcção à costa e foram organizadas de acordo com dispositivos políticos (Geffray, 1984; Medeiros, 1986). A rota do Niassa a Quissanga e regiões costeiras circundantes ligava as chefaturas do Mwaliya (Balama), de Inquinjiri e Mweri (Montepuez) e Mugabo (Ancuabe). Na direcção sudeste uma rota importante passava também pelas terras do Mwaliya, de Matiko, Mwembe, Mamuno e Meloco (Namuno), e depois do Rio Lúrio, em Ocua, dirigia-se a Membra e Mossuril. De acordo com Medeiros (1986; 2007), esta rota era a mais antiga e era utilizada pelos ajaua desde o século XVIII. Terá sido nesta rota que surgiram as formações políticas *meto* a sul de Cabo Delgado.

Mahamudo, o terceiro chefe foi o Xehe Momade, o quarto chefe foi o Xehe Suluhu Mumba, o quinto chefe foi o Xehe Abdul Cadre Nuro. Actualmente é a Rainha Ancha que é chefe dos Suluhu” (entrevista a Salimo Chaquele).

Islão e chefes tradicionais do Norte de Moçambique no século XIX

A maioria dos governantes africanos, em contacto com influência islâmica através do comércio e das migrações, mostravam-se receptivos aos elementos da cultura e da organização islâmica susceptíveis de reforçarem e alargarem a sua autoridade. O chefe encontrava no Islamismo uma justificação suplementar da sua autoridade tradicional e possibilitava a extensão dos domínios do governante. O chefe convertido ao islamismo actua como mediador entre dois sistemas culturais parcialmente opostos, situação de certo modo semelhante à que ocorreu com os régulos no regime colonial. Apesar da diversidade de níveis de conversão dos chefes africanos ao islamismo, que decorreu num processo lento e prolongado de adopção e adaptação de elementos rituais islâmicos, no Norte de Moçambique chegou-se a uma fase em que a camada dominante da sociedade se tornou cada vez mais muçulmana, como aconteceu no Mali e em Songhay no final do século XIX, onde “o islamismo estabeleceu-se como apanágio da aristocracia” até à chegada das confrarias no início do século XX (Lewis, 1986: 61-63).

A maioria dos autores¹⁵⁵ defende que o Islão no Norte de Moçambique estava ligado aos clãs suaílis *shirazi* liderantes da costa e que, à semelhança dos restantes suaíli, consideravam-se superiores aos africanos do interior, vistos como pagãos e selvagens. Mas a percepção da identidade local do Islão vai sofrer alterações com a expansão do Islão para o interior, no contexto do comércio de escravos e fomentada pelo espírito da *jihād*, estabelecendo-se a partir do Islão a fronteira entre aqueles que podiam ser escravos (os macuas pagãos) e os que se convertiam ao Islão e escapavam à escravatura, os *amaca* (*maca*, *amaka*). A designação de *maca* passou a incluir todos os muçulmanos e o Islão deixou assim de ser um domínio exclusivo das elites costeiras *shirazi*, passando também a incluir os chefes islamizados do interior do continente. A autoridade islâmica permaneceu ligada às elites governantes *shirazi* da costa e aos chefes do interior cujo poder e legitimidade lhes era reconhecido por serem os *donos* ou *senhores da terra*, *muyin* (singular *mwene*) e por serem chefes islâmicos os *washehe* (singular *shehe*, *xehe*, derivado de *Shaykh*) (Bonate, 2007: 133-134).

Em meados do século XIX a elite governante *shirazi* de Angoche, do clã *Anhapakho* (*Inhapacos*, *Inhanbaco*) alegadamente os *first-comers* (*donos da terra*) tornaram-se superiores entre os chefes da costa e do interior e desenvolveu, com sucesso, uma política de parentesco e de território que lhes permitiu criar redes de comércio e reciprocidade na região. O supremo chefe da região,

¹⁵⁵ Medeiros (1986), Rocha (1989), Alpers (1997), Nettwit (1997), Bonate (2003), com excepção de Mbwiliza (1987) que defende que no Norte de Moçambique, entre os macuas, o Islão não era uma religião de corte.

mwene inhapakho, tornou-se detentor da terra e das mulheres e ficou responsável pela expansão do Islão no interior. Consequentemente, Angoche tornou-se no centro regional do Islão, o que fortalecia a sua posição nas redes suaíli do Oceano Índico e na relação com o interior do continente¹⁵⁶. Os *Inhapacos* constituíram-se em quatro grandes clãs *Nyamilala (inhamilala)*, *Nyandari (inhandare)*, *Nyaitite (inhatide)* e *Mbilinzi (m'bilinzi)*, representando os quatro filhos descendentes da fundadora mítica do clã dos *donos da terra*, os *muyin* (Machado, 1970: 40).

Estas linhagens distribuía a terra pelos *novos* migrantes que pediam permissão para se instalarem nas suas terras, estabelecendo relações de aliança e de parentesco ao longo da costa, a partir da Ilha de Moçambique até ao *delta* do Zambeze e tinham também relações familiares com gente de Madagascar e Zanzibar. No entanto, os *Inhapacos* não tinham penetrado no interior, tendo como intermediários os macuas e yao que lhes forneciam as mercadorias do interior. Com objectivo de controlar as rotas das caravanas e criar uma base de aprovisionamento de escravos no interior, os *Inhapacos* de Angoche, na impossibilidade de afastarem as populações perto da costa que se tinham tornado parentes, por meio de casamentos e de regras de subordinação por antiguidade na terra (*first-comers/latecomers*), envolveram-se em conflitos, pactos e alianças com estes grupos, de modo a poderem aceder à riqueza do interior e controlar definitivamente os itinerários das caravanas, conseguindo deste modo exercer supremacia política num território que ia da Ilha de Moçambique até Quelimane e no interior até 150 km (Rosário, 2009: 90-92).

A historiografia salienta a figura de Mussa-Momadi-Sabo, ou Mussa Quanto, como o fundador desta estratégia de ascensão de Angoche, que ascende ao poder na década de 1840 como comandante militar do sultanato, dando início à preponderância da linhagem *inhamilala (Nyamilala)* sobre as restantes *inhanbaco*. Mussa Quanto era meio-irmão do lado materno do novo sultão Hassane Issufo (Hassani Yussuf) da linhagem *inhamilala* e filho Xeque da Cabaceira Pequena, localizada em frente à Ilha de Moçambique. Em 1849, realizou uma longa viagem acompanhado pelo seu tio *haji* e também *sharif* pelo interior norte de Moçambique, ao longo dos rios Lomué, Lugenga até ao Zambeze, “tecendo uma importante rede de interesses comerciais e políticos pelo interior para depois partirem para os territórios yao onde procuraram prosélitos, promovendo a expansão do Islão entre as populações do interior do continente”. Mais tarde seguiram até Zanzibar¹⁵⁷ para visitar parentes e depois para as Comores e Madagáscar. As viagens de Mussa Quanto tinham como objectivo estabelecer relações privilegiadas com os chefes do interior, dominar as rotas comerciais e expandir o islamismo, enquadrando-se na política externa do Sultanato de Angoche e na relação com outros centros islâmicos do Índico, tendo em conta que Mussa Quanto transformaria o sultanato de Angoche

¹⁵⁶ Para Bonate (2003: 116) a política expansionista dos governantes de Angoche não tinha como objectivo a criação de um Estado centralizado, como parecem sugerir os autores como Hafkin e Mbwiliza, mas desenvolveu-se devido às oportunidades criadas pela procura de escravos no mercado internacional de escravos.

¹⁵⁷ Esta visita ocorre numa altura em que Zanzibar se tinha tornado a capital do sultanato de Oman (1830), tendo como objectivo controlar o comércio de escravos, marfim, armas de fogo e panos na região.

no centro político, económico e religioso mais importante do Norte de Moçambique (Bonate, 2003: 24, 28; 2007: 49; Mattos, 2012: 153).

Como vimos, o tráfico de escravos clandestino reforçou o poder dos sultões, em especial o do sultão de Angoche, Hassane Issufo e do seu comandante militar e mais tarde também sultão Mussa Quanto, por meio da incorporação por parentesco, pela violência e influência política, tornaram Angoche numa grande potência política no território da actual província de Nampula. Angoche tornou-se o “centro da trama política e económica desenvolvida pelos sultões suaíli para lutar contra os portugueses moradores e prazeiros”¹⁵⁸ que interferiam nos seus negócios e mesmo apesar da abolição do tráfico de escravos continuou a ser um grande centro negreiro onde os comerciantes de Moçambique, Zanzibar, das Comores, americanos, europeus, árabes e suaíli compravam e vendiam escravos.

Deste modo no século XIX houve uma convergência entre a tradição matrilinear da chefatura e a tradição patrilinear islâmica *shirazi*, como resposta ao comércio de escravos e à expansão do Islão pelo interior. Esta situação permitiu o estabelecimento de uma rede regional de chefes muçulmanos durante a segunda metade do século XIX, que incluía chefes da costa e do interior. Os chefes africanos encontravam-se entre os maiores beneficiários do comércio de escravos para exportação, controlando a passagem das caravanas pelos seus territórios, assegurando o pagamento de tributos. Num contexto violento do comércio de escravos, de migrações de populações e guerras de conquista, os chefes fortes e poderosos constituíam a garantia de protecção para as populações. Os chefes que regulavam e controlavam os territórios e incorporavam as populações, usavam a pré-existente ideologia matrilinear do parentesco, costume e lei para justificar as recentes hierarquias e domínios de poder, apropriando-se do Islão e transformando num dos domínios dos chefes. É neste sentido que autores como Alpers (1997) e Bonate (2003; 2007) defendem que os chefes do Norte de Moçambique foram os principais agentes e actores da islamização no interior.

No contexto do comércio de escravos, as alianças de parentesco criadas através de matrimónios entre os chefes da costa e os do interior tornaram-se importantes. Os chefes muçulmanos da costa expandiram o Islão para o interior num processo de gestão de dois recursos políticos tradicionais: doação de terras e de mulheres (parentesco). Os chefes muçulmanos forneciam mulheres muçulmanas aos chefes do interior, na qualidade de *firs-comers*. Por sua vez, os chefes do interior que casavam com mulheres muçulmanas da costa, tinham de se converter ao Islamismo. Assim, a maioria dos chefes envolvidos na rede do comércio de escravos tornou-se muçulmana. Os chefes que não estavam envolvidos na rede muçulmana eram alvos de captura de escravos (Bonate, 2003: 130).

¹⁵⁸ Para além de Angoche, emergiam em Moçambique outros novos poderes e lideranças, entre eles, encontrava-se no Zambeze os portos dos *prazos*, que ameaçavam as ambições de Angoche, especialmente o *prazo* Majanga da Costa. Este *prazo* militarmente poderoso e agrícola tornou-se um destino popular para as caravanas do interior, atraindo o interesse estratégico de Mussa Quanto que decidiu expandir o controlo de Angoche aos territórios dos prazos da família Silva (Bonate, 2007: 49-51).

Angoche emerge como Centro regional do Islão, de onde se expandia a literacia em suaíli ou árabe para o interior, através dos *mualimos* que viajavam pela região. Foi a partir de Angoche que a irmandade *Rifa'iyya*¹⁵⁹ se propagou pelo resto do país, tornando-se o 'centro do Islão' em Moçambique, pela importância que obteve a sua forma ritual particular de celebrar o aniversário do Profeta Maomé (*maulide mólide, maulita, mawlid*) e outros rituais, com danças, tambores, transe e também por representarem o compromisso com a matrilinearidade macua¹⁶⁰. Estas práticas religiosas representavam um poder atractivo, associado aos atributos mágicos do conhecimento secreto do Islão. O ritual *dhikr* da *Rifa'iyya* era praticado pelos chefes muçulmanos da costa e do interior que estavam envolvidos na rede de comércio de escravos de longa distancia e pelos *sipaios* (escravos armados) sob suas ordens, no contexto das caravanas de captura de escravos pelo interior. Deste modo, o sucesso dos chefes muçulmanos envolvidos no comércio de escravos estava associado ao poder mágico e sagrado que o Islão proporcionava ao chefe, reforçando o poder que o curandeiro (*m'culucuana, mukhulukano*) e o advindo (*echaco*) tradicional. Esta permuta espiritual entre os dois mundos forçou os *m'culucuana* do norte de Moçambique a adquirirem conhecimentos islâmicos como complemento do saber tradicional africano, tornando-se *mualimos* e situando-se na fronteira entre os dois polos islâmico e africano. O poder da sua magia derivava do Alcorão e das ciências esotéricas islâmicas mas estava centrado nos espíritos ancestrais. A transformação do curandeiro do chefe linhageiro em *mualimo* contribuiu para aumentar o poder e a autoridade dos chefes, cujo sucesso político e riqueza eram associados pelas populações como manifestação da magia espiritual do Islão (Bonate, 2007: 62-64, 68)¹⁶¹.

¹⁵⁹ De acordo com Trimmingham (1980) a presença da *Rifa'iyya* na África Oriental é anterior à chegada da *Qadiriyya* e *Shadhuliyya* e terá penetrado na região da Tanzânia e do norte de Moçambique no mesmo período em que apareceu na África Oriental, provavelmente via Comores, em meados do século XIX. Relatos de cerimónias islâmicas de João Azevedo Coutinho em 1887, na região de Fernão Veloso (Mongincual) e de António Enes em 1892 no Mossuril, atestam a presença de tambores, danças, hipnotismo, cerimónias semelhantes realizadas pela *Rifa'iyya* (Bonate, 2007: 67-68).

¹⁶⁰ Apesar do ritual e dança do *dhikr* da *Rifa'iyya* ser realizado apenas por homens, o chefe-*califa* da ordem é uma mulher. Daremos maior atenção à importância da dança nas sociedades muçulmanas do norte de Moçambique, no capítulo 6.

¹⁶¹ Trata-se de um tipo de médico tradicional ou curandeiro muçulmano (*mukhulukano*) que ainda hoje gozam de um certo prestígio, assumindo-se como uma figura de mediação entre a cultura oral e a escrita. O *mukhulukano* exerce a arte de curar com os seus conhecimentos de ervas medicinais e de fórmulas escritas em caracteres árabes do Alcorão, ao preparar para fins curativos medicamentos e talismã. A centralidade do Alcorão tornou o *mualimo* um actor central no sistema de Justiça que se desenvolveu (conhecido por *Sharia*), papel que era anteriormente assumido pelo *m'kulukwana*. O chefe, o principal juiz, tornou-se *hakim*, actuando agora através da forma escrita do Alcorão e sob a supervisão do *mualimo*, no ritual conhecido por *ommama mussafu* (o livro santo, o livro dos crentes). O *mualimo* também assiste o chefe na administração da justiça utilizando fórmulas de adivinhação a partir de inscrições corânicas, etc.. O *mualimo* também desempenhava as funções de escriba e

Por outro lado, a conversão ao Islão reforçava igualmente a posição do chefe muçulmano na relação com os portugueses, como foi o caso do chefe Mwaliya, um dos maiores chefes Econe na área dos *macua-meto*, cuja autoridade estendia-se entre Montepuez e Balama, muito referenciado pelas fontes portuguesas documentais por ter liderado a confederação das chefaturas que controlava as rotas das caravanas de escravos e outras mercadorias da região, do Lago Niassa até ao litoral, e por ter alimentado a resistência anti-portuguesa até 1910. O poder e prestígio deste chefe ficaram a dever-se também à sua educação religiosa islâmica obtida no centro islâmico em Quissanga com Buana Mussa Pira, um dos mais influentes *sheikhs* de Quissanga, nos finais do século XIX. Mas a relação de amizade e de comércio que existiu com o *Sheikh* Bona Chaque bin Abdulatifo¹⁶² de Quissanga, um grande *sheikh* e um dos chefes mais poderosos e influentes da região no início do século XX, teve muita influência na formação islâmica de Mwaliya. Neste contexto, Mwaliya deixou de usar o título de *mwene*, habitual nas chefaturas macua e passou a utilizar o título de sultão, transparecendo a noção de pertença a uma elite de sultões e de intelectuais islâmicos, tendo em conta que era muçulmano, sabia escrever e ler com recurso ao alfabeto árabe, como atestam as cartas que escreveu para o Governador de Moçambique. Este chefe Econe constitui um exemplo da penetração do ensino islâmico no interior no contexto das rotas do comércio do interior para o litoral, em especial a de escravos, e da apropriação do Islão pelos chefes como reforço da sua autoridade, revelando a existência de uma elite intelectual letrada durante o século XIX no norte de Moçambique que foi hábil ao explorar a sua situação política e tirar vantagens, assegurando a sua sobrevivência, mas também atesta que o Islão se encontrava circunscrito às elites políticas que beneficiavam do ensino islâmico por via das redes sociais criadas na base de relações políticas, económicas e de parentesco (Mutua, 2011: 9).

Matrilinearidade macua e “patrilinearidade islâmica” - Impacto na instituição linhageira macua

Um dos efeitos da islamização foi a supremacia da patrilinearidade, em especial na herança, favorecendo os laços paternos em relação aos maternos. Nas sociedades matrilineares a adopção do Islão conduziu ao enfraquecimento das ligações matrilineares e promoveu o reconhecimento bilateral da descendência. Nos casos em que o islamismo foi introduzido por um grupo de migrantes a matrilinearidade actuou como facilitadora da conversão ao Islão, penetrando nas famílias reinantes através de casamentos, assegurando deste modo os direitos dinásticos ao trono local segundo os

secretário, auxiliando os governantes na contabilidade comercial, particularmente a do comércio das caravanas (Bonate, 2007: 62-64).

¹⁶² Boana Chaque desempenhou o papel de mediador entre os portugueses e os chefes africanos da região que resistiram à ocupação colonial, incluindo Mwaliya. Originário de uma reputada dinastia suaíli fundada pelos Bwana Makassre (o juiz), alegadamente descendente dos primeiros *shirazi* de Quissanga. Boana Chaque era filho de um *Haji* e fez os seus estudos corânicos em Mikindani, na Tanzânia (Mutua, 2011: 9).

princípios locais de sucessão. Esta situação ocorreu no Sudão Oriental e na zona costeira do norte de Moçambique, onde a fundação das dinastias muçulmanas reinantes foi feita através de casamentos de imigrantes com filhas de chefes locais de sociedades matrilineares (Lewis, 1986: 79-80).

Apesar das sociedades matrilineares não terem reagido de modo uniforme ao Islamismo, o contacto com povos patrilineares, o matrimónio com imigrantes e a melhoria do estatuto pessoal e económico, contribuíram para que as leis islâmicas fossem muitas vezes adoptadas fazendo deslocar o esquema tradicional de descendência no sentido do aumento da supremacia patrilinear. Esta tendência manteve-se durante o período colonial e continuou a manifestar-se depois das independências, reforçada pelas leis e administração seculares. O Islamismo introduz nas sociedades matrilineares conflitos em torno da filiação, da sucessão e da residência depois do casamento (onde a uxorilocalidade prevalecia anteriormente), devido a divergências entre a legislação costumeira e os da *sharia*. Os indivíduos tiraram o proveito da *sharia* a fim de contornarem as regras tradicionais que forem contra os seus interesses, como acontece entre os Digo matrilineares da Tanzânia (Lewis, 1986: 62, 79, 89,93) ou entre os macuas muçulmanos do norte de Moçambique.

A posição dos autores sobre o sistema de parentesco suaíli varia consideravelmente. Alguns autores defendem a patrilinearidade, outros defendem o sistema cognático e alguns sustentam a regra da matrilinearidade (Caplan 1969, 1975; Middleton 1961, 1992; Nurse & Spear 1985; Prins 1961). Os modelos de parentesco suaíli diferem de um padrão para outro. Os indivíduos exploram uma variedade de opções disponíveis de padrões de parentesco, definindo e redefinindo o parentesco de acordo com as suas necessidades no momento. A variação na organização do parentesco e no modo como organizam as suas comunidades e famílias tem origem em diversos factores que incluem a religião, a residência rural ou urbana e o estatuto social (Askew, 1999: 85-89).

Prins (1958) distingue dois tipos de sistema de parentesco suaíli de acordo com a localização geográfica, o do norte (de Lamu e ilhas Banjun) e do centro e sul (a sul de Mombassa). O padrão de parentesco árabe caracteriza o sistema patrilinear do norte, enquanto as comunidades bantu ao longo da costa da região costeira do centro e sul partilham os dois sistemas matrilinear e patrilinear. Middleton (1992: 4-5) distingue o sistema de parentesco suaíli a partir dos padrões de residência urbano-rural e estatuto social, defendendo a existência de duas áreas distintas na costa: a sociedade patrilinear de Lamu e as comunidades rurais Hadimu em Zanzibar. Outro aspecto do padrão de parentesco suaíli é a residência pós-matrimonial. Em Lamu era comum o padrão patrilinear mas a prática da residência uxorilocal também era comum. Caplan (1975: 39-58) indica que em Mafia, depois do casamento, os homens estabeleciam a sua nova família nas terras da família da mãe, como do pai.

Para Nurse e Spear (1985: 76-77), os princípios matrilineares influenciaram a sucessão política em algumas áreas da costa, como refere documentação de Quíloa que atesta a existência de homens que ascenderam a posições de poder político por via do parentesco maternal. No entanto, Middleton (1992: 99-100) argumenta que a maioria das situações representa mais a matrifiliação do

que a matrilinearidade, em virtude do desaparecimento das grandes matrilineagens. O controlo da terra fora das cidades era sustentado por matrilineagens e os direitos de fixação nas terras eram determinados em função dos laços matrilineares.

Em relação a Moçambique, parece ser consensual para a maioria dos autores que a islamização provocou mudanças estruturantes na chefatura e na matrilinearidade macua. Mbwiliza (1991: 70-72) defende que as transformações na estrutura social macua conduziram ao declínio da ideologia do parentesco e ao predomínio do elemento masculino no poder político. A generalização dos direitos paternais e do patriarcado e a subordinação da mulher conduziu à emergência da família poligâmica do patriarcado. Bonate (2007: 55-56) defende que na costa *shirazi* do norte de Moçambique, a maioria dos chefes e governantes converteu-se ao Islão mas a ideologia matrilinear não se alterou. A ascensão e supremacia do Sultanato de Angoche na região ficaram a dever-se a uma gestão estratégica de relações de parentesco embebidas e sustentadas pela percepção matrilinear das sociedades matrilineares da região macua e yao. Os registos coloniais como os de Branquinho (1969) confirmam que a maioria dos chefes eram islâmicos e tinham herdado o título dos seus tios maternos, dos irmãos e irmãs ou sobrinhos uterinos, de acordo com os costumes locais. Também Alpers (1972, 1997) chama a atenção para a prevalência das leis e regras costumeiras matrilineares durante o período colonial entre os yao e os macuas.

Islão, diminuição da influência da *pwiamwene*

Mbwiliza (1991: 72-73) defende que, entre os macuas, a conversão ao Islão enfraqueceu a influência da *pwiamwene* em benefício do xeque da cidade, que o *epepa* tradicional foi substituído pelo Alcorão. Bonate contesta a tese de Mbwiliza, ao afirmar que no contexto do tráfico de escravos recorria-se à protecção dos antepassados para obter protecção nas razias da captura de escravos ou nas longas viagens do comércio de caravanas, o Alcorão não substituiu o *epepa*. Nas cerimónias formais de tomada de posse dos governantes suaíli, como a do Xeque de Quitangonha (Nacala) em 1847, foi legitimada pela cerimónia do *epepa*. Para Bonate (2007: 58), o poder da *pwiamwene* continuou inalterável uma vez que os chefes linhageiros descendentes dos *first-comers* representavam a ligação com o mundo do passado (dos espíritos e da terra natal), assumindo-se como guardiões do bem-estar e da fertilidade da terra. A ligação dos chefes aos antepassados era feita meio de cerimónias rituais dirigidas pela *pwiamwene*. O papel político e ritual do chefe *mwene* (homem) complementa-se com o da *pwiamwene* (mulher).

Apesar da maioria dos autores portugueses do período colonial terem dado pouca relevância à importância política da *pwiamwene* na sociedade macua, o trabalho de Branquinho (1969) comprova que o papel da *pwiamwene* na sociedade matrilinear macua era reconhecido e provocava curiosidade e interesse das autoridades coloniais civis e militares, “receando o accionamento e controlo das populações e por vias destas a adesão das Autoridades Tradicionais aos movimentos

independentistas”. Os estudos de Branquinho referem a existência no Distrito de Moçambique de mulheres *pwiamwene*, régulos ou regedores à frente dos destinos das regedorias, sendo conhecidas por “rainhas” (a rainha Olaica do Lúrio, a rainha Congo de Iticulo, a rainha de Meconta e a rainha de Muecate). No Distrito de Cabo Delgado, as autoridades administrativas coloniais colocaram transitoriamente à frente das regedorias *pwiamwenes* que passaram a ser “rainhas” ou “regedoras” por ocasião da prisão dos régulos, como foi o caso da regedoria Melo de Balama¹⁶³.

Nos anos 50 do século XX, depois da sua promoção ao cargo de *mwene* dos Megama, Abdul Kamal manteve algum tempo a *pwiamwene* do seu falecido tio a seu lado na governação. Todavia, quando aquela morreu, sucedeu-lhe uma sobrinha que não teve um papel relevante junto do régulo (Medeiros, 1996:33). No final da década de 60, os regedores das regedorias de Suluhu, Nacona e Chicoma, do Concelho de Fernão Veloso e de outras áreas do litoral fortemente islamizadas, declararam às autoridades coloniais não terem *pwiamwene*, justificando este facto por terem adoptado a religião islâmica e os hábitos civilizados ocidentais. A ascensão ao poder dos chefes islâmicos da região costeira dispensava as cerimónias de entronização do novo *mwene* dos macuas não islamizados e fez aparentemente desaparecer a figura da *pwiamwene* e dos conselheiros (*mahumo*) na estrutura do poder tradicional (Branquinho, 1969: 274).

Branquinho salienta o facto de se indicar em primeiro lugar o *nihimo* do pai, de alguns os filhos herdarem dos pais, com excepção da sucessão da regedoria (*mwene*) que ocorria exclusivamente por via uterina, ainda que a família liderante fosse islamizada (Branquinho, 1969: 420). Esta atitude pode ser justificada pelo aparecimento de uma nova geração de chefes muçulmanos Econe (Megama, Suluhu, etc.) que, à semelhança de outros chefes muçulmanos do Norte de Moçambique, se opuseram às regras costumeiras para reforçar o seu estatuto de régulo dos tempos modernos coloniais do Norte de Moçambique, mas também está relacionada com uma nova visão do Islão mais ortodoxa, difundida pelas confrarias sufistas, com centro em Zanzibar que pretendia a re-islamizar estes povos, que há séculos viviam um islamismo tradicional, como iremos analisar mais adiante neste capítulo¹⁶⁴.

¹⁶³ “Tais nomeações provocaram o desagrado da regedoria por se verem chefiados por uma mulher, uma vez que as funções de regedor e da *pwiamwene* são de natureza diferente. Tratava-se de regedorias que tinham tradicionalmente uma chefia masculina e a sucessão devia-se portanto, fazer-se dentro das regras costumeiras, ou seja, entre os elementos masculinos da linhagem ou linhagens da família liderante” (Branquinho, 1969: 276).

¹⁶⁴ Durante a prospecção realizada aos distritos do norte de Moçambique, Branquinho (1969: 280) assinalou outros exemplos de *pwiamwene* que se manifestaram contra o domínio colonial, como foi o caso das *pwiamwene* *econe*, Nhantoho (Muere-Montepuez) e da *pwiamwene* grande Incuecuete, refugiada em Massassi (Tanganica), pertencente à linhagem do chefe Mualia e que esteve envolvida numa “rede subversiva” a partir do Tanganica, nos anos 1960.

Papéis políticos e religiosos das *pwiamwene*

A maioria dos estudiosos marginaliza a existência de mulheres na liderança das comunidades suaíli, apresentando o chefe homem como a norma na governação destas comunidades. No entanto, um número significativo de fontes históricas documentais, principalmente fontes portuguesas do século XVII, refere a existência de mulheres na liderança das cidades costeiras do Arquipélago de Lamu, em Mombassa, nas Ilhas de Pemba, Mafia e Zanzibar, em diversos postos costeiros da Tanzânia, na costa norte de Moçambique e em Madagascar, sugerindo que a liderança e a autoridade das mulheres não constituíam casos isolados na esfera política das sociedades costeiras da África Oriental. Fontes documentais identificam Mwana Mkisi como a primeira chefe de Mombaça por volta de 1500. No século XVIII há registos de conflitos e alianças entre os portugueses e os suaílis em Zanzibar, entre a chefe Mwana Mwena (rainha de Wahadimu no norte de Zanzibar) e os portugueses e mais tarde a aliança estratégica com a chefe Fatuma, neta daquela em 1700-1709. No século XIX existem registos que identificam chefes mulheres de grande importância na região, como é o caso de Makinde, eleita chefe de Mikindani e a sua filha reconhecida como sua sucessora¹⁶⁵.

O papel político e religioso da mulher na sociedade macua também tem sido desvalorizado pelos autores. Mbwiliza (1991) refere não existirem evidências de mulheres que assumiram a liderança das comunidades islâmicas da região. Medeiros (1996: 40), também afirma que “existiram alguns casos mas que estes constituíram uma excepção à regra”, como foi o caso no regulado de Napuco, em Cabo Delgado, onde em 1968 foi escolhida uma mulher para chefe da linhagem Muatuka, chamada Zalupia Kapuko, nome do qual resultou a designação do regulado. De acordo com o autor, nestas situações de excepção eram tomados cuidados especiais e a mulher exercia as funções como se fosse um homem, tendo também uma *pwiamwene*. O autor salienta ainda que no contexto da administração colonial, “os preceitos de carácter mágico e religioso não eram muito fáceis de implementar, delegando a mulher no marido, que era obrigatoriamente de outro clã e linhagem”. Esta situação fez com que a linhagem do homem se tornasse chefal e que o sucessor do regulado passasse a sair da linhagem do marido, “perante o desconhecimento da administração de desespero da linhagem ‘dona da terra’”.

No entanto, Bonate contrapõe esta tese perante a existência nas fontes documentais históricas de relatos de importantes chefes mulheres envolvidas nas redes do comércio de escravos do século

¹⁶⁵ Askew (1999: 81) refere que terá sido a partir de 1886, que as posições e títulos políticos de autoridade política passaram a ser exclusivamente do domínio dos homens e as mulheres passaram, cada vez menos, a ocupar posições de poder e a serem marginalizadas. O estatuto da mulher, bem como os padrões de parentesco e residência e economia e o declínio das mulheres nas posições de autoridade são aspectos que sustentam a mudança nas relações de género entre homens e mulheres na sociedade suaíli.

XIX, como a Rainha de Naguema do Namarral ou a Rainha de Kinga (M'fatima)¹⁶⁶ ou a Mwana Saiemo de M'tumalapa, a Rainha Maziza de Meze ou ainda a Rainha Salima (ou Sarima) de Fernão Veloso, em Nacala, para citar alguns exemplos, de *pwiamwenes* muçulmanas, com nomes árabes e suaális, que estavam subordinadas aos chefes muçulmanos da costa. A Rainha de Naguema era um dos chefes islâmicos do Namarral que devia obediência a Mucuto-*muno*, o chefe Ibrahim, fundador da confederação dos namarraís, cujo chefe se chamava *hakim*. Como trataremos no capítulo IV, Naguema ficou conhecida por participar na coligação de resistência junto ao capitão-mor de Sancul (o Marave) e de Farelay do sultanato de Angoche e também por ter tido a sua filha Máquia sequestrada pelos portugueses, com objectivo de negocia-la em troca da captura do Marave, aprisionamento que se arrastou durante vários anos de guerras e negociações e que comprova a percepção dos portugueses da importância vital da mulher na sociedade macua na continuidade da linhagem. Nas fontes portuguesas, Naguema é referida como irmã de Mucuto-*muno*, chefe principal dos namarraís, no entanto, Mucuto-*muno* tratava por “mãe”¹⁶⁷.

Mwana Saiemo, Maziza e Salima estavam subordinadas ao Xehe de Quitangonha. Maziza seria provavelmente *pwiamwene* e terá sido responsável pela morte do Xeque de Quitangonha em 1875, Abdulramane Said Aly, que havia usurpado o cargo de Xeque com apoio do Governo português e que terá proibido Maziza de realizar o tráfico de escravos. Maziza terá agido em resposta ao desrespeito pelas normas de transmissão do poder na sociedade matrilinear macua (Bonate, 2007). Muitas outras rainhas são mencionadas nos documentos coloniais relatando visitas das suas comitivas às sedes do governo português, como em 1901 a rainha Muano Sarimo de Matibane (Mtumalapoe). Branquinho refere que havia “*pwiamwenes* que são régulos ou regedores (...), sendo conhecidas por rainhas; são os casos das rainhas Olaica, do Lúrio, Conco, de Itoculo, e a rainha ou rainha, de Meconta. Também há uma rainha que não é *pwiamwene* (...), a de Napuco, de Momba”, onde tradicionalmente existia um regedor (Branquinho, 1969: 275-276).

Como afirma Bonate (2007: 61-63), com a expansão do Islão para o interior, expandiram-se também os especialistas islâmicos como o *mualimu* e *xarifu*, cujo poder residia nos seus conhecimentos religiosos islâmicos, em particular o Alcorão. Neste sentido o poder da *pwiamwene* de conceder a bênção pode ser substituído pelo *mualimo* que oferece amuletos protectores escritos com excertos do Alcorão, que são utilizados contra doenças, azar, como protecção na guerra, nos negócios, etc. Trata-se de um saber especializado e esotérico, que está relacionado com o mundo mágico dos espíritos e que só pode ser transmitido de mestre para discípulo. Mas os *mualimos* não conseguem

¹⁶⁶ M'Fátima (ou Nure Bine Zacharias ou ainda rainha de Seremage) era conhecida por ser a ‘mãe’ do Xeque Che Agy de Mongincual, era a *pwiamwene* da área de Sangage, retratada nas fontes documentais como uma mulher detentora de prestígio na região (*Correspondencia do Capitão-mor das terras da Corôa*, 25 de Junho de 1898, AHM, Fundo do século XIX, Governo do Distrito de Moçambique, Repartição Militar, 1898-1900).

¹⁶⁷ *Correspondência do Capitão-mor do Mussoril*, 12 de Junho de 1899 e 31 de Agosto de 1899, AHM, Fundo do século XIX, Governo do Distrito de Moçambique, Repartição Militar, 1898-1900.

substituir o papel da *pwiamwene* associado aos espíritos ancestrais das linhagens governantes, à entronização do chefe e aos rituais de iniciação femininos. Foram os *m'kulukwana* os mais ameaçados pela figura do *mualimu* e *xarifu*. Amorim refere que o poder do *mwene* era reforçado pelo *m'kulukwuana*, repositório do conhecimento tradicional espiritual e ritual, um especialista em genealogias e do ambiente físico, cuja principal função é lidar com o mundo dos espíritos e obter protecção e prosperidade para as pessoas e para a terra. Nas sociedades do mundo suaíli do Quênia, da costa Tanzaniana e das Comores e Norte de Moçambique, o *mwualimo* desempenhava este papel, não existindo uma nítida distinção entre o curandeiro (*waganga*) e o *mwualimo*. O saber e a formação do *mwualimo* reflectiam o seu estatuto e pertencia aos clãs reinantes cujo objectivo era manter o estatuto sociopolítico dessas classes¹⁶⁸.

Construção da identidade costeira – uma sociedade na pereferia do mundo suaíli

Tradicionalmente os suaílis pertenciam a um determinado território que se estendia ao longo da costa, desde o Norte de Lamu (na fronteira entre a Somália e o Quênia), até Sofala (em Moçambique) e incluía as ilhas ao longo da costa, como Zanzibar e as Comores. A partir deste espaço central foram-se expandindo para outras regiões, enquanto outros povos migraram para este espaço. No século XIX e princípios do século XX, os suaílis expandiram-se para o interior criando novos estabelecimentos, considerados descendentes dos antigos estabelecimentos costeiros (Allen, 1993: 2, 13). O termo suaíli (*Swahili, Wa-Swahili*) deriva do termo árabe *costa* e será utilizado para designar a cultura regional comum partilhada pelas populações ao longo do litoral da costa oriental africana. A definição do termo suaíli, como categoria social tem sido motivo de diversos debates. Mas é consensual para a maioria dos estudos sobre a cultura suaíli que as populações suaíli da África Oriental compreendem grupos de categorias sociais étnicas diversas, ligadas pela língua (*Kiswahili*) e pela religião (Islão), nos quais se sustenta um sistema de valores, crenças, costumes e praticas locais comuns, que tem conduzido a processos de exclusão e auto-exclusão (Le Guennec-Coppens, 1991: 8-9; Allen, 1993: 2-4).

A comunidade suaíli é urbanizada ou gravita em torno dos estabelecimentos urbanos num processo que conduz à aculturação ou *suaílização*. Allen distingue os ‘verdadeiros suaíli’ dos povos em vários estádios de *suaílização*, que podem ser considerados ou não suaílis dependendo do ponto de vista dos observadores¹⁶⁹. Os suaílis partilhavam uma língua comum, o *Kisuaíli*, com consideráveis diferenças dialectais, situação que terá facilitado a interacção entre as populações do interior e da

¹⁶⁸ Sobre este assunto ver também Pouwels (1987), Topan (1991), Constantin (1988).

¹⁶⁹ O autor considera à falta de definição mais completa, Suaíli é uma pessoa que vive no ou em redor do estabelecimento costeiro tradicional da costa este-africana ou na parte moderna destes estabelecimentos (no interior) e cujo estilo de vida é conforme o estilo de vida costeiro, tendo a língua suaíli como a língua preferencial. *Suaílizados* são as pessoas que adoptam o estilo de vida dos habitantes dos estabelecimentos costeiros tradicionais e do interior suaíli e têm a língua suaíli com a preferencial (Allen, 1993: 14-15).

costa. Apresenta gramática e sintaxe comuns às línguas bantu e com influência sobretudo da língua árabe. O suaíli tornou-se uma língua veicular, para além de ser o meio de transmissão do conhecimento religioso e literário na África Oriental (Middletown, 1992; Horton, 1986; Allen, 1993). No século XIX no Norte de Moçambique o suaíli era escrito em caracteres árabes, tendo sido mais tarde, com o início da colonização, substituído pelo alfabeto latino (Muitua, 2011: 14). A língua suaíli é actualmente falada na maior parte da costa islâmica do norte de Moçambique (Arnfred, 2004: 44).

Horton (1987) refere que a conversão ao Islão teve duas consequências nas populações da África Oriental: a diferenciação entre os habitantes das cidades-porto e os habitantes das comunidades no interior do continente e a introdução do materialismo cultural do Oceano Índico, no que se refere ao vestuário, alimentação, cultura material e aos sistemas legais e administrativos. Através do Islão, o acesso à arte e à ciência, medicina, astronomia e outros saberes especializados tornaram-se parte do *stock-in-trade* intelectual dos mercadores instruídos. Por outro lado, a conversão ao Islão como parte do processo de *suaílização* permitia o corte com o passado tribal, requisito essencial para se ser considerado suaíli. Allen (1993: 16) refere que, no período entre 1100 e 1800 o Islão foi, sem dúvida, um dos principais pilares da cultura suaíli e por vezes dela inseparável.

Uma característica destas populações é nunca terem constituído um Estado centralizado ou grupo político e económico estruturado na extensa área geográfica ocupada desde a Somália até ao norte de Moçambique. Em determinadas épocas existiram centros localizados em diferentes sultanatos, sem contudo deterem o controlo do conjunto costeiro. “O Islão, as ideias culturais, os costumes e a língua suaíli, em particular, funcionam e continuam a funcionar de um modo difuso e não centralizado”. Para Le Guennec-Coppens (1991: 8-10), esta dispersão espacial e temporal reflecte de certa maneira a organização das populações *suaílizadas*, que não tendo um centro de referência sócio-cultural e político fixo, conseguem incorporar novos indivíduos (os *new commers*), mantendo a sua característica distintiva. “Cette apparente contradiction constitue un élément dynamique puisque l’identité d’un groupe est mise en jeu par le type de relations et d’échanges que celui-ci établit avec les autres groupes”. A arena das trocas aparece como um local de contestação por vantagens materiais e sociais, onde os actores trocam sem cessar. As estratégias matrimoniais e as redes de parentesco aparecem como o meio pelo qual os grupos ou indivíduos se refugiam ou o contrário, a aptidão para agregarem novos indivíduos, ou ainda, o desejo de se agregarem eles próprios a um grupo considerado mais prestigiado. Essa é a razão pela qual as redes suaíli estão sujeitas a frequentes modificações e são constantemente redefinidas.

Esta característica das sociedades suaíli, a absorção ou aculturação dos imigrantes, dos *newcomers*, faz com que os *outsiders* sintam como a sua a cultura suaíli. Ao longo dos séculos, a população suaíli aumentou, não apenas pela sua reprodução natural, mas pela absorção de *outsiders*, que entraram para a sociedade suaíli a diferentes níveis, no contexto do comércio e da escravatura. O contacto internacional através das redes do Oceano Índico criou uma faixa cosmopolita de centros urbanos de comércio marítimo. Estas cidades-estado cresceram de modo independente e em vários

períodos da história ofereciam protecção aos grupos exteriores à costa, provenientes da península arábica e também do interior do continente africano. Powels dá conta de vagas de imigrantes a partir do século XIII para a costa este-africana, originários especialmente de Hadramawt e em menor escala do Yemen, salientando o contributo dos *newcomers* para o desenvolvimento da vida da cidade suaíli e do sentimento de unidade na grande diversidade, alguns deles, exercendo influência política e cultural significativa (Powels, 1979).

Todavia, Allen (1993: 241- 243) chama a atenção para o facto de, no século XVII e XVIII, a influência das famílias árabes descendentes de linhagens de xarifes, só se verificar depois de alguns séculos de residência na África Oriental. Estas famílias só eram aceites como influentes na sociedade suaíli depois de adoptarem o modo de vida suaíli e de estabelecerem alianças de matrimónio com indivíduos pertencentes às elites locais, ao invés de imporem o seu modo de vida e a cultura estrangeira das suas terras de origem. Os xarifes, mesmo com o potencial mágico de terem o sangue do Profeta nas suas veias, só emergiram como governantes, depois de se terem *suaílizado*, de casarem com as filhas de governantes e membros de importantes famílias *shirazi*-suaíli, de oferecerem presentes e privilégios para cimentar alianças políticas, de estabelecerem *Utani-relations* (relações de gracejo) com os clãs do interior, de aderirem ao vestuário suaíli e à *expertise* mágica que era esperada dos governantes. Só um número limitado de *sharif* e *shaykh* do Yemen e Hadramawt que se estabeleceram na costa suaíli e os seus descendentes, foram aceites como governantes, porque se suaílizaram.

Até ao século XVIII a imigração árabe foi pouco significativa na maioria da região suaíli. Se a cultura suaíli não sofreu grande influência de Hadrami e do Yemen até ao século XVIII, a partir de meados do século XIX, a forte presença de imigrantes Hadrami, deixou influências da cultura árabe em todas as esferas da sociedade suaíli, visíveis na construção de mesquitas, na adopção do véu islâmico das mulheres Hadrami, na substituição de palavras bantu por palavras árabes na poesia suaíli do século XIX, etc.. A chegada dos Busaidis, como sultões de Zanzibar no século XIX, alterou o padrão de governação suaíli, os únicos governantes que não foram *suaílizados* antes de assumirem o poder, representando uma ruptura com as tradições suaílis. A vida política estava sujeita a supervisão não-suaíli, primeiro a dinastia Busaidi em Zanzibar e depois dos regimes coloniais europeus. O comércio no interior passou na sua maioria para as mãos dos imigrantes indianos. A partir de 1880, os suaílis sofreram provavelmente uma irreparável ruptura com o seu passado. “More than ever before their politics were subject to sustained supervision by non-Swahilis - first by Busaidi dynasty in Zanzibar (though that too became Swahilised in certain respects), then by European colonial regimes (Allen, 1993: 244, 250-251).

Pouwels (1987: 33) chama a atenção para outra característica das cidades costeiras, a mudança institucionalizada introduzida pelos imigrantes, *newscomers*, *wageni*, e as estruturas internas criadas para institucionalizar a mudança, reflectindo a ambivalência na vida da cidade que, mesmo tempo cria unidade dentro da diversidade. A etnicidade, o estatuto e classe tornaram-se formas de distinção entre

os diversos grupos e de como eram percebidos no *ranking* da proximidade indígena ou estrangeira, árabes ou africanos, gente da costa ou gente do interior, homem livre ou escravo/ ascendência servil. Allen (1993: 247) também refere que alguns africanos, na sua maioria escravos, foram absorvidos nos extractos sociais mais baixos da sociedade, mas também alguns asiáticos que empobreceram no final do século XIX, Hadramis e descendentes de não *sharifs*. Depois da islamização, principalmente depois da ‘victória’ do modo de vida árabes-*wangwana*, os *newscomers* muçulmanos asiáticos podiam ser integrados numa escala social alta.

Middleton salienta uma outra característica importante dos suaílis, o facto de melhorarem a sua posição social e ascendem socialmente ou redefinem a sua identidade sustentando ou reclamando categorias particulares da sua ancestralidade. Vários grupos de homens livres, distintos dos descendentes de escravos, reclamam as suas origens Shungwaya em África, na Arábia e na Pérsia. No entanto a associação de determinado grupo em relação a determinado evento histórico, nem sempre podem ser suportadas por evidências históricas e podem mudar em diferentes períodos, uma vez que esta pertença é utilizada para validar a situação social num determinado tempo. No século XIX a ancestralidade árabe¹⁷⁰ era reclamada pelos suaílis, *patricios* em particular, durante o período de ascensão dos governantes omanis em Zanzibar. Nesta altura a ancestralidade autóctone não era valorizada mas sim a proximidade com os governantes imigrantes árabes e omanis. Na sociedade suaíli de Zanzibar existem, actualmente, grupos de suaílis que reclamam a sua ancestralidade persa, nos reinos *shirazi*, como Kilwa ou Vumba, comunidades anteriores aos árabes¹⁷¹. Os suaílis mediam a sua posição na hierarquia e no poder em termos da ancestralidade e exclusividade da descendência e residência, associados à posse de propriedades. A aquisição de uma posição superior e a sua manutenção podia ser obtida pela riqueza, ancestralidade, reputação moral, sendo ideal a combinação de todas elas. Apesar da hierarquia formal rígida e dos padrões tradicionais de desigualdade da sociedade suaíli, indivíduos e famílias podiam e podem atingir um alto estatuto e alterarem a sua posição social, processo que envolve a aquisição de suficiente poder económico, político, religioso, material e prestígio (Middleton, 1992: 185-187).

Um dos modos de aquisição de estatuto e prestígio na sociedade suaíli é a erudição (*scholarship*) que constitui um dos pilares da sociedade suaíli. Para ser considerado erudito do Islão

¹⁷⁰ As origens árabes mais antigas eram principalmente de Hadhramaut (e Yemen) e mais tarde descendentes dos imigrantes mais modernos omanis de Zanzibar, por via patrilinear, situação que lhes foi válida quando Oman permitiu que os imigrantes que provassem a sua ancestralidade Omanita pudessem ocupar postos bem pagos, podendo por isso encontrar muitos habitantes de Oman que são originários da África Oriental e o ki-suaíli é largamente entendido pelos habitantes.

¹⁷¹ Middleton (1992). Os grupos que reclamam pertencer a Shugwaya são hoje marginais na sociedade suaíli. No entanto, Allen (1993) sugere que as presumíveis origens *shirazi* são provavelmente as de Shugwaya, cujos membros se dirigiram para sul ao longo da costa e estabeleceram reinos como Vumba, Utondwe e Kilwa. Sendo que os vizinhos no interior a norte não suaíli reclamam serem descendentes dos Shugwaya, os suaílis mudaram para reclamar a sua origem *shirazi*-Persa, manifestando a sua diferença e superioridade.

era necessário ter riqueza ou ligações de *patronage* com reputados Mestres islâmicos. Mas muitos eruditos islâmicos não eram provenientes de famílias ricas. A erudição constitui um canal aberto para a elevação do estatuto para muitos dotados de talentos e para os abastados. Como repositórios do conhecimento islâmico os eruditos repurificam continuamente a *praxis* diária, mantendo a ligação ao Islão. Num sentido estrutural, eles actuam como árbitros informais do comportamento, providenciando ligações individuais entre as dispersas e competitivas cidades e grupos suaílis e definindo a identidade moral e a aceitação do que deve ser aceite ou recusado dos outros, para serem considerados bons muçulmanos, logo verdadeiros suaíli. Os eruditos expressam-se em vários idiomas e os domínios mais importantes do seu conhecimento são a religião, a lei, a poesia e a língua. Podem receber pagamentos pelas suas tarefas, mas apenas alguns deles são profissionais a tempo-inteiro. São chamados de *Shaykh* ou *xeh* e são geralmente homens de idade avançada e reconhecida posse do conhecimento islâmico tradicional, com habilidade e prudência para analisar e argumentar em debates públicos, especialmente na mesquita onde os assuntos importantes são discutidos. Saber utilizar instrumentos musicais é também outra forma de *scholarhip* importante. Por último, a categoria dos doutores e curandeiros, o *mwalimu*, também se incluem nestes requisitos e posições para se ser aceite como uma pessoa instruída e culta no mundo suaíli. A reputação destas pessoas atraía seguidores e pupilos que também eles viriam eventualmente tornar-se pessoas prósperas (Middleton, 1992: 188-190).

A generalidade da historiografia colonial conceptualizou a costa oriental africana, considerando o elemento árabe como estímulo para o desenvolvimento da cultura urbana africana, ignorando ou marginalizando a iniciativa africana na formação da cultura suaíli. As políticas coloniais distinguiram os nativos dos não nativos (suaílis), conferindo benefícios económicos e sociais (acesso à educação, etc.), politizando a etnicidade e acentuando as linhas de identificação. Os habitantes da costa que conseguissem provar a sua ancestralidade árabe eram de certo modo elevados ao estatuto de não-nativos (Askew, 1999; Middleton, 1992).

Após as independências as origens estrangeiras eram omissas, em virtude do forte sentimento anti-colonialista e anti-estrangeiro. Este ambiente encorajou o aparecimento na década de sessenta e setenta do século XX de uma corrente historiográfica que enfatiza as origens ancestrais africanas das populações suaílis, pretendendo re-escrever a história destas populações e identificar as suas raízes africanas, contribuíram para o progresso na compreensão do passado dos suaílis e da definição da identidade suaíli (Horton, 1986; Abdulaziz, 1979; Nurse and Spaers, 1985; Bonate, 2007). Esta corrente defende a *suaílização* dos árabes, no que diz respeito à língua, à cultura e ao modo de vida em geral, tendo em conta que os árabes foram sempre menos numerosos comparados com a população local costeira, acabando por adoptarem a cultura suaíli. Embora os suaílis tivessem origens árabes e africanas, estavam mais próximos da cultura africana bantu das populações vizinhas do interior. Mesmo apesar da diferenciação e o desenvolvimento de sociedades urbanizadas, as relações entre os habitantes costeiros com o interior, do qual dependiam em termos de segurança e de abastecimento de bens alimentares, continuaram. Eram frequentes a realização de cerimónias para cimentar as relações

com os grupos do interior. Estas cerimónias não eram islâmicas mas o Islão aparecia como símbolo de prestígio, de autoridade, com poderes mágicos para converter em protecção. Nessas cerimónias os suaílis adoptavam o papel de chefes africanos e não o de mercadores islâmicos (Horton, 2010).

A identidade suaíli deve ser entendida como uma realidade dinâmica, sempre sujeita a negociações e a influências externas derivadas das suas ramificações previamente construídas. Os suaílis não são nem uma nem outra coisa, mas a interacção entre árabes e africanos, desempenhando o papel de intermediários estruturais entre um e outro polo. A identidade das populações suaíli varia ao longo do tempo e é construída de acordo com as circunstâncias. Actualmente os especialistas enfatizam como características comuns dos suaílis, a abertura e a permeabilidade da identidade costeira onde as oposições constituem elementos complementares (Askey, 2010). Para Nicolas (1983:12), a confrontação das culturas, árabe e africana, não se traduz necessariamente num compromisso sincrético, mas pode dar lugar a relações harmoniosas fundadas na dupla pertença cultural, à semelhança do que acontece com muitos africanos contemporâneos relativamente à cultura ocidental.

Comunidades suaílis em Moçambique

As comunidades costeiras do Norte de Moçambique têm uma longa história de interacção com a região do Oceano Índico ocidental, partilhando características culturais comuns. Esta região fazia parte de um espaço privilegiado de contactos de povos e culturas, que incluía a região costeira de Mogadício a Sofala. No entanto, a maioria dos autores que estudam as populações costeiras do Norte de Moçambique a sul de Cabo Delgado é relutante em considerar esta região como parte do mundo suaíli, pelo facto das populações da costa da Província de Nampula, em comparação com populações de Cabo Delgado, da Tanzânia, do Quénia e das Comores parecem ser menos influenciadas pela cultura árabe. A maioria dos autores reconhece a existência inicial de uma grande componente populacional árabe e suaíli proveniente das vagas imigrações que se foi progressivamente diluindo na língua e cultura macua (Bonate, 2007: 30-34).

De acordo com Rocha (1989: 582) as sociedades costeiras do norte de Moçambique desenvolveram uma identidade específica, cuja singularidade resulta de um contexto histórico específico e complexo de relações entre povos da costa e de outras regiões. No séc. XIX existia uma cultura do tipo suaíli, assente numa elite intelectual e literária. Medeiros e Capela (1987) referem-se a este fenómeno como uma *suaílização* moçambicana, uma vez que a mestiçagem que aqui se desenvolveu não resultou de contactos directos com a Pérsia ou países árabes, mas com outros centros islamizados onde já tinha iniciado um primeiro processo de *suaílização*, como Zanzibar, Quíloa e Comores. É precisamente a menor intensidade do sangue árabe na cultura costeira moçambicana macua, que leva muitos autores a não considerarem “verdadeiros suaílis” os povos abaixo de Cabo Delgado, valorizando o elemento árabe na definição da identidade suaíli.

Hafkin (1973), Newitt (1997), Bonate (2006, 2007), Arnfred (2004), Rocha (1989), Matiuva (2011) são os poucos autores que estendem a cultura suaíli a sul do rio Rovuma até à região do Rio Ligonha, estabelecendo ligações entre esta região do norte de Moçambique, a costa oriental e as ilhas do Índico, no contexto do comércio de escravos, da expansão do Islão, das alterações das relações de parentesco e da matrilinearidade, realçando características comuns como a língua e o Islão. Na discussão em torno da classificação de populações de estabelecimentos costeiros, vários autores¹⁷², incluem Angoche, Sancul, Sangage e Quitangonha como sociedades formadas por grupos suaíli. Nestas regiões sobressaem algumas características da cultura suaíli, a religião islâmica, a língua suaíli, a produção literária e intelectual, a arquitectura, a manutenção no sistema de comercial, religioso e cultural do oceano Índico. Matiuva (2011) vai mais longe colocando a possibilidade das populações costeiras a sul do Zambeze poderem também ser consideradas suaíli, tendo em conta que suaíli significa costa e que o comércio árabo-suaíli também atingiu o sul do Zambeze¹⁷³ e que as sociedades suaíli encontram-se a níveis diferentes de *suaílização*.

Na discussão sobre a categorização dos suaílis em Moçambique, constatamos que os diferentes autores consideram apenas suaíli as comunidades costeiras do norte de Moçambique, também muitas vezes designados de macuas islamizados, os macuas da costa, os *maca*. De acordo com a maioria dos autores citados, os contactos com o Islão a subsequente *suaílização* do litoral africano deu origem à diferenciação social e religiosa entre as populações da faixa costeira chamadas de *macas* pelas populações do interior, os macuas. O Islão, já praticado pela maioria da população costeira no século X e XI, permaneceu confinado à estreita faixa costeira e áreas circundantes e ilhas, como uma religião marítima e mercantil. Mello Machado designa de *macas*, as populações muçulmanas do litoral norte de Moçambique, de Pembane para Norte, em todo o distrito de Moçambique (actual Província de Nampula) e no distrito de Cabo Delgado. O autor refere que embora muitos macuas se considerem *macas*, esta designação é exclusivamente religiosa e corresponde ao conjunto de populações de influência árabe-suaíli da faixa costeira (Machado, 1970: 108, 677-678). Para Medeiros, o termo *maca* (que significa sal ou deturpação da palavra Meca) passou a designar “a gente Naharra”, do litoral, ou gente de Alá, (*Nahala*), “*maca* passou a significar a terra do sal e gente muçulmana da terra do sal” (Medeiros, 1996: 19).

No século XVI os portugueses registaram a existência no norte e centro de Moçambique de comunidades costeiras que partilhavam a cultura e identidade suaíli comum aos povos vizinhos a norte de Moçambique e que estavam inseridos nas redes económicas do Oceano Índico. A tradição suaíli do Islão incorporava elementos da cultura africana da costa mas também era influenciado pela cultura da

¹⁷² Hafkin (1973), Newitt (1997), Bonate (2006, 2007), Arnfred (2004), Rocha (1989), Mello Machado (1970), Capela e Medeiros (1987).

¹⁷³ Chibuene e Manyikení são considerados dois marcos da presença da cultura suaíli mais a sul. O autor defende ainda a inclusão desta região no mapa suaíli, também em virtude da interacção das comunidades bantu com o mar, a matriz cultural que define ainda hoje a cultura suaíli.

região ocidental do Oceano Índico, principalmente de Handramawt. Esta religiosidade foi construída de modo a permitir a manutenção da legitimidade dos clãs suaíli sob o território costeiro. Em Moçambique a autoridade *shirazi* permaneceu matrilinear, ao contrário de muitos outros suaílis patrilineares. A identidade suaíli foi construída em oposição aos africanos do interior, considerados não-civilizados e pagãos (Bonate, 2007).

Os povos macuas da faixa costeira deixaram de depender da agricultura doméstica tradicional baseada no cultivo de cereais (passaram a cultivar outros alimentos introduzidos pelos árabes e suaílis) passaram a praticar o comércio que os integrava nos circuitos internacionais, desenvolvendo outras actividades económicas como a construção naval e a navegação de cabotagem, a pesca e secagem de peixe, a extracção de sal, o artesanato de metais preciosos, etc. As alterações da estrutura económica tradicional conduziram ao desmantelamento da rigidez da estrutura clânica e linhageira. As formas de apropriação da riqueza e do trabalho foram alteradas, dando origem ao aparecimento de novas estruturas políticas territoriais. Na nova organização política, a estrutura linhageira e matrilinear manteve-se, mas progressivamente a extensão e complexa hierarquia clânica foi sendo eliminada. Em cada estabelecimento costeiro (Sultanato ou Xeicado) a autoridade política máxima era detida pelo xeque ou sultão, sendo a camada dirigente formada por familiares. A classe dominante era formada por governantes, religiosos, comerciantes e proprietários de estabelecimentos de comércio e de produção artesanal, que se orientavam para o mundo exterior. Os marinheiros, artesãos, agricultores dependiam e trabalhavam em função da classe dominante. Para além destas duas classes, existia uma outra categoria de estatuto não livre, os escravos domésticos, os *nzári*. “As alterações socioeconómicas são visíveis nos rituais de iniciação, que apesar de manterem a morfologia tradicional macua introduziram conteúdos doutrinários corânicos, situação que caracteriza a cultura religiosa arabo-suaíli. Os circuitos e redes e as cerimónias matrimoniais complexificaram, prevalecendo a regra da virocalidade em prejuízo da tradicional regra da uxorilocalidade do matrimónio macua. O *mualimo*, guia dos crentes, erudito do Alcorão e também homem da medicina, surge como figura central e tutelar na comunidade” (Medeiros, 2007: 144-145).

Na segunda metade do século XVI Quíloa foi assolada por disputas políticas envolvendo principalmente a dinastia Shiraz. O crescimento do comércio do ouro na região do rio Zambeze terá atraído imigrantes para a região costeira que oferecia melhores condições geográficas de acesso às rotas do comércio aurífero. Fontes documentais sobre os suaílis de Angoche identificam as suas origens nas elites persas de Shiraz, localizada na província de Fars no actual Irão. De acordo com a tradição oral recolhida por Eduardo Lupi¹⁷⁴, por volta de 1450 chegaram ao Norte de Moçambique dois aristocratas de Quíloa, Hassani e Mussa, em virtude de divergências familiares, religiosas e políticas e em busca de marfim e novas riquezas, partiram de Zanzibar para a Ilha de Moçambique, onde Mussa se instalou como Xeque da comunidade que trouxe consigo e dos muçulmanos que lá

¹⁷⁴ Enquanto exercia o cargo de Capitão-mor de Angoche, entre 1903 e 1905.

encontrou provenientes de outras vagas de emigrações semelhantes. Hassani seguiu mais para Sul, casou com uma mulher *Inhapaco* e depois seguiu para Quelimane região próspera no comércio de escravos onde se instalou como Sultão. Mais tarde, quando Hassani morreu, o filho de nome Xosa (conhecido pela denominação suaíli, Bwana Xoza), estabeleceu-se em Angoche como o 1º sultão de Angoche.

A maioria dos autores coincide na estrutura que apresentam das tradições recolhidas da oralidade: imigrantes da costa oriental africana casam com mulheres locais. Xosa contraiu matrimónio com uma mulher macua, da qual teve filhos, *inhanandare*, *inhamilala*, *inhaitide* e *m'bilinzi*, que vieram a fundar linhagens importantes na região de Angoche. A linhagem *inhanandare* considerada fundadora do sultanato, representada pelo primogénito e herdeiro do imigrante fundador do sultanato, seguia o sistema patrilinear de parentesco. Os sultões de Angoche eram escolhidos entre os membros desta linhagem. As outras três linhagens formavam o clã *inhabaco*, que representava o *nihimo* macua da esposa do fundador, seguindo o sistema de parentesco matrilinear e estavam estabelecidas em Catamoio (Lupi, 1907).

Neste sentido, a tradição da origem das cidades costeiras do norte de Moçambique não difere da história das outras cidades costeiras ao longo da costa este africana, como é o caso do mito da fundação de Quiloa, Zanzibar, Pemba e Comores, que remetem para príncipes-mercadores vindos de Shiraz e que fundaram importantes portos comerciais como Manda, Shanga, Mombassa, Lamu, etc¹⁷⁵. Algumas das versões das origens destas cidades costeiras relatam a importância dos mercadores na expansão do Islamismo no continente africano, levando ao aparecimento de um espaço intermediário entre os continentes asiático e africano, onde não aparecem os chefes africanos.

Os Xecados de Sancul, Sangage e Quitangonha foram constituídos depois da Sultanato de Angoche. Estes Xecados foram também edificados por imigrantes islâmicos suaílis originários da costa oriental, que se instalaram nas regiões de Matibane, do rio Lúrio, na baía de Mocambo e Mossuril. Estes estabelecimentos costeiros suaílis estavam inseridos na esfera de influência do Sultanato de Angoche, que estabeleceu o domínio político e económico sobre os estabelecimentos suaíli na região, supremacia política que ficou a dever à sua posição geográfica próxima do litoral que lhe permitia controlar as principais rotas comerciais de longa distância e também, como vimos, à habilidosa gestão de uma política de parentesco e relações territoriais, baseadas na percepção tradicional política das sociedades matrilineares, que garantiram a expansão de Angoche e do Islão entre os grupos do interior (Bonate, 2003: 116; 2007a: 132)

Redes religiosas no Islão costeiro - As redes de Ulama

¹⁷⁵ A mais conhecida das tradições *shirazi* foi registada por João de Barros “Crónica dos reis de Quiloa”, no século XVI.

As redes religiosas suaíli têm sido objecto de análise de vários autores (Caplan, 1975; Nimtz, 1980; Pouwels, 1987; Constantin, 1988; 1991), que analisam estas redes sob diversos aspectos, salientando-se dois aspectos principais. O primeiro diz respeito à estrutura social da comunidade suaíli cuja autoridade religiosa está dividida em três redes separadas, mas por vezes ligadas umas às outras. O segundo aspecto está relacionado com o papel que tem o estatuto, a autoridade, o poder, o carisma e a influência de indivíduos particulares no interior das redes. Duas destas redes fundamentam-se nas crenças e práticas do Islão, historicamente percebidas na costa da África Oriental, a rede dos *ulama* (dos eruditos e detentores da autoridade no interior da comunidade muçulmana) e a rede das confrarias *sufi* (*tarika*). A rede das confrarias situa-se entre a rede dos *ulama* e a rede das práticas culturais pré-islâmicas da costa, que tem pontos comuns com a cultura do continente africano mas também é muito influenciada pela cultura e religião islâmica (Topan, 1991: 40, 54, 55).

As práticas locais eram geralmente consideradas como fazendo parte da “cultura inferior” pelos *ulama* ortodoxos, que consideravam constituírem uma ameaça à sua autoridade religiosa. As actividades das confrarias representavam uma via central de conformidade com os extremos de cada rede. Alguns *ulama* aceitavam a totalidade destas práticas, outros toleravam e outros condenavam. Para os curandeiros, as actividades das Confrarias tinham um atractivo comum e familiar, a utilização de tambores e de música, a participação comunal, etc.. Topan (1991: 55) salienta a troca de papéis do pessoal religioso, como uma das características destas redes, em especial entre a rede dos *ulama* e a das confrarias e entre a rede das confrarias e a rede das praticas culturais locais. Um *ulama* podia pertencer a uma confraria e um chefe da confraria podia ser um médico tradicional ou curandeiro. O contacto entre a rede dos *ulama* e a rede das práticas culturais locais pré-islâmicas era raro, mas por vezes existia, no mundo suaíli, um *ulama* que era curandeiro.

Para Topan (1991: 55), a autoridade religiosa islâmica sobre a costa africana agia e ainda continua a agir de modo difuso e não centralizado, reflectindo a natureza da organização da autoridade religiosa nas sociedades islâmicas. A existência de redes deriva do facto do Islão não ser uma estrutura monolítica. A sua diversidade conduz a respostas variadas. Este modelo de autoridade religiosa suaíli poderá ser encontrado noutras regiões do mundo islâmico. A diferença principal reside na natureza dos elementos da rede das práticas da cultura local.

Na tradição muçulmana, o saber, ‘*ilm*, é um domínio reservado a uma categoria de letrados, os *ulama*, os sábios, eruditos, os mestres. Apesar de ser tarefa difícil definir uma hierarquia de *ulama*, na África Oriental pode ser feita a distinção entre o *um'allim* (em suaíli *mwalimu*, pl. *walimu*) e o *sheikh* (Kagabo, 1991: 59).

O *sheikh* era uma pessoa de alta cultura, capaz de traduzir os grandes textos de referência (o Alcorão e as *Hadith*), de interpretar a lei islâmica (*sharia*) e de escrever obras para dinamizar o ensino nas mesquitas. Alguns *sheikh* ocupavam a posição oficial de *mufti* (individualidade habilitada a tomar decisões sobre questões do Direito e cuja opinião, *fatwa*, faz jurisprudência, o *kadhi*, juiz). Os grandes *sheikh* estavam ligados por relações de parentesco ou de mestre-discípulo à dominação árabe sobre a

costa suaíli, quer na forma política ou económica, quer no domínio intelectual. Com efeito, a maior parte dos *ulama* identificava-se como árabes e estavam culturalmente distantes das populações autóctones, tendendo ao isolamento em redes muito pouco abertas aos suaílis da antiga sociedade costeira (Kagabo, 1991: 59).

No seio dos *ulama*, alguns declaram ser descendentes do Profeta, formando uma categoria específica, os *sharif*. Estes migrantes provenientes de duas regiões da península árabe, Mascate (Omã) e Hadramaut (Iemen) estabeleceram-se ao longo da costa suaíli, através dos principais pontos de penetração desta região, em Pate, Lamu, Zanzibar e Comores. Eram reconhecidos pela sua *piiedade* e erudição em relação à lei islâmica (*fiqh*) e produziram numerosos *qadi*, *khatib* e *faqih*. Como os *sharif* tinham tradição literária e teológica, escreviam e traduziam obras de erudição sobre o Islão, sendo alguns *sharif* poetas e autores da maioria das obras antigas escritas em suaíli. Mas o grande contributo deste grupo para a vida da costa foi a introdução da educação islâmica local e de escolas corânicas *madrasa* que serviam, ainda que de forma limitada, de veículo à instrução das crianças, *sharif* e não *sharif*, que mais tarde viriam a ser elas próprias reconhecidas autoridades religiosas. Os *sharif* do séc. XIX e princípios do séc. XX adquiriram o seu saber fora da África Oriental, no Médio-Oriente, facto que lhes concedia prestígio, uma vez que era considerado um “saber especial, para gente especial”. A influência dos *sharif* sobre os suaílis provinha da sua reivindicação como descendentes do Profeta, situação que lhes dava o poder de conceder a *baraka* às populações, uma bênção, uma graça divina que acompanhava quem a recebia. Outro motivo para a sua influência na sociedade era o facto de os *sharif* serem mercadores e comerciantes abastados. Graças ao seu espírito empreendedor criavam redes comerciais na costa, que se estendiam até à Arábia, Índia e extremo-oriente, para além da rede da diáspora das famílias de *sharif* dispersas pela costa oriental africana. As suas ligações às confrarias eram significativas, tanto que em diversas regiões da costa e ilhas, membros de famílias *sharif* continuaram a ser grandes *ulama* (Topan, 1991: 41-43).

O processo de formação dos *ulama* era geralmente acompanhado por uma grande mobilidade, entre os lugares de aquisição do saber religioso inicial na costa (Comores, Lamu, Mombasa, Zanzibar) e os grandes centros de aperfeiçoamento na Arábia ou em Hadramaut. Os que tinham vocação e ambição de se tornarem grandes *ulama* teriam de passar temporadas junto de um *sheikh* de Meca ou de *Hadramaut*. Um grande mestre era também aquele que podia reclamar a sua pertença a uma longa cadeia de *ulama* e também ser portador de uma grande diversidade de ensinamentos obtidos (Kagabo, 1991: 69). No seio dos *ulama* da costa oriental africana, destacam-se os *sheik* e os *sharif* das Comores que desempenharam um papel importante na história religiosa da África Oriental.

O *mwalimu* tinha como principal ocupação o ensino e a educação islâmica ao seu nível de instrução, que era geralmente modesto. Podia dirigir certos ritos (funerais, festas religiosas) e presidir determinados actos jurídicos (Kagabo, 1991: 59). Nas sociedades do mundo suaíli como as do Norte de Moçambique, o *mwalimo*, cujo poder residia nos seus conhecimentos religiosos, em particular o *kitab* (o Alcorão), o poder de conceder bênção e oferecer amuletos escritos com excertos do Alcorão

utilizados contra doenças, azar, nos negócios, como protecção na guerra, etc., não se distingue com nitidez do curandeiro *m'kulukwana*. O saber e a formação do *mwualimo* pertenciam aos clãs reinantes e tinam como objectivo era manter o *status* social e político dessas classes. Bonate defende a existência no século XIX no Norte de Moçambique, do estilo *walimo*, associado à tradição suaíli *shirazi* que constituiu um atractivo para a adopção do Islão por parte das populações costeiras (Bonate, 2007: 62-63).

A região norte de Moçambique, política e culturalmente integrada nas dinâmicas do resto da África Oriental, em especial a Zanzibar e às Comores, também foi influenciada pelas mudanças que ocorreram em Zanzibar, que funcionava como a referência política, cultural e religiosa de quase toda a região. O estilo de vida dos árabes-omanitas de Zanzibar, considerada a ‘cultura superior’, incluindo a conversão ao Islão, a indumentária, a arquitectura árabe-islâmica e a escrita com recurso ao alfabeto árabe. O uso do alfabeto árabe em quase toda a África Oriental era transmitido de pai para filho. O ensino Islâmico, que era o fórum de excelência da transmissão deste conhecimento, tornou-se um aspecto do poder e das elites reinantes com capacidade de fazer viajar seus parentes para estudarem junto dos intelectuais das principais *madrassas* da região, em Zanzibar, nas Comores e em centros religiosos do norte de Moçambique. Porém, em períodos anteriores ao século XIX, a influência islâmica sobre o norte de Moçambique vinha de mais longe ainda, de Mogadíscio, Quíloa e Mascate. Esta tradição de ensino islâmico na África Oriental contribuiu para a formação de uma elite muçulmana letrada no norte de Moçambique, que entre os finais do século XIX e princípios do século XX correspondia nas suas línguas com recurso ao alfabeto árabe e colaborou com administração pré-colonial portuguesa, integrada como capitães-mores, sargentos-mores, intérpretes, etc., elaborando officios, traduzindo a correspondência e conseguindo a sobrevivência durante quase todo o século XIX, situação só se alterou após as guerras de *ocupação efectiva* nos princípios do século XX (Mutuia, 2011: 3).

As confrarias, reconfiguração do panorama religioso e político muçulmano no século XIX

A partir de 1830, quando o Sultão Sayyid Sa'id bin transferiu a sede do seu império de Mascate para Zanzibar, criando um Estado centralizado cujos domínios abrangiam quase toda a África Oriental, esta região assistiu a um grande dinamismo e crescimento económico e religioso, atraindo mercadores e intelectuais islâmicos vindos do sudoeste asiático e das Comores para ocuparam os postos-chave da administração do Sultanato. É nesta fase, que o Islão e o ensino Islâmico conhecem maior desenvolvimento, primeiro na corte e entre as elites políticas e económicas e mais tarde, e principalmente com a chegada das confrarias atinge aos cidadãos comuns (Mutuia, 2011: 2,12).

À semelhança da restante zona suaíli, as confrarias funcionavam e continuam a funcionar no Norte de Moçambique como “verdadeiros sistemas clientelísticos de ajuda mútua”. Ao enviar membros das confrarias para comercializar na costa moçambicana, os califas estabeleciam laços de

comprometimento, uma vez que os comerciantes estavam ligados pelo juramento de fidelidade ao califa. Desse modo, é possível afirmar que as primeiras confrarias que se estabeleceram ao norte de Moçambique formaram um sistema social em que a religião, a moral, a política e o comércio eram indissociáveis (Macagno 2006: 164). O Islão professado no norte de Moçambique foi decisivamente influenciado pelas duas ordens *sufi*, as confrarias Qadiriyya e a Shadhiliyya que foram as ordens que mais popularidade ganharam na viragem do século XIX para o XX, altura em que se instalaram no Norte de Moçambique. As ordens *sufi* chegaram a Moçambique através das rotas das redes tradicionais suaílis, praticamente na mesma altura e pelas mesmas pessoas que no resto da África Oriental, mas no norte de Moçambique vivia-se uma crise sociopolítica generalizada. Os portugueses procuravam militarmente assegurar a ocupação efectiva, impondo o sistema político e administrativo colonial e, conseqüentemente, a perda da independência política dos chefes africanos, ao mesmo tempo que a abolição do tráfico de escravos conduzia ao declínio económico dos chefes muçulmanos e suaílis. Ocupados com a resistência à ocupação efectiva por parte do poder colonial português, os chefes muçulmanos africanos não puderam concentrar-se na preservação e manutenção da sua autoridade islâmica, motivo pelo qual as confrarias não expandiram para além da Ilha de Moçambique e de Angoche até 1930 (Bonate, 2007: 79, 107-108).

É também nesta altura, que a capital da província de Moçambique foi transferida em 1898 do Norte, da Ilha de Moçambique, para o Sul da colónia, Lourenço Marques. Esta crise social e económica causou uma ruptura com as estruturas existentes, criando um sentimento de insegurança e instabilidade nas populações do Norte de Moçambique, propício para emergência do carisma e das ordens *sufi* (Bonate, 2007; Arnfred, 2004). Com a chegada das confrarias, o centro do Islão, também se moveu dos estabelecimentos independentes suaíli como Angoche para a Ilha de Moçambique, sob a governação portuguesa e à semelhança do que aconteceu noutros estabelecimentos suaílis, provocou importantes transformações nas práticas e dogmas islâmicos (Bonate, 2007).

Transferência da liderança religiosa para os *outsiders*

A primeira confraria a instalar-se em Moçambique foi a Shadhiliyya Yashrutiyya em 1897, através do fundador da Confraria na África Oriental, Shaykh Muhammad Ma'arouf bin Shaykh Ahmad ibn Abu Bakr (1853-1905) das Ilhas Comores, membro do clã Abu Bakr bin Salim. A Shadhiliyya Yashrutiyya, com ligações próximas à Alawiyya¹⁷⁶, foi introduzida em Zanzibar, tendo em conta as relações com as Comores¹⁷⁷. Por ocasião da partida do xeque Ma'arouf da Ilha de Moçambique, gerou-se uma controversa em torno da pessoa a quem foi dada a primeira *ijaza* (certificado) e *silsila* da

¹⁷⁶ A confraria à qual pertenciam as elites governantes omanitas de Zanzibar.

¹⁷⁷ Al-Maruf terá sido forçado ao exílio em Zanzibar em 1880 onde se estabeleceu e pessoalmente recrutou um número significativo de devotos suaílis.

confraria e que seria o primeiro chefe- Califa (*sajada khadima*) da ordem. Carvalho (1972: 17) defende que a *silsila* e *ijaza* do *khalifa* foram dadas pelo xeque Ma'arouf a dois prestigiosos chefes namarras do Mossuril, ao *Hajji Muhammad Ahmad Gulamo* e *Neimane bin Hajii Ali Twalibo* (ou *Neimane Hajii Galibo*). Também Bonate partilha desta interpretação afirmando que, tendo em conta as ligações culturais e estilo de vida comum suaíli partilhado entre as Comores e o Norte de Moçambique, os chefes muçulmanos locais seriam os primeiros a serem recrutados pela confraria *Shadhuliyya Yashrutiyya* (Bonate, 2007: 80-81).

No entanto, é precisamente com base na identidade cultural que Bonate e Carvalho defendem que, sendo Ma'arouf originário das Comores e descendente de famílias de *sharif*, terá conhecido e convivido com Amur bin Jimba, a quem passou uma *izara*. Carvalho refere que Amur bin Jimba era um comerciante, *sharif* e xeque nas Comores que terá partido de Moroni com o objectivo de recrutar membros para a *Shadhuliyya*, tendo ido parar à Ilha de Moçambique em 1896, na rota do comércio entre as Comores e Zanzibar, devido ao mau tempo, acabando por se estabelecer permanentemente na Ilha. Esta situação da sucessão do líder da Confraria terá acontecido cerca de um ano e meio depois da chegada de Amur bin Jimba à Ilha de Moçambique. Amur Jimba assumiu o papel de Chefe califa da *Shadhuliyya* mas a sua autoridade foi alvo de resistência local. Apesar do seu estatuto de *sharif*, a sua condição estrangeira, sem ligações de parentesco com as populações locais, minava o reconhecimento da autoridade religiosa de Amur Jimba perante os chefes locais (Bonate, 2007: 81).

A contestação liderada pelos chefes muçulmanos locais, em especial Neimane e Gulamo apoiava-se essencialmente em dois aspectos. Em primeiro lugar, Amur Jimba casou com a filha de Abdul Abu Sayyid, não tendo estabelecido, de acordo com a tradição local, relações de parentesco com os chefes locais, através de aliança de matrimónio com uma mulher da elite local e consequentemente, não tinha acesso a um território da esposa local. Pelo contrário, as suas relações de parentesco com o seu sogro, também capitão do mar e comerciante - que possuía relações próximas com a comunidade indiana de Zanzibar, das Comores e de Moçambique -, permitiam a Amur manter-se na rede de mercadores e marinheiros e na rede comercial de interesses indianos. A disputa em torno da liderança no seio da confraria em Moçambique, levaram Ma'aruf a enviar para a Ilha de Moçambique, em 1898, o seu irmão xeque Ali para solucionar o conflito¹⁷⁸.

A Confraria *Qadiriyya* iniciou a sua actividade em Moçambique em 1904 (ou 1905 ou 1906 para Branquinho) trazida pelo *Shaykh 'Issa bin Ahmad* originário das Comores mas residente em Zanzibar¹⁷⁹. *Shaykh 'Issa bin Ahmad* viajou pela Cabaceira Pequena e região continental em frente à Ilha e aí iniciou o recrutamento dos primeiros adeptos para a ordem, entre os *mouros*, uma mistura de muçulmanos africanos e indianos que viram o aparecimento das confrarias como uma oportunidade

¹⁷⁸ O *Shaykh* Ali terá passado *ijazas* adicionais ao *Haji Muhammad Ahmad Gulamo* e a Amur bin Jimba e também a *Bashir Salim* da Ilha de Moçambique (Bonate, 2007: 82-83).

¹⁷⁹ Quando chegou a Moçambique não chegou a ser recebido por Amur bin Jimba que estava de viagem para Meca tendo sido recebido em casa de parentes do *Shaykh Abdurrahman Sayyid Ba Hasan* ou *Abahasan*.

para ganharem autoridade religiosa e acesso económico¹⁸⁰. Branquinho (1969: 353) e Carvalho (1972) afirmam que o Shaykh ‘Issa bin Ahmad residiu na Ilha de Moçambique até 1925 quando partiu para Zanzibar, onde viria a falecer. Antes da sua partida organizou uma reunião na Ilha de Moçambique onde manifestou o seu desejo em escolher o seu sucessor antes de partir, decisão que segundo Bonate terá sido tomada porque, nessa altura, o Shaykh ‘Issa bin Ahmad já teria percebido que a confraria era dominada pelos *mouros* e que estes aceitariam com dificuldade ter um africano como chefe califa da ordem. Momade Arune foi apontado para chefe-califa da Confraria Qadiriyya, um oficial local do tribunal e proprietário de terras, que gozava de boa reputação perante a administração portuguesa e poderia fazer a mediação entre a administração colonial e os interesses muçulmanos (Bonate, 2007: 90).

A chegada das confrarias alterou o padrão de governação suaíli. A centralidade dos chefes e o seu domínio do Islão sofreu uma ameaça sem precedentes. Os chefes foram confrontados com uma autoridade religiosa e política sujeita a supervisão não-local e cujo centro estava no exterior em Zanzibar, nas Comores e no Médio-Oriente. Os chefes macuas passaram a estar sujeitos à intervenção das autoridades da confraria, a partir do exterior, para resolver conflitos locais, como foi o caso em torno da liderança da confraria Shadhuliyya Yashrutiyya. O advento da confraria Shadhuliyya Yashrutiyya provocou uma importante mudança na concepção local do Islão pelo facto da liderança local da confraria ter sido assumida por indivíduos que não pertenciam às importantes linhagens muçulmanas da região. Os líderes das confrarias foram os únicos líderes locais que assumiram o poder antes de serem aceites como locais, por via do parentesco, como foi o caso de Amur bin Jimba e dos imigrantes *mouros* da Cabeceira pequena, representando uma ruptura com as tradições suaílis *shirazi* (Bonate, 2007: 85).

Redes das confrarias e os chefes linhageiros

Quando Amur bin Jimba da Shadhuliyya Yashrutiyya morreu em 1921, o *Haji Muhammad Ahmad Gulamo* tornou-se o chefe-califa da Confraria Shadhuliyya Yashrutiyya, mas este adoeceu e foi substituído pelo Shaykh Neimane Cassamo¹⁸¹. Cassamo morreu pouco depois e Sayyid Mansur indicou a Sayyid Abdurrahman Sayyid ba Hasan (Ba Hasan) como novo chefe da confraria, passando definitivamente a liderança da Confraria a ser representada por um chefe suaíli local e não por mouro

¹⁸⁰ De acordo com Carvalho (1972), os Mouros da Cabeceira pequena receberam *ijazas* do Shaykh Issa, entre eles, Nuqaba’ Haji Ahmad, Haji Yussuf e Momade Arune e Murshidun Assane Ossemame Jamú e Ainaddin Ahmad Samo e Sayyid Ba Hasan, reclamando todos eles o título de Califa.

¹⁸¹ Novamente a escolha de um líder africano foi contestada pela facção moura, liderada por Cassamo Yussuf, que aproveitando a presença na Ilha de Moçambique de um prestigiado *ulama*, o de Medina e califa da confraria Madaniyya, Sayyid Muhammad Mansur, queixou-se da discriminação na confraria. Sayyid Mansur deu uma *ijaza* e a silsila da Madaniyya a Cassamo Youssufo que fundou a ordem na Ilha.

(Bonate, 2006: 90-92).

Quando o Shaykh ‘Issa bin Ahmad, da Confraria Qadiriyya, chegou à Ilha de Moçambique ficou hospedado em casa da família de Ba Hassan, o que reforçou uma melhoria da posição socioeconómica e religiosa desta família, com ligações à África Oriental e Hadramawt. Ba Hassan podia traçar o seu prestígio a partir de uma longa linha de ancestrais pertencentes a famílias de erudição em Hadramawt, Zanzibar e Comores e às famílias dos chefes do interior do norte de Moçambique. Teve acesso a mestres que operavam em redes que ultrapassavam as ligações entre a África Oriental e Hadramawt¹⁸². Era filho de um capitão do mar de Hadrami e pertencia ao xarifado de Ba Alawi em Hadramawt, tendo estabelecido matrimónio com mulheres das famílias governantes locais macuas, incluindo Sangage e Sancul, e com uma filha do antecessor e irmão mais velho de Mollid Vulai e primo do Maravi, que lhe permitiram cimentar alianças e amizades e reforçar a sua influência política e religiosa (Bonate, 2007: 92).

Apesar de se manter na liderança da Confraria Shadhuliyya, Ba Hassan escolheu ser chefe-califa da Confraria Qadiriyya, depois da morte de Momade Arune em 1929. Esta transição da liderança da Qadiriyya dos *mouros* para os chefes dos clãs muçulmano, contou novamente com a resistência *moura* em aceitar a liderança de Ba Hassan. Para legitimar a sua posição Ba Hassan obteve uma *silsila* de Sayyid ‘Umar ibn al-Qullatayn de Zanzibar que lhe garantiu a ascendência ao poder. Mas mesmo apesar da aceitação e popularidade da liderança de Ba Hassan ser incontestável, no centro, na Ilha de Moçambique, enfrentava a resistência dos *mouros*¹⁸³. A competição latente entre africanos e *mouros*, entre a Shadhuliyya e Qadiriyya chegava com frequência a extremar-se em confrontos que chegaram a obrigar, por vezes, à intervenção militar portuguesa¹⁸⁴.

¹⁸² Shaykh ‘Issa bin Ahmad chegou a dar lições a Ba Hassan, na altura ainda muito jovem.

¹⁸³ Os seus opositores procuraram então obter uma *silsila* mais poderosa conseguida por Yussufo na sua peregrinação a Bagdad em visita à sepultura de ‘Abd al-Qadir al-Lilani o fundador da Qadiriyya Bagdade (em 1934). Assane Haji Ossemame Jamú foi o primeiro chefe-califa da Confraria Bagdad que era dominada por mouros das Cabaceiras. Por outro lado, em virtude de novos conflitos, um grupo de confrades que não eram da Cabaceira saiu para fundar a Qadiriyya Jailane cujo chefe-califa foi Assane Ahmad da Ilha de Moçambique. Os fundadores da Jailane não eram considerados como detentores de *silsila* legítima, porque não tinha sido autenticada por um importante centro islâmico no estrangeiro. Por fim, Momade Ainaddin, sobrinho de Momade Arune deixou a Ilha em 1953 criando uma nova confraria Qadiriyya Saliqina. Com a divisão da confraria Qadiriyya a posição de Ba Hassan foi enfraquecida, perdendo alguns confrades e clientes. Por outro lado, sofreu consequências da extensão do patrocínio da Yashrutiyya à Qadiriyya Bagdad, o mesmo que Ba Hassan tinha feito anos antes com a Madaniyya: a *silsila* da Madaniyya foi obtida em Medina, o centro do Islão, portanto, de maior legitimidade e poder religioso do que a da Yashrutiyya cuja *silsila* foi obtida via Comores (Bonate, 2007: 92-94, 98, 99).

¹⁸⁴ Para manter boas relações com as autoridades coloniais portuguesas, Ba Hassan prometeu terminar a obediência religiosa da ordem a Zanzibar, apesar de a Confraria ter mantido relações próximas com Zanzibar até

Para ultrapassar os problemas, Ba Hassan decide mudar o nome da Confraria Qadiriyya para Qadiriyya Sadat, (que significa senhor, mestre e também título para designar os descendentes de Maomé, os *sharif*), com intuito de tornar-se uma confraria de elite *sufi*, ameaçando a posição da Shaduliyya Yashrutiyya, cujos líderes *mouros* geralmente não eram *sharif*, ao contrário dos líderes da Confraria Qadiriyya Sadat que foram sempre *sharif*. Para além disso, Ba Hassan aumentou o prestígio da confraria ao acumular *silsila* provenientes de vários centros islâmicos no exterior. Através do seu parentesco familiar, Ba Hassan estava inserido nas várias redes religiosas e de comércio do Norte de Moçambique e da África Oriental, exercendo influência na região que era anteriormente domínio dos xecados suaíli, como atestam os relatos do Capitão Pinto Correia, sobre a reunião anual da congregação com cerca de 100 pessoas da Ilha, de Mongincual, de Nacala e de muitas outras regiões. Estas reuniões ou *ziyara* e *tiqiri* realizadas sob a liderança de Ba Hassan, eram feitas através dos contributos dos muçulmanos, que doavam donativos para que parte fosse distribuída pelos mais pobres e outra parte ficasse com Califa (Bonate, 2007: 92-96).

Quando Ba Hassan morreu, estava já instalada a prática da sucessão da liderança da confraria pela via paterna. Ba Hassan tinha indicado como seu sucessor, um *mouro* das Cabaceiras, Mahmud haji Selemanji¹⁸⁵. Os descendentes directos de Ba Hassan protestaram contra esta escolha. Esta oposição à liderança dos *mouros* das Cabaceiras era liderada por um dos *Khulufa* da Qadiriyya Sadat, Habib Mussagy, que promoveu, com os seus aliados, uma *ziara* em Matibane, Concelho de Fernão Veloso (Nacala), em sufrágio do ‘santo’ Abdul Cadre, na qual foi sugerido que o filho de Ba Hassan Sayyid Salim assumisse o cargo de Califa. O filho de Ba Hassan, recusando o cargo sugeriu o seu sobrinho e neto de Ba Hassan, Said Bakr (Sayyid Bakr, Baguir), uma vez que Ba Hassan tinha investido na educação religiosa de Said Bakr para que o sucedesse no cargo de Califa da confraria (Bonate, 2007: 102-105).

Said Bakr fez os seus estudos corânicos na Ilha de Moçambique sob a orientação do avô Ba Hasane, que apesar de não ter estudado em Zanzibar, visitou aquele centro islâmico a caminho da peregrinação a Meca. Em 1950 Said Bakr embarcou para Zanzibar¹⁸⁶ para prosseguir os seus estudos corânicos sob a orientação de Sayyid Omar bin Abdullah, natural de Zanzibar e de pai comoniano e estudante do mestre Umar bin Ahmad bin Sumayt (1886-1976). Permaneceu três anos em Zanzibar e frequentou a mesma escola corânica que o deposto sultão de Zanzibar Jamschid Bin Andullah em Zanzibar. Depois de Zanzibar Backr terá seguido para a Arábia (Hadramaout, actual Yemen) onde continuou os seus estudos com o Shaykh Sayyid Hasan bin Umar Shatiri e Sayyid Umar Shatiri, dois

ao final do período colonial, tendo Ba Hassan enviado o seu neto para estudar em Zanzibar e Hadramawt (Bonate, 2007: 93).

¹⁸⁵ Descendente de Faqira Lambati e irmão do régulo da Cabaceira Pequena, nomeado pelos Portugueses em 1939 depois da revolta de Nahara.

¹⁸⁶ Com o *xehé* Abahassane Bin Ahmed, natural de Zanzibar mas de pai comoniano, que viera de visita a Moçambique.

mestres pertencentes a influente xarifado da família dos Ba Alawi de onde provinham muitos religiosos de Hadramawt (Branquinho, 1969: 362).

Conheceu o Shaykh Abdalla Saleh al-Farsy em 1956 quando era professor na escola corânica da Ilha. Shaykh Abdalla Saleh al-Farsy nasceu em Zanzibar onde residiu até 1967, ano em que partiu para Mombaça e foi um discípulo do famoso *shaykh* reformista queniano al-Amin Mazrui. O Shaykh Abdalla Saleh al-Farsy opunha-se às práticas consideradas como inovadoras (*Bid'a*), tais como a veneração dos santos e a celebração do *maulid* (aniversário do Profeta). Shakh al-Farsy foi até aos anos 1970 considerado um dos principais líderes reformistas da África Oriental em geral, e em particular, de Zanzibar. Este contacto poderá indicar uma possível influência sobre Said Bakr, de um reformismo que ocorria no contexto africano-suaíli e não necessariamente árabe ou universal. Até à revolução zanzibarita, Bakr considerava Zanzibar como o maior centro de difusão religiosa da África Oriental, onde os indivíduos interessados apreendiam a cultura islâmica (Macagno, 2007: 169). Em 1957, quatro anos depois de ter partido da Ilha para aprofundar os seus estudos corânicos, regressou à Ilha de Moçambique de férias, mas Sayyid Ba Hasan não o terá deixado regressar a Zanzibar, talvez receando as mudanças políticas que ocorriam na África Oriental ou por dificuldades financeiras. Bakr começou a ajudá-lo na orientação da Qadiriyya Sadat, acompanhando-o nas visitas religiosas e nas *ziaras* (Branquinho, 1969: 362). Durante os anos 60 teve também a permissão do *Chehe* Mamudo Hagy Selemangy para efectuar visitas às mesquitas e presidia as *ziaras* realizadas no Distrito.

De acordo com Branquinho, Bakr tinha relações familiares com os regedores islâmicos Suluhu, de Fernão Veloso, Nacoa e Matibane no Concelho de Fernão Veloso e Muantepa, Panto, Aiupa e Combo, Malimo do Palunga, no Concelho do Mussoril, os dois primeiros através do pai Saide Abibo e os últimos através do seu avô que também era natural de Lunga. Para além disso, o regedor de Nacoa, Assumane Abdurramane era casado com a filha do Saide Ba Hassane, Chifá. Tinha ligações ao Megama (régulo do Chiúre em Cabo Delgado), confirmadas pelas ligações familiares entre os regedores Suluhu e Nacoa com o regedor Megama e entre todos estes chefes Econe e o Xehe Ba Hassane¹⁸⁷.

Bakr trabalhou como secretário do Conselho administrativo da Ilha de Moçambique de 1958 a 1960 e como interprete para a PIDE na cidade de Nampula. Quando soube da nomeação de Sulemangy para o cargo de Califa da Confraria deixou o seu trabalho para a administração portuguesa e iniciou uma campanha com o apoio dos membros da confraria. Tendo em conta a popularidade de Said Bakr, Sulemangy anunciou, numa *ziara* na Cabaceira Pequena, que mantinha a liderança espiritual da Confraria, mas que passava a ter Bakr como colaborador directo e *sajada* substituto da Cadria Sadate. Os que se opuseram à nomeação de Bakr como Califa, argumentavam o facto de ser

¹⁸⁷ Esta relação familiar com o regedor Megama que politicamente dominava o Sul de Cabo Delgado, explica a pressão exercida sobre os chefes islâmicos locais para que aceitassem e reconhecessem a autoridade espiritual do xehe Saide Ba Hassane para chefe espiritual de Cabo Delgado (Branquinho, 1969: 363, 409).

ainda muito jovem para o cargo, entre eles, Habib Musagy, que abandonou a confraria Sadat e criou a Confraria Qadiriyya Mashiraba, e alguns confrades mouros e africanos que se opuseram a Bakr saíram da confraria e juntaram-se à confraria dos *mouros*, a Confraria Bagdad (Bonate, 2007: 102-105).

Esta *ziara* realizou-se na presença de oficiais administrativos portugueses que tentavam manter estas lideranças debaixo do seu controlo, onde terão conseguido renovar a promessa de descontinuidade da relação da confraria com Zanzibar, particularmente com o Shaykh ‘Umar bin Ahmad bin Sumayt al-Alawi, ao qual recorria frequentemente para aconselhamento em matéria religiosa. Said Bakr garantia que em caso de dúvida ou controvérsia em matéria corânica, seria consultado o *emano (Imam)* Momade Said Mujabo, da Ilha de Moçambique, considerado por Bakr como “pessoa de grande sabedoria em assuntos da religião Islâmica, ou o *chehe* Saide Momade Masur, fundador da Chadulia Madania, que residia na África do Sul e mais tarde passou a residir em Medina, onde assumiu as funções do seu pai, como encarregado da sepultura de Maomé”. Mas para Bakr, o ideal seria consultar especialistas de Meca ou da Universidade Al-Azar no Cairo (Branquinho 1969: 363; Bonate, 2007: 105-106).

Apesar da popularidade de Momade Said Mujabo, ser ainda maior do que a de Said Abahassane, aparentemente considerado como uma espécie de conselheiro das Confrarias, a autoridade do jovem Said Bakr afirmava-se cada vez mais não somente por possuir uma cultura islâmica razoável adquirida em Zanzibar e em Hadramaout, mas também porque tinha herdado muitos livros corânicos do seu avô. Nesta região africana a posse de carisma, da *baraka* e do conhecimento corânico, constituíam os requisitos para a liderança religiosa. No caso de Bakr aparentemente estes últimos atributos, o conhecimento dos ensinamentos escritos foram convertidos em importância política e religiosa (Macagno, 2007: 170-171).

A popularidade e autoridade de Bakr eram reconhecidas entre os africanos sufistas, sendo a de Sulemany pouco expressiva e limitada a algumas partes do Mossuril, especialmente nas Cabaceiras. Sayyid Bakr era reconhecido como chefe Califa da Confraria Sadat no distrito de Moçambique, actualmente Província de Moçambique, no Mussoril, Fernão Veloso, Membra, Nacala-a-Velha, Meconta, Monapo, António Enes, Nametil, Muecate, Eráti, Mongincual, Malema, Ribaué, Murrupula, Nampula, Nova Freixo, Mecufí, Montepuez, Porta Amélia, Beira, Lourenço Marques e no distrito de Cabo Delgado, cujo centro era no Chiúre, Mecúfi (estabelecido pelo xeque Abdul Magid e continuado pelos seus filhos) nalgumas partes do Niassa, Beira, Pebane, Inhambane e Lourenço Marques, Durban e Natal. Este reconhecimento estava associado a sua ascendência *sharif* e educação religiosa, na qual se baseava a sua autoridade islâmica, distinguindo-se de Sulemany e de outros Califas.

Até 1930 os chefes dos clãs macuas muçulmanos do norte de Moçambique estavam ocupados na resistência aos portugueses e não se preocuparam com as ordens *sufi*, que entretanto se expandiram na região. Com a consolidação do poder administrativo colonial e dominação portuguesa, os chefes concentraram-se na competição pela autoridade islâmica contra os *mouros* e *comonianos*, reclamando o seu domínio tradicional islâmico e fazendo transitar o seu poder para o interior das ordens *sufi*, o

novo centro do Islão em Moçambique. Para Bonate (2007: 108), Ba Hassan representou historicamente, no Norte de Moçambique, a recuperação do Islão como domínio tradicional dos chefes dos clãs muçulmanos locais *shirazi*, xafaritas. A sua ascendência matrilinear permitia-lhe ser detentor de ligações a chefes muçulmanos do norte de Moçambique mas também a chefes de outros lugares *shirazi* na África Oriental, nas Comores ou ao Médio-Oriente, por pertencer a uma família com longa tradição, prestígio e escolaridade, cuja ancestralidade podia ser traçada numa linha patrilinear até Hadramawt. A sua educação de elite permitiu-lhe obter e acumular *silsila* fortes e a chefia de várias confrarias permitindo-lhe estabelecer a ligação entre a tradição regional de chefia e a tradição *shirazi*-suaíli, agora associada às ordens *sufi*, apesar da competição entre as ordens, baseadas em antigas rivalidades clânicas, terem continuado.

Estas sucessivas rivalidades conduziram à divisão das confrarias *Chadhiliya* e a *Qadiriya* em oito ramos: Chadulia Liaxuruti, Chadulia Madania, Chadulia Itifaque, Cadria Sadat, Cadria Saliquina, Cadria Bagdad, Cadria Macheraba, Cadria Jailane¹⁸⁸. Para Monteiro, “ (...) estas fracturas resultaram de disputas internas que visavam a detenção de poder: elementos de diversos graus de mestiçagem, de origem zanzibarita, comoniana e damanense, identificados com estratos sociais mais preponderantes, foram cedendo muito custosamente a função polarizadora a elementos Macuas e Muanes ou a mestiços de nítida dominância negra. Nos dois primeiros dos seis escalões de hierarquia confraternal (“xehe”, “halifa”, “naquibo”, “mucadamo”, “chauria” e “muribo”) a grande maioria dos componentes era africana, para não falar nos quatro últimos; um ou outro dirigente remanesce das antigas famílias de Mouros damanenses. A africanização dos quadros acelerou-se a partir da Segunda Grande Guerra, à medida que cresce a escolarização do africano e que se acentuou a decadência dos velhos senhores locais do comércio e da terra” (Monteiro, 1993: 97).

As confrarias e a “ortodoxia” muçulmana

Enquadradas na tradição mística do Islão *sufi*, as confrarias foram responsáveis pela expansão e internacionalização da fé e da prática islâmica e estão ligadas às expressões mais populares e mais ortodoxas dos ensinamentos islâmicos. As confrarias formaram-se a partir do exercício da imitação dos seus mestres, onde os confrades (*murid*) procuravam conhecer o vínculo com Deus, através da mística que impõe uma experimentação pessoal dos métodos que conduzem o crente a Deus¹⁸⁹. Para

¹⁸⁸ Três fraccionamentos da primeira, surgida em 1897, proveniente das Comores (cisões de 1924 e 1936); cinco da segunda, aparecida em 1904, proveniente de Zanzibar (cisões de 1934, 1945, 1953 e 1964).

¹⁸⁹ Uma confraria é iniciada por um mestre, cuja reputação e carisma são capazes de atrair seguidores. Esse chefe espiritual também é chamado de *chehe* (derivado de *sheikh*), no Norte de Moçambique. Sua legitimidade tem origem numa cadeia genealógica e espiritual de mestres, que representa um vínculo de parentesco espiritual, ligando o *chehe* aos seus antecessores, aos mestres e aos santos fundadores da confraria e em última instancia, ao profeta Maomé. Essa cadeia tem o nome de *silsila*. A *silsila* é comprovada por um documento em que o actual

Macagno (2006), mais do que considerar o carácter místico das confrarias, cujos rituais envolvem cânticos, danças e transes, é importante analisar a estrutura social, política e moral das *turuq* (confrarias).

A expansão do Islão na África Oriental ocorreu graças às confrarias (Nimtz, 1980; O'Brien 1981; Constantin, 1991). As confrarias *sufi* foram importantes veículos do aumento da escala do Islão ao transcenderem classes, etnicidades, diferenças regionais e até barreiras linguísticas (Bang, 2000: 18). Ser membro da *tarika* representa a primeira etapa para se tornar muçulmano e ter acesso à dimensão mítica do Islão que transcende os ritos quotidianos. Geralmente as actividades da *tarika* são consideradas como obrigatórias para um muçulmano. Entrando para uma confraria *sufi* adere-se a uma série de rituais que tem origem num ponto exterior à comunidade suaíli, tanto no espaço como no tempo, que por sua vez, permite a redefinição do comportamento dos muçulmanos em função de um modelo mais universalista do Islão (Constantin, 1991: 53). Esta manifestação aliada ao culto dos santos e a um novo culto do 'homem santo' que faz milagres podia levar a afirmar que as confrarias foram apenas veículos de um Islão de massas. No entanto, estas manifestações estão enraizadas na longa tradição do sufismo, que faz parte da tradição islâmica intelectual. Na sua expansão, as confrarias difundiram a tradição intelectual islâmica, as ideias, os princípios e as doutrinas, em paralelo com novos rituais (Bang, 2000: 18).

No seio das populações já islamizadas da costa, as ordens *sufi* tiveram um impacto organizacional importante. Novas linhas de divisão entre classes e clãs foram criadas e novas práticas e rituais, como as de *dhikr* e as *ziyaras* (com cânticos, tambores e poesia *sufi*) foram introduzidas no espaço social. Outra característica destas ordens é a celebrações do *Maulid* realizada por cada confraria. Nestas ocasiões as ordens *sufis* passaram a actuar publicamente, ao contrário das anteriores festividades que eram assuntos da esfera privada. Neste sentido, as ordens *sufi* funcionaram como novas formas de organização social, desafiando e em alguns casos substituindo as anteriores instituições (introdução de orações diárias, divisão entre clãs e classes, etc.). Estes novos rituais eram atractivos para as populações locais, tornando-se importantes veículos da islamização das populações não islâmicas. Mas todas estas funções sociais das confrarias não negam as bases intelectuais e escolares da Qadiriyya e da Shadhiliyya, ambas ordens ligadas a uma longa tradição islâmica e *sufi* de erudição. A presença de expressões islâmicas populares ligadas ao sufismo não implica que as práticas não se tenham expandido em paralelo com as fundações intelectuais, teológicas e cosmológicas das ordens (Bang, 2000: 19, 21).

Considerando a análise das redes das confrarias na África Oriental feita por Topan (1991, 54-55), os chefes das confrarias relacionavam-se mais com um dos polos ou outro da rede religiosa, com o centro e a periferia, consoante a maior ou menor ortodoxia, maior ou menor prática da cultura local.

líder da confraria concede poder ao seu sucessor, legitimando a sua autoridade espiritual perante os seus seguidores, murides (Macagno, 2006).

Branquinho (1969: 338) refere a existência *halifas* na Ilha de Moçambique que eram também curandeiros. “Em certos períodos da história é difícil traçar uma fronteira entre as actividades do *sheikh da tarika* e o *ulama*, pois a mesma pessoa podia desempenhar os dois papéis. Um dos factores que poderá ter contribuído para a combinação destes dois papéis foi a natureza da *tarika*, tal como ela é vista pelo *sheikh* e como ela é apreendida pelos seus fiéis” (Constintin, 1991).

No norte de Moçambique, as confrarias operam no interior das redes de parentesco, consolidando uma rede de solidariedades e interligando de forma complexa as ligações familiares. Normalmente, as crianças pertencem à confraria da mãe, seguindo o padrão macua da matrilinearidade. No entanto, é possível optar por mudar de confraria (Arnfred, 2004: 45). Medeiros (1999) refere a existência de vários padrões de parentesco, mas de um modo geral as filhas pertencem à confraria da mãe e os filhos à confraria do pai, reflectindo um compromisso entre a matrilinearidade macua e patrilinearidade islâmica, característico da cultura costeira. Para Arnfred (2004: 40), a cultura matrilinear macua coexiste com patrilinearidade islâmica na costa norte de Moçambique, principalmente porque as mulheres conseguiram transferir aspectos da sua posição central no contexto macua para os padrões islâmicos. Nimtz (1980:168-169) associa a adesão das mulheres na África Oriental às confrarias como alternativa às extintas *sociedades de dança* nestas sociedades, fazendo emergir um ramo das ordens *sufi*, paralelo à estrutura masculina da confraria. No período anterior à chegada das confrarias, mesmo apesar da islamização, as mulheres macuas do norte de Moçambique eram membros activos das *sociedades de dança*. À semelhança dos membros masculinos, as mulheres das elites das chefaturas muçulmanas foram iniciadas nas ordens *sufi*. Os líderes-fundadores das confrarias como o Shaykh Issa bin Ahmad e Sayyid Ba Hassan encorajaram-nas a juntarem-se às confrarias, dando especial atenção à sua formação islâmica (Bonate, 2007: 99-102).

Bonate salienta o empenho das confrarias na educação islâmica das mulheres no período colonial, abrindo escolas corânicas nas suas casas para mulheres desfavorecidas e não-muçulmanos, ganhando deste modo respeito e autoridade e fazendo surgir um ramo feminino em cada confraria, cuja líder pertence às elites locais e tem importância paralela à do xeque das confrarias do ramo masculino. Tal como aconteceu noutras sociedades suaíli, no interior do ramo feminino da confraria reproduziram-se os velhos mecanismos de relação patrono-cliente da Ilha de Moçambique, com base no primado dos *donos da terra, first-comers*, permanecendo no topo da hierarquia das confrarias, as mulheres das famílias das elites governantes (de alto estatuto, que receberam a *ijaza* dos fundadores das ordens, como os *patricios*), em detrimento das mulheres descendentes de escravos, *aphota* e *outsiders* à Ilha de Moçambique, numa posição religiosa marginal (Bonate, 2007: 109-110). À semelhança dos homens, o poder económico das chefes do ramo feminino das confrarias era garantido pelo exercício do cargo religioso, recebendo donativos oferecidos aos chefes das confrarias nas cerimónias religiosas como as *ziyaras* (Bonate, 2007: 100-101). As confrarias passaram a ser a arena no interior da qual as mulheres competem pela autoridade garantindo a continuidade da sua liderança na sociedade macua islâmica.

Até à chegada das confrarias, mulheres e homens frequentavam em simultâneo os mesmos espaços onde se realizavam as cerimónias religiosas. No entanto, a partir do início do século XIX, surgiram na África Oriental debates e tendências no sentido da proibição da presença das mulheres na mesquita (que passaram apenas a rezar nas *zawiyas*, frequentemente localizadas ao lado na mesquita da confraria), da realização do *dhikr* masculino nas mesquitas, imposições que ainda se reflectem na actualidade (Bonate, 2007: 167-168). Este debate em torno da presença da mulher na mesquita insere-se num movimento de reforma que surgiu na África Oriental no início do século XX, promovido pela ortodoxia árabe-Alawi, que denunciava as práticas das confrarias, como a da permissividade dos batuques e cânticos (*ngoma, dufo*) nos rituais religiosos e nas mesquitas, em particular as cerimónias do *dhikr* e *maulide*. Para Nimtz (1980), estas disputas reflectiam clivagens e conflitos entre a rede dos *ulama* ortodoxos Alawi árabes e a classe de religiosos africanos-suaíli, entre muçulmanos do interior *versus* muçulmanos da costa.

No entanto, o debate em torno da permissão do *dhikr* na mesquita ou fora da mesquita, em silêncio (*sukuti*) ou com batuques e cânticos (*dhikir/twaliki*), ultrapassou o âmbito conflito étnico e costeiro alastrando para regiões do interior da África Oriental como no Norte de Moçambique, na região dos Yao, mais a sul, e a norte, no Uganda. O movimento de reforma islâmica regional que reflectia esta preocupação em torno da ortodoxia de certas práticas do sufismo, também se fez sentir no norte de Moçambique, onde esta discussão reflectiu a competição entre a concepção e prática local do Islão, associada ao chefe tradicional, e a nova versão do Islão *sufi* (Bonate, 2007: 165-166).

Até à chegada das confrarias era norma as festividades e funerais muçulmanos serem acompanhados por batuques. Na África Oriental o *dhkir* e o *maulide* eram realizados nas mesquitas e acompanhados por batuques e canções aceites como prática regional comum. Com o aparecimento das confrarias Qadhiriyya e Shadhuliyya esta prática vai sendo gradualmente removida das cerimónias do *dhikr*, *maulinde* e funerais no norte de Moçambique, tendo sido reduzida a uma *sociedade de dança* e substituída pela moderna dança do Tufo, introduzida via Zanzibar pelo *Sheikh* Yussuf Arabi, da Confraria Qadhiriyya, com muitas semelhanças às celebrações do *molide ya hom* de Zanzibar. No Norte de Moçambique, tal como na Tanzânia e nas Comores, é feita a distinção entre o *maulide* puramente religioso, reservado somente aos iniciados e seguidores das confrarias, que são realizados em ocasiões religiosas nas mesquitas e *zawiya* e o *maulide* secular, aberto a todos durante celebrações religiosas específicas e mundanas. No norte de Moçambique as cerimónias designadas de *maulide* aplicam-se ao *dhikr* da *Rifa'iyya*¹⁹⁰, realizado com batuques, enquanto a cerimónia *maulide* celebrada

¹⁹⁰ À semelhança da dança do Tufo, a *Rifa'iyya* é considerada uma associação cultural, motivo pela qual não está ligada a nenhuma mesquita ou *zawiya* particular. Com a chegada da Qadhiriyya e da Shadhuliyya assistiu-se a uma gradual perda de autoridade da *Rifa'iyya* que não conseguiu legitimar a sua autoridade religiosa com base credenciais como as *ijaza* e *silsila*, sendo relegada a um estatuto não respeitável e marginal, mantendo-se como refúgio dos antigos escravos e *newcomers*, que através das suas práticas rituais afirmam a sua identidade em ocasiões festivas. Para os muçulmanos locais do norte de Moçambique a *Rifa'iyya* é encarada como uma

sem batuques é chamada de *barzanji* (Bonate, 2007: 166, 171).

Estes conflitos em torno de duas concepções do Islão constituíam ocasiões de contestação da autoridade e redefinição das normas (da ortodoxia) e do centro do Islão local. Por vezes tomavam (e ainda hoje tomam) contornos violentos, requerendo a intervenção das autoridades estatais, como foi o caso relatado por Alpers em 1949, quando as autoridades do governo colonial britânico convidaram um reputado *ulama* de Zanzibar para arbitrar o conflito, ou em Moçambique, a propósito de um conflito que teve lugar em 1966, em torno da celebração dos funerais em Angoche, onde as autoridades portuguesas solicitaram a intervenção do Shaykh Momade Sayyid Mujabo da Ilha de Moçambique que proferiu uma *fatwa* que determinava a celebração em ‘voz normal’, nem cantada em voz alta, nem em silêncio, encontrando uma solução de compromisso (Monteiro, 1993; Bonate, 2007).

‘sociedade de dança’ de baixo estatuto social, cujos líderes e membros possuem menos conhecimentos islâmicos que os das ordens Qadiriyya e Shadhuliyya. No entanto, durante as *ziyaras* das Qadiriyya e Shadhuliyya, os túmulos dos antepassados fundadores da *Rifa’iyya* são também visitados à semelhança de outros *Awliyya* e pessoas religiosas importantes (Bonate, 2007: 168, 171,173). Ver também Macagno (2007), “Islã, transe e liminaridade”, *Revista de Antropologia*, volume (50),1, São Paulo.

CAPÍTULO 4- PORTUGUESES, DIGNITÁRIOS MUÇULMANOS E CHEFES LINGEIROS MACUAS

A partir da década de 1820, na sequência da independência do Brasil (em 1822), inicia-se um novo projecto colonial, onde as possessões africanas eram vistas como a solução para as dificuldades económicas causadas pela perda do Brasil e pela concorrência entre as nações europeias, em contexto de acelerada industrialização. As colónias forneceriam mão-de-obra, matérias-primas e produtos agrícolas a baixo custo e tornar-se-iam mercados de escoamento de produtos e mercadorias portuguesas, como o vinho e os têxteis de baixa qualidade. Todavia, este projecto colonial encontrou muitos obstáculos à sua implementação, como o boicote dos negociantes de escravos radicados no Brasil e dos Indianos que se opunham às interferências económicas do Governo português que pretendia controlar a extracção de matérias-primas, ou ainda a insuficiência de meios financeiros do Estado português para o investimento (Alexandre, 2000: 138).

Ocupação colonial e resistência macua e suaíli

Na segunda metade da década de 1830, o sistema colonial concebido por Sá da Bandeira, previa a adopção de uma série de medidas em relação aos territórios africanos, entre os quais a abolição do tráfico de escravos português (1836), abolição da escravatura (1869) e o fomento da produção agrícola. Mas novamente a escassez de meios financeiros e de fiscalização, a resistência das chefias africanas e dos comerciantes envolvidos no tráfico de escravos criaram dificuldades à implementação do Projecto de Sá da Bandeira, numa altura em que a exportação de escravos era dominante na economia africana e beneficiava um leque de actores, incluindo os governadores locais portugueses. Interessada em exercer soberania sobre os territórios do norte de Moçambique, a Inglaterra procurava indícios de fragilidade do domínio português sobre os territórios da região. A assinatura do Tratado Luso-Britânico, em 1842, decretou a abolição total do comércio de escravos em Moçambique e permitia a fiscalização da Marinha de Guerra inglesa às embarcações portuguesas e o aprisionamento dos navios, escravos e tripulantes. O Governo português esforçava-se para mostrar que impedia o comércio de escravos em Moçambique (Alexandre, 2000: 138, 233; Marques, 2009).

Retomando a linha política de Sá da Bandeira, Andrade Corvo concebeu um sistema baseado numa estreita relação com Inglaterra nas colónias africanas e de abertura aos mercados externos, actuando na base da cooperação e da reciprocidade de interesses, e fez promulgar em 1875 a abolição do trabalho de escravos nas colónias (Alexandre, 2000: 123). “A proibição oficial do tráfico (1836) e as medidas tomadas subsequentemente (1842, 1847, 1850), vieram alterar a situação das relações entre os Suaíli e os Portugueses, que passaram a caracterizar-se por uma hostilização aberta. Isto é, intensificou-se a luta luso-suaíli no terceiro quartel do séc. XIX, quando os dirigentes afro-islâmicos viram de facto ameaçada a sua fonte de rendimentos e o seu principal esteio de dominação, o tráfico

de escravos”. A transição para o comércio legítimo será marcada pela intensificação de lutas entre os diversos grupos mercantis em competição” (Rocha, 189: 590).

Após a realização da Conferencia Internacional de Geografia ou Conferencia de Bruxelas, organizada em 1876 pelo rei Leopoldo II da Bélgica, ficou evidente que o projecto imperial belga, em articulação com interesses de outras potências europeias, ameaçava o projecto colonial português e as posições portuguesas no continente africano. Nesta conferência participaram geógrafos e exploradores belgas, ingleses, franceses, alemães, austro-húngaros e russos, mas os portugueses foram excluídos das discussões. Depois da Conferência de Bruxelas foram feitas várias expedições científicas de países europeus que abriram o caminho para a penetração no interior do continente africano. Portugal tentava acompanhar o ritmo das potências europeias acelerando a ocupação efectiva dos territórios africanos. Em 1876 foi criada a *Sociedade de Geografia de Lisboa* e iniciaram-se várias expedições exploratórias ao interior do continente africano com objectivo de permitir a demarcação efectiva da soberania portuguesa (Rocha, 1989: 598).

O novo redireccionamento político determinado pela Conferencia de Berlim 1884-85¹⁹¹, que estabeleceu o conceito de *ocupação efectiva*, o fracasso na fiscalização do tráfico de escravos¹⁹² e o *ultimatum* britânico de 1890, tornaram premente para os portugueses o redireccionamento económico (Rocha, 1989:598). Portugal tinha como objectivo quebrar o isolamento nas relações internacionais, associando-se às restantes nações europeias na tarefa de civilizar o continente africano, situação que implicava o recurso a capitais estrangeiros necessários para o fomento da produção. Apesar da ausência de meios militares e financeiros, a partir de 1891, Portugal procurou estabelecer a sua soberania sobre os territórios africanos, acelerando a *ocupação efectiva* dos territórios, com a definição das fronteiras actuais de Moçambique, através de *Campanhas militares de ocupação e pacificação* protagonizadas por uma geração de oficiais portugueses militaristas, designados por *geração de 1895*, personificada por António Enes, Mouzinho de Albuquerque, João Azevedo Coutinho e outros militares que pretendiam ocupar a colónia militarmente e de forma sistemática, defendendo uma política mais ofensiva em relação aos africanos, com objectivo de transformar Portugal numa grande potência colonialista.

O processo de *ocupação efectiva* marcou o início da colonização portuguesa em Moçambique, provocando numerosas transformações económicas e sociais. A resistência no Distrito de Moçambique foi protagonizada por elites dominantes dos reinos afro-islâmicos da costa suaíli, que se opuseram à presença e à administração portuguesa, Quitangonha, Angoche, Sangage, Sancul, e macuas (Namarrais), que só passaram a ser efectivamente dominados pelos portugueses em 1910-1912 (Rocha, 1989: 1; Newitt, 1997: 354).

¹⁹¹ Um dos resultados da Conferência de Berlim foi a formação do Estado Livre do Congo sob a governação de Leopoldo II que pôs fim à pretensão portuguesa de dominação do baixo Congo.

¹⁹² O Governo português sofria a pressão internacional perante as notícias que circulavam de que os chefes africanos não respeitavam a autoridade portuguesa.

Uma das primeiras medidas tomadas para ocupar o território e rentabilizar a Colônia de Moçambique, foi a substituição do regime dos prazos, por um sistema de alocação de grande parte do território da Colônia a três Companhias, a Companhia de Moçambique, a Companhia do Niassa¹⁹³ e a Companhia da Zambézia, que gozavam de poderes majestáticos¹⁹⁴, substituindo a administração do Estado, na condição de ocupar efectivamente os territórios. A Companhia do Niassa, com sede na Ilha do Ibo ocupava-se dos territórios do norte de Moçambique, deixando o Estado confinado ao sul no Distrito de Moçambique, parte de Tete e Quelimane. Esta última Companhia encetou *campanhas militares* em 1899 e 1901, criando uma sequência de postos administrativos, desde a costa até ao lago Niassa, para iniciar o recrutamento de mão-de-obra¹⁹⁵ e cobrança de impostos¹⁹⁶. Quando a II Guerra Mundial eclodiu, a única região que a Companhia não controlava era o planalto Maconde no Extremo nordeste (Newitt, 1997: 352-533).

A sul dos territórios da Companhia do Niassa, o Distrito de Moçambique era constituído pelas antigas cidades costeiras suaílis - a Ilha de Moçambique e pelos estabelecimentos muçulmanos de Sancul, Sangage, Quitangonha e Angoche. O Estado português controlava apenas as terras no interior próximo da Ilha de Moçambique. Foi nesta zona de domínio suaíli e das elites costeiras onde os Portugueses encontraram oposição mais cerrada e prolongada. Os territórios da *Macuana*, do Mossuril e de Angoche eram controlados pelo chefe dos Namarrais (nas terras do continente em frente à Ilha de Moçambique), pelo Xequê de Quitangonha e pelo Sultanato de Angoche. A oposição mais directa à penetração portuguesa no interior vinha dos Namarrais, do chefe macua Mocuto-muno (Mocuto-mundo), “tido como o mais poderoso dos chefes Namarrais”¹⁹⁷. Os portugueses tentaram manipular os seus aliados locais (os sultões e xequês suaílis) colocando-os contra os Namarrais, mas as armas de fogo fornecidas pelos portugueses aos suaílis acabavam na posse da rede de negreiros que

¹⁹³ As negociações que decorreram entre 1891 e 1893 terminaram com a cedência de uma superfície de 200 mil quilómetros à sociedade Bernardo Daupias & Cia, em 1894. A companhia do Niassa dirigida por Joaquim Sanches Rolão Preto, o primeiro Governador da Companhia do Niassa.

¹⁹⁴ As Companhias tinham o poder de assinar tratados e convenções com autoridades tradicionais locais e, em caso de necessidade, intervir militarmente para manter a ordem, para além de outros direitos que incluíam a construção de estradas, caminhos-de-ferro, portos e pontes, a exploração de recursos naturais, o comércio e a administração do território.

¹⁹⁵ O Recrutamento de mão-de-obra para a Companhia do Niassa abrangia também populações mais longínquas, como Mussoril e Matibane, onde há diversos registos coloniais de recrutamento de trabalhadores com a colaboração com o xequê de Matibane (*Correspondência da Capitania-mor das Terras Firmes*, nº 133, de 16 de Outubro de 1899, AHM, Fundo do século XIX, Doc. 123, caixa 8-9, 1898-1900).

¹⁹⁶ A ocupação do interior contou com a forte oposição dos principais chefes yao, em particular do chefe Mataka, o chefe yao mais importante que se manteve independente até 1912 (Newitt, 1997).

¹⁹⁷ Grupo macua que se deslocou do interior do continente para as terras próximas da Ilha de Moçambique na década de 1860, dedicando-se à captura de escravos e cobrança de impostos às caravanas que vinham do interior (*Correspondência do Capitão-mor das Terras das Terras Firmes do Mussoril*, 25 de Maio de 1998. AHM, Fundo do século XIX, Governo do Distrito de Moçambique, Repartição Militar, 1898-1900).

contactavam com os namarrais, destacando-se entre eles o suaíli bin Ali Ibrahimu, mais conhecido por Marave, um chefe muçulmano de Sancul que falava suaíli e era *hadjj*, e que tinha relações comerciais com Mocuto-muno (Newitt, 1997: 353). Os Namarrais efectuavam ataques permanentes nas proximidades das posições portuguesas na *Terras Firmes*, nomeadamente Ampapa, Infusse e Condúcia, perto do Mossuril. Muitos destes ataques contavam com a participação do Capitão-mor do xeque de Quitangonha, Alua, que apoiava os Namarrais¹⁹⁸.

Entre 1886 e 1897, sob o comando de Mouzinho de Albuquerque, os portugueses empreenderam uma prolongada Campanha militar ou *Campanha de pacificação*, logo a seguir à vitória no Sul sobre Gungunhana, em Chaimite. Em 1896 foram enviadas expedições punitivas contra os Namarrais, Quitangonha e Sancul, cujos xeques foram destituídos. Nesta altura formou-se uma coligação suaíli-macua de resistência aos portugueses, constituída por chefes suaílis e macuas, desde o Namarral ao Ligonha, que teve na base interesses diversos que convergiam no tráfego de escravos e na manutenção do sistema esclavagista. Esta coligação tinha ainda apoio de poderosos comerciantes e funcionários da Ilha de Moçambique e das Terras Firmes ligados ao tráfico de escravos, conhecidos por *maravistas* por apoiarem o Marave¹⁹⁹ e Farelay (sobrinho-neto de Mussa-Quanto, Angoche). A resistência perante o avanço português para impor o domínio colonial abalou as pretensões portuguesas de conquista da *macuana* e fez prolongar a guerra até à primeira década do século XX (Rocha, 1989: 600).

O plano de conquista e ocupação de Mouzinho de Albuquerque consistia, em primeiro lugar, na contenção da resistência armada que assolava todo o Distrito, para depois iniciar a penetração no interior, a partir das bases situadas nas capitâncias das Terras-Firmes do Mussuril, da *Macuana* (Ibraimo), de Angoche (que incluíam os territórios controlados por Farelay e pelo sultão de Angoche), do Marave (Sancul), do xeque de Quitangonha e seu Capitão-mor Alua (Quitangonha, Matibane) e dos Namarrais²⁰⁰. Seguindo o plano de conquista traçado, Mouzinho de Albuquerque avançou para o interior, conseguindo submeter Mocuto-Muno em 1897. As tropas portuguesas, constituídas por um batalhão de cerca de 1000 homens, composto por tropas portuguesas e por auxiliares ngunis do sul de Moçambique e angolanos, tentaram submeter os chefes que resistiam ao domínio português. Na progressão até às terras namarrais, as forças portuguesas foram conduzidas por guias suaílis pagos por

¹⁹⁸ Rocha, 1989: 599; *Correspondência do Capitão-mor das Terras Firmes do Mossuril*, 21 e 27 de Julho de 1899, AHM, Fundo do século XIX, Governo do Distrito de Moçambique, Repartição Militar, 1898-1900.

¹⁹⁹ O plano de Mouzinho chocava com os interesses dos *maravistas*, que conhecendo os planos dos portugueses, forneciam informações sobre as movimentações das tropas portuguesas à coligação macua-suaíli (Rocha, 1989: 600).

²⁰⁰ Depois da ilegalização do tráfico de escravos, como já foi referido no capítulo anterior, o “grande centro a sul do Rovuma era ainda seguramente a linha da costa desde a baía de Membra à península de Matibane (Quitangonha) e da baía de Mocambo (Sancul) a Angoche e Moma” (Rocha, 1989: 597).

indianos²⁰¹, caindo diversas vezes em emboscadas armadas pelos suaílis (Rocha,1989: 600; Mattos, 2012). Mesmo assim, os portugueses conseguiram a submissão de Mocuto-Muno, apresentada ao Governador Eduardo da Costa, que impôs o corte de relações com o Marave, o pagamento do *imposto de palhota*, a abertura de estradas nas suas terras e a entrega das armas. Apesar desta vitória sobre os namarrais, os portugueses apenas conseguiram um período de paz armada (1898-99) no qual os namarrais não atacaram os postos portugueses. O Marave continuou a não pagar o imposto de palhota e a desafiar os portugueses, ocupando Sancul em 1898 por morte de Molidi Vulai (afastando o candidato dos portugueses, Amadi Behari, sobrinho do falecido xeque), atitudes de manifesta autonomia política (Rocha, 1989: 601-602).

Mais a norte, na Ilha de Quitangonha, o xeque Mahmoud Bwana Amadi (1884-1908) não mostrava grande hostilidade aos portugueses mas o seu capitão-mor, Alua, era aliado de Marave, mantendo-se o xecado fora do controle da administração portuguesa. Os portugueses tentavam impor o seu domínio efectivo, negociando com o xeque de Quitangonha e os “grandes de Matibane” a penetração no território, a abertura de estradas para incentivar a abertura de lojas comerciais, o pagamento do imposto da palhota: “Recomendei a Nuna [Tia do xeque, Nuna mulupale] e ao *monhé* Cebo [secretário de Alua] que avisassem o xeque de que o governo dispensava a sua gente do pagamento do imposto de palhota em dívida, sob condição de abrirem a estrada até Naharenque e das diferentes povoações para a estrada, (...) de Itoculo até ao entroncamento que se dirige para o Mossuril”²⁰². Nos primeiros anos do século XX os portugueses ainda não tinham conseguido cobrar impostos na região interior em frente à Ilha de Moçambique. Os chefes macuas do interior e os chefes suaílis continuavam a enviar escravos para Madagáscar e a importar armas de fogo a partir da Companhia do Niassa. “Em 1904 os portugueses foram atacados no Mossuril tendo sido obrigados a refugiarem-se na Ilha de Moçambique”. Em 1905-06 o governo português empreendeu uma nova *campanha militar* de penetração sistemática no interior com colunas militares, seguindo os cursos dos principais rios (Lúrio, Monapo, Mongincual, M’luli e Ligonha) por linhas perpendiculares à costa (Newitt, 1997: 354).

Mais a Sul, após a conquista de Angoche os portugueses tinham construído o posto administrativo de Parapato, em 1862, que conseguia sobreviver graças ao abastecimento por via marítima e ao apoio do chefe do principal clã macua do interior, Imbamela, que necessitava de auxílio português contra as elites dominantes de Angoche. No entanto, Farelay, principal defensor dos interesses esclavagistas suaíli do litoral de Angoche, prosseguia a sua campanha antiportuguesa, atacando o posto de Parapato, ao mesmo tempo que reforçava os seus laços com as facções aliadas Imbamelas (Guarnea-Mundo). Neste período, aproveitando a fraca presença militar portuguesa, que se

²⁰¹ (Rocha, 1989:595-596).

²⁰² *Correspondência do Capitão-mor das Terras da Coroa*, nº 16, Mossuril, de 13 de Fevereiro de 1898, ao Governador do Distrito, Governo do Distrito de Moçambique, Repartição Militar, AHM, Fundo do século XIX, caixa 8-9, 1898-100.

encontrava empenhada no Sul, nas *campanhas de ocupação efectiva* de Gaza contra Maguiguana (1897), as forças de Farelay e do seu aliado Imbamela (Guarnea-Muno) e de outros chefes menores, pressionavam o Parapato (designado António Enes desde 1891) e interceptavam as caravanas que seguiam para sul e para Moma e as embarcações portuguesas. Angoche atacou também Sangage²⁰³, cujo xeque se tinha aliado aos portugueses, fez uma aliança com o Marave e auxiliou os Namarrais, obrigando Mouzinho de Albuquerque a declarar, em 1896, estado de sítio em todo o distrito, medida que provocou o ressentimento dos *moradores* portugueses, cujo negócio era na sua maioria proveniente do tráfico de escravos ou do pequeno comércio com o sertão. O tráfico de escravos clandestino persistia com intensidade entre Moma e Memba, mas com incidência em Angoche. Em 1900, Farelay ainda cobrava direitos comerciais às caravanas que vinham do interior, enquanto as tropas portuguesas tentavam submeter Angoche. Este sultanato manteve-se fora do domínio português até 1910, quando a expedição do Governador da Ilha de Moçambique, Pedro Massamo de Amorim, conduziu à captura de Farelay e o seu envio para o exílio na Guiné (Newitt, 1997: 354), abalando irremediavelmente o poder suaíli-macua.

O sucesso da política portuguesa na supressão dos últimos focos de resistência suaíli-macua contou com a colaboração de alguns chefes africanos do interior, que estavam em conflito com os potentados escravagistas do litoral, política que também incluía a proibição da venda de armas de fogo. Subsistiram durante algum tempo no distrito de Moçambique alguns focos de insubmissão isolados, na sua maioria caracterizados por formas de resistência passiva e não activa. Os últimos actos de revolta de Sancul e Quitangonha ocorreram entre 1904 e 1910. O sultanato de Angoche foi definitivamente conquistado em 1912 e submetidas as regiões dos Imbamela e dos Mogovolas (Kuphula-Muno). Nesse ano, foi também submetido o interior de Sangage e dominada a revolta chefiada por Mussa Pire, deportado para Timor. Os chefes que não se submeteram foram exilados para Timor e em 1913 a região da *macuana* e do litoral norte foi pacificada. Mesmo assim, o maior chefe macua da resistência nunca foi capturado (Rocha, 1989: 603; Newitt, 1997: 354).

Para Newitt (1997: 354-355), a resistência aos portugueses nesta região não foi protagonizada por estados poderosos em termos demográficos e de capacidade organizativa e militar. Os opositores mais renitentes à ocupação e colonização portuguesa foram os chefes de confederações macuas e membros dirigentes das famílias costeiras dominantes, profundamente envolvidos no tráfico de escravos e chefes de pequenos grupos de guerreiros macuas, na sua maioria armados com espingardas obtidas através das actividades negreiras. Hafkin considera que apesar de estarem ligados às famílias liderantes do litoral, os chefes que integravam esta coligação de resistência aos portugueses não eram os chefes legítimos representantes de numerosas populações como foi o caso do chefe yao, Mataka. Os

²⁰³ Depois da morte de Mussa Quanto, os xecados de Sangage, Sancul e Mogincuale procuraram libertar-se da dependência política de Angoche com o auxílio dos portugueses, apoiando os portugueses nas guerras contra o sultão de Angoche.

governantes dos sultanatos, xecados e chefias macuas assumiam uma postura parasitária na relação com a terra e o interior africano, produziam pouco e não tinham uma relação orgânica com as regiões onde estavam situados. Deste modo, a resistência destes chefes representava os esforços de uma elite para manter uma situação da qual somente beneficiava (Hafkin, 1997: 400). Estes chefes tinham aumentado o seu poder em virtude do comércio que passava pela região desde o século XVIII, do marfim e depois de escravos, conseguindo dominar a sociedade matrilinear fragmentada, aproveitando-se da desintegração extrema da população local e da fraqueza do Estado colonial para proteger as zonas em que aplicava impostos, licenciavam o acesso aos comerciantes portugueses e indianos. Apesar de por vezes cooperarem uns com os outros, estabelecendo alianças contra os portugueses, não conseguiram criar estruturas estatais de grande dimensão, permanentes e coesas, nem estabelecer alianças com os chefes yao no interior (Newitt, 1997: 354-355).

A coligação de resistência contou com o apoio de outros actores locais, *pwiamwene* e outros chefes subordinados que resistiam de forma passiva e indirecta ao poder colonial português, tentando preservar a sua autonomia política, especialmente nos processos sucessórios, como por exemplo, quando os portugueses dispensavam a sua aprovação na nomeação dos cargos de Capitão-mor. Este foi o caso das *pwiamwene* Maziza, na nomeação do xeque de Quitangonha (em 1875) e de Naguema (dos namarrais, denominada pelos portugueses de Rainha de Naguema). Os portugueses tinham prendido o Xeque Ali Henri e colocado Abdulramane Said Aly como Xeque de Quitangonha. Em sinal de protesto contra os portugueses a *pwiamwene* Maziza não enfrentou directamente os portugueses, mas terá mandado assassinar o novo Xeque de Quitangonha, Abdulramane Said Aly, alegadamente por ter desrespeitado as regras sucessórias da sociedade matrilinear macua, mas também, porque aquele Xeque a impedia de realizar o comércio da venda de escravos. Em 1898, uma das filhas da Rainha Naguema foi sequestrada pelo governado português e aprisionada na fortaleza de São Sebastião na Ilha de Moçambique. Os portugueses exigiam em troca da sua libertação a submissão da Rainha de Naguema, a entrega do capitão-mor Marave refugiado nas terras da *puiamwene* e de todas as armas e munições em poder dos namarrais. Como retaliação à prisão da filha da Rainha, alguns chefes que integravam a coligação, como o Marave e Mucutu-muno, atacaram postos portugueses, ao mesmo tempo que decorriam negociações, registadas pela correspondência trocada entre a Rainha e os governantes portugueses, para a libertação da filha da Rainha Naguema:

“O Marave não está nas minhas terras e sei onde ele está. Se quer mandar a minha filha para Lisboa, leve-me com a minha filha. Julga que sou tola? Não agarrou a minha filha por causa do marave, agarrou por ter muita força. Eu não quero guerra; se o Senhor quer guerra comigo, não me nego. (...) Eu não posso combater com o governador; se vier também faço guerra, porque é vingança para mim. Sou pobre e o rei vem combater comigo; é a minha vingança que eu tenho. Qualquer bandeira que venha fazer-me guerra, seja inglesa, francesa ou alemã, eu hei-de saber juntar a minha

gente. Sou honrada para combater com o Rei”²⁰⁴.

As negociações e os ataques duraram até quando a *pwiamuene* de Naguema prestou o juramento de vassalagem aos portugueses, em Abril de 1900, em troca da libertação da sua filha Maquia, seguida do chefe dos namarrais Mucuto-muno que também jurou obediência e fidelidade aos portugueses, intimando publicamente as suas populações a seguirem o seu exemplo²⁰⁵.

O Islão também constituiu um elemento de ligação e integração de diferentes actores da coligação. Os chefes que participavam na Coligação eram todos muçulmanos e mantinham contactos com os centros difusores do Islão da África Oriental e do mundo suaíli. Mouzinho de Albuquerque refere que durante a campanha militar contra os namarrais, os guias africanos desviavam os portugueses impedindo que estes efectivassem os ataques, colocavam poções mágicas e veneno na água que as tropas bebiam, ou direccionavam os militares portugueses para territórios de difícil acesso, etc. Muito soldados, comerciantes²⁰⁶ guias e carregadores dos portugueses, apoiaram a coligação de resistência aos portugueses. Muitos destes trabalhadores africanos eram muçulmanos, antigos escravos libertos ou seus descendentes e indivíduos marginalizados por serem exteriores à sociedade, que foram integrados nas sociedades dos chefes que faziam parte da coligação de resistência, através de laços de lealdade construídos em torno no Islão, evidenciando o papel unificador e mobilizador do Islão na resistência, à semelhança dos laços de solidariedade gerados através do parentesco e da política de doação de terras (Mattos, 2012: 185-186, 200-2001).

Para Aurélio Rocha, apesar da resistência apresentar algumas motivações político-religiosas, foram motivos económicos, relacionados com a escravatura e o tráfico de escravos, que motivaram as revoltas das confederações suaíli-macua: “o Islão parece ter surgido em certos momentos como um veículo religioso que facilitou apoios e juntou forças de diferentes grupos em competição. Mas, o Islão era, neste período, uma religião de elite que não parece ter servido de elemento mobilizador e de cimento de unidade entre os diversos intervenientes nas guerras que decorreram na macuana durante todo o século XIX”. “O islamismo aparecia como uma fonte importante de poder adicional, assumindo, por isso, um carácter ambíguo”. “Por outro lado, os xeques suaílis e os chefes macuas muçulmanos souberam popularizar a guerra, que se afigurava vital para o prosseguimento das suas actividades mercantis e defesa dos seus interesses escravagistas”, devido à coesão que proporcionava a

²⁰⁴ Carta enviada pela *pwiamwene* Naguema ao Capitão-mor das Terras das Terras Firmes do Mussoril, em resposta ao rapto da sua filha pelos portugueses (*Correspondência do Capitão-mor das Terras da Coroa*, 26 de Setembro de 1889, AHM, Fundo do século XIX, Governo do Distrito de Moçambique, Repartição Militar, caixas 8-9, 1898-1900).

²⁰⁵ *Correspondência enviada ao Secretário-geral do Governo-geral de Moçambique*, nº 182, Arquivo Histórico Ultramarino, Correspondência dos Governadores, caixa nº18, 1900-1901.

²⁰⁶ Os comerciantes, motivados pelo do lucro que o tráfico de escravos lhes proporcionava, apoiavam os chefes da coligação e facilitando o acesso às armas de fogo e munições, descontentes com as intervenções dos portugueses para exercer o controlo do comércio, que provocavam também aumento dos impostos sobre os produtos comercializados (Mattos, 2012: 186).

estrutura social e ideológica linhageira (Rocha, 1989: 591, 605). Estes chefes estavam inseridos em complexas redes de parentesco, comerciais e religiosas e integravam vários espaços de troca que envolviam as sociedades dos estabelecimentos costeiros do norte de Moçambique, os grupos do interior, o mundo suaíli²⁰⁷, para além dos comerciantes indianos, portugueses, ingleses e franceses que também actuavam no interior destas redes. Os chefes macuas e suaíli do norte de Moçambique souberam capitalizar estas ligações e recursos a seu favor accionando estas redes em momentos de crise e mobilizando-as para formar a coligação de resistência aos portugueses, no final do séc. XIX, inícios do séc. XX (Mattos, 2012: 279).

O motivo principal da resistência destes chefes era preservar a sua autonomia política e económica, tentando manter a sua posição na arena de trocas comerciais na África Oriental, perante a ameaça das iniciativas portuguesas de instituição de mecanismos de colonização - a abolição do comércio de escravos, a ocupação do território, a imposição do imposto da palhota (símbolo do tributo pago por um povo dominado ao dominador), a instalação de postos militares no continente de cobrança de impostos sobre os produtos comercializados, o incentivo aos indianos para assumirem o papel de intermediários comerciais, a imposição da produção agrícola e o trabalho forçado -, factores que contribuíram para gerar o descontentamento dos chefes e das suas populações contra a imposição do domínio dos portugueses no final do séc. XIX, princípios do séc. XX (Rocha, 1989: 596; Mattos, 2012: 27,280). No entanto, alguns chefes aliaram-se aos portugueses, pretendendo obter apoio para se autonomizarem da submissão a outros chefes que pertenciam à coligação e aos quais deviam obediência.

No final do século XIX, como consequência da Conferência de Berlim, as sociedades africanas a norte do Zambeze até Cabo Delgado ficaram sob o controlo político de Portugal e iniciaram uma nova fase da sua História. A ocupação efectiva no século XX e a colonização conduziram a novas formas de exploração, centradas nas grandes plantações e na extracção mineira das grandes companhias majestáticas, bem como no valor económico do transporte e da emigração, fazendo surgir fenómenos de monetarização, êxodo rural e urbanização dos camponeses (Rosário, 2009: 160).

²⁰⁷ As ligações a outras regiões do mundo suaíli promoviam a circulação de notícias sobre movimentos de resistência ao domínio de outras potências europeias em Zanzibar, nas Comores e em Madagáscar.

Impactos no desenvolvimento económico do Norte de Moçambique da construção do Caminho-de-Ferro e do Porto de Nacala

Para além da reorganização do território em função das companhias, uma outra medida importante para rentabilizar a colónia foi a construção dos caminhos-de-ferro ligando o sul de Moçambique, através do porto de Lourenço Marques, ao Transval na África do Sul. Na região Central, o Porto da Beira e a linha férrea asseguravam a ligação à Rodésia, desde 1898. A Norte, no Distrito de Moçambique estava prevista a construção de uma via-férrea que ligaria o Porto de Nacala ao Malawi, mas este projecto foi interrompido durante a primeira Guerra Mundial e só foi retomado em 1947²⁰⁸. O Porto de Nacala começou a entrar em funcionamento em 1951. A ligação férrea ao Malawi foi estabelecida em 1970 (Chichava, 2007: 170-171).

A economia de Moçambique tornou-se essencialmente uma economia de serviços, baseada na exploração dos portos e dos caminhos-de-ferro que serviam essencialmente os países vizinhos sem acesso ao mar como a Rodésia. Não foi criada uma ligação ferroviária norte-sul para tirar proveito do novo reordenamento do território. A Sul, Lourenço Marques beneficiando da grande ascensão económica da África do Sul tornou-se o distrito mais rico e conseqüentemente o centro do poder económico e de maior concentração da população branca da Colónia, com cerca de dois mil europeus numa população de 40 mil habitantes. No centro do país, a Beira beneficiava das ligações das vias ferroviárias com a Rodésia, situação que lhe assegurava o lugar de segunda cidade do país. O Norte de Moçambique, região onde no período precedente se encontravam os principais portos da colónia e se situava a antiga capital e centro económico, Ilha de Moçambique e Quelimane assistiam ao declínio do “velho moçambique” e da importância económica da região. Como consequência, “este período foi marcado pela emergência de desequilíbrios regionais entre as principais regiões do país, Norte, Centro e Sul, que ainda hoje estão na base de rivalidades económicas e políticas entre as diferentes regiões” (Chichava, 2007: 171).

As transformações políticas e económicas deste período acompanharam a reorganização administrativa do território. O decreto de 30 de Setembro de 1891 dividiu Moçambique em duas províncias, a Norte, Moçambique (actual província de Nampula) e a Sul, Lourenço Marques (actual

²⁰⁸ Os primeiros estudos preliminares do porto de Nacala e Caminhos-de-Ferro de Moçambique foram ordenados em 1935, pelo então Ministro do Ultramar, Dr. Francisco Vieira Machado. Porém, só em 1939, a Direcção dos Serviços dos Portos, Caminhos-de-ferro e Transportes efectua os primeiros estudos do porto. Com a II Guerra Mundial atrasou-se a execução do projecto já elaborado, mas entretanto edificaram-se construções provisórias, que permitissem ocorrer às necessidades de escoamento dos produtos da zona de influência, então ainda bastante limitada e construíram-se dois cais em estacaria de madeira para atracação de batelões, dois armazéns de estrutura metálica e edifícios para escritórios dos Caminhos-de-ferro. O Porto foi aberto à navegação em Outubro de 1951 (*Relatório de Inspeção ordinária à Câmara Municipal de Fernão Veloso*, 1972: 5-6, AHM, Governo Geral, Caixa nº 2170).

província de Maputo). Estas por sua vez eram divididas em distritos. A Província de Moçambique tinha a capital na Ilha de Moçambique e incorporava os distritos de Moçambique, Cabo Delgado e Zambézia (composta também por Tete e Zumbo). A Província de Lourenço Marques incluía os distritos de Lourenço Marques, Inhambane e Gaza, Manica e Sofala. Moçambique passou a chamar-se Estado da África Oriental, sob a governação do governante máximo no território, o Comissário-Real António Enes, e tinha a sede localizada no Sul, em Lourenço Marques, reflexo da importância económica que Lourenço Marques já tinha, mesmo sem ser ainda a capital política e administrativa oficial, era de facto a capital económica (Chichava, 2007: 172-173).

Tornando-se pouco viável a organização administrativa em duas províncias que poderia conduzir à existência de dois Estados, um a Norte e outro a Sul, em 1893 foi feita uma nova reorganização administrativa do território, que fez desaparecer a antiga divisão em províncias e respectivos distritos, mas manteve os distritos de Lourenço Marques, da Zambézia e de Moçambique. A Ilha de Moçambique permaneceu como capital da colónia. Os distritos foram organizados em concelhos, constituídos pelas chefias locais das povoações dos distritos e eram divididos de acordo com a sua importância política e económica, tendo em conta o número de habitantes europeus. Assim foram criados os concelhos de 1ª categoria, como o concelho da Ilha de Moçambique, de Quelimane e de Lourenço Marques e os concelhos de 2ª categoria como os concelhos do Ibo, de Angoche, de Tete, de Inhambane e de Sofala e estava prevista a criação de concelhos de 2ª categoria no Mossuril e no Chinde. Nos concelhos de 1ª categoria eram instituídas camaras municipais e nos concelhos de 2ª categoria existiam comissões municipais (Chichava, 2007: 173).

Em 1907 foi introduzida uma nova grande reforma administrativa colonial. A província de Moçambique foi dividida em cinco distritos, Lourenço Marques, Inhambane, Moçambique, Quelimane e Tete, cada uma sob a direcção de um Governador²⁰⁹. O crescimento económico do sul de Moçambique em virtude do desenvolvimento económico e político do Transval, a construção do caminho-de-ferro de Lourenço Marques-Transval, os problemas políticos resultantes da destruição do Império de Gaza em 1895 e a guerra anglo-boer que acabava de eclodir, foram motivos suficientes para levar o governador Baltazar Cabral em 1898 a decidir instalar-se na região perto do conflito e transferir a capital da colónia da Ilha de Moçambique para Lourenço Marques, no mesmo ano em que foi criada uma *Secretaria dos Negócios Indígenas* destinada aos assuntos indígenas (justiça, mão-de-obra, costumes, etc.). A reforma administrativa e a mudança da capital de Moçambique para Lourenço Marques marcou definitivamente o declínio político e a marginalização do “velho Moçambique” (Rosário, 2009: 149-150).

Como a colónia não estava completamente pacificada, os postos dos governadores dos distritos foram atribuídos a militares, que estavam reflectidos ao nível superior na Capitania e eram

²⁰⁹ O distrito de Gaza que tinha sido criado em 1895 na sequência da derrota de Gungunhana, foi suprimido e os seus territórios foram distribuídos pelos distritos de Inhambane e de Lourenço Marques (Chichava, 2007: 174).

nomeados por decreto real com a recomendação do Governador, sendo um dos requisitos para a nomeação a familiaridade com os territórios ultramarinos. Nesta perspectiva, a estrutura político-administrativa do país nesta época era constituída por *zonas insubmissas* (ou não pacificadas), zonas sob o controlo das companhias e zonas de controlo do Estado, onde a resistência local tinha sido derrotada e as populações pacificadas e situações intermédias. As *zonas pacificadas* chamavam-se de concelhos ou circunscrições e tinham à frente um administrador nomeado pelo Governador-geral sob a indicação do governo do distrito. Os concelhos eram as regiões administrativas onde havia maior concentração de população europeia e de africanos civilizados e com um certo nível de desenvolvimento económico. As circunscrições eram as zonas administrativas habitadas essencialmente por indígenas com fraco desenvolvimento económico. As *zonas não pacificadas* mantinham a designação de capitánias-mores, que por sua vez, eram subdivididas em comandos militares. Eram dirigidas pelo capitão-mor e tinham um carácter temporário, devendo passar a circunscrições civis, depois da pacificação do território (Chichava, 2007: 174-175). Em 1897 o Comissário régio de Moçambique Mouzinho de Albuquerque separou a Ilha de Moçambique do Mossuril e criou uma nova capitania a Capitania da Macuana no continente. Em 1904 existiam quatro capitánias no distrito de Moçambique: Fernão Veloso, Macuana, Mossuril e Angoche. Depois das conquistas militares de Neutel de Abreu em 1907, a maioria das terras do interior foram incluídas na Capitania da Macuana. Em 1917 havia 15 comandos militares. As Câmaras municipais eram constituídas nas cidades que tivessem uma população europeia na ordem dos dois mil habitantes.

A crise mundial de 1929 e a conseqüente retracção dos mercados internacionais obrigou as metrópoles a adoptarem políticas proteccionistas e reorientar as trocas externas para as colónias. Em altura de crise, Portugal, à semelhança de outros países europeus, como a Inglaterra e a França, reforçaram a sua atenção para os domínios coloniais. A política portuguesa de descentralização na administração das colónias até aos anos 20 do século XX tinha conduzido à crise económica e financeira do Estado e das colónias, com o aumento estrondoso da dívida contraída pelas colónias, da inflação e da desvalorização da moeda local e conseqüente impossibilidade de transferência de fundos para a Metrópole. Esta situação vai reflectir-se nos anos 1930, afectando gravemente a economia portuguesa e das colónias, muito dependente de investidores estrangeiros como a Alemanha, a França, a Bélgica e a Inglaterra, países com pretensões em relação aos territórios das colónias portuguesas de Moçambique e de Angola. Acresciam à crise financeira as pretensões expansionistas da África do Sul e de outros países europeus sobre as colónias de Moçambique e Angola, a avaliação das condições de trabalho dos indígenas nas colónias feita pela *Sociedade das Nações*, factores que fragilizavam as posições de Portugal em África e ameaçavam uma possível intervenção externa. Para contornar esta situação, Portugal empenha-se em negociações com a África do Sul, a Inglaterra e os EUA, no sentido de conservar a manutenção dos domínios ultramarinos portugueses - condição para a sobrevivência da nação e da sua identidade -, tentando obter garantias de não interferência nos assuntos internos nos territórios portugueses (Alexandre, 1993).

Em 1933 uma nova reforma administrativa do ultramar organizou a colónia de Moçambique em três províncias, a norte, província do Niassa, constituída pelos distritos de Moçambique, Niassa e Porto Amélia, com sede em Nampula. No centro, a província da Zambézia, com sede provisória na Beira e a sul, a província do sul do Save com sede em Lourenço Marques. A Ilha de Moçambique que tinha passado a uma simples capital de distrito inicia um lento processo de decadência, agravado pela escolha definitiva do Lumbo como término do caminho-de-ferro que faria a comunicação com o interior e da construção de um porto capaz de servir o distrito. A administração do extenso território a partir da Ilha de Moçambique começava a ser difícil, impondo-se a transferência da capital do distrito da Ilha de Moçambique para Nampula no interior, facilitando o contacto com as terras do interior (Rosário, 2009: 152-155).

Na sequência desta reforma administrativa, em 1934, o Governador-geral toma a decisão de transferir a capital do distrito da Ilha para Nampula no interior, a 190 km da Ilha. Os principais organismos da administração e as direcções de serviços, repartições públicas começaram lentamente a abandonar a Ilha para Nampula e assiste-se ao declínio económico acentuado dos comerciantes. A decadência da Ilha era motivo de inquietação, tendo surgido projectos de reabilitação da Ilha através da instalação de electricidade, de transportes públicos, elementos que restituíssem a opulência do passado, à semelhança do que fizeram os ingleses na Ilha de Mombaça. Mas os interesses comerciais preferiam o investimento em Nacala, na baía de Mocabo, que ligaria a comunicação ao interior das terras firmes e facilitaria o contacto com os comerciantes que penetravam no interior. Apesar dos protestos da *Associação Comercial de Moçambique* e dos chefes religiosos das confrarias e de terem continuado os contactos com o continente, a Ilha permaneceu apenas como centro tradicional (Rosário, 2009: 152-155).

A decisão da escolha de Nacala foi avante, dando início a um terceiro período de decadência da Ilha de Moçambique, com a construção do porto de Nacala e do caminho-de-ferro, que fez desaparecer todo o comércio de longo curso que passava obrigatoriamente pela Ilha. O desaparecimento da quase totalidade da navegação da Ilha de Moçambique, devido à construção do porto de Nacala, provocou graves problemas sociais para a maioria das populações provenientes do interior. A inauguração da ponte para ligar o Lumbo à Ilha de Moçambique e permitir o acesso ao continente foi uma tentativa das autoridades portuguesas retirarem as populações indígenas, permitindo a segurança da zona de habitação branca. Por outro lado as populações que viviam do movimento entre a Ilha e o continente perderam os seus empregos no transporte de mercadorias e de comerciantes e deixaram de utilizar as tradicionais pirogas. A falta de trabalho obrigou muitos artesãos e trabalhadores a abandonarem a Ilha e partirem à procura de trabalho remunerado noutras localidades do distrito com maior actividade comercial ou industrial, principalmente em direcção a Nacala (Rosário, 2009: 151-55).

Nos anos 50, Nacala emerge no centro do debate político colonial. O porto de Nacala era apresentado como o grande porto de ligação pelos caminhos-de-ferro até à Niassalândia (Malawi) que

se pretendia ter a mesma importância que Lourenço Marques tinha para o Transval na África do Sul e que a Beira tinha para a Rodésia. A escolha de Nacala esteve relacionada com o facto de terem ocorrido mudanças políticas com a independência do Malawi e com o receio que as autoridades coloniais tinham das pretensões territoriais sob parte do território moçambicano, por parte do presidente do Malawiano Kamuzu Banda, receios que fizeram abandonar a proposta de construção de uma via-férrea de Quelimane ao Malawi²¹⁰, respondendo à potencial ameaça de Banda, com “a construção da linha de Nacala, muito mais a norte, mas de importância estratégica acrescida, tendo em conta as mudanças políticas que ocorriam no Tanganica” (Chichava, 2009: 179-180).

Impactos do desenvolvimento económico do Norte de Moçambique na sociedade macua de Nacala

A cidade de Nacala Porto é hoje o segundo centro urbano mais importante da província de Nampula. Situada na região da baía de Fernão Veloso, desenvolveu-se nos anos 1950 com a construção dos caminhos-de-ferro e ampliação do porto de Nacala. Os Portugueses ocuparam inicialmente a região de Matibane²¹¹ e Fernão Veloso nos finais do século XIX, princípios do século XX. Após a pacificação da população desta região, estabeleceram-se vários agricultores e comerciantes na região. Matibane foi um posto militar importante, sobretudo durante a Campanha dos Namarrais. Em 1896, o Ministro do Ultramar, Jacinto Cândido da Silva, criou uma Colónia de apoio à colonização em Fernão Veloso²¹².

Em 1914 o Distrito de Moçambique é dividido em cinco capitánias-mores. Os territórios de Nacala-a-velha e Fernão Veloso foram integrados nas capitánias-mores do Mossuril e Membra. Em 1917 foi criado o Comando Militar de Itoculo para gerir o território a partir do Monapo, no interior. Em 1921 a região de Nacala sofreu alterações significativas ao seu estatuto, quando o Alto-comissário Brito Camacho decretou o fim dos comandos militares e criou 12 circunscrições civis, sendo uma delas a Circunscrição Civil de Nacala, com a sede na actual cidade de Nacala. Nesta nova divisão

²¹⁰De acordo com Chichava, a ausência de uma linha férrea internacional e de reabilitação do porto de Quelimane, constituiu um motivo de rivalidades entre Quelimane e as outras cidades e estará na base da fraca adesão da população de Quelimane ao partido FRELIMO, que é acusado de continuar o abandono do porto de Quelimane e de marginalizar a Zambézia. Sobre este assunto, ver Chichava (2007: 176-181).

²¹¹ “Antigamente a região de Matibane, que significa terra fértil, estendia-se desde a foz do rio Lúrio até à foz do rio Monapo, no Lumbo, e daí terem vindo para estas terras erátis, marávias, ajauas, chacas, macuas e quimuanes (de Quissanga), predominando o sub-grupo macua-maca (macua islamizado). Por outro lado, era terra muito batida pelos árabes, indianos e persas por causa do comércio de escravos” (Branquinho, 1969: 123).

²¹² No relatório Câmara Municipal de Fernão Veloso, de 1972 referia que “a agricultura, que no início da sua actividade atravessou um período de franco desenvolvimento, está hoje em decadência e uma parte das propriedades encontrava-se abandonada” (*Relatório de Inspeção ordinária à Câmara Municipal de Fernão Veloso, 1972, doc. cit.:4-5.*).

administrativa foram incluídos os territórios de Netia e Itoculo na Circunscrição de Nacala, que actualmente estão incluídos no Monapo e em Nacala (os territórios de Fernão Veloso). O Posto Administrativo de Matibane foi criado a 14 de Janeiro de 1922, ficando a pertencer à então Circunscrição do Mossuril²¹³.

A partir desta época tomou-se consciência das condições naturais e da privilegiada posição geográfica do porto, como um dos melhores portos naturais da costa oriental africana. Campanhas hidrográficas, iniciadas na costa de Moçambique, ocuparam-se nos primeiros anos dos estudos da baía de Lourenço Marques e dos baixos da costa até norte do rio Limpopo mas depois a sua acção estendeu-se para a costa norte, incluindo o porto de Nacala. Missões de estudo seguiram-se ao longo dos anos 30 e 40 para projectar o porto e a cidade²¹⁴. A circunscrição de Nacala-a-velha, antes considerada como sendo o projecto urbano do futuro foi preterida tendo em conta que as novas terras de Matibane, Itoculo e Netia ofereciam melhores condições para a economia agrária que se pretendia desenvolver na região²¹⁵, especialmente na produção de algodão e sementes para extracção de óleos de grande importância para a industria. Esta economia permitiria a melhoria da remuneração dos africanos e o aumento das possibilidades de comércio associadas, bem como a ocupação de milhares de europeus daquele domínio colonial português da África Oriental²¹⁶.

A edificação da cidade de Nacala, em Fernão Veloso, obrigava a alterações administrativas. Várias medidas foram tomadas para consolidar o domínio efectivo dos portugueses, entre os quais, a modernização do aparelho administrativo e o estímulo à imigração de europeus que promovessem o desenvolvimento económico desejado para as colónias (Rosário, 2009). A Portaria Provincial nº 10.392, de 1 de Maio de 1954, aprovou a planta parcial do atalhamento da primeira fase do *Plano Geral de Urbanização* e fixou as normas reguladoras da concessão dos respectivos terrenos. Em Dezembro de 1955 foi criado o Posto Administrativo de Fernão Veloso, integrado da Circunscrição de Nacala (actual Nacala-a-Velha). Em 1957, Nacala passa também a incluir o posto de Matibane que fazia parte da circunscrição do Mossuril. Em 1959 a ponte-cais é ampliada para permitir a atracção a navios costeiros e são delimitadas as áreas urbanas e suburbanas da povoação de Nacala, com sede do Posto Administrativo de Fernão Veloso²¹⁷.

A importância económica de Nacala é confirmada por uma nova divisão administrativa em

²¹³ *Idem., doc. cit.: 5.*; Rosário (2009: 160).

²¹⁴ “Estes trabalhos foram apreciados e aprovados pela Direcção Geral do Fomento do Ministério das Colónias, chefiada pelo Engenheiro Sá Carneiro, que se revelou um dos mais activos executores desta obra de revalorização das colónias”. Boletim Geral das Colónias XVIII, nº200-vol.XVIII, 1942, *Revista da Imprensa, Secção Portuguesa, “O Porto de Nacala em Moçambique”*, Jornal do Comércio, pp. 152-153.

²¹⁵ Rosário (2009: 161).

²¹⁶ Boletim Geral das Colónias XVIII nº200 – Vol XVIII, 1942, *Revista da Imprensa, Secção Portuguesa, O Porto de Nacala em Moçambique*, *doc. cit.*

²¹⁷ *Relatório de Inspeção ordinária à Câmara Municipal de Fernão Veloso, 1972, doc. cit.: 6.*

1962, na qual a Província de Nampula é dividida em Concelhos. Os Concelhos eram constituídos por Freguesias (Postos Administrativos), que por sua vez eram divididos por Regedorias (Chefaturas). No Distrito de Nacala, em Setembro de 1962, foi extinto o Posto Administrativo de Fernão Veloso e criado o Concelho de Fernão Veloso, com a sede em Nacala, elevada à categoria de Vila, dotada de um corpo administrativo, a Comissão Municipal. A circunscrição de Nacala-a-Velha passa a uma categoria secundária na administração colonial. A área do Concelho de Fernão Veloso era constituída pelo Posto de Fernão Veloso (Posto-sede, que actualmente corresponde à cidade de Nacala-Porto) e o Posto de Matibane, abrangendo 6 regedorias, duas situadas no Posto de Fernão Veloso (Suluho e Muxilipo), e quatro no Posto de Matibane (Chicoma, Metacane, Nacoa e Nacoto). O novo cais foi inaugurado pelo Presidente da República, Almirante Américo Thomaz, em 5 de Agosto de 1964²¹⁸.

Situada na zona oposta à baía de Fernão Veloso, Maiaia²¹⁹ foi escolhida para desenvolver a vila europeia no início dos anos 50, fazendo parte do projecto de implantação dos colonos nas terras férteis para a produção de algodão, o caju, o chá, o tabaco, o sisal, etc. Esta ocupação fazia-se em paralelo com a construção dos caminhos-de-ferro de ligação a Nampula e Vila Cabral, próxima do Lago Niassa (Rosário, 2009: 161). Para Leite (1983: 3) “a construção do Caminho-de-ferro de Nacala marcou o início da ocupação massiva da região por europeus e fomentou uma lenta transformação da organização socioeconómica das comunidades africanas mais próximas do centro colonial”. Nacala vai transformar-se e reorganizar para seu proveito o conjunto retalhado da sua região, ligado por uma rede urbana hierarquizada e tendo Nacala como o polo dominante.

Nacala ia crescendo a um ritmo acelerado. Em Novembro de 1969, a Comissão Municipal de Nacala foi elevada à categoria de Câmara. A Comissão Municipal altera o plano de urbanização na zona baixa da cidade e foram vendidos lotes de terras para a construção de grandes imóveis privados (Rosário, 2009: 164). “De uma modesta povoação nos anos 1950, “com umas escassas centenas de habitantes, pelo Censo de 1970 estimou-se a sua população urbana em 4.800 almas e a suburbana em 6.200, num total de 11.000 habitantes. Em face do seu desenvolvimento foi necessário criar vários serviços públicos na cidade”. O crescimento da população devido à construção do Caminhos-de-ferro, à reabilitação do Porto, e às actividades comerciais²²⁰ e industriais (que se estabeleceram na cidade desde a abertura do porto à navegação de longo curso e de qualquer tonelagem), contribuíram para que a urbanização de Nacala, situada no Concelho de Fernão Veloso, fosse elevada à categoria de cidade, em 1971²²¹.

²¹⁸ *Relatório de Inspeção ordinária à Câmara Municipal de Fernão Veloso, 1972 doc. cit.: 6-7.*

²¹⁹ Nome africano para Nacala, para distinguir de Nacala-a-Velha (Pereira Leire, 1983).

²²⁰ A dinâmica criada pela reabilitação do porto, permitiu a instalação de indústrias como a Companhia de Cimentos de Moçambique, grupo Champalimaud, a Companhia Industrial de Cordoaria de Moçambique (CICOMO), a Sociedade Comercial e Industrial de Caju (SOCAJU), a Sociedade Moçambicana de Gases Comprimidos (MOGAS).

²²¹ *Relatório de Inspeção ordinária à Câmara Municipal de Fernão Veloso, 1972, doc.cit.: 7-8.*

Nas proximidades do Porto surgiram as primeiras habitações, construções modestas, a maior parte em madeira, assentes em pilares, destinados aos funcionários dos Caminhos-de-ferro. O Primeiro Plano de urbanização elaborado abrangia apenas o bairro designado por ‘Bloco 1’, situado na planura que fica na parte mais elevada desta região e onde inicialmente se projectou implantar a cidade de Nacala (*Cidade Alta*)²²². Mais tarde novo plano de urbanização foi elaborado obedecendo a novo critério, abrangeu toda a parte baixa da cidade e subiu a encosta até à planura onde fica situado o ‘Bloco 19’. Na parte baixa da cidade e nas proximidades do porto fica situada a zona industrial, onde se instalaram algumas fábricas, entre as quais a fábrica de descasque de castanha de caju, a SOCAJU. Este novo plano de urbanização para a zona baixa da cidade teve como efeito imediato a construção de amplas avenidas, ruas e parcelamento de terrenos vendidos em hasta pública, fazendo surgir novos e grandes prédios alterando a paisagem arquitectónica²²³. A população concentrava-se geralmente nas zonas urbanas e suburbanas da cidade, ao longo das estradas e caminhos-de-ferro do Concelho. Na cidade de Nacala, sede do Concelho, estava concentrada a grande maioria da população europeia, devido ao porto cujo movimento foi aumentando anualmente a um ritmo significativo e ao referido desenvolvimento comercial e industrial. Em 1972, “na área do Posto sede a densidade da população andava por volta dos 57 habitantes por quilómetro quadrado, constituindo uma das regiões mais populosas do Distrito. No posto de Matibane a densidade média era um pouco menos, de 43 habitantes por quilómetro quadrado”²²⁴.

No entanto, o aumento rápido da população não foi acompanhado pelo crescimento das infra-estruturas sociais de habitação, de abastecimento de água e electricidade, sobretudo para a maioria da população. Foi necessário criar vários serviços públicos na cidade²²⁵. A Câmara Municipal tentava resolver este problema ao criar um plano de urbanização que permitisse que os portugueses, os *assimilados* e os indígenas vivessem com dignidade, promovendo a integração social. Neste sentido foi criado na zona suburbana da cidade um quarteirão para os indivíduos mais desfavorecidos, o Bairro do Entroncamento, constituindo uma ocasião para as autoridades portuguesas captarem alguns segmentos da população local, sobretudo da zona suburbana. Estas terras eram concedidas para construção de habitação, mediante o pagamento de taxas anuais e da emissão de um título de propriedade por parte da Conservatória. Mas o crescimento da população acelerava em virtude da chegada cada vez maior de imigrantes, a maior parte trabalhadores dos caminhos-de-ferro provenientes de outros distritos que vinham ganhar dinheiro nos Caminhos-de-ferro de Nacala, para

²²² No quarteirão Bairro I foram construídas habitações para os trabalhadores dos Caminhos-de-ferro de Moçambique, na maioria antigos estivadores e ponteiros que tinham perdido os seus trabalhos com o declínio do comércio em Angoche, do encerramento da estação ferroviária do Lumbo, e o fim do projecto de construção de uma ponte de ligação entre o Lumbo e a Ilha de Moçambique (Rosário, 2009: 163).

²²³ *Relatório de Inspeção ordinária à Câmara Municipal de Fernão Veloso, 1972, doc. cit.: 7-8.*

²²⁴ *Idem, 1972, doc. cit.: 9.*

²²⁵ *Idem, doc. cit.: 8.*

poder pagar os impostos e minimizar a condição de pobreza em que se encontravam. Este aumento de população levou ao desenvolvimento da zona suburbana fora do plano de urbanização da cidade de Nacala. Estas populações passaram a viver em condições de marginalidade, em zonas que em princípio deviam oferecer-lhes melhores condições de vida (Rosário, 2009: 165-166).

Deste modo surgiram outros bairros na periferia da Cidade de Nacala, sobretudo os bairros Triângulo, Bloco 1, constituídos por residentes provenientes de Memba, Namapa, Muecate, Erati, Ilha de Moçambique, Nacala a Velha, Angoche, Monapo, Nacarôa, etc., mas também ali se instalaram outros imigrantes, provenientes do interior da Província de Nampula e da Zambézia, em consequência do desenvolvimento da construção da cidade de Nacala. Estas populações de origens diversas tornaram-se parte de um novo grupo hierarquizado em função da ancestralidade da ocupação do território, na lógica dos *first comers* que ocupam as melhores terras. Actualmente é ainda forte o critério de estratificação social entre os primeiros ocupantes das terras, considerados os *donos da terra*, e os grupos não originários na zona. No interior dos bairros destacam-se algumas figuras sociais cuja autoridade tem origem na ancestralidade nos territórios. Os novos imigrantes pediam autorização aos *donos da terra* e também às autoridades coloniais para construir ali as suas habitações, geralmente sem electricidade e sem abastecimento de água. O acesso à habitação no centro da “cidade de cimento” era limitado à população branca e aos *assimilados*, sobretudo os que trabalhavam para as fábricas e para os Caminhos-de-ferro. Deste modo começam a surgir habitações clandestinas nas zonas interditas à construção para habitação, em virtude das erosões provocadas pelas cheias e pelas secas (no espaço entre Mocone-Ribaue até a Maiaia, incluindo os bairros de Triangulo e Tielela). A cidade periférica africana foi sendo construída ao redor para proteger a cidade europeia no centro (Rosário, 2009: 167).

Na cidade periférica africana a organização do espaço era distribuída por bairros cujos habitantes eram trabalhadores do comércio, da administração e da indústria. Mas também havia outras comunidades como as comunidades de pescadores da baía de Fernão Veloso que se fixaram na região antes do início da colonização (Rosário, 2009: 168). Estas comunidades dispersam em pequenas povoações à volta da Baía de Nacala, em Naherenque (nos territórios de Suluhu) e ao longo da costa do oceano Índico. A vida destas comunidades centrava-se não na cidade mas no mar, nas actividades marítimas e no comércio do peixe. Os homens ocupavam-se da pesca marítima enquanto as mulheres ocupavam-se da pesca de subsistência com a ajuda das crianças. Estas comunidades de pescadores desenvolviam no seu interior uma rede de solidariedades colectivas e de reprodução económica e social. Conciliavam as actividades marítimas com a agricultura de subsistência necessária para a reprodução familiar mas vendiam o produto do seu trabalho no mar na cidade de cimento. Deste modo os habitantes da zona periférica da cidade são integrados no sistema de mercado colonial, quer através do trabalho gerado em torno dos caminhos-de-ferro, quer indirectamente através da comercialização dos produtos ligados ao mar, por parte das comunidades de pescadores (Leite, 1983: 42-45).

O motivo que terá sido apontado pelos portugueses para a fraca participação destas

comunidades de pescadores na construção do caminhos-de-ferro, foi ser uma população pouco propensa para o trabalho físico nas plantações de algodão de Quissimanjulo, “mais dados às festas e a dar ordens”. No entanto, esta situação deve-se ao estatuto ancestral e tradicional de superioridade das actividades marítimas (pesca, embarcações, comércio) praticadas pelas populações *amaka* (*Amatimpane*) (Rosário, 2009: 168-169). Estas populações eram fortemente influenciadas pela presença islâmica, nesta região costeira do litoral de Moçambique e estavam incluídas na área de influência do Xeiue de Quitangonha. Por esse motivo, “a acção evangelizadora dos missionários católicos nesta região deparou-se com a barreira intransponível do islamismo e por conseguinte o número de cristãos entre a população africana era limitado e sem grandes possibilidades de aumento, restando apenas para a acção missionária a possibilidade de conquista dos africanos que ainda não professavam qualquer religião monoteísta”²²⁶.

Na cidade de Nacala, o povoamento complexificou a gestão das relações entre os seus habitantes. Na *cidade periférica* habitavam os *donos da terra*, os anteriores donos, os *outsiders* da costa e do interior. Esta parte da cidade ligava-se mais ao menos ao centro da *cidade de cimento* através da ligação ao sector económico, assumindo-se Nacala como uma cidade multicultural e multiregional (Rosário, 2009: 167).

QUADRO 4.1: População de Nacala distribuída por Tipos Somáticos e Sexo (1972)²²⁷

Subdivisão	Europeus		Indianos		Mistos		Africanos		Total
	H	M	H	M	H	M	H	M	
Sede	1470	1890	45	75	39	54	14.568	14.868	
Matibane	12	13	20	32	12	20	10.460	11.292	
Total	1482	1903	65	107	51	74	25.028	26.160	58.870

QUADRO 4.2: Distribuição da População de Nacala por Religião (1972)²²⁸

Subdivisão Administrativa	Católicos	Maometanos	Animistas
Sede	4.000	20.460	8.549
Matibane	1.100	16.930	3.831
Total	5.100	37.390	12.380

Nacala transformou-se numa das cidades mais importantes do Norte de Moçambique e um polo de atracção de desenvolvimento, em prejuízo dos antigos portos de Angoche e da Ilha de Moçambique, provocando perturbações políticas, económicas e sociais. No entanto, apesar de afectar

²²⁶ Relatório de Inspeção ordinária à Câmara Municipal de Fernão Veloso, 1972, doc. cit: 9.

²²⁷ *Idem.*

²²⁸ *Idem.*

negativamente a economia de Angoche e da Ilha de Moçambique, beneficiava globalmente a economia de todo o Distrito. Estas perturbações de ordem económica e política provocadas pelo Porto de Nacala estenderam-se à cidade e Porto de Quelimane, quando os exportadores do comércio zambeziano começaram a preferir Nacala em detrimento de Quelimane. Apesar de ter sido construído mais tarde, o corredor de Nacala ultrapassava em importância os portos tradicionais da região como de Angoche, Ilha, Mocímboa da Praia, Pemba e já era comparável aos grandes portos do país, da Beira e de Lourenço Marques. Esta situação provocou a decadência de Quelimane e a deslocação de populações destas cidades para a nova cidade de Nacala (Rosário, 2009: 163-164).

A “invenção” do régulo

A ocupação efectiva do poder colonial português nos territórios de Moçambique tornou prioritária a demarcação dos territórios e a nomeação dos oficiais políticos locais, capazes de manter a ordem colonial e cobrar impostos. Foram criadas estruturas administrativas e territoriais e procedeu-se à implementação da hierarquia do novo sistema administrativo colonial. No norte de Moçambique este sistema incorporou as chefias e chefaturas pré-coloniais criando novas unidades políticas. De um modo geral, as estruturas políticas pré-coloniais foram preservadas mas a sua incorporação foi acompanhada de regulações e transformações destas estruturas (Bonate, 2007: 113-114; Kyed, 2007: 57-63). A maioria dos chefes muçulmanos e suaílis foram mortos ou enviados para o exílio, deixando lugares disponíveis nas chefias locais, situação que permitiu aos portugueses colocarem alguns chefes da sua preferência ou eliminar certas chefias, interferindo no poder local (Bonate, 2007: 114).

Para Harrison (2002: 109-110) o Estado colonial em Moçambique instituiu um sistema de *indirect rule* baseado na autoridade tradicional (autoridade gentílica, régulo ou regedor). O “sistema de régulos” foi concebido para o controlo das populações e cobrança de impostos, à semelhança do que aconteceu na maioria dos países da África subsariana e pressupunha a manutenção de alguma continuidade com as existentes estruturas do poder linhageiro. O desenvolvimento deste sistema de *indirect rule* coincidiu com a Constituição de 1933, que pretendia desmantelar o sistema de governação das Companhias e introduzir um sistema de administração mais directo e homogéneo. Mamdani (1996:18) chama a atenção para a complementaridade das formas de *indirect rule* e *direct rule* na governação colonial, onde o sistema de *indirect rule* foi fundamental para a consolidação da centralização do poder colonial. Para Florêncio (1998), Newitt (1997), João (2000), os portugueses não adoptaram o *indirect rule*, mas um sistema semelhante baseado nos seus próprios chefes de posto e ao nível local, nos régulos nomeados pelos Governo.

Com o *Acto Colonial*, em 1930 e a *Reforma Administrativa Ultramarina* de 1933 os territórios ultramarinos portugueses passaram a ser considerados como partes integrantes do império colonial Português, com o centro da administração na metrópole em Lisboa, colocando os administradores

locais das colónias subordinados ao controlo directo de Lisboa, no centro do sistema colonial²²⁹. A metrópole e as colónias estabeleceriam uma comunidade de solidariedade natural nas suas relações económicas, onde Portugal assumia a garantia dos interesses comuns aos diferentes territórios e da criação de uma organização económica subordinada à unidade nacional. Cada colónia era governada por um governador, sob a superintendência do Ministro das Colónias. A figura do Altos-Comissários das colónias foi extinta e substituída pela dos Governadores-gerais das Colónias, cuja autonomia e poder de decisão foram reduzidas e subordinados à centralização do Ministério das Colónias ou do Governo (Silva, 2010: 18).

Os distritos foram divididos em Concelhos urbanos e Circunscrições rurais dirigidas directamente por Administradores civis e Comissários respectivamente. Por sua vez as Circunscrições eram divididas em Postos administrativos dirigidos pelo Chefe de Posto, que era o administrador local e foram instituídas as Regedorias, numa tentativa de estender o aparelho administrativo colonial e integrar o poder tradicional²³⁰. As posições mais altas da hierarquia do sistema administrativo colonial eram assumidas por quadros europeus que chefiavam os Distritos, Concelhos e Postos administrativos. Os chefes de Posto encontravam-se numa posição baixa na hierarquia colonial e desempenhavam o papel de intermediários entre os colonialistas europeus e as populações africanas, representando o Estado Colonial num determinado território e assumindo uma série de tarefas. O estatuto legal dos régulos colocou os chefes costumeiros, que se encontravam antes no centro da difusão das complexas redes de poderes linhageiros, numa das posições mais baixas da administração do sistema português, abaixo do chefe de Posto. Cada Posto Administrativo estava dividido em várias regedorias que por sua vez, incorporavam diversos grupos de povoações, dirigidas por cabos ou chefes de grupo de povoação africanos. Estes novos oficiais coloniais interagiram com os chefes macuas pré-coloniais (*mwene* ou *mpewe*, *pwiamwene*, *humo*, etc.) (Bonate, 2007: 115-116).

Em muitas regiões de Moçambique a pacificação só se efectuou através da substituição dos legítimos *mwunes* por oficiais do Estado colonial português, régulos, chefes de grupo e chefes de povoação, provenientes de linhagens periféricas e linhagens de descendentes de escravos que

²²⁹Apesar do *Acto Colonial* afirmar a descentralização administrativa e alguma autonomia financeira das colónias, na prática a autonomia financeira foi extinta e o orçamento geral passou a depender da aprovação do Ministro das colónias, de acordo com o primado do equilíbrio de contas. As colónias foram proibidas de contratar empréstimos directos a países estrangeiros e as concessões às empresas estrangeiras de funções de soberania nos territórios e de exploração de portos comerciais, adoptadas na 1ª República, foram restringidas (Silva, 2010: 18).

²³⁰ Por sua vez a Regedoria estava dividida em ‘cabados’ (grupos de aldeias) e estes por sua vez dividiam-se em povoações ou aldeias (João, 2000: 74).

conseguiram alterar a sua posição subalterna perante as restantes linhagens²³¹. Numa primeira fase o recrutamento dos chefes para os cargos de régulos, cabos e capitães obedeceu às regras do poder tradicional local, de modo a integrar as chefaturas pré-coloniais no novo sistema administrativo, mesmo reconhecendo que estes agentes exerciam outras funções relacionadas com o poder local. Em 1928, a *Direcção dos Assuntos Indígenas* recomendava aos administradores dos Distritos de Moçambique que a sucessão dos régulos fosse feita de acordo com os “costumes locais”, tendo em conta a sua responsabilidade na manutenção da ordem e tranquilidade nas suas terras. Todavia, esta linha política foi rapidamente alterada em função de uma nova estratégia que visava substituir os antigos chefes por indivíduos da confiança do poder colonial, com um mínimo de instrução ocidental, os chefes *assimilados* (João, 2000: 76).

As autoridades coloniais tentaram construir um sistema de chefaturas integrado no Norte da Colónia para desenvolver a produção do algodão e outros produtos e projectos coloniais²³². Em 1940, o Governador-geral de Moçambique reduziu e uniformizou as regedorias, incorporando as regedorias mais pequenas nas regedorias de maior densidade populacional, processo que se alongou especialmente depois da II Guerra Mundial e durante os anos 50 e 60, dando origem a migrações de populações com os seus régulos para a Niassalândia e para o Tanganica, fugindo ao trabalho forçado e maus-tratos dos administradores locais portugueses. Os portugueses aproveitando este novo vazio colocavam na administração local membros das elites governantes que seriam mais favoráveis ao sistema colonial, chegando mesmo a indicar chefes de outros clãs ou de outras regiões. A hierarquia da autoridade tradicional degradou-se, desorganizou-se e tornou-se heterogénea, perdendo força e prestígio. As antigas grandes chefaturas foram divididas em imensas regedorias de menor dimensão.

²³¹ Nalgumas regiões do distrito de Moçambique esses oficiais do Estado português eram chamados de ‘*namatapita* ou *namatapata*, o que quer dizer esteira rota, em alusão a uma esteira por cujos buracos se podem espiar os movimentos do inimigo (João, 2010).

²³² Foi neste contexto de pressão internacional e de crise financeira, que o novo projecto colonizador começava a ganhar força em Portugal, a partir dos anos 1930, baseada na ideia de que Portugal desempenhava uma função histórica nos domínios do ultramar e devia integra-los num novo conceito de Império colonial. Este pensamento ideológico, fundamentado na noção da existência uma mística imperial portuguesa, ganhou força durante o Estado Novo, com a subida ao Poder de Salazar como Ministro das finanças, influenciando a construção da nova política e ideologia do Império Português. Este desígnio imperial foi reformulado de acordo com as necessidades da época e alicerçado num Governo autoritário e na aliança com a Igreja Católica. A missão de evangelizar e civilizar legitimava o direito de ocupação e utilização das colónias e defendê-las de outras pretensões expansionistas. O Regime do Estado Novo em Portugal encetou modificações na legislação e na relação com as colónias, medidas necessárias para pôr em prática a nova política colonial. A estratégia de recuperação económica de Salazar consistia na adopção de uma política económica austera, capaz de superar a crise financeira e de manter os territórios coloniais, na qual as colónias seriam grandes fornecedores de matérias-primas para as indústrias e constituiriam grandes mercados para os produtos da metrópole, constituindo-se deste modo um sistema económico fechado e auto-suficiente (Alexandre, 1993).

Numa fase inicial o regime colonial português tentou racionalizar, centralizar e simplificar a complexa geografia do poder linhageiro como parte da ocupação efectiva, criando grandes poderes linhageiros centralizados representantes o poder colonial, principalmente no Distrito de Cabo Delgado, como foi o caso de Megama²³³. Mas a aglutinação dos regulados em unidades populacionais mais representativas (regedorias) da década de 1930, criou problemas locais que se mantiveram em estado latente durante o período colonial, sendo permanentes os conflitos em torno da liderança. Neste sentido, as autoridades coloniais empenharam-se em “proceder gradualmente à autonomização dos diferentes clãs, colocando-os em pé de igualdade perante a Administração, sem subordinações uns aos outros, o que concede maior eficiência ao seu comandamento e facilita a integração no seu conjunto que aquela representa” (Branquinho, 1969: 253, 299).

“De um modo geral, o *muene* (ou *muene mukulo* ou *mulopale*, ou *m’peue*) passou a ser designado por régulo e mais tarde por regedor, dentro da estrutura administrativa. Mas o mesmo não sucedeu aos *muene mucano* ou *mahumo*, os chefes pequenos, que na sua maioria não chegaram a passar a ser chefes de grupo e chefes de povoação, tirando uma minoria que exercia a função de conselheiros dos regedores, a sua maioria não exercia quaisquer funções na máquina administrativa colonial, mas continuavam a ser os chefes políticos para as populações” (Branquinho, 1969: 265). Existiam régulos que eram provenientes de linhagens de chefes legítimos existentes nos territórios do regulado, outros régulos pertenciam a linhagens de chefes cuja autoridade se expandiu sobre outros chefes e respectivos territórios. Existiam ainda chefes que pertenciam à família liderante e outros sem nenhuma ligação à linhagem que estavam a governar. Alguns chefes linhageiros resistiram a governação colonial e morreram durante esse processo. Outros foram ultrapassados e alienados pelo Estado colonial. “O que unia esta diversidade de régulos era a posição que todos ocupavam no Estado colonial”. Todos os régulos, independentemente da circunstância da sua origem, tinham de reforçar a

²³³ A subordinação aos grandes chefes regionais foi atenuada e em alguns casos anulada com a criação das divisões administrativas, fraccionando os regedores da mesma família e tornando-os de certa maneira independentes uns dos outros e subordinados a autoridades administrativas diferentes. Branquinho realça as dificuldades de comunicações de umas áreas administrativas para as outras e por vezes entre distritos diferentes, a imposição da administração colonial do exercício da autoridade dos chefes fora das respectivas áreas administrativas delimitadas pelo Estado colonial, situações que estimularam a tendência para a dispersão política macua, impedindo o aparecimento da coesão clânica, que só aconteceu com o clã Econe sob a liderança do Megama. Com anuência e apoio da administração colonial, Megama alcançou uma projecção notável no seio dos Econe e tinha ascendência sobre uma população de 500 mil pessoas, desde o Norte do Distrito de Cabo Delgado até ao Mossuril, no Concelho do Distrito de Moçambique, incluindo sobre Suluhu de Nacala, também Econe e parente de sangue de Megama, com o qual mantinha relações de dependência política, como atesta a escolha de Abdul Cadre para regedor do Posto Sede de Fernão Veloso em 1953, após a morte de Suluhu Mumba, que teve a aprovação do regedor Megama (Branquinho, 1969).

política nativa colonial criada para controlar as sociedades camponesas e extrair os lucros em benefício do Estado e das Companhias coloniais” (Isaacman, 1987).

A tradição oral regista como atribuições do régulo no tempo colonial, o trabalho forçado, a transmissão de ordens, a colecta de impostos, a recolha de informações para o governo colonial e a supervisão das cerimónias tradicionais. E mesmo que as autoridades indígenas não tenham sempre permitido atingir os objectivos para os quais foram instruídas, “ tornaram possível a transformação das comunidades domésticas e a sua integração no mercado capitalista em seu próprio detrimento” (João, 2000: 80).

Nos anos 1940 e 1950 a relação com as Autoridades Tradicionais dividia a administração colonial portuguesa. Uma facção defendia a eliminação das Autoridades Tradicionais, enquanto outra apoiava a sua manutenção, tendo em conta os indígenas não terem ainda atingido um estado de civilização que pudesse dispensar os chefes tradicionais. Os que defendiam este último ponto de vista sustentavam a necessidade de reforçar o prestígio das autoridades linhageiras, como medida provisória, numa fase de transição para a integração completa das populações indígenas na vida social do colonizador (João, 2000: 78). Esta última atitude face aos chefes tradicionais foi, de um modo geral, adoptada pelas autoridades coloniais por terem reconhecido a importância destas autoridades para a manutenção do domínio português. Neste contexto, a funcionalização destas estruturas passava pelo tratamento diferenciado das “autoridades indígenas”²³⁴. A partir de 1948 estes oficiais africanos recebiam um salário para manter a autoridade colonial sobre as unidades territoriais e as populações, de acordo com as tradições e costumes locais, recrutar mão-de-obra e cobrar impostos. Para além da remuneração material destas autoridades, alguns inspectores e administradores coloniais defendiam a manifestação pública de apoio e respeito pelas suas opiniões e solicitações (João, 2000: 80-81).

Surgem projectos de criação de escolas para a preparação das Autoridades Tradicionais, onde aprenderiam a ler e escrever português, História de Portugal, administração, segurança policial, bem como regras básicas de higiene (Kyed, 2007: 61). A alteração constitucional de 1951, que transformou as colónias em *Províncias Ultramarinas*, e a Reforma Administrativa Ultramarina de 1961, mantiveram as regedorias como unidades administrativas e reforçaram a posição e estatuto dos régulos com atribuições militares²³⁵.

As responsabilidades das autoridades indígenas eram definidas em função dos escalões hierárquicos. Os regedores ou régulos assumiam funções políticas e judiciais, nomeavam os chefes de grupo de povoações ou Cabos, aos quais transmitiam as ordens que recebiam da administração. Os Cabos tinham a função manter a ordem e a disciplina e transmitiam ordens e instruções dos régulos aos capitães ou chefes de povoações. Eram os Capitães que cobravam os impostos, que resolviam os

²³⁴ A remuneração dependia do número de homens adultos, da produção e da percentagem do imposto cobrado no território sob a sua autoridade.

²³⁵ Decreto-lei nº 43:896, Ministério do Ultramar, Boletim de Moçambique, I Série nº 36, Lourenço Marques, 14 de Setembro de 1961.

conflitos do dia-a-dia, que aplicavam as multas e supervisionavam as operações de limpeza das povoações. “A função judiciária assumida pelas Autoridades Tradicionais permitiu a transformação dos régulos em consultores dos tribunais indígenas, assistindo-se a uma proliferação de *Mahumu* criados pela administração colonial para permitir o funcionamento do sistema judiciário das regedorias” (João, 2000: 79).

À semelhança de outros poderes coloniais, os portugueses implantaram um sistema dualista de governação em África. A reforma de 1933 permitiu a criação de um sistema colonial baseado em dois sistemas legais separados, o sistema legal e cultural dos cidadãos europeus e *assimilados* e o sistema tradicional africano baseado nas leis costumeiras que regiam as populações indígenas. As leis costumeiras (os usos e costumes) passaram a enquadrar e regular o *sistema do indigenato*, sustentado pela doutrina cultural e jurídica que defendia que a população africana não estava ainda preparada para o exercício da cidadania portuguesa. Este sistema era administrado pelos régulos, cabos e outros actores políticos tradicionais (no norte de Moçambique, *pwiamuene*, *mahumu*, etc.). Deste modo foi introduzida uma divisão racial e cultural entre a população africana indígena e os não indígenas (Bonate, 2007).

Desde o séc. XIX que os portugueses produziram legislação para regulamentar de modo eficaz o trabalho dos indígenas. Eram considerados indígenas os indivíduos nascidos no Ultramar, de pai e mãe indígena e que não se distinguissem pela sua fisionomia e costumes do comum da sua raça²³⁶. Mas foi já no período da 1ª República (1910-1926) que este sistema dualista teve o seu enquadramento legal, em 1917, altura em que foi criada a distinção jurídica entre indígenas e não indígenas e os chamados *assimilados*, com o *Alvará do Assimilado* ou *Portaria do Assimilado* que permitia a alguns africanos adquirirem a cidadania portuguesa e passarem a estar sujeitos à jurisdição da metrópole, ao adquirirem o certificado de assimilado. No entanto, o número de *assimilados* era insignificante (menos de 2%), relativamente à maioria da população que vivia sob o regime do indigenato, cerca de 94% da população do território moçambicano. “O assimilado ocupava uma posição marginal e era discriminado no sistema colonial português, ocupando a posição de cidadão português de segunda classe” (Bonate, 2007: 118-119). Esta legislação e outras (como as leis orgânicas) relativas às populações locais das colónias estabeleciam normas gerais para a relação com as populações indígenas, onde o direito indígena era reconhecido e as novas normas eram aplicadas de acordo com o estágio de civilização dos grupos nativos relativamente à civilização da metrópole.

²³⁶ O *assimilado* era um indivíduo de raça negra ou descendente que tivesse abandonado os usos e costumes daquela raça, que falasse, lesse e descrevesse a língua portuguesa, que adoptasse a monogamia, exercesse uma profissão arte ou ofício que lhe permitisse auferir de rendimentos suficientes para a alimentação, habitação e vestuário da sua família. Estes requisitos da adopção dos hábitos e costumes da civilização europeia eram exigidos como condição para requerer o *estatuto de assimilado*, mediante um requerimento apresentado às autoridades administrativas coloniais que emitiam o *alvará do assimilado*.

Este regime legal, inspirado no projecto organizador da política colonial de Moçambique de António Enes no final do século XIX, tinha como base a ideia de que as populações indígenas não podiam ainda ser governadas a partir das mesmas leis que vigoravam na metrópole, sendo por isso, necessário a criação de legislação que estivesse de acordo com os hábitos e costumes dos povos. Em 1926 e 1927 foram publicados novas regras com o objectivo de regular e legitimar a actuação portuguesa nas colónias, como o *Estatuto Político, Civil e Criminal dos Indígenas de Angola e Moçambique* e as bases orgânicas da administração colonial. A separação entre a sociedade indígena e os *assimilados* permaneceu no Estado Novo e provocou a indignação das elites africanas. O Acto Colonial²³⁷, publicado em 1930 sob o pretexto de protecção do trabalho indígena, acentuou a segregação e a exploração da mão-de-obra indígena. Muitos africanos que podiam ascender ao estatuto de assimilado, não o faziam para fugir ao pagamento de mais impostos, para além do facto do assimilado dificilmente poder ser considerado cidadão de 1ª categoria, sendo alvo de discriminação económica e social. O enquadramento legal da nova política imperial do Estado Novo foi definido pelo Acto Colonial, na Carta Orgânica do Império colonial Português, promulgados em 1930 e na Constituição de 1933, que estabeleceram os princípios gerais a serem seguidos na relação de Portugal com as suas colónias, considerando os diferentes estágios de evolução civilizacional, instituindo hierarquias entre os habitantes do *Império Colonial Português* e mecanismos que visavam promover a gradual transição do indígena para cidadão português. Um dos objectivos teóricos destas alterações legislativas era proteger os indígenas da exploração da mão-de-obra, silenciando assim os protestos internacionais sobre as más condições do trabalhador nativo (Alexandre, 1993)²³⁸.

Para Bonate, a maioria dos muçulmanos do norte de Moçambique não puderam ser *assimilados* porque vivia sob o regime do indigenato e também porque o catolicismo, constituindo um dos pilares da cultura e identidade portuguesas, condicionava a aquisição da cidadania portuguesa (Bonate, 2007: 119). “Os chefes muçulmanos tornaram-se régulos e mantiveram-se muçulmanos juntamente com a sua população, dentro do sistema colonial, tendo em conta que o Islão era percebido como fazendo parte da cultura histórica ancestral pré-colonial e como uma cultura

²³⁷ Tratava-se de uma nova estrutura jurídica que pretendia racionalizar e legitimar a presença portuguesa nas colónias e a política do Estado Novo, inaugurando uma nova fase da administração colonial.

²³⁸ Todas as autoridades e colonos devem protecção aos indígenas. É seu dever velar pela conservação e desenvolvimento das populações, contribuindo, em todos os casos, para melhorar as suas condições de vida; têm obrigação de amparar e fornecer as iniciativas que se destinem a civilizar o indígena e aumentar o seu amor pela Pátria portuguesa. (...). O Estado não impõe nem permite que se exija aos indígenas das suas colónias qualquer espécie de trabalho obrigatório ou compelido para fins particulares, embora não prescindam de que eles procurem pelo trabalho meios de subsistência”. No entanto, este mesmo documento permitia o trabalho compulsório dos indígenas em obras públicas e de interesse geral da colectividade e no cumprimento de obrigações fiscais, revelando a ambiguidade na relação com os indígenas (Artigos nº233 e 234, Carta Orgânica do Império Colonial Português).

familiar, mais evoluída” e como refere Bang (2001), porque foram as elites islâmicas que tornaram possível a montagem da administração colonial, ao assumirem os cargos intermédios administrativos.

O *Estatuto dos Indígenas das províncias da Guiné, de Angola e de Moçambique*, de 1954, manteve a posição e o estatuto dos régulos e a possibilidade dos africanos transformarem o seu estatuto de indígenas em *assimilados*. A Reforma Administrativa de 1961 concedia iguais direitos aos indígenas, ao conceder iguais direitos aos cidadãos portugueses, independentemente da raça ou cultura. Esta legislação produzida nos anos 50 e 60 respeitava os costumes e tradições locais e o estatuto dos chefes ao abrigo do sistema do *indigenato*, no qual assentava a legitimidade dos régulos. Ao longo do período colonial a população nativa foi dividida em dois grupos com direitos civis e políticos diferentes, os africanos das tradições e costumes sob a governação dos régulos e os que estavam sob a regulação da Lei Civil do Estado. As leis costumeiras nunca foram codificadas e continuaram a ser reguladas pelos régulos de acordo com as tradições locais, preservando deste modo a legitimidade da sua autoridade:

“The colonisers safeguarded the continuity of matriliney, the fundamental *longue durée* discursive framework of reference of the northern Mozambican peoples. Among Muslims, the power of chiefly Islam an “walimostyle of Islam” thus persisted” (Bonate, 2007: 119-120).

O levantamento das Autoridades Tradicionais efectuado pela administração colonial portuguesa entre 1959 e 1974 confirma a existência de 689 régulos nos três distritos do Norte de Moçambique habitados pelas populações matrilineares macuas, dos quais 381 eram muçulmanos e dentro destes 9 chefes muçulmanos eram mulheres (Bonate, 2007: 118). Branquinho (1969: 228-229) refere que na década de 1960 ‘ as chefias antigas ainda se mantinham e a maioria dos regedores eram considerados representantes e descendentes dos antigos *chefes gentílicos*. Os portugueses deram alguma importância às hierarquias pré-existentes, incorporando-as no Estado colonial. Os chefes tradicionais conseguiram, de um modo geral, manter as suas posições na hierarquia local.

Chefes linhageiros, mediadores por excelência entre as populações e o Estado

A implantação da rede administrativa colonial, a partir da Reforma Constitucional de 1933, permitiu a penetração do Estado no interior do território moçambicano, intensificando-se ao longo das décadas seguintes com a expansão da economia de plantação que impôs a produção extensiva do algodão no norte de Moçambique. A necessidade de grandes quantidades de mão-de-obra para os projectos coloniais conduziu à instrumentalização dos régulos por parte do regime colonial, deixando aos régulos a responsabilidade do recrutamento para o trabalho forçado. Em troca, os régulos recebiam incentivos e recompensas. Para além do salário, a partir dos anos 40 passaram a receber também uma

percentagem dos impostos recolhidos, podiam aproveitar os trabalhadores condenados ao trabalho forçado para cultivarem as suas machambas e recolhiam contributos da comunidade para a realização das cerimónias tradicionais²³⁹ tirando benefícios económicos no novo contexto político colonial. Progressivamente, os régulos começaram a ser recompensados pela administração colonial com a atribuição de casas de cimento, com abastecimento de água, com a criação de escolas especiais para as crianças dos régulos ou então como no caso dos filhos e sobrinhos do Régulo Suluhu em Nacala, promovendo a frequência da escola de crianças brancas e assimiladas, situações que permitiram aos régulos melhorarem o seu estatuto e autoridade.

O exemplo de Abdul Kamal Megama, do Chiúre, em Cabo Delgado, é apontado por muitos autores como um caso de relações próximas entre os régulos e o regime colonial²⁴⁰. Abdul Kamal combinava simultaneamente os dois tipos de características procuradas pelo Estado colonial para assegurar o seu domínio. Herdou o cargo de régulo de acordo com os usos e costumes tradicionais²⁴¹ e tinha um mínimo de cultura portuguesa pretendida, “já possuía alguns rudimentares conhecimentos do português falado e escrito, o que era raro entre os régulos do sul de cabo Delgado na época”. “Abdul Kamal foi um régulo fiel à administração”, tendo sido considerado “um dos melhores assessores dos tribunais indígenas, usando a sua residência para resolver os litígios”. “Tanto o povo como os colonos consideravam que Kamal era o mais importante régulo de Cabo Delgado, por isso era conhecido pelo cognome de ‘Governador’” (Medeiros, 1996:33). Tendo em conta os objectivos da política colonial relativamente às *autoridades indígenas*, a actuação de Abdul Kamal como *autoridade indígena* serviu como modelo de actuação para os restantes régulos, capitães e cabos, permitindo ao poder colonial melhorar o exercício e domínio sobre as populações (João, 2000: 85, 108-109).

Este régulo esteve associado ao recrutamento de trabalhadores para a *Companhia Algodoeira de Moçambique* e para a construção dos Caminhos-de-ferro, recolhia os impostos e também utilizava o trabalho forçado dos camponeses que não conseguiam pagar as taxas ou infractores para fins privados, nas suas plantações agrícolas e comerciais, pois era proprietário de machambas, de camiões e várias lojas, entre outros bens. Como reconhecimento pelos serviços prestados, a administração colonial ofereceu-lhe uma casa de alvenaria, com um poço de água e um moinho. A sua participação na actividade comercial suscitou inimizades e conflitos com alguns colonos locais concorrentes. Para além do apoio da administração colonial, contava com o apoio da comunidade indiana, que apoiou a

²³⁹ A realização das cerimónias e rituais de iniciação pelo régulo ou pela *pwiamwene* constituía uma fonte importante de receita destas figuras (Branquinho, 1969:258).

²⁴⁰ Branquinho (1969), Medeiros (1996), João (2000), Bonate (2007), Rosário (2009).

²⁴¹ Abdul Kamal foi designado sucessor de N’khaya-Megama por volta de 1940 e nomeado *mwene* do *errukulu* – Megama em Chiure-Velho. Mais tarde, “entre 1943 e 1945, Kamal foi conduzido à residência de Mugabu em Ancuabe, onde se submeteu ao ritual *Mukelampa*”. Matico e Mwaliya estiveram presentes nas cerimónias de entronização do novo Megama, Abdul Kamal, que também contou com a presença do Chefe de Posto Chiúre, António Marques (João, 2000: 82).

sua subida ao poder. Brito João defende que este apoio dos indianos deveu-se ao facto de Megama constituir uma garantia da defesa dos interesses islâmicos perante o Estado colonial. A associação de Megama à Confraria Sadat aumentava o seu prestígio, influência e poder sobre grande parte da população muçulmana do norte de Moçambique (João, 2000: 68). “Em 1963, o Estado colonial autorizou e pagou-lhe a Peregrinação a Meca, no 2º mês após o Ramadão. Na viagem de regresso, passou por Dar es Saalam e Zanzibar, onde terá tido contactos com os nacionalistas moçambicanos, o que causou depois problemas com a polícia portuguesa” (Medeiros, 1996: 36).

Mais a sul, no distrito de Moçambique, o espaço de dominação de Suluhu Mumba, que nesta época devia obediência clânica a Megama (Econe), compreendia toda a região de Nacala e Matibane e parte das terras do Mossuril. Na época da ocupação efectiva do poder colonial português, quando todos os régulos da região viram os seus poderes fortemente enquadrados pela administração portuguesa, Suluhu Mumba tinha uma chefatura bastante povoada, um poder centralizado na linhagem dominante *Ekone* e uma rede segura de alianças fora dos limites da chefatura, para além da clânica que a ligava a outras redes religiosas, até à Ilha de Moçambique ou outros polos religiosos da zona do Oceano Índico. A quando da divisão das terras de Suluhu pela administração colonial em três regulados, Suluhu, Chicoma e Nacoa, Suluhu Mumba fez questão de colocar membros da sua linhagem na liderança nos principais regulados estabelecidos ao longo da costa, assegurando a sua influência e domínio nos três regulados da região. Em Matibane, a chefia do território de Chicoma foi entregue à sua irmã, a Rainha Cebo e em Nacoa colocou o seu irmão. As terras do interior foram oferecidas ao Muxilipo, do clã Lapone (Branquinho, 1969).

De acordo com registos recolhidos da tradição oral: “... os Namarrais e os do Itukulo vinham fazer razias na zona e as populações tinham medo. Quando no século XIX os Muxilipo chegaram às terras dos Suluhu estes ofereceram um espaço ao Muxilipo, que eram famosos guerreiros para os defenderem dos Namarrais. Por uma questão de defesa, o Muxilipo dividiu a terra pelos irmãos, ficando o Muxilipo com as terras mais próximas de Nacala e Muarrica com as terras perto da ‘serra da mesa’ (entrevista a Salimo Chaquele)²⁴².

²⁴² A atribuição da terra a outra família, ao Régulo do Muxilipo Amisse Muarrica ocorreu em 1914. O régulo Suluhu deu o reinado. Colaboravam na parte do imposto e controlavam a região. Antes dos portugueses o chehe Mahamudo de Matibane dominava 5 reinados: Nacala-a-velha, Suluhu, Muxilipo. O Xehe Mahamudo morreu e dividiu-se as terras entre Subuch e Sumane. Quando Amido veio para estas terras, vinha de Nacarroa. Queimaram campos de um regulado e foi expulso. Vieram aqui a Nacala-a-Velha e o régulo de lá avisou que não eram boas pessoas. O régulo Suluhu Mumba disse que não ia expulsar mais esta gente e colocou-os na entrada do regulado para defender a zona do Xehe Suluhu. Havia leões e eles defendiam. Era um grupo de seis elementos. Amisse Muarrica entrou em contradições com o Senhor Amido Muamunepe e dividiram o regulado, Muxilipo e Muarrica. O sotaque nota-se que não são da terra, que são do interior” (entrevista a Ancha Buana). Os Muxilipo foram contrários à presença portuguesa durante a ocupação efectiva. Em 1897 um destacamento militar enviado para ocupar a região do Muxilipo não conseguiu cumprir a missão por causa da hostilidade e da

As autoridades coloniais reconheciam nos anos 40 a autoridade de Suluhu em Nacala, com base na legitimidade tradicional da sua autoridade (por ser *dono da terra* e ter ascendido legitimamente ao cargo), e no facto de ter adoptado formalmente os hábitos europeus, como comprova o relatório do inspector de Nacala em 1943:

“O régulo mais importante da Circunscrição é Suluhu, legitimo descendente do último régulo que lutou contra a ocupação portuguesa de nome Mamudo, súbdito da Rainha de Matibane; Suluhu é um homem dos seus 50 anos, de bom porte, trajando correctamente e falando português, que vive relativamente abastado na área da sede, em Fernão Veloso; depois das guerras de ocupação esteve deportado em Angola e é um chefe prestigioso, importante para a nossa administração. Penso servir da maior vantagem utilizar os serviços destes eleitos do meio indígena, que ainda existem em grande quantidade, destronados, mas que na realidade são os que tem prestígio e poder espiritual na massa indígena e fácil será capta-los para o nosso serviço”²⁴³.

No período entre 1940 e 1960 os benefícios concedidos aos régulos pelo regime colonial tornaram a posição de régulo muito atractiva, fazendo surgir muitos conflitos e competição interna pela chefia no interior dos clãs governantes tradicionais (Bonate, 2007: 138). Branquinho (1969) relatou diversos casos de conflitos neste período em torno da sucessão das chefias macuas, onde a administração colonial tentou aproveitar para colocar como régulos alguns membros das elites linhageiras dominantes, que lhe eram favoráveis, como foi o caso da sucessão do chefe *Ekoni*, Suluhu Mumba, que exercia a autoridade tradicional linhageira na região sobre a qual incide o nosso estudo, Fernão Veloso, Nacala.

Em 1952, depois da morte do chefe Suluhu Mumba, o sobrinho materno do chefe defunto, Abdul Cadre Sayyid Nurudine (conhecido por Nuro), estava indicado pelas regras costumeiras para ser o novo chefe. Todavia, um dos filhos do anterior chefe e seu primo, Abudo Suluhu, pretendeu ser regedor por morte do pai e tentou apoderar-se da posição apoiado pelas autoridades administrativas coloniais (Branquinho, 1969: 121). “*Houve dois Suluhus no tempo colonial. O primeiro foi Suluhu Mumba de Nacala e Nacala- a- velha. Ofereceu Nacala-a-Velha ao cunhado para dirigir, o régulo Abudo que casou com a irmã de Suluhu. Morre Mumba e ficou Abudo Suluhu como régulo. Primeiro houve confusão, a partir de Abudo Suluhu que era filho de Suluhu Mumba e queria entrar no poder. Era um intelectual, casou bem, falava bem português, muitos aceitavam Abudo. Por outro lado havia Nuro (Abdul Cadre), que veio a ser Suluhu II, sobrinho de Suluhu Mumba, filho da irmã. Houve guerra entre eles. A tradição do regulado indica o sobrinho Abdul Cadre. A tradição não aceitou*

recusa do régulo do Muxilipo, na altura um dos grandes chefes da área de Matibane, em consentir o estabelecimento do posto militar português (Branquinho, 1969:121).

²⁴³ *Relatório de inspecção ordinária à Circunscrição de Nacala, de 1943, doc. cit .*

Abudo, mas mesmo assim Abudo não aceitava deixar o Poder. Abudo tinha influência e ficou dois anos no poder com o apoio do Administrador. Houve reunião com toda a população de Nacala. Nuro (Abdul Cadre) era xarifo, era muçulmano, sabia toda a tradição do Islamismo, era superior entre os muçulmanos. Já estava legitimado pela tradição, faltava o entronamento. (...). Os que apoiavam Abudo utilizaram a tradição (magia negra²⁴⁴), Abudo falou com os Portugueses e prendem Nuro (entrevista a José Macura).

Esta tentativa de usurpação do cargo de régulo por parte de Abudo contou com a oposição de grande parte da família liderante, entre eles, o regedor Megama de Cabo Delgado, e a maioria da população local, por contrariar o direito costumeiro. Esta questão provocou grande agitação no seio da família liderante e atingiu uma gravidade pouco habitual em casos idênticos, acabando com a detenção do herdeiro legítimo e futuro regedor, Abdul Cadre, na Administração, que nesse tempo pertencia a Nacala-a-Velha, juntamente com um primo, Henrique Anli, por ter interpelado o Governador, exigindo que fosse resolvida a questão da sucessão da regedoria, colocado Abdul Cadre no lugar de legítimo sucessor do seu tio, de acordo com as regras matrilineares tradicionais de sucessão (Branquinho, 1969: 121): *“Suluhu (Nuro) tinha uma avó, piamakadira (Alavia Abdale, a mãe de Suluhu Mumba) era uma senhora grande com poderes e decidiu que o neto não ia ser deportado para fora de Nacala. A avó pegou no automotor porque queria fazer a cerimónia (Nanare). Exigiu a cerimónia e prenderam a velha e outros familiares, Henrique Anli. Outro, perdeu o emprego, Abubacar Machambe. A velha também foi no comboio para Nampula. O comboio não seguia, mas quando ela saía, o comboio seguia. Enquanto não tirassem a piamakadira do comboio, não se resolvia o assunto. Foi retirada, mas o comboio não arrancava. Os brancos que ouviram ‘Nikussaco’ (Banho, sabiam que a tradição era forte). Então, resolveram prender Nuro em Nacala-a-Velha, na sede. Na altura Nacala era posto de Fernão Veloso. Das 4 da manhã às 18horas a velha ficava na cadeia com o neto e depois saía da cadeia e vinha dormir a casa em Fernão Veloso. De manhã regressava à cadeia, mas as autoridades coloniais não sabiam disso. Por isso, a população não ficou muito agitada, porque o mwune não estava perdido. O primo, Abubacar Machambe sabia escrever bem, fez uma exposição para o governador de Nampula. Viram que era necessário legitimar Nuro. Henrique Machambe²⁴⁵, irmão de Abubacar foi fazer magia. Leões e tigres começaram a atacar durante o dia a população. Na praia também o tubarão atacava os pescadores e as populações. Tiraram a velha da prisão, mas ela recusou-se a sair sem o neto. Então, saíram os dois. Queriam que acabasse com os leões e tigres. Ele prometeu que não aconteceria mais. Não era tigre, leão e tubarão. Eram possuídos. O tubarão era Abubacar Machembe, o Leão era Saíde Machembe e o Tigre era*

²⁴⁴ *“Havia um xehe curandeiro, Momade Kalampua, que não queria o régulo Abdul Cadre Suluhu, queria Abudo Suluhu. Então, cortou relações com o xehe Abdul cadre Suluhu, fazia Hirisses (gri-gri), amuleto com escritos do Alcorão e pele de leão. Basta apanhar pessoas com este amuleto, ficamos com medo”* (entrevista a José Macura).

²⁴⁵ Henrique Ali referido por Branquinho (1969: 121).

Henrique Machembe (Cabo). Eram os primos de Nuro. A avó, Piamaceta, os xehes da Ilha e Megama contestaram a nomeação de Abudo e expuseram a situação ao Governador (entrevista a José Macura).

Neste sentido também Branquinho (1969: 121) refere que, mais tarde, por despacho do Governador de Distrito, Abdul Cadre Sayyid Nurudine foi colocado no seu cargo o legítimo herdeiro do falecido régulo Suluhu Mumba. A tradição oral acrescenta ainda que “*quando o Governador chegou exigiu voto livre. O Governador ficou no meio de Abdul Cadre e Abudo Sulu. O número superior votou em Abdul Cadre e a cerimónia digna realizou-se (cochim/couxim). Mais tarde houve problema. A partir desse momento esse conflito ainda se reflecte*” (entrevista a José Macura).

Receando a existência de um regedor sem autoridade e destinado a responder à administração, as autoridades coloniais acabaram por ceder e fazer cumprir a lei tradicional, substituindo o então regedor estranho à família liderante, pelo legítimo sucessor, Abdul Cadre, sobrinho de Suluhu Mumba, por pressão da família, da população, dos influentes chefes Econe (Megama) e dos vários clãs da regedoria (Branquinho, 1969: 121). Todavia, estes assuntos ou questões em torno da sucessão e da liderança tradicional, mantiveram-se ao longo do período colonial em estado de latente tensão durante anos ou gerações, aguardando oportunidade para serem revelados ou apresentados, geralmente aproveitando as *banjas* realizadas pelos inspectores administrativos para reclamarem os direitos à sucessão (Branquinho, 1969: 295).

Para Bonate (2007: 140-141) este acontecimento simboliza as tensões originadas pelas tentativas de converter a matrilinearidade em patrilinearidade na região de Fernão Veloso, onde a maioria da população é islâmica. Branquinho (1969: 122) refere que os chefes anteriores usavam o título de *Xehe*, mas o Regedor Adbul Cadre Saide Nurudine do Concelho de Fernão Veloso recebe o tratamento de *Charifo*, por ser filho do *Charifo* Saide Narudine, natural das Comores, considerado um descendente directo do Profeta Maomé, o que lhe conferia uma posição especial na hierarquia islâmica da sua área. O autor também associa este conflito a uma discórdia entre os partidários do grupo religioso de Abudo Suluhu (filho do chefe defunto) e de Abdul Cadre (Nuro, sobrinho do chefe defunto), que deu origem a uma série de conflitos e de acusações entre as facções apoiantes que acabavam por ir parar ao Posto administrativo, tendo Abudo Suluhu criado um ramo novo da confraria Qadiriyya Sadat, por volta de 1962.

Bonate interpreta esta cisão religiosa também como um protesto contra a chefatura de Nuro, numa altura em que as confrarias assumiram a protecção das populações camponesas contra as injustiças ligadas à agricultura do algodão desenvolvida pelos portugueses através dos régulos. Ao contrário dos régulos, a autoridade dos chefes das confrarias era legitimada pelo seu saber e conhecimento, *ilm*, e nas credenciais *ijaza* e *silsila*. “The conflict between Islamic and *chiefly* authorities now was frequently concentrated on the persons of muslim *régulos*, many of whom began taking up the notion of incompatibility of the matrilineal ideology and the *chiefly* installation ceremonies with a ‘true Islam’ (Bonate, 2007: 137-139). Branquinho refere que em Nacala os chefes das três regedorias do Concelho de Fernão Veloso (nas regedorias Suluhu, Nacona e Chicoma) e

vários outros chefes muçulmanos ao longo da costa fortemente islamizada do Distrito de Moçambique²⁴⁶, “declararam que tinham adoptado a religião islâmica e os hábitos dos civilizados europeus²⁴⁷, motivos pelos quais já não seguiam os costumes das gentes do interior no que respeita à *puiamuene*, ao uso e posse do *cavente*²⁴⁸ nas cerimónias tradicionais de coroação do novo *m’péué* (regedor)” (Branquinho, 1969: 32-33). Também a tradição oral confirma o desaparecimento destes rituais tradicionais na zona costeira: “*Na festa de entronamento do régulo Suluho II não havia cavente. Aqui é difícil de fazerem, não existe, porque são muçulmanos e não juntam com as coisas tradicionais. Fazem uma cerimónia, Badir, com fruta e Nkiriki, com faca*” (entrevista a José Macura).

Muitos chefes muçulmanos que estavam sob a influência das confrarias que recusavam-se a praticar determinados rituais, como o uso por parte do *mwene* do *catavente* ou *topotopo* nas cerimónias de tomada de posse da posição de *mwene*, também recusavam outras práticas tradicionais destas cerimónias, como as relações incestuosas com as suas primas, sobrinhas ou tias ou, como sucedeu com Abdul Kamal Megama que se recusou casar com a viúva do seu tio, o chefe antecessor, como dita a regra tradicional macua (alegando o facto de já estar casado com quatro mulheres lhe impedir contrair outro matrimónio de acordo com a Lei islâmica²⁴⁹). Para além das referidas práticas, chefes como Abdul Cadre Sayyid Nuruddin (Nuro de Nacala²⁵⁰) e outros chefes islâmicos ao longo da

²⁴⁶ Nas Cabaceiras, Namarral, Ampapa e Muiticuite, do Concelho do Mossuril, Inguri, Zamuzamo, Livute, Uala e Muarrigueia, do Concelho de António Enes, Calua, Curucuro, Metepe e Zorrúa, do Concelho de Moma.

²⁴⁷ Branquinho (1969: 32-33) afirma “não se vêem nesta regedoria sinais evidentes de que a sua população esteja em franco caminho de integração no todo nacional, pois apenas uma minoria fala português e terá adoptado certos hábitos dos “brancos”, sofrendo os efeitos de uma aculturação agora mais forte devido ao crescente desenvolvimento industrial da vila de Nacala”.

²⁴⁸ “De acordo com os usos e costumes a entronização de um novo regedor, desde que seja *muene*, era alvo de certas cerimónias rituais que culminam com a “*entrada no lugar*” ao som do “*catavente*”, visando tornar propícios os espíritos dos regedores antepassados, ou de um regedor antecessor, e pedindo-lhes um bom governo para o novo regedor e o bem-estar para toda a população” (Branquinho, 1969: 32-33).

²⁴⁹ A propósito da investidura de Abdul Kamal como régulo de Chiúre, Medeiros (1996: 32-33) refere que este recusou o costume tradicional de herdar as esposas do seu antecessor, mesmo que permitido pela religião islâmica, situação que nunca tinha ocorrido entre os *macua-meto* quando da investidura de um chefe. Medeiros considera que esta atitude terá sido motivada pelo desejo de romper com os antigos preceitos e reforçar o seu *status* de régulo dos tempos modernos em detrimento das funções de *mwene*, tornando-se o régulo dos régulos de Cabo Delgado (e também de outras regiões próximas). Kamal manteve a *pwiamwene* do seu falecido tio, quando assumiu o cargo de *mwene* dos Megama, mas quando esta morreu sucedeu-lhe uma sobrinha que não teve um papel relevante junto do régulo.

²⁵⁰ Todos os referidos chefes pertenciam às duas principais confrarias e alegavam a ausência da figura da *pwiamwene* pelo facto de ser incompatível com o verdadeiro Islão. Branquinho refere que após bastante insistência “o regedor actual Suluho declarou que não tinha *piamuene*, e após estranharmos a resposta e insistindo na sua indicação, apresentou como *piamuene* a sua irmã mais velha, Fátima, que viria a herdar o nome de Amina, que era a *piamuene* do falecido Suluho Mumba, se entendesse tornar-se *puiamuene*” (Branquinho,

costa norte de Moçambique, afirmaram não ter *pwiamwene*, atitude que pode ser entendida neste contexto de tomada da defesa de uma certa ortodoxia islâmica por parte de alguns chefes muçulmanos.²⁵¹ Segundo Bonate²⁵², este grupo de chefes muçulmanos representou um momento de mudança e de ambivalência. Por um lado, tentavam reformar o Islão local aderindo à ortodoxia, eliminando a instituição da *pwiamwene* e abandonando as cerimónias relacionadas com as chefias matrilineares africanas mas, por outro lado, estavam ainda muito influenciados pela ideologia matrilinear, através da qual o seu poder e autoridade eram legitimados, sendo por isso forçados a preservar a ideologia matrilinear ainda determinante na sociedade macua (Bonate, 2007: 140-141).

Todavia, as informações recolhidas por Branquinho nos anos 60 indicam que os referidos chefes matrilineares islâmicos costeiros estavam ligados por relações de parentesco a outros chefes islâmicos do interior onde a influência da *pwiamwene* era ainda forte²⁵³ e que ainda se realizavam as cerimónias tradicionais de *otapelia*, salientando, no entanto, que “estas cerimónias e rituais tinham perdido as características mais ‘imorais e desumanas’, mantendo-se aspectos simbólicos como o do *epepa* (farinha) e do tambor (*cavete*), símbolos máximos de chefia e de liderança política”²⁵⁴.

Braquinho (1969: 285) refere outro aspecto que evidencia a alteração na estrutura política tradicional, em virtude da influência do Islão e do Estado Colonial, a tendência para o desaparecimento da figura e o papel político dos conselheiros principais ou concelho dos notáveis, anciãos, os *mahumo*, “que assistiam os chefes *muene* ou *m’peue* e mais tarde o régulo no exercício do

1987:274). Também declarou não ter “*ecavente* ou *cavente*”, tambor, símbolo de *muene* ou régulo, nem conselheiros (*mahumo*), por ter adoptado os “hábitos dos civilizados, dos brancos”. Por esse motivo e por ser islamizado não tinham sido realizadas as cerimónias de entronização do novo “*m’peue*” após a morte de Suluhu Mumba (Branquinho, 1969: 132).

²⁵¹ Branquinho (1969: 297) refere ainda que no distrito de Moçambique verificava-se um maior contacto entre os regedores islamizados devido a uma mais regular realização de *ziaras*, reuniões islâmicas, sobretudo da parte da Confraria Sadat, obrigando os regedores a deslocarem-se das suas áreas residenciais para áreas administrativas diferentes.

²⁵² Apesar de Bonate referir-se a este régulo como Suluhu Mumba, tratava-se na realidade, do caso do Régulo Abdulcader Sayyid Nuruddin (Nuro), sobrinho do falecido Suluhu Mumba, como podemos verificar na ficha da administração colonial, sobre os régulos da região de Nacala (FIGURA 4.1) e também em Branquinho (1969: 32), para além das entrevistas que realizamos junto da família Suluhu e dos nossos informantes em Nacala.

²⁵³ No trabalho de Braquinho são referidas, neste período, vários casos no Distrito de Moçambique, de *pwiamwene* com ligações clánicas ao régulo Suluhu, que detinham uma posição de destaque como guardiãs dos usos e dos costumes tradicionais e exerciam ainda grande influência sobre os régulos, entre elas a *pwiamwene* Maissa do clã Econe (da regedoria Metarrumo do Lúrio) ou em Cabo Delgado a *pwiamwene* Nhantoho (da regedoria de Muere de Montepuez) e a *pwiamwene* Incuecuete (da regedoria do chefe Mualia), esta última referenciada por estar associada à subversão anti-colonial (Branquinho, 1969: 278, 280).

²⁵⁴ Branquinho (1969: 269) refere que a presença do ‘*cavente*’ ou ‘*topotopo*’ nas cerimónias de coroação do *muene* era ainda muito comum, mesmo que fosse necessário pedir emprestado a outro chefe para selar a cerimónia, acto conhecido por ‘*okela enupa*’, entrar em casa ou no lugar.

seu cargo e que tinham a função de zelar pelo bem-estar das populações”. “O *muene* executava as resoluções do conselho e através deles os chefes das diferentes famílias liderantes consideravam-se representados na vida política da sociedade tradicional. Por sua vez, os conselheiros deviam obediência em primeiro lugar à *pwiamwene* e depois ao *mwene* e ao regedor. “Em regra todos os regedores tinham conselheiros que os aconselhavam nas decisões, podendo-se dizer que o poder legislativo assentava nos conselheiros e o executivo no regedor”. Segundo o autor, a maioria dos regedores islâmicos da costa recusou a existência desta figura do poder tradicional, incluindo Sululu em Nacala: “Encontramos, pois, nesta regedoria apenas uma única autoridade política, o seu regedor e *muene*; porém, conhecemos uma *piamuene*, ou pelo menos apresentada como tal, e os conselheiros (*mahumo*) ou melhor os conselheiros do falecido régulo, mas que segundo nos declararam, não exercem presentemente quaisquer funções...” (Branquinho, 1969: 33). As autoridades coloniais tentaram manter e recuperar esta instituição, exercendo influência sobre os conselheiros e aproveitando-os em benefício da administração portuguesa, em especial nas zonas em que a islamização teria diluído a sua influência: “As lideranças estão bem definidas nas pessoas dos regedores que são também *muenes*. Quanto à regedoria Suluho é conveniente repor nos lugares os antigos conselheiros e dar projecção aos chefes familiares, os *Humus*, proporcionando assim o accionamento e um controlo mais eficiente da população” (Branquinho, 1969: 34).

Várias dimensões de análise podem ser abordadas a propósito deste episódio. Na relação entre o Estado Colonial Português e as Autoridades Tradicionais verificamos que o poder político-administrativo português interferiu nos assuntos políticos locais sempre que tal se revelava favorável aos interesses do poder português. As autoridades portuguesas tiravam partido do período de discussão em torno da escolha do futuro chefe *mwene*, durante o processo sucessório, e apoiavam o concorrente ao cargo que fosse mais conveniente politicamente, interferindo nos assuntos das chefias africanas linhageiras, como aconteceu com a disputa entre Nuro e o primo. Neste período, a política de substituição dos *Humus* ou dos chefes linhageiros legítimos tinha “atingido uma enorme amplitude no contexto das acções de repressão conduzidas pela administração para neutralizar a acção conduzida no Norte do país pela *subversão*”, conduzindo à “necessidade de preenchimento de vazios nas lideranças tradicionais por chefias que fossem convenientes aos interesses da administração colonial”²⁵⁵. Neste

²⁵⁵ Foram criadas regras que geriam as substituições dos chefes. Relativamente às detenções dos chefes as regras estavam determinadas de acordo com os seguintes procedimentos: “se determinado *Humu* fosse detido, mas ficasse retido na sede do Posto ou da Administração de que fazia parte a área da sua residência, não se efectuava substituição porque era considerado ainda em condições de comandar as suas gentes (...)”. Se o *Humu* fosse levado para fora da área do Posto ou da Circunscrição, era considerado inibido de comandar as suas gentes e é escolhido imediatamente o seu substituto. Seria substituído por um novo *Humo* ou *Nihumo* que era submetido à sucessão de cerimónias tradicionais de entronização, inclusive a do juramento, obrigando-o à continuação da política do antecessor, mas ficava por realizar a cerimónia final, denominada ‘entrar em casa’ ou rito do tambor, na qual a consagração é anunciada pelo rufar do ‘*cavente*’ pois esta só pode ter lugar depois de conhecida a

episódio, constata-se igualmente que o regedor (*mwene* - líder político e *dono da terra* ou só líder político) podia não ser o chefe da família liderante. A escolha do filho do chefe Suluhu para regedor revelava que a administração colonial local desconhecia e menosprezava o peso da matrilinearidade na sociedade macua, situação reflectida no relatório da inspecção administrativa da Circunscrição Civil de Nacala, em 1943, quando refere que “ (...) os assuntos da política indígena se encontravam descurados, não existindo ainda o registo biográfico das autoridades gentílicas, dos conselheiros e auxiliares de régulos, dos usos e costumes dos indígenas, como era exigido pela administração central²⁵⁶”.

De acordo com a tradição macua os problemas que interessam o conjunto são decididos em conjunto com todos os chefes de família, reunidos em conselho e a decisão é imposta pelos diferentes chefes aos elementos das respectivas famílias. Na sucessão de Suluhu Mumba foi decisivo a intervenção dos membros mais influentes e mais velhos da família, o conselho familiar, que tradicionalmente detém o poder de escolher ou indicar o sucessor conveniente, para colocar a legitimidade do chefe no poder. As instituições do poder tradicional mostraram continuar a gerir os assuntos circunscritos à família, tomando em consideração a opinião da mulher mais idosa da família, considerada o ventre da família (Alavia Abdale, a avó de Nuro) e a aprovação do chefe da família liderante no interior do clã Econe, Megama²⁵⁷. A mudança de atitude em relação ao papel da *pwuiamuene* e da mulher na liderança política era recente, tendo em conta que Nuro era sobrinho da Rainha Cebo, que era irmã do Régulo Suluhu Mumba que foi colocada como chefe de Chicoma, na região de Matibane, quando se dividiram as terras de Suluhu em três regulados, Suluhu, Chicoma e Nacoha. “*Houve em Matibane outra rainha, Namtuto, que era tia do régulo. Antes do Xehe Mahamudo houve outra rainha, a Rainha Quintale, também da família Suluhu*” (entrevista a Ancha Buana). Por outro lado, de acordo com a versão da tradição oral, terá sido a *pwuiamuene* de Suluhu Mumba, avó de Nuro, que protagonizou a oposição e resistência ao cumprimento das ordens das autoridades coloniais, exigindo que o regedor ilegítimo colocado fosse substituído pelo seu neto Nuro, cumprindo a regra sucessória tradicional.

morte do *Humu* substituído (...)”. Este foi o caso de Nuro cujo destino inicial era ficar detido em Nampula mas foi impedido pelos constrangimentos causados pela sua avó materna permanecendo detido em Nacala-a-Velha. Esta detenção permitiu às autoridades coloniais colocarem o seu primo como régulo mas este não contou com a legitimação do ritual final (Branquinho, 1969: 272-273).

²⁵⁶ *Relatório de inspecção ordinária à Circunscrição de Nacala*, de 1943, *doc. cit.*

²⁵⁷ Como refere Branquinho, “estas instituições apesar de não serem assumidas formalmente na sociedade islâmica macua continuavam ainda a funcionar como “um sistema de segurança psicológica, na qual é dada ênfase à integridade dos membros da mesma matrilinearidade”. A composição estrutural matrilinear é concebida na forma de um sistema hierárquico no qual a ordem e o status passam através das mulheres, e projectam-se nos homens, segundo a ordem de nascimento. Os membros masculinos dividem as responsabilidades quanto às suas irmãs e os filhos destas, mas o protector de toda a linhagem permanece investido no membro masculino mais idoso, o *Humu Mulupape*” (Branquinho, 1969: 261).

Neste sentido, os governantes portugueses procuraram no Norte de Moçambique, de um modo geral, manter no poder e incorporar na administração colonial os chefes cuja autoridade era reconhecida pela maioria da população como sendo legítima, ou seja, que tivesse ascendido ao poder em harmonia com as tradições e costumes locais, contribuindo para que os chefes muçulmanos com ligações às confrarias se mantivessem subordinados às obrigações matrilineares, mesmo que estivessem em desacordo com as suas crenças religiosas. E nesta perspectiva, e como refere (Florêncio, 2002) o chefe linhageiro tradicional ganhou uma nova especificidade “assumindo a função de dupla intermediação entre a população e o Estado e a população e os espíritos”.

Relativamente ao repúdio destas cerimónias tradicionais o testemunho do regedor Nacoa de Matibane atribui ao Islão e à civilização ocidental a razão do repúdio. Branquinho chama a tenção para o facto do desenvolvimento das condições económicas e o impacto das ideias ocidentais terem modificado a natureza de alguns direitos e deveres dos indivíduos macuas. “Na área do Concelho de Fernão Veloso, cerca de 98% da população era islamizada, verificando-se uma acentuada transição da sociedade matrilinear para a patrilinear por influência do islamismo, patente na indicação do *nihimo* do pai e por vezes com prioridade da mãe, e no facto dos filhos herdarem dos pais, embora a sucessão dos regedores continue a recair no sobrinho uterino, filho da irmã mais velha. Assim, “embora os macuas continuassem a delinear a sua descendência e herança pela linha uterina, existia a tendência para já não considerarem o pai apenas como genitor dos seus filhos, os seus direitos e deveres como marido e pai incluíam na década de 60 um grande número de deveres e obrigações que anteriormente pertenciam, em exclusivo, ao irmão da mulher, o *Humu*”. Os homens, que antigamente eram compelidos pela lei exogâmica a sair da sua terra e fixarem-se na comunidade da mulher, podiam no contexto colonial levar as suas mulheres para a povoação onde trabalhavam (Branquinho, 1969: 123, 267).

Dentro das orientações superiormente preconizadas e de acordo com os textos legais os inspectores e administradores coloniais também contribuíam para a alteração desta concepção de pai biológico e para a marginalização das Autoridades Tradicionais. Nas reuniões que periodicamente realizavam com as Autoridades Tradicionais, as *banjas*, que contavam com a presença dos chefes e da população, eram transmitidas recomendações aos africanos no sentido de melhorarem as suas condições de vida, ao nível da habitação, da higiene, dos cuidados de saúde e da educação para poderem elevarem o nível cultural e social, salientando as vantagens de irem à escola e aprender a língua portuguesa para adquirir emprego remunerado e as desvantagens de recorrerem aos feiticeiros e curandeiros para a cura de doenças, recomendando o tratamento nos estabelecimentos dos serviços de

saúde, onde seriam assistidos por pessoal habilitado em escolas qualificadas e receberiam assistência para a maternidade e serviços de saúde para as crianças²⁵⁸.

Houve domínios fundamentais do poder do chefe que as autoridades coloniais foram mais cautelosas, evitando interferir, como os rituais de iniciação, domínio tradicional dos chefes e das *pwiamwenes* que constituíam importantes fontes de receita para certos regedores e outras figuras influentes que intervêm directamente nas cerimónias (Branquinho: 257-259).

Régulo, agente do Estado Colonial

Se no início da implantação das confrarias na Ilha de Moçambique e arredores, a escolha para a pertença a uma confraria dependia da ligação a determinado chefe linhageiro, gradualmente, ao longo do século XX, esta escolha da confraria passou gradualmente a estar mais relacionada com o prestígio dos líderes das confrarias que advinha do seu conhecimento religioso islâmico. Estando sob a alçada dos chefes muçulmanos, agora régulos, os membros das confrarias eram sujeitos ao trabalho forçado e deslocações arbitrarias para fora dos territórios de origem, até para fora do país (Bonate, 2007: 142, 144).

Apesar do *Acto Colonial* de 1930 ter abolido o trabalho forçado e promovido o trabalho remunerado, os portugueses continuavam a utilizar o trabalho forçado e a deslocação dos trabalhadores para diferentes regiões da Colónia. Os régulos foram utilizados para recrutar trabalhadores e aumentar o trabalho das populações. Em 1940 a grande necessidade de mão-de-obra das Companhias coloniais e do Estado, centrou a tarefa de angariação de trabalhadores no régulo. A imposição da produção de algodão, a degradação dos solos, o trabalho forçado, o monopólio do Estado sobre a produção e preços, o desenvolvimento de grandes projectos coloniais, como a instalação de fábricas e indústrias de plantação e a construção dos caminhos-de-ferro, conduziu a um generalizado empobrecimento da população africana (Harrison, 2002: 113).

Acresce a estes factores a rápida urbanização e a produção de legislação que permitia a aplicação de impostos pesados às populações. Os oficiais locais, incluindo os régulos, recolhiam os impostos e puniam os que não pagavam forçando-os a trabalhar, causando movimentos de populações por diferentes regiões. As migrações internas aumentaram, especialmente da costa para o interior e do Norte para o Sul de Moçambique, especialmente para as cidades como Nampula e Lourenço Marques. No novo contexto colonial muitos muçulmanos do norte de Moçambique emigraram para a Niassalândia e Tanganica para escaparem às duras condições impostas pelo regime colonial português, ao trabalho forçado e às recolocações compulsivas, em busca de melhores condições de vida e de

²⁵⁸ *Acta da Banja realizada na Sede da Regedoria Suluhu, do Posto do Concelho de Fernão Veloso, 2 de Fevereiro de 1972 in Relatório de Inspeção ordinária à Câmara Municipal de Fernão Veloso, 1972, doc. cit: 5-6.*

trabalho. Neste contexto, a pertença a uma ordem *sufi* providenciava redes de solidariedade e segurança entre os confrades, como alternativa ao parentesco tradicional, que funcionando para além das fronteiras do Estado colonial português, no Niassalândia, no Tanganica, e noutras regiões da África Oriental, para onde foram forçados a emigrar muitos muçulmanos fugindo ao domínio colonial. As ordens *sufis* foram ganhando cada vez mais popularidade devido às suas redes de solidariedade, particularmente nos casos em que os muçulmanos macuas morriam longe da região onde estavam os seus parentes²⁵⁹ (Bonate, 2007: 144,147, 164).

Paralelamente, o desenvolvimento da economia colonial, a melhoria das vias de comunicações, estradas e caminhos-de-ferro, permitiram a expansão do Islão e das Confrarias. Em regiões onde as confrarias não tinham ainda muita influência, como na cidade de Nampula, onde a chegada de trabalhadores muçulmanos provenientes da Ilha de Moçambique, de Cabo Delgado e do Niassa, entre os anos 30 e 50, fez aumentar o número de membros das confrarias. Para Monteiro, as confrarias vão constituir o instrumento institucional responsável pelo incremento da islamização após 1939/1945, num contexto em que se verificou com o aumento da dimensão dos centros populacionais e expansão do comércio, que se processavam em paralelo ao desenvolvimento das comunicações ferroviárias e rodoviárias, permitindo maior facilidade e rapidez na circulação de mercadorias e das ideias entre o litoral e o interior. O autor salienta o papel das Confrarias na difusão do Islão em Moçambique, especialmente depois da Segunda Guerra Mundial, realçando a natureza das articulações com as comunidades muçulmanas no exterior que exerciam influência político-religiosa relativamente aos muçulmanos moçambicanos” (Monteiro, 1993: 96-97, 99, 101). Neste sentido, os muçulmanos do Norte de Moçambique estiveram envolvidos nos debates regionais e internacionais sobre as reformas islâmicas.

Bonate (2007) considera que a proximidade ao poder colonial contribuiu para o aumento da influência das confrarias e perda de prestígio religioso dos régulos junto das populações. Medeiros (1999: 78) também refere que “os chefes tradicionais ou régulos da Administração Portuguesa eram também membros importantes das confrarias mais representadas nos seus territórios ou então eram joguetes nas mãos dos dignitários islâmicos da zona”.

No entanto, no período entre os anos 30 e 50 marcado por tensões e conflitos entre o Islão e a administração colonial, foram os régulos como Abdul Kamal e Suluhu que garantiram a mediação entre o poder colonial e o Islão e por outro lado entre o Islão das Confrarias e o Islão tradicional *shirazi-suaíli-macua*. João (2000: 66) refere que “o facto de Abdul Kamal ser muçulmano, com estatuto de *Imamu* foi, para os muçulmanos e para os comerciantes indianos de Chiúre, que

²⁵⁹ Apesar da sua maioria manter ligações próximas com a terra de origem, tendo muitos regressado depois de alguns anos de trabalho ou ainda por terem sido expulsos para as suas terras de origem pelas autoridades coloniais britânicas.

procuravam uma legitimidade para o exercício da sua religião, um modo de encontrar uma mediação com o poder colonial”.

Os chefes, régulos, procuravam tirar partido da associação ao regime colonial e, neste sentido, o poder colonial reforçou a posição do chefe como líder religioso islâmico. Os líderes das confrarias eram designados de *autoridades gentílicas*, (os *sheiks* e *halifas* das confrarias) e passaram a desempenhar o papel de conselheiros dos régulos, substituindo na zona costeira a figura dos conselheiros tradicionais. O prestígio destes conselheiros advinha do seu conhecimento religioso e das ligações comerciais e religiosas a outras regiões do Norte de Moçambique (como o Niassa e Cabo Delgado), mas também a sul, a Quelimane, Lourenço Marques e no exterior a Zanzibar, às Comores, ao Malawi, à África do Sul. Por vezes, o mesmo indivíduo assumia três funções da governação local, a de chefe dono da terra (*mwene*), a de *halifa* da confraria e a de régulo da administração estatal, integrando diferentes redes e articulando estes três níveis de autoridade, do centro e da periferia do sistema colonial.

Este foi o caso do régulo Suluhu em Nacala, que sabia ler escrever português, macua suaíli e árabe, frequentou a escola oficial e fez a quarta classe, tendo a profissão de alfaiate antes de ser designado régulo de Fernão Veloso, tendo adquirido o estatuto legal de assimilado, trajando de acordo com costumes europeus. Este régulo estava bem posicionado nas redes das chefaturas baseadas na tradição política do parentesco e do território²⁶⁰, “sendo notória a sua projecção na liderança da confraria Sadat e das ligações a Bakr e Megama” (Branquinho, 1969). Por outro lado, era detentor de um capital simbólico por ser proveniente de família de xarifes, indicador de prestígio que poderia ser convertido em poder religioso e mobilizado a seu favor no interior da Confraria Sadat e perante os rivais da confraria Sadat, no caso concreto, perante o seu primo que, como vimos, fundou um novo ramo da confraria e, sobretudo, junto da população, pelo saber religioso e *baraka* associada ao xarifado. Todavia, perante a população, a legitimidade da sua liderança assentava essencialmente no seu papel de guardião da matrilinearidade, que legitimava a sua autoridade perante todos os agentes envolvidos (Islão, poder linhageiro macua e Estado). No período entre os anos 30 e meados dos anos 60 do século XX, os chefes islâmicos linhageiros conseguiram conciliar com habilidade estas três realidades, constituindo o actor privilegiado na relação com a administração colonial, tendo em conta que foi um período marcado pela percepção do islamismo como uma ameaça ao projecto do *Império*

²⁶⁰ Branquinho refere que o regedor Suluhu (Abdul Cadre) era o regedor grande da região, por tradição, mas o régulo Nacoa goza de uma certa ascendência em relação ao regedor Suluhu, por ser mais velho e estar encarregue da conservação da sepultura do falecido Suluhu Mumba, situada em Namusso, terras de Suluhu. O regedor Suluhu pertence ao clã Econe e é sobrinho do regedor Nacoa e primo do ajudante do regedor Chicoma e herdeiro legítimo desta regedoria, ambos de Matibane. O regedor Suluhu pertencia ao ramo do regedor Megama do Chiúre, de quem dependia politicamente, eram parentes de sangue e Megama costumava visitar seu antecessor Suluhu Mumba. Por outro lado, o autor estabelece a ligação entre estas redes de parentesco, as redes políticas e redes religiosas (Branquinho, 1969: 32, 347-360).

Colonial Português e que correspondeu a uma época de tensões entre o Islão a administração portuguesa colonial em todo o território moçambicano.

Para o Xehe Antumane, Professor de Teologia Islâmica na Cidade de Nacala, *as confrarias são grupos, associações religiosas que sempre tiveram colaboração com os governos porque estavam muitas vezes ligadas aos regulados. Os regulados estavam ligados às Confrarias, através do halifa (legatário) nomeado pelo xeque da Confraria. O régulo trata das questões administrativas locais e o halifa trata das leis islâmicas. O Régulo tinha mais poder no tempo colonial. Houve régulos com conhecimento religioso. O halifa estava submetido ao poder do régulo* (entrevista a xehe Antumane). Xehe Idrissa também refere que *“no tempo colonial o régulo era chefe religioso para segurar o poder. Mas tinha de ter respeito pela tradição passada* (entrevista a Xehe Idrissa). Para Salimo Chaquele, neto Chefe do Muxilipo, *“dantes os régulos estavam distanciados da religião. Mas o governo colonial viu que estavam a perder e fizeram uma ligação com os régulos para gerir os assuntos religiosos. Os Sajates, na Ilha, eram responsáveis da religião, que trabalhavam directamente com o governo colonial, que aproveitavam as ziaras, feitas regularmente de 2 em 2 anos. O régulo Suluhu tinha de fazer ziara, convidava todos os xehes da região norte, sob a direcção dos sajates, como forma de integrar os muçulmanos* (entrevista a Salimo Chaquele).

Bonate afirma que a crescente associação destes dignitários religiosos especialmente dos régulos muçulmanos com o regime colonial, não tradicional e não islâmico, tornou a natureza da sua autoridade motivo de controvérsia, provocando conflitos internos entre os muçulmanos e a gradual disjunção entre os chefes e as autoridades islâmicas (Bonate, 2007: 136-137). Por outro lado, a ameaça da movimentação e accionamento das populações macuas pelos movimentos anti-colonialistas, através dos chefes tradicionais clânicos, obrigou a uma mudança de política colonial religiosa e conduziu à elaboração por parte da administração colonial de uma estratégia política que visava cada vez mais abranger e captar também os chamados ‘grupos de pressão’ (Branquinho, 1969: 327) que exerciam influência determinante sobre as populações, como colectividades e dignitários religiosos que ainda hoje auxiliam os chefes no governo das suas populações. A associação dos chefes linhageiros aos movimentos de libertação de Moçambique nas províncias do Norte de Moçambique aumentou a preocupação da administração colonial com a segurança e teve repercussões nos régulos, alguns suspeitos de apoiarem a FRELIMO com informações ou outros recursos. Sob esta suspeita, muitos régulos foram presos no início dos anos 60 pela PIDE e alguns nunca regressaram da prisão, como foi o caso do régulo Megama (Abdul Kamal). Os régulos que sobreviveram foram progressivamente funcionando mais como aparato de segurança, do que forças de trabalho do regime. É neste sentido que Bonate defende que, apesar dos chefes linhageiros terem conseguido manter a sua posição na hierarquia local, vão alterar a sua posição no interior do sistema colonial a favor dos chefes das confrarias islâmicas, no final do período colonial (Bonate, 2007). Nesta perspectiva, e na linha de análise de Oliver de Sarden (1994), as Autoridades Tradicionais constituíram no tempo colonial um dos actores políticos e sociais que disputava o poder político com outros actores nas arenas locais.

O Estado colonial re-configurou as autoridades linhageiras muçulmanas macuas, uma vez que a integração destas Autoridades Tradicionais nas administrações coloniais acarretou um conjunto de medidas que alteraram significativamente a natureza da relação desta instituição com as suas populações. Os chefes passaram a desempenhar o papel de intermediários entre Estado e a populações, posição privilegiada de intermediação que derivava do facto de as Autoridades Tradicionais ocuparem um lugar relevante enquanto elos de ligação entre o passado, presente e o futuro (Rouvery van Nieuwaal, 1996).

FIGURA 4.1: Régulo Suluhu

FERNÃO VELOSO

CONFIDENCIAL REGULADO: Suluho

Distrito: MOGAMBIQUE Nome: ABDULADRE SAIDE NURO
 Conc/Clã: FERNÃO VELOSO Parentesco com o antecessor: Sobrinho
 Posto: SEDE Clã: IFONI clã do antecessor: IFONI

Idade: 39 ANOS Nascimento: { Data: 23-11-1926
 Local: FERNÃO VELOSO

Filho de NURO ABDULADRE e de ALAUJA
 Estado: CASADO cl. 3 mulheres (nomes e ordem—no verso).
 Religião: MAHOMETANA
 Habilitações: LÊ E ESCREVE PORTUGUÊS

Situação militar: NÃO FEZ O SERVIÇO MILITAR
 Bilhete de identidade n.º 136576 de 18/ NOVEMBRO de 1964
 Data em que foi investido: 1962
 Situação anterior: ALFAITE

(a) Inserir o nome do regulado

FIGURA 4.2: Régulo Muxilipo

CONFIDENCIAL REGULADO: Muxilipo

Distrito: MOGAMBIQUE Nome: Amido Muamanepe
 Conc/Clã: FERNÃO VELOSO Parentesco com o antecessor: Sobrinho
 Posto: SEDE Clã: Sapomi clã do antecessor: Sapomi

Idade: 61 anos Nascimento: { Data: 1914
 Local: CHEFE AINÇA

Filho de MUAMANEPE e de ANA MYTOCUTA
 Estado: CASADO cl. 1 mulheres (nomes e ordem—no verso).
 Religião: MAHOMETANA
 Habilitações: LÊ E ESCREVE PORTUGUÊS

Situação militar: NÃO FEZ O SERVIÇO MILITAR
 Bilhete de identidade n.º 136575 de 18/ NOVEMBRO de 1964
 Data em que foi investido:
 Situação anterior: TRABALHADOR

(a) Inserir o nome do regulado

Políticas educativas do Estado colonial, marginalização da educação islâmica

Após a ocupação efectiva dos territórios moçambicanos, os portugueses empenharam-se em consolidar o poder e a autoridade colonial sobre as populações. A educação formal foi introduzida em Moçambique por missionários cristãos, no meio do séc. XIX, para promover a evangelização e mais tarde tornou-se um instrumento para a produção de mão-de-obra qualificada para a administração colonial. Alpers (1999: 165-166) refere que no início do séc. XX, quando os portugueses finalmente exerciam algum controlo sobre os territórios que reclamavam durante quatrocentos anos no Norte de Moçambique, começaram a aperceber-se que “a asserção da sua autoridade coincidia com o ressurgimento do Islão ao longo da costa e o início de uma vaga de penetração muçulmana no interior do Norte de Moçambique”. Em 1930, a população africana do Norte de Moçambique era crescentemente muçulmana, com uma pequeníssima parte de convertidos católicos e muito poucos anglicanos no Niassa, o que se começou a constituir como uma preocupação crescente para as autoridades portuguesas e terá motivado a reaproximação do Governo português nessa década à Igreja Católica que tinha dificuldades em estabelecer-se no território de Moçambique permitindo a ‘portugalização’ dos africanos. Tomando consciência da importância da prática desta religião, as autoridades coloniais começam um combate discreto contra esta religião, tentando impedir a sua penetração em zonas do interior do norte de Moçambique, onde ainda não se tinha alastrado.

A presença muçulmana era vista como um obstáculo à expansão europeia. O carácter transnacional do islamismo constituía uma ameaça para muitos administradores locais, pois o Islão não era apenas uma religião mas uma organização política que continha diversas ligações ao Tanganica, Niassalândia e ao Quénia, para além das ligações tradicionais com Zanzibar e com as Ilhas Comores. Para Alpers (1999: 165), as relações entre o Estado Colonial Português e as populações muçulmanas do Norte de Moçambique, no período entre os anos 1930 e 1950, foram marcadas pela percepção do islamismo como uma ameaça ao projecto do Império Colonial português, tese partilhada por outros autores como Monteiro (1993), Bonate (2007), João (2000) e Rosário (2009), que defendem que este período correspondeu a uma época de tensões, conflitos e contradições entre o Islão e a administração colonial portuguesa, em todo o território moçambicano, dando origem ao debate sobre a “nacionalização do Islão Negro”. Nesta perspectiva de nacionalização do Islão, o combate ao Islão foi discreto e de um modo geral as autoridades portuguesas não utilizam a violência em relação à prática local do Islão (João, 2000: 47, 65-67).

De acordo com Alpers, uma das primeiras evidências deste potencial problema político ocorreu em 1937, por ocasião da circulação de panfletos em Nacala e em vários estabelecimentos costeiros do Norte de Moçambique, defendendo a Etiópia contra a invasão italiana. As autoridades portuguesas atribuíam a responsabilidade da circulação dos panfletos considerados subversivos a “moçambicanos muçulmanos descendentes de árabes”, queixando-se da ausência da presença católica

no Norte de Moçambique, que “deixava os nativos sob a influência dos *cherifes* islâmicos, que multiplicavam as escolas corânicas e as mesquitas onde pregavam uma religião anti-europeia” (Alpers, 1999: 166-167). Neste mesmo ano, a Direcção Providencial da Administração Civil do Niassa, através de uma circular confidencial, pedia aos administradores que averiguassem se todas as mesquitas e escolas corânicas tinham licença oficial para funcionarem, tendo alguns administradores decretado o encerramento de mesquitas, como foi o caso da mesquita de Porto Amélia (Pemba), do Ibo, Mocimboa da Praia e Membra, que foram mais tarde reabertas (inicialmente, em 1938 para uso exclusivo dos indianos, mas proibida a propagação da religião aos moçambicanos). Esta situação era contraditória à liberdade de culto estabelecida pela legislação portuguesa mas justificada pela determinação do Estado em expandir a religião católica e afastar as ameaças das religiões que estavam fora do seu controlo (João, 2000: 66-67).

Alguns funcionários da administração colonial local não concordavam com a hostilidade em relação ao Islão. Mas, apesar das reticências por parte da administração colonial local em aplicar as directrizes do poder central colonial, as relações entre o Islão e o Estado Colonial foram caracterizadas no período entre 1930 e 1950 por uma hostilidade recíproca. Muitos dignitários islâmicos foram acusados de subversão política, foram presos ou eliminados. A exclusão e resistência dos principais dignitários muçulmanos levaram as autoridades portuguesas a tomarem medidas violentas contra o Islão em toda a região do norte de Moçambique e a introduzir mecanismos para substituir o Islão pela religião católica, particularmente através das escolas das missões. Neste sentido, as autoridades coloniais procederam ao encerramento de locais de culto islâmico, impondo um período de três meses para adopção e aplicação de uma lei que regulava o funcionamento das mesquitas e escolas corânicas, confiscaram livros santos e tentaram suprimir a educação islâmica através da proibição ou criação de entraves aos *xehes* e *imanos* ao exercício do proselitismo religioso e do ensino nas *madrassas* e mesquitas da língua árabe, língua estrangeira. Estas medidas encontraram fortes protestos das populações muçulmanas, acabando por serem abandonadas (João, 2000: 66-67).

Com a instauração da República, a Igreja Católica estava formalmente separada do Estado mas existia um acordo tácito e instrumental, no qual, o esforço missionário católico estava intimamente ligado à civilização e conversão dos indígenas. Por outro lado, a Igreja Católica também procedeu a uma reestruturação da organização religiosa no Império Colonial Português. Em 1926 o *Estatuto das Missões Católicas Portuguesas* indicava a intenção do Governo colonial de proteger as missões católicas, ao aprovar os subsídios para a formação de missionários e a concessão livre de terrenos para as missões católicas em Moçambique. Bonate (1999) refere que as políticas educativas do Estado colonial em relação aos moçambicanos iniciaram-se com o *Acto Colonial* de 1930 e com a Constituição de 1933 (e Carta Orgânica do Império) ao reconhecer o catolicismo como religião oficial da nação portuguesa e o estatuto privilegiado da Igreja e das missões católicas portuguesas enquanto instituições de educação e instrumentos de civilização dos africanos.

As autoridades portuguesas enfrentavam o desafio da implantação da política de solidariedade entre a metrópole e as colónias, determinada pelo Acto Colonial, dando origem à promoção de obras do Estado Novo, colóquios, conferencias e exposições que tinham como objectivo reunir os diferentes campos de conhecimento para a produção de um saber colonial que permitisse a afirmação do império colonial português, através da colonização. Uma das mais importantes alianças do Estado Novo para garantir a edificação deste novo sistema colonial foi a celebrada com a Igreja Católica. Pretendia-se que a Igreja católica fosse o elemento estabilizador e integrador das sociedades africanas na “Nação Portuguesa”. Era necessário transmitir o discurso de que Portugal, país pequeno mas nação forte, tinha por missão levar o cristianismo e a civilização ocidental às populações africanas e timorenses (Silva, 2010: 27-28).

Em 1940, com a assinatura *Concordata* e o *Acordo Missionário* entre o Estado português e o Vaticano, o regime colonial português transferiu para a Igreja Católica a responsabilidade do ensino rudimentar, uma espécie de ensino pré-primário, que todas as crianças negras tinham a obrigação de frequentar promovendo a política de assimilação, seguida da publicação em 1941 do *Estatuto Missionário* que estabeleceu as bases da expansão do catolicismo (Bonate, 1999; 2007). Deste modo, o ensino que estava sob a administração do Estado nos anos 30 decresceu significativamente. Em 1933 existiam 129 escolas do Estado e 122 escolas da responsabilidade das missões católicas, tendência que se alterou rapidamente depois assinatura do *Acordo Missionário*. Em 1951 existiam em Moçambique 33 escolas do Estado e 930 escolas das Missões católicas. Mas foi no período entre 1950 e 1961 que assistiu ao crescimento explosivo das escolas da Igreja Católica, existindo mais de 3 mil escolas das missões responsáveis por cerca de quatrocentos mil crianças e jovens em idade escolar (Rosário, 2009: 191-192). As escolas das missões eram para as crianças indígenas enquanto as escolas oficiais e colégios existentes, sobretudo nas cidades, eram para as crianças da minoria branca local constituída por funcionários, comerciantes e para alguns membros da elite local africana.

A expansão da Igreja Católica, legitimada pelo Estado, contribuiu para a diminuição da influência e expansão das outras religiões em Moçambique. A marginalização das escolas corânicas foi reforçada por políticas educacionais implementadas pela administração colonial portuguesa que visavam assegurar o sucesso das suas escolas e das escolas das missões católicas²⁶¹. As escolas formais estabelecidas pelo governo colonial não serviam o ensino do Alcorão uma vez que, na sua maioria, eram geridas por missionários criando uma atitude negativa dos muçulmanos em relação à educação ocidental, abstendo-se muitos pais de enviar os seus filhos para escolas do Estado, com

²⁶¹ A aliança do Estado com a Igreja Católica resultou na imposição de restrições ao Islão. A campanha anti-islâmica dos portugueses em Moçambique tomou quatro formas principais: repressão policial e militar das lideranças islâmicas principalmente no Norte; a supressão da educação islâmica; o estabelecimento da educação e da alçada da educação sob o monopólio dos missionários católicos portugueses e isolamento forçado dos muçulmanos moçambicanos do contacto com o resto do mundo islâmico (Bonate, 1999: 5-6).

receio que fossem batizados e passassem a utilizar um nome cristão ou que comessem carne de porco, proibida aos muçulmanos. Mesmo numa época em que a Igreja católica constituía um meio de promoção social e de assimilação, para a maioria da população islâmica do Norte de Moçambique era vista como uma instituição perigosa. Na década de 60 a maioria da população do norte de Moçambique considerava as escolas de ensino oficializado católicas como escolas estrangeiras (Monteiro, 1993a: 98). O Islão permaneceu à margem da assimilação promovida pelo Estado. As comunidades islâmicas costeiras permaneceram fieis aos seus valores ancestrais, ao contrário das populações do interior que beneficiaram de uma ascensão social como resultado da educação obtida nas missões cristãs, contribuindo para cristalizar as clivagens entre católicos e muçulmanos, gente da costa e do interior, letrados e iletrados (Rosário, 2009: 192-193).

O novo sistema educativo colonial, com a sua dicotomia pronunciada religiosa/secular, desenvolveu-se criando escolas rudimentares e técnicas para formar quadros técnicos intermédios que alimentassem as necessidades burocráticas e administrativas do Estado. A educação secularizada, com a supremacia da razão humana sobre a revelação divina e a separação entre Religião e Estado, entrou em conflito com o pensamento islâmico e estilo de vida tradicional, e pela primeira vez na história, a escola corânica encontrou-se numa posição periférica. Confrontados com o secularismo do Estado, as escolas corânicas moveram-se para o espaço privado das casas e mesquitas muçulmanas. A educação religiosa continuou mas reduzida à esfera pessoal, não tendo lugar na educação pública. Se os estudantes muçulmanos desejassem ter formação religiosa, poderiam completar a sua educação com a instrução moral existente em escolas religiosas tradicionais, *Kuttab*, onde os professores (*mualimos*) faziam parte da hierarquia islâmica local, constituída pelos *Sharifs*, *Shehes* e *Imanus* e difundiam entre as crianças e jovens o Islão, ensinando-lhes a ler e a escrever o *emakua* em caracteres árabes. Como consequência, dois sistemas de ensino diferentes evoluíram de forma independente, com pouca ou nenhuma relação oficial. Esta dualidade era visível em Moçambique no tempo colonial: escolas ocidentais eram responsáveis pela educação das crianças europeias e das elites urbanas e escolas corânicas tradicionais que se ocupavam do ensino das populações africanas especialmente das áreas rurais.

Apesar da Educação primária se ter tornado obrigatória para todas as crianças negras entre os 7 e os 12 anos e das escolas rudimentares do Estado e das missões católicas se terem expandido, o número de escolas existentes era insuficiente para atender à instrução da maioria da população. Por outro lado, algumas escolas e igrejas missionárias eram acusadas de permitir a utilização do trabalho compulsório dos estudantes na sua construção e nas machambas das missões. Em 1943 o inspector Carlos Henrique Jones da Silveira, relativamente à Circunscrição Civil de Nacala, tomava nota com desagrado que na povoação de Nacala, a Escola Rudimentar do Posto de Itoculo e a residência do professor não tinham as condições dignas de um serviço público “ (...) os alunos se acorram em

tábuas dançando sobre os tijolos, havendo ao lado da cátedra do professor uma rima de sacos rotos com milho que o chefe do posto ali mandou abusivamente armazenar”²⁶².

Nos anos 1920 e 1930 desenvolveram-se em Moçambique diversos centros estrangeiros de promoção do protestantismo e do islamismo que causavam a apreensão da desnacionalização. A legislação produzida nos anos 30 proibia o ensino em línguas nacionais, com excepção do ensino religioso católico, prejudicando significativamente a actuação protestante que tinha como metodologia a utilização das línguas banto. Por outro lado, a língua do colonizador europeu foi imposta como língua de comunicação e de negócios, afectando a balança de poderes entre muçulmanos e não muçulmanos e activando a resistência à escola do colonizador. As escolas coloniais (públicas ou sob a alçada dos missionários católicos) estavam na sua maioria mobilizadas para a domesticação, enquanto as escolas corânicas estavam envolvidas num processo cultural de resistência contra a colonização (Akkari, 2004: 1-22). É neste contexto que pode encontrar uma explicação a decisão de Abdul Kamal, régulo Megama, ao investir na educação islâmica dos seus filhos e envia-los para Zanzibar, o mais reputado centro de ensino e erudição islâmica da zona do Oceano Índico, mesmo sendo um régulo modelo do regime colonial (João, 2000).

Em 1972, na cidade de Nacala (no Posto-sede) os serviços de educação coloniais mantinham em funcionamento duas escolas, uma masculina, com oito salas de aula, onde leccionavam 9 professores, frequentada por 348 alunos e outra feminina, com quatro salas de aula, onde leccionavam 6 professores, frequentada por 224 alunas. Para além destas escolas funcionavam sob a orientação da Missão-Paróquia de *Nossa Senhora da Boa Viagem*, 10 escolas oficializadas frequentadas por 488 alunos de ambos os sexos, com 5 professores pagos pela *Fazenda Nacional* e 6 pela Diocese Católica. No total, as escolas oficiais e oficializadas eram frequentadas por 1062 alunos, sendo 759 do sexo masculino e 303 do sexo feminino. O Posto-sede com cerca de 6.300 crianças em idade escolar constituía a taxa de escolaridade mais baixa do Concelho, cerca de 17% da população em idade escolar a frequentar as escolas da área administrativa. O Relatório da Inspeção Administrativa a Nacala referia a necessidade de “envidar todos os esforços no sentido de levar as crianças em idade escolar de ambos os sexos a frequentarem com regularidade as escolas que o Estado mantém espalhadas por todas as regedorias do Concelho, a fim de divulgar cada vez mais a nossa língua no seio da população africana, um dos principais objectivos a atingir pelos estabelecimentos de ensino primário”. Este relatório chamava também a atenção dos responsáveis pelo ensino para a situação de precaridade em que se encontravam a maioria das escolas situadas na zona rural, “instaladas em modestos edifícios de construção provisória (de pau-a-pique ou adobe, cobertos a colmo), despidos de mobiliário ou qualquer objecto de natureza didáctica”, alertando para a necessidade de “encarar a

²⁶² *Relatório de inspecção ordinária à Circunscrição de Nacala*, de 1943, *doc. cit.*

solução deste problema de primordial importância no campo da educação, dotando as escolas rurais ou oficializadas de condignas instalações e materiais didácticos”²⁶³.

Acresciam a estas dificuldades o facto do acesso às escolas oficiais por parte das crianças africanas ser dificultado, impedindo-as de prosseguirem os estudos para além da 3ª classe: “As crianças indígenas andavam na escola da Missão. Era muito difícil conseguirem completar a 3ª classe, fazerem o exame rudimentar da 3ª classe. Tinham de ir para a escola da cidade, se conseguissem. Fui trabalhar para a escola de Nacala-a-velha em 1967. Na escola havia dois professores e funcionava no edifício principal e nos anexos da casa do administrador. Havia crianças que não podiam frequentar aquela escola porque não tinham a cédula para se inscreverem. Falei com o meu marido, que conhecia alguém da Administração, arranjam duas testemunhas para testemunharem que aquelas pessoas eram filhos de gente assimilada, etc.. E, de repente, toda aquela gente ficou com a cédula de assimilado. Mudamos de 4 para 8 salas de aulas. Tínhamos cerca de 120 crianças. O pai de Nuro [Abdul Cadre, Suluhu] apareceu na escola para inscrever Nuro. Tinha 12 anos e entrou para a 4ª classe” (entrevista a Professora Maria Luísa Ruas).

No período subsequente à Segunda Guerra Mundial as populações islâmicas da costa suaíli demonstraram serem sensíveis aos estímulos das autonomias políticas no Norte de África, como foi o caso do papel do Egipto e da Universidade Al-Azhar na promoção dos movimentos independentistas. Segundo Monteiro (1993: 243-244, 1993a: 101), a difusão das ideias nacionalistas em Moçambique como noutros países africanos, esteve associada à expansão do pan-africanismo, do pan-islamismo, à ascensão à independência de países islâmicos (Argélia, Egipto, etc.) e à actuação de organizações na promoção do Islão (como o Instituto líbio para a propagação da fé islâmica ou a Rádio Cairo, difundindo programas com muita audiência no Norte de Moçambique). Nos anos 1950, o temor de um Pan-Islamismo levou o poder britânico no Quénia e na Tanzânia a encorajar a organização do Islão local, procurando enquadrá-la através de várias acções, entre elas, o financiamento do Instituto muçulmano de ensino secundário de Mombaça que pretendia ser uma instituição à escala da África Oriental. No período entre 1969 e 1973 a administração portuguesa, à semelhança dos poderes britânico e francês na África Oriental, ponderou a hipótese de patrocinar o ensino corânico com objectivo de controlar o fenómeno do crescimento islâmico e infiltração dos movimentos independentistas nas redes islâmicas. Esta possibilidade foi levantada para Moçambique visando fazer face à tensão política entre católicos e muçulmanos, movida pela actuação da Diocese de Nampula.

Em 1972 o Bispo de Nampula, Manuel Vieira Pinto, recebeu duras críticas relativamente ao funcionamento precário das escolas da Diocese e à diminuição do número de alunos nos postos escolares a seu cargo. Por sua vez, a Diocese acusava as autoridades administrativas e tradicionais de não encaminharem as crianças em idade própria para os postos de ensino, uma vez que a iniciativa não

²⁶³ Relatório de Inspeção ordinária à Câmara Municipal de Fernão Veloso, 1972, doc. cit: 5; Rosário, 2009: 81-89.

partiria dos respectivos encarregados de educação, por não vislumbrarem interesse imediato nesta atitude e dada a tendência para a resistência activa das estruturas islâmicas relativamente à cultura e educação ocidental, que perante a necessidade de formarem religiosamente as suas crianças, criavam numerosas escolas corânicas improvisadas em palhotas ou sob a copa de árvores, que não ministravam o ensino primário, nem a língua e a cultura portuguesas. A este respeito, informação produzida pelo Secretário Provincial da Educação de Moçambique, Adelino Augusto Marques de Almeida, para o Governador-Geral referia que o “O currículo escolar oficial não é respeitado e, no geral, em tais escolas, para além do estudo do Corão, ensinam-se exclusivamente línguas, desde o árabe ao Suaíli, passando pelo Urdu e pelo Guzarate, mas não se ministra o Português”. As autoridades portuguesas manifestavam grande preocupação pela ausência de informação sobre o número de escolas existentes (currículo, número de alunos, identificação dos seus docentes), instituições que escapavam ao seu controlo e por onde circulavam ideias anti-portuguesas. Adelino Augusto Marques de Almeida chamava ainda a atenção para “ (...) o facto de as escolas corânicas serem elementos prejudiciais à soberania nacional, dado o seu afastamento da cultura portuguesa, dando aso a se manterem na clandestinidade”. Por outro lado, o Governador-geral da Província recebeu queixas de muçulmanos que acusavam a Diocese de Nampula de utilizar os alunos como mão-de-obra gratuita nas suas machambas. A fraca qualidade do currículo e dos docentes das escolas das missões era também apontada como um dos motivos da resistência dos muçulmanos à escola oficial, com professores mal pagos onde os alunos passavam o tempo a aprender unicamente a religião, aprendendo muito mal a escrever e a ler o português. Monteiro acrescenta a este cenário do estado das escolas das missões, a falta de cultura nacional no sector feminino da população que contribuía para o atraso na divulgação da língua portuguesa e mantinha a mulher como elemento secundário da sociedade (Monteiro, 1993a: 97).

Perante o notório clima de tensão religiosa e política no Distrito de Moçambique cuja tranquilidade só foi possível garantir, no período entre 1964 e 1974, com a presença do Comando militar-Chefe, ganhou força a ideia de mudança de estratégia, de modo a antecipar qualquer acção negativa para os interesses da administração colonial. Esta estratégia passava por abandonar a hostilização da educação islâmica para passar “a promove-la e condicioná-la, em centros oficiais de ensino corânico a criar, que pudessem formar em moldes consentâneos para com o interesse nacional, pela qualidade que imprimiria e pela promoção social que a respectiva frequência representaria, procurando acautelar o futuro da Língua portuguesa que sofria no Norte de Moçambique uma notória concorrência do Suaíli” (Monteiro, 1993a: 88,93,101). Esta preocupação reflectia-se nas recomendações que as autoridades coloniais transmitiam nas *banjas* realizadas com as Autoridades Tradicionais, como aconteceram na *banja* ocorrida na regedoria Suluhu, do Posto sede do Concelho de Fernão Veloso, a 2 de Fevereiro de 1972. Nesta *banja*, o Inspector dos Serviços da Administração Civil, Amândio de Miranda Raposo recomendou a todas as autoridades tradicionais do Concelho ali reunidas – regedores, chefes de grupo de povoação e chefes de povoação – que “aprendessem a falar

português e enviassem os seus filhos à escola, rapazes e raparigas, onde além de aprenderem a falar e escrever a língua portuguesa adquiririam outros conhecimentos indispensáveis à melhoria de vida, as habilitações necessárias para adquirir emprego remunerado em actividades particulares e a possibilidade de ingressarem nos quadros do funcionalismo público”²⁶⁴.

Sobre este problema das escolas corânicas o parecer de Fernando Amaro Monteiro ao Governador-Geral considerava que “numa área de atávico confronto Islão/Cristianismo – como é o Distrito de Moçambique – a resistência de Autoridades Tradicionais e de famílias nativas em enviarem as crianças para as escolas da Diocese transcende o aspecto circunstancial de quaisquer descontentamentos motivados por condições antipedagógicas ou procedimentos não-curiais em relação à dignidade do ensino. A disputa político-religiosa é facto de há muito existente (...). Simplesmente, ela encontra motivação catalisadora em factos como (estes) que poderão conduzir a conflito aberto (...)”²⁶⁵. Para Monteiro, no período entre 1964 e 1974 o poder português sofria de resistência passiva e activa por parte das comunidades muçulmanas moçambicanas, relacionadas sobretudo com a própria natureza do Islão. As comunidades muçulmanas demonstravam serem sensíveis aos estímulos favoráveis ou desfavoráveis do exterior. A resistência passiva era accionada pelas confrarias que influenciavam neste período cerca 500 mil pessoas (Monteiro 1993a: 88-89). As autoridades coloniais precisavam de comprometer as Confrarias com a Administração colonial e evitar o desenvolvimento na massa islâmica de tendências rigoristas que procuravam devassar e envolver o Islão popular tutelado pelas Confrarias (Monteiro, 1993: 113-115).

De facto como assinala Christian Coulon (1983: 152-153) “a colonização e a difusão do modelo cultural ocidental foi acompanhada, na África Negra, não só por uma progressão quantitativa do Islão, mas também por uma atracção junto de muitos muçulmanos africanos ao islamismo árabe, como uma resposta a uma situação de marginalização. Alguns chefes muçulmanos foram muitas vezes chamados a assumir funções oficiais nas estruturas coloniais e o árabe chegou a ser utilizado como língua administrativa no início da colonização, mas mesmo assim a cultura muçulmana tornou-se fraca dentro da estrutura colonial. A socialização das novas elites passou pela aquisição de normas ocidentais e a hostilidade de muitos meios muçulmanos à educação europeia, associada à educação cristã, agravou esta regressão social e política do Islão”.

Reviravolta nos *modus operandi* coloniais em relação às lideranças islâmicas em Moçambique (1960-1974)

O período entre os anos 1930 e 1950 correspondeu, segundo a maioria dos autores, a uma época de

²⁶⁴ *Relatório de Inspeção ordinária à Câmara Municipal de Fernão Veloso*, 1972, “Acta da Banja realizada na Sede da Regedoria Suluhu, do Posto do Concelho de Fernão Veloso”, 2 de Fevereiro de 1972, *doc. cit.*: 5-6.

²⁶⁵ Como foi o caso do alegado incêndio da escola corânica no Mossuril.

fortes tensões e contradições na relação entre o Islão e a Administração colonial em Moçambique e também entre as comunidades islâmicas do território do espaço português²⁶⁶. A ameaça do Islão promoveu a construção de um saber sobre o Islão e sobre as comunidades islâmicas em Moçambique entre os anos 30 e 70 do século XX²⁶⁷, e o debate aceso sobre a política da nacionalização do Islão Negro. “Por um lado, a administração central traçou uma política de ‘nacionalização do Islão Negro’ para melhor combater o Islão asiático”, com base nos relatórios produzidos pela administração colonial, que alertavam para as relações de hostilidade entre os muçulmanos africanos e asiáticos (designados por *indo-britânicos*), visível na separação dos cemitérios, *madrassas*, mesquitas e até nos ramos das confrarias. Por outro lado, “tomava medidas que visavam substituir gradualmente o Islão por missões católicas e pela criação de escolas ‘modernas’” (João, 2000: 64).

Neste período, vários movimentos nacionalistas de inspiração religiosa foram criados nos territórios vizinhos, em particular no Tanganica, regiões com ligações históricas de longa duração com as populações macuas islâmicas do norte de Moçambique. Estes factores impediram a aplicação rigorosa por parte da administração local das medidas traçadas pela administração central, menos informada da influência que o islamismo exercia nas autoridades indígenas que asseguravam a administração local do sistema colonial (João, 2000: 67-68).

O Administrador do Concelho de Porto Amélia (actual província de Cabo Delgado), Pinto Correia, receando que a hostilidade ao Islão conduzisse ao aumento de migrações para o Tanganica e Zanzibar e outros países da região, “animando o espírito de revolta”, defendia uma política islâmica que fosse capaz de manter a actividade muçulmana no âmbito dos interesses nacionais, mediante a adopção de medidas de orientação no sentido do funcionamento e da institucionalização das confrarias portuguesas maometanas, “visando captar os núcleos islâmicos da região, particularmente Abdil Magide que exercia influência na comunidade muçulmana do litoral norte de Cabo Delgado”, tendo em conta que as autoridades indígenas no norte de Moçambique eram também elas próprias muçulmanas²⁶⁸. Nesta perspectiva, a administração portuguesa procurou captar para a sua esfera de influência os chefes e líderes muçulmanos das Confrarias mais influentes, de modo a que os seus interesses estivessem subordinados à soberania portuguesa. Foram promovidas acções para promover

²⁶⁶ Alpers (1999), Monteiro (1993, 1993b), Machaqueiro (2010), João (2000), Bonate (2007).

²⁶⁷ É neste contexto que surgem alertas de funcionários do Estado colonial Português, como foi o caso de José Júlio Gonçalves, que em 1962 publica uma obra que alertava para o perigo da expansão do Islão, da educação islâmica e da língua árabe no norte de Moçambique, acentuando a ideia de subversão associada ao movimento islâmico, pelas ligações dos muçulmanos aos países vizinhos onde circulavam ideias de libertação do jugo colonial, constituindo de modo implícito uma ameaça ao governo português.

²⁶⁸ Pinto Correia alertava para o perigo do aumento das migrações tradicionais para Zanzibar e Tanganica, em virtude da hostilização da prática do Islão, argumentando ainda para justificar a mudança de atitude e salvaguarda do culto religioso islâmico, o facto da prática islâmica estar extremamente expandida na região, sendo as *autoridades indígenas* as bases da administração colonial e os únicos agentes de informação, os *cipaios*, também muçulmanos (João, 2000: 65).

a nacionalização do “Islão Negro”, no sentido do funcionamento e da institucionalização das confrarias portuguesas maometanas, com intuito de controlar a “grande força espiritual” que o Islão representava e controlar a sua expansão perante a impossibilidade de a poder eliminar. Essa estratégia incluía a criação de um fundo denominado *Caixa Portuguesa Maometana*, derivado das taxas locais que serviria para financiar projectos para os muçulmanos (reparação e melhoramento de mesquitas, autorização para exercício de actividades das mesquitas e escolas corânicas, etc.), estratégia que passava também pelo reforço da presença católica na região (Alpers, 1999: 168). Todavia, as reservas e as hesitações por parte da administração local na implementação das medidas traçadas de imposição do catolicismo e das escolas ocidentais, suscitavam discussões e divergências entre os funcionários da administração colonial, conduzindo ao fracasso da política de nacionalização do Islão Negro²⁶⁹.

Alpers (1999: 165) caracteriza as relações entre o Estado colonial português e o Islão a partir das palavras de D. Teodósio de Gouveia, Cardial-Arcebispo de Lourenço Marques, que considera existirem quatro grandes ameaças à influência do Ocidente e do mundo cristão em África e, em Moçambique: o maometantismo, o comunismo, o protestantismo cristão e o nacionalismo indígena, reflectindo a atitude dos portugueses em relação ao Islão, conduzida simultaneamente por um espírito de cruzada e de comércio. Para Machaqueiro (2010: 15-16), este discurso reflecte a associação geopolítica conservadora da época, a do ‘perigo muçulmano’ e a do ‘perigo russo’ e inseria-se “ (...) numa já velha tradição, nacional e internacional, de ansiedade identitária dos ocidentais perante a suposta natureza fanática, exclusivista e desnacionalizadora do islamismo, onde se corporizavam todos os fantasmas edipianos de confronto entre rivais, em especial a angústia relativa à inferiorização identitária suscitada pelo rival mais potente”. O autor salienta que “esta orientação estava longe de ganhar unanimidade entre os indefectíveis do regime”, mas “à luz da rivalidade identitária entre o islamismo e o catolicismo”, os fantasmas anti-islâmicos persistiam mesmo nos círculos dos que defendiam a aproximação aos muçulmanos. É neste sentido que dignitários do clero “como o padre Albino da Silva Pereira ou Porfírio Gomes Moreira encararam com preocupação a estratégia de seduzir os muçulmanos, vendo-a como um risco para a influência do catolicismo”, já minada pela desconfiança das populações, situação confirmada por Amaro Monteiro, autor da estratégia de co-optação das autoridades religiosas, que se queixava da incompreensão de certos padres católicos em relação ao Islão e à tática que estavam a montar para captar a adesão da hierarquia islâmica ao poder colonial.

De facto, na década de 50, assistiu-se à penetração de ideias nacionalistas, tendo começado a

²⁶⁹ Como, por exemplo, quando tentava impedir os *xehes* e os *imanos* de ensinarem o alcorão nas *madrassas*, fixando um prazo de seis meses para aplicação da *Lei sobre as mesquitas* (depois do qual as autoridades administrativas podiam fechar as mesquitas não legalizadas), ou confiscando livros sobre o Islão que estavam à venda em estabelecimentos comerciais do norte de Moçambique, por serem considerados perigosos para os interesses nacionais. As mesquitas e *madrassas* ficaram encerradas durante alguns meses para depois serem reabertas perante os protestos dos muçulmanos contra essa política colonial (João, 2000: 64-66).

surgir associações clandestinas nos quatro distritos do Norte da província. No início dos anos 50, as associações islâmicas estavam estabelecidas nos distritos a norte de Cabo Delgado, Niassa, Moçambique, e Zambézia numa base clandestina. Elementos Macuas militantes também estabeleceram uma força política islâmica clandestina designada *Irmandade dos Muçulmanos Macuas* (Alpers, 1999: 169). Em 1959 em consequência da revolta de mau-mau no Quênia, circulavam rumores dos portugueses serem os seguintes a serem expulsos da África Oriental. Em Angoche projectava-se um Estado independente dirigido por uma elite local afro-islâmica com ligações ao antigo sultanato. Foram enviados angochianos para prosseguirem os seus estudos em países islâmicos já independentes como o Egipto, a Arábia Saudita e o Sudão, com o objectivo de criar uma elite intelectual que ocuparia, mais tarde, os postos directivos do futuro Estado independente de Angoche, manifestando uma vez mais o espírito de revolta e independência do antigo sultanato de Angoche. Os contactos entre os líderes das confrarias e os *ulama* de Zanzibar eram frequentes neste período, mas também com o restante mundo islâmico, através da participação em reuniões dos ramos das confrarias fora do território português, em Zanzibar, nas Comores, no Sudão e no Egipto. Nestes encontros, os líderes muçulmanos moçambicanos tinham conhecimento das transformações políticas que ocorriam noutros países e recebiam apoio para, em Moçambique, lutarem pelo fim da dominação colonial europeia. Rosário afirma que “a reivindicação dos angochianos não era a da libertação de Moçambique, a unidade socio-histórica heterogénea, mas da nação particular angochiana Coti, os descendentes dos *inhampacos*, da elite afro-muçulmana que exercia o poder no anterior sultanato” (Rosário, 2000: 202-204).

Em meados da década de 1950 (entre 1954-55), os portugueses iniciaram uma campanha repressiva em grande escala contra essas organizações, que suspeitavam de estarem em contacto e possivelmente receberem a ajuda de países islâmicos. Mas essa estratégia foi vista como inadequada, porque os africanos poderiam voltar-se contra os portugueses. Em 1960, a circulação de ideias anti-portuguesas, feita através das fronteiras africanas é mencionada por Albano Mendes Pedro, um missionário católico, que elabora um estudo sobre o Islão no Norte de Moçambique (Alpers, 1999: 170). No mesmo ano, os vários grupos islâmicos e outros grupos nacionalistas do nordeste de Moçambique, reconhecendo a necessidade de se unirem para tornar efectiva a oposição aos colonialistas portugueses, uniram-se e formaram a MANU (União Nacional Africana de Moçambique).

Bonate refere que nos finais da década de 60, muitos chefes tradicionais muçulmanos do Norte de Moçambique, especialmente de regiões onde o trabalho forçado era mais pesado, apoiavam os movimentos de libertação, em parte por causa das políticas anti-islâmicas de Portugal (violência física, perseguição ao Islão e muçulmanos), e em parte, porque os movimentos de libertação de Moçambique eram apoiados pela Tanganyika African National Union (TANU), que tinha um grande apoio muçulmano, especialmente dos líderes das confrarias *sufi*. “Os muçulmanos do Norte de Moçambique têm ligações próximas de ordem histórica e cultural que os liga ao Tanganica e a Zanzibar. O

envolvimento dos muçulmanos destas regiões nos movimentos de libertação, em particular a TANU, inspirava e encorajava a participação dos muçulmanos do norte de Moçambique” (Bonate, 2007: 239). Perante esta ameaça, a administração colonial iniciou, paralelamente à atitude repressiva, uma nova política em relação ao Islão em Moçambique. Os portugueses iniciam uma política de captação dos chefes tradicionais muçulmanos e dos líderes das confrarias *sufi*, representantes da maioria dos muçulmanos dos territórios do Norte de Moçambique, através da manifestação pública de apoio em detrimento do grupo wahhabita²⁷⁰ que começa a emergir nos anos 60 do século XX²⁷¹ e do projecto centralizador do Islão português de Valy Mamede que estariam em contradição com a tática de atracção e instrumentalização das massas islâmicas, estratégia que confirma a percepção de uma disputa pela influência sobre as massas islâmicas (Machaqueiro, 2010).

A nova postura da administração colonial apoiava-se na construção de um conhecimento sistemático das populações, com vista à adopção de medidas por parte do Governo que cativassem o apoio destas populações e legitimassem a autoridade colonial²⁷². A fundação da FRELIMO em 1962, em Dar-es-Salam, e o início da Luta Armada de libertação em 1964, estão na base da alteração da política do Estado colonial em relação aos muçulmanos. Segundo Alpers (1999), a decisão da elite do Estado colonial português de tentar alistar o Islão como uma contra força à FRELIMO foi uma decisão lógica, baseada nas condições territoriais.

Em 1965, a administração colonial portuguesa, tomando consciência da importância política do factor islâmico no território, inicia uma nova política em relação ao Islão²⁷³, desenvolvendo uma verdadeira investigação sobre o islamismo em Moçambique²⁷⁴, para serem bem-sucedidos na mobilização das massas muçulmanas contra a FRELIMO, que alimentava a guerra em Cabo Delgado e

²⁷⁰O wahhabismo, corrente no Islão que advoga o retorno ao Islão primitivo como fonte de unidade e identidade muçulmana, a renovação da língua árabe e da educação islâmica.

²⁷¹ Bonate (1999; 2007).

²⁷² O grande alerta público com a publicação de José Júlio Gonçalves, “*O Mundo Arabo-Islâmico e o Ultramar Português*”, em 1962, chamando à atenção para a necessidade de neutralizar a islamização “deseuropeizante” que se expandia no Norte de Moçambique.

²⁷³ Alpers (1999:171-175), refere que a PIDE, a polícia secreta portuguesa, procede ao aprisionamento de vários dignitários muçulmanos das províncias do Norte, suspeitos de actividades subversivas, tendo alguns deles sido mortos. Em algumas localidades do Norte de Moçambique (Cabo Delgado e Moçambique), entre 1965 e 1966, o ataque à comunidade muçulmana foi violenta, destruindo e queimando mesquitas, livros ou obrigando os muçulmanos a comerem carne de porco.

²⁷⁴ A maior parte da investigação foi realizada pelos SCCIM e foi dedicada atenção especial às Confrarias que, segundo os SCCIM, desempenhavam um papel notável como elementos dissuasores do alargamento do fenómeno subversivo (Cahen, 1998: 26-37). Destacam-se também outros trabalhos, como de Melo Branquinho (entre 1966 e 1969) sobre as autoridades tradicionais, no qual dedicou uma grande parte ao Islão e analisou detalhadamente as ligações das lideranças islâmicas, apresentando um mapa organizacional e geográfico das Confrarias no distrito de Moçambique, bem como algumas recomendações às autoridades portuguesas no sentido de preservar a presença portuguesa.

no Niassa, zona de influência islâmica.

Era necessário desenvolver os meios necessários para convencer as populações das boas intenções da administração colonial e ganhar o apoio da massa islâmica. Neste sentido o Islão popular representava uma força espiritual que ao nível simbólico constituía uma contra-sociedade ou uma sociedade paralela que escapava ao controlo do Estado (Coulon, 1983: 76). A nova política consistiu na abertura das mesquitas (como por exemplo a do Lumbo) e no empenho da *intelligence* militar portuguesa na elaboração de uma estratégia capaz de atrair os muçulmanos moçambicanos para a sua ‘causa portuguesa’²⁷⁵. Os eixos desta estratégia consistiam na demonstração de respeito pelo Islão, no reconhecimento do Islão moçambicano como uma importante força sócio-religiosa, na criação de estruturas consultivas permanentes e na preservação da cultura muçulmana, ao mesmo tempo que se promoviam publicações, em língua portuguesa, tornando disponíveis os textos islâmicos fundamentais. À frente desta estratégia estava Fernando Amaro Monteiro, coordenando um grupo de trabalho sobre “assuntos islâmicos” criado para o efeito, em ligação directa ao Governador-Geral. Com o apoio dos SCCIM e do Gabinete da Acção Psicológica (APSIC), o grupo de Amaro Monteiro elaborou em 1972, um relatório sobre a reforma islâmica radical, que dedicou a secção final ao desafio crescente do wahhabismo em Moçambique e que foi distribuído por todos os elementos chave da administração do território, e veio a influenciar a decisão portuguesa em apoiar as Confrarias. (Monteiro, 1993).

A influência do wahhabismo foi inicialmente identificada no Sul do país. A administração portuguesa pressupôs que o foco de expansão do movimento era a Mesquita *Anuaril Isslamo*, em Lourenço Marques, dominada por muçulmanos de origem asiática, considerada pelas autoridades coloniais como uma potencial ameaça. A mesquita foi fundada por dois afro-indianos que após a conclusão dos estudos religiosos na Arábia Saudita, regressam a Moçambique, reunindo maioritariamente crentes das zonas peri-urbanas, defensores da visão wahhabita do Islão. O conflito entre os wahhabitas e os líderes das confrarias *sufi* e chefes tradicionais muçulmanos do Norte de Moçambique conduziu a confrontos directos, tendo as autoridades portuguesas publicamente manifestado apoio aos *sufis* (Macagno, 2007; Monteiro, 1993). É neste sentido que se assiste a propostas de abertura de novas escolas islâmicas com um curriculum reformado surgindo ainda no tempo colonial, na década de 70, mas o pedido foi indeferido pelo governo colonial, por ter sido identificado como um projecto *wahhabi* e anti-*sufi*, uma vez que o governo colonial se tinha aliado às Confrarias exercendo a sua política de “dividir para reinar” (Bonate, 1999: 8).

As autoridades portuguesas perceberam que sem a colaboração dos dignitários muçulmanos

²⁷⁵ Rosário (2009: 221) refere que, nos finais dos anos 50 foi enviada uma delegação militar à Argélia francesa para obter formação junto dos franceses em actividades de contra-revolução em que populações muçulmanas estivessem envolvidas e também desenvolvida cooperação militar sob o comando do General Kauza de Arriaga com os Comandos militares que combateram no Vietname.

não poderiam vencer a acção da FRELIMO e investiram em acções de ordem psicológica que tiveram resultados significativos no Distrito de Moçambique e impacto significativo nos principais polos do Islão do Norte de Moçambique, na Ilha de Moçambique, em Angoche. Durante os anos 1970 foram realizadas diversas acções que visavam captar, reforçar e consolidar o apoio dos chefes islâmicos e das populações locais que produziram efeitos satisfatórios no Distrito de Moçambique. Estas acções abrangeram toda a Província, mas tiveram especial impacto sobre as cidades afro-suaflis costeiras que beneficiaram mais destas acções, com a abertura de *madrassas*, a reabilitação de mesquitas²⁷⁶ e de habitações ou viagens aos lugares santos patrocinadas pelo Estado Português. Alguns chefes das principais confrarias da Ilha de Moçambique (*sheikh* Amur Gimba e Abdul Razaq Jamu) ou outros influentes chefes muçulmanos como Al-Hajy Adamugy Karihila e o *xarifo* Tarruce Saide de Angoche, mas também de António Enes, Vila Pery, de Vila Cabral, de Xai-Xai e de outras localidades, beneficiaram das acções das autoridades portuguesas através do financiamento ou facilitação de viagens a Meca. No regresso a Moçambique estes dignitários passaram por Lisboa para visitar os lugares históricos e turísticos de relevância e visitaram o Ministro do Ultramar, Joaquim da Silva Cunha, para depois serem recebidos em Lourenço Marques pelo Governador-geral, iniciativas publicitadas nos principais jornais da Província, entre 1968 e 1974, com intuito da “produção do portuguesismo inerente à acção colonial” (Rosário, 2009: 223-226, 229).

Neste grupo de dignitários e chefes locais também foi dada atenção especial à captação do apoio das mulheres muçulmanas da aristocracia local, como foi o caso em Angoche de Amina Meghji, que em 1971 foi a primeira mulher moçambicana que visitou os lugares santos de Meca e Medina em peregrinação financiada pelas autoridades portuguesas. Estas Autoridades Tradicionais foram também incluídas em comitivas que visavam a divulgação de grandes projectos do Estado Colonial como a Barragem de Cabora Bassa. A inauguração da Mesquita Gulamo - construída nos anos 1870, foi declarada monumento histórico e nesse âmbito renovada e colocada à disposição das confrarias locais em Novembro de 1969 -, pelo Governador-geral, numa cerimónia que contou com a presença de cerca de 3 mil confrades e dignitários muçulmanos de toda a província de Moçambique (Rosário, 2009: 223-226, 229).

O primeiro sinal desta estratégia foi dado em 1971 com a mostra de imagens seleccionadas de propaganda, designada “*Moçambique em Imagens*”. Em 1972, e no âmbito desta iniciativa, é incluída uma fotografia do Governador-geral de Moçambique na sua residência cumprimentando dignitários

²⁷⁶ Em Angoche foi reconstruída a mesquita central em Catamoio, antiga capital do sultanato de Angoche e a Mesquita Passurá na Cidade de António Enes, esta última frequentada principalmente por muçulmanos de origem asiática. Para além destas acções foi posta à disposição da Câmara Municipal um financiamento do prolongamento do quarteirão d’Inguri que tinha sido construído pelas autoridades portuguesas nos anos 1960. A transferência do régulo Zamu-Zumu de Angoche através de um helicóptero do Comando de Angoche para o hospital militar de Nampula para ser operado de emergência constituiu uma acção que sensibilizou os habitantes do regulado (Rosário, 2009).

muçulmanos importantes que tinham regressado de Meca, outras retractavam a visita do governador à Ilha de Moçambique acompanhado pelo General Kaúza de Arriaga, comandante militar que liderava as forças armadas portuguesas contra a FRELIMO. Numa dessas imagens aparecia um excerto de mensagem do governador aos muçulmanos da província. Outra iniciativa com grande repercussão entre os muçulmanos foi a divulgação de uma carta do *Mufti* das Comores sobre a resolução de um diferendo entre as oito *turuq* da Ilha de Moçambique e os seus críticos reformistas em relação à *bid'a*, na qual o *Mufti* decidiu a favor das *turuq* e contra os zelosos oponentes (Alpers, 1999: 182). Nessa carta, o *Mufti* felicita algumas das medidas das autoridades portuguesas.

Esta atitude em relação à abertura ao Islão enquadrava-se numa política religiosa do Poder colonial relativamente às comunidades não católicas da Província, que passava em primeiro lugar, por tira-los da situação marginal que se encontravam no sistema colonial português, através de “medidas concebidas no mais puro estilo ecuménico”, como reflectia a Carta Fraternal do Bispo de Vila Cabral ou em relação do Bispo de Nampula com os muçulmanos²⁷⁷.

Para Machaqueiro, esta estratégia de aproximação fundamentada no diálogo ecuménico visava igualmente dar resposta ao projecto identitário liderado por Valy Mamede, Presidente da Comunidade Islâmica de Lisboa, “de criar uma megacomunidade muçulmana à escala de todo o «espaço português», que unificasse as várias comunidades muçulmanas, coordenada a partir da sede na metrópole, assumindo a representação dos muçulmanos portugueses perante o Estado e no estrangeiro. Este projecto pretendia por fim à marginalização dos muçulmanos no projecto colonial português e promover a afirmação identitária do islamismo no espaço português, colocando o Islão numa relação de paridade identitária com o catolicismo. As pretensões de Valy Mamede eram consideradas ameaçadoras e ressuscitavam o fantasma do *pan-islamismo*. Desde logo, este projecto tinha a oposição de um outro projecto identitário liderada por Lobiano Rego, que defendia “despromover o Islão, rebaixando-o à mera condição de «cultura», “para ser assimilada e não promovida”, reservando ao cristianismo a exclusividade do papel de religião superior e à altura do verdadeiro interesse nacional” (Machaqueiro, 2010: 13, 17, 21). Por outro lado, a proposta de Valey Mamede contou, desde logo, com o protesto da grande massa islâmica radicada em Lourenço Marques, que pretendia que o centro de representação das comunidades islâmicas de Moçambique fosse na capital, em Lourenço Marques (e não na Ilha de Moçambique como chegou a ser proposto por Valey). Segundo Machaqueiro, o projecto de Valey Mamede para Moçambique teve o efeito de transformar em conflito aberto as tensões internas entre as diferentes comunidades islâmicas, nascidas de rivalidades na disputa pelo prestígio e poder identitário. Esta percepção das “possíveis tensões inter-étnicas e inter-identitárias no seio do Islamismo moçambicano e do Islão africano”, nomeadamente no que toca às clivagens entre os muçulmanos asiáticos e os islamizados negros, estavam reflectidas na estratégia delineada por Amaro Monteiro para a governação das massas islâmicas, que também se opunha à criação de centros

²⁷⁷ Monteiro (1993, 381-384).

muçulmanos que pudessem disputar o controlo das comunidades locais como o caso do projecto de Valey Mamede (Machaqueiro, 2010: 24, 34).

“O islamismo representava um perigo como um todo homogéneo e havia mais potencialidades na estratégia de dividir para reinar que as autoridades portuguesas reservaram para o islamismo, reflectindo os fantasmas da união islâmica transnacional. Acima de tudo procurava-se evitar a constituição de um Islão “enquanto «força espiritual», enquadrado numa «estrutura única homogénea, sujeita a um único chefe» ” (Machaqueiro, 2010: 36)²⁷⁸. Perante o projecto de Valey Mamede, Amaro Monteiro vai contrapor uma estratégia alternativa que passava “pela criação de um órgão local capaz de inviabilizar quaisquer tentativas de unificação centralizadora das comunidades islâmicas a partir de Lisboa”. “Esta estratégia previa a criação de uma estrutura cupular por via da qual se desencadeariam os processos de envolvimento activo da contra-subversão”. Neste sentido, na fase de captação a administração portuguesa concebeu, através dos Serviços de Centralização e Coordenação de Informações de Moçambique um órgão que se pretendia que funcionasse junto dos Governadores-gerais, cuja designação seria nos primeiros tempos o *Ijma*, terminologia que depois se abandonou para adoptar a de *Conselho de Notáveis* (Machaqueiro, 2010: 52).

Como resultado das acções psicológicas empreendidas pelas autoridades portuguesas entre 1963 e 1974, “Portugal católico conseguiu ironicamente encontrar mais aliados fieis entre as tribos muçulmanas como os fulas na Guiné Bissau e os macuas no norte de Moçambique, do que no seio dos grupos africanos educados pelas missões, muitos dos quais se juntaram aos nacionalismos”. Gallenger (1983:177) encontra uma explicação para este fenómeno pelo facto dos portugueses terem explorado em profundidade as estruturas sociais destes grupos para poderem ganhar o seu apoio. Para a maioria dos “chefes crioulos da velha civilização macua-suaíli, a FRELIMO era vista como estrangeira, uma vez que Moçambique como nação não existia e os portugueses estavam há muito mais tempo que a FRELIMO na região, aceitavam de certo modo um feudalismo compreensível” (Rosário, 2009: 226).

No entanto, havia no interior das confrarias correntes mais conservadoras que condenavam o facto de certos dignitários muçulmanos - que tinham sido perseguidos e presos pela PIDE e a quem tinham sido queimados os livros sagrados -, tivessem aceite viagens pagas pelas autoridades portuguesas para a peregrinação a Meca e a Medina, mesmo sabendo que o dinheiro tinha sido retirado às suas populações. Para este grupo de muçulmanos, a peregrinação só tem o valor evocado no Alcorão, se for resultado de trabalho justo e honesto²⁷⁹. Monteiro afirma que a FRELIMO adoptou

²⁷⁸ Como mostra do episódio a atitude que as autoridades portuguesas assumiram perante as reticências dos muçulmanos de origem indo-paquistanesa da *Associação Maometana* em aceitarem como sócios muçulmanos de origem africana, posicionando-se a favor da obrigatoriedade da aceitação dos muçulmanos negros, como forma de evitar o domínio de uma elite asiática sobre os africanos (Machaqueiro, 2010: 42).

²⁷⁹ No interior deste grupo da resistência à colonização portuguesa salientou-se uma mulher muçulmana da Ilha de Moçambique, Namarifa. Esta mulher era seguida atentamente pela PIDE, a partir de 1968, por contestar a

uma estratégia baseada na associação das autoridades linhageiras aos dignitários religiosos muçulmanos para a sedução subversiva. Esta estratégia parece ter tido resultados nos distritos de Cabo Delgado e Niassa, especialmente no que refere à progressão do conflito no distrito de Nampula, tendo em conta que o régulo Megama, o *Sheikh* Antumane Abdulmagid de Mecufi e a maioria das autoridades linhageiras e dos chefes muçulmanos das duas margens do rio Lúrio começaram a colaborar com a subversão (Monteiro, 1993). No distrito de Cabo Delgado, o régulo Megama foi acusado pelos outros régulos da região, em especial por Matico, o segundo chefe na hierarquia local econe depois de Megama, de ser um dos principais promotores do movimento de apoio à subversão, através das ligações que mantinha com o Tanganica. Tendo em conta a sua influência no distrito de Moçambique (também em Nacala) e a promoção da progressão da subversão a sul de Cabo Delgado, tornou-se prioritário para o regime colonial neutralizar a acção deste régulo (Rosário, 2009: 215-216).

As autoridades portuguesas foram obrigadas a tomar algumas medidas de repressão detendo alguns chefes muçulmanos e de autoridades linhageiras locais, depois dos relatórios da PIDE alegarem o apoio daqueles à subversão, especialmente durante os anos 1966 e 1967 no distrito de Nampula, especialmente em Namapa, Mirrote, Muecate, Muita e Mecuburi, Lalaua, Mutuali, Malema e Muita, favorecendo a infiltração das forças subversivas. A estas detenções de diversas autoridades linhageiras sucederam nomeações de Autoridades Tradicionais próximas da Administração portuguesa, que eram deliberadamente estranhas à linha tradicional de sucessão local. As legítimas Autoridades Tradicionais, por recearem perigoso escolher um outro chefe com ligações familiares, indicavam estranhos para assumirem o cargo de régulo e mantinham-se informalmente na liderança das populações. Foram formados e mobilizados diversos peritos militares e civis para recolher informações que permitissem a operacionalização no terreno em benefício dos portugueses. Gradualmente foram criados aldeamentos para proteger determinadas populações contra o ‘inimigo’, protegidas por tropas, sipaios e soldados africanos, contrapondo a acção dos régulos que tinham aderido à subversão como Megama, entretanto capturado e enviado para a prisão na Ilha do Ibo onde mais tarde veio a ser assassinado (Rosário, 2009: 217).

A FRELIMO iniciou a luta armada em Cabo Delgado, no extremo norte de Moçambique e tinha como objectivo expandir-se em direcção para sul e conquistar a Zambézia e o distrito de Moçambique (Nampula), território macua, distritos considerados importantes em termos económicos e políticos, pela economia de plantação ali implementadas e pelo facto de serem habitados por macuas, o maior grupo étnico da colónia, constituindo cerca de 40% da população da província ultramarina. Nampula era uma das províncias com maior densidade populacional, constituindo cerca de 22% da população da colónia em 1950, onde habitavam os macuas. O sucesso da FRELIMO na Província de

legitimidade da autoridade portuguesa, reconhecida pelo Mufti da Ilha de Moçambique Saide Momade Bakre, durante as reuniões anuais, as *ziaras* da Confraria Qadiryya, que reuniam confrades da Ilha de Moçambique, do Mussoril, do Lumbo, de Nétia, de Lunga, do Monapo, de Matibane e Fernão Veloso (Rosário, 231).

Cabo Delgado dominada pelos macondes, numa primeira fase foi travado na fronteira tradicional entre os macondes e os macuas, por medidas administrativas e militares levadas a cabo pelos portugueses para suprimir a subversão da FRELIMO. A dificuldade em progredir para Sul obrigou a FRELIMO a alterar os planos das operações e desviar a rota na direcção da Província do Niassa e da Zambézia com o objectivo de atingir o distrito de Nampula. O alastrar da luta anti-colonial às províncias de Tete, Manica e Sofala impossibilitou a construção de uma linha de caminhos-de-ferro transversal que ligaria os caminhos-de-ferro do Norte, Centro e Sul, projecto de grande importância para a economia da colónia, que não voltou a ser retomado. A FRELIMO alargou as suas frentes, com apoio de chefes e populações do interior da Província, mas não conseguiu alastrar a luta armada a Nampula, protegida com uma forte presença militar (Rosário, 2009: 209-210).

A FRELIMO encontrou outras dificuldades que não estavam apenas ligadas à política portuguesa, nos primeiros anos da sua criação e da luta armada. Para a FRELIMO, não existiam as estruturas políticas tradicionais mas um sistema de autoridade que se reflectia no sistema administrativo perpetuado pelos portugueses e neste sentido, era necessário combatê-la. Foi neste período que muitos chefes tradicionais e dignitários muçulmanos foram mortos pela FRELIMO, estratégia que foi fatal para os objectivos da FRELIMO, que na região de Cabo Delgado, como referimos atrás, tinha já conquistado o apoio de chefes tradicionais entre os quais o grande régulo Abdul Kamal Megama do Chíure, preso e assassinado pela PIDE por suspeita de apoiar o movimento anti-colonialista. Esta atitude da FRELIMO e as acções levadas a cabo pelas autoridades portuguesas para proteger a região considerada de grande importância político-militar e administrativa podem ajudar a explicar a incapacidade da FRELIMO em conduzir a luta anti-colonial em Nampula (Rosário, 2009: 2011).

Rosário afirma que os portugueses responderam de duas formas à penetração da FRELIMO. Por um lado criaram medidas político-administrativas e militares, criando a Acção Psicológica (APSIC) para travar as actividades dos movimentos nacionalistas moçambicanos nos anos 60. Por outro lado, outras medidas político-administrativas foram tomadas, como a separação dos territórios dos distritos dos dois lados do Rio Lúrio, distribuindo-os em diferentes distritos com o objectivo de barrar o avanço da FRELIMO e também de recuperar as populações que já tinham aderido à subversão. O Pessoal e o orçamento da PIDE e as acções militares foram reforçados para controlar o movimento das populações. Nos distritos considerados de tensão foram estendidas e criadas novas circunscrições territoriais, dando origem a diversas novas e pequenas unidades políticas administrativas, onde eram colocados chefes apoiados pelos portugueses. Nesta estratégia a PIDE, as autoridades administrativas dos concelhos e circunscrições e postos administrativos deviam trabalhar em coordenação com as autoridades linhageiras locais, tendo em conta que estas exerciam poder e influência sob as suas populações. Por outro lado, promoviam conflitos inter-étnicos, reavivando velhos conflitos entre os diferentes grupos, no âmbito da luta pelo controlo das rotas do tráfico de escravos, fomentando a autonomia dos pequenos chefes de grupos majoritários que tinham sido

submetidos por grandes chefaturas²⁸⁰

Para Rosário (2009 : 212) “ la haute direction était sudiste et chrétienne, dont la base guerrière était Maconde et doc catholique, et au sein de laquelle les rares dirigeants musulmans étaient, indiens, la population musulmane ne représentait pas un «absolu étranger», un «impossible sociologique» que l’on ne connaissait pas en que l’on ne voulait pas comprendre ». Segundo Alpers, a FRELIMO não tinha uma política em relação ao Islão. Uma das mais antigas referências do partido ao islamismo foram as declarações de Eduardo Mondlane, por ocasião do 2º aniversário do movimento de luta armada, que referia que “a FRELIMO tinha origem nas contribuições espirituais de várias religiões tradicionais, o maometantismo, o cristianismo e o animismo”. Foi dada pouca atenção às questões religiosas, ao contrário das questões étnicas e da definição de uma ideologia socialista rigorosa que dominavam o discurso da FRELIMO (Alpers, 1999:178). Morier-Genoud (2002: 127) afirma que o factor sociológico foi determinante para o desinteresse da FRELIMO em relação ao Islão. A elite muçulmana pertencente à FRELIMO era minoritária. Por outro lado, a hierarquia militar da FRELIMO no norte de Moçambique era maioritariamente maconde, grupo étnico não islamizado e fortemente cristão na década de 1960, reforçando a hegemonia da influência cristã no seio da FRELIMO.

A atitude da FRELIMO em relação aos chefes tradicionais foi aproveitada pelas autoridades portuguesas que desenvolveram uma série de acções psicológicas no sentido de ganhar o apoio da massa islâmica, conseguindo captar alguns dignitários muçulmanos e suas comunidades. Apesar disso, os portugueses continuaram a repressão contra os dignitários muçulmanos do distrito de Moçambique. Alguns dignitários muçulmanos e autoridades linhageiras foram capturados pelas acções psicológicas dos portugueses. No entanto, não significa que a maioria dos dignitários de Nampula que lutou contra a colonização portuguesa partilhasse o nacionalismo da FRELIMO. Estes dignitários pretendiam libertar os seus territórios e populações particulares do domínio colonial português, motivo pelo qual, apesar da intensificação das tentativas da FRELIMO através de dez anos de guerra anticolonial (1964-1974), em transformar todo o país em ‘zonas libertadas’, a luta armada não ocorreu no distrito de Nampula. Também poderá ser um dos motivos da fraca participação dos macuas na luta anticolonial, facto que veio a ser determinante na génese das relações conflituosas entre este grupo étnico e as elites da FRELIMO depois da independência nacional de Moçambique (Rosário, 2009: 209, 231-230).

²⁸⁰ Esta situação sucedeu com o do grande chefe Econe-Megama relativamente aos Aschaca que constituía a população maioritária submetida ao Megama em Cabo Delgado e que foram protegidos pelos portugueses em aldeamentos Ashaca, onde foi extinta a estrutura hierarquizada Aschaca para tornar difícil a subversão, passando a existir apenas chefes de família independentes uns dos outros. Outra medida sugerida para fazer face ao avanço da FRELIMO sobre os Macondes foi a criação de milícias muçulmanas, proposta foi recusada por Kaulza de Arriaga (Rosário, 2009: 212-215).

CAPÍTULO 5- POLÍTICAS DA FRELIMO EM RELAÇÃO ÀS RELIGIÕES, EM PARTICULAR AO ISLÃO

Moçambique ascendeu à independência em 1975 sob a liderança da FRELIMO e os primeiros anos de independência foram marcados pela criação do Estado socialista laico e por uma luta aberta entre o Estado e as religiões. As organizações religiosas eram vistas pela FRELIMO como legados da dominação colonial. O novo Governo abandonou a política colonial de aliança com as instituições religiosas que tinha resultado numa relação próxima entre o Estado colonial e a Igreja Católica Romana e, em graduações diferentes, as organizações islâmicas sofreram como outras religiões a hostilidade do regime, apesar de nunca ter sido formalmente interdito o direito de liberdade de expressão religiosa (Carvalho, 1999: 315).

A FRELIMO não adoptou uma política anti-religiosa, nem particularmente anti-islâmica, mas limitou as actividades religiosas à esfera privada, passando a estarem circunscritas ao interior dos locais de culto e habitações privadas (Genoud, 2002: 127). Se o regime não interdito formalmente o direito de liberdade de expressão religiosa criou, no entanto, algumas condições para o seu desencorajamento. De acordo com a Constituição da República de 1975, o direito à liberdade religiosa consagrado nos artigos 26º e 33º é condicionado sempre que a religião constitua um factor de divisionismo entre o povo moçambicano. Sob este pretexto extinguiram-se, em 1976, as colectividades²⁸¹ que podiam promover o alastramento deste mal, entre outras, a Associação Indo-Portuguesa, Mútuio Auxílio da Associação de Indianos, Associação Maometana de Lourenço Marques, Associação Muçulmana Portuguesa de Lourenço Marques, Associação Portuguesa da Zambézia, a Associação Afro-Mahometana, etc.²⁸². Apesar dos casos de perseguição religiosa terem sido pontuais, houve medidas efectivas de dissuasão, como a nacionalização²⁸³ dos edifícios onde funcionavam as escolas e os lugares de culto, o desprezo pelo vestuário associado à condição de islâmico, o uso do *cofió* ou das *djabalas* (túnicas), a desvalorização dos rituais associados ao Islão, o chamamento para a oração (*Adhan*), ou as restrições à peregrinação a Meca (Carvalho, 1999: 314-315).

²⁸¹ Decreto – Lei nº13/76 de 3 de Abril.

²⁸² Na sequência desta Lei, algumas das associações procuraram recuperar a legalidade alterando os seus estatutos e designações, como foi o caso, por exemplo, da Comunidade Afro-Maometana, que submeteu a alteração dos estatutos ao Governo Moçambicano sem que tivesse, até 1993, obtido qualquer resposta (Morier-Genoud, 2002: 127).

²⁸³ A nacionalização de propriedades da Igreja Católica, especialmente escolas de ensino primário e secundário, constituiu a origem do conflito entre a FRELIMO e a Igreja Católica. Muitas igrejas e escolas das missões foram encerradas e transformadas em centros de reeducação ateus, como parte da estratégia da revolução da FRELIMO. Sobre este assunto ver Genoud (1996), “Of God and Caesar. The Relation between Christian Churches & the State in post-colonial Mozambique”, 1974-81”, *Le Fait Missionnaire*, Social Sciences & Missions, 3; Serapião (2004), “The Catholic Church and Conflict Resolution in Mozambique’s Post-Colonial Conflict”, 1977- 1992” *Journal of Church and State*, pp: 365-387.

O desrespeito do novo regime pelas tradições islâmicas ficou simbolicamente ligado à primeira visita oficial do Presidente Samora Machel ao norte de Moçambique, em 1975. Durante a visita, Samora Machel foi convidado a entrar na Mesquita Central da Ilha de Moçambique e tê-lo-á feito calçado. Este episódio ficou marcado na memória de muitos muçulmanos e alimentou uma série de narrações sobre a relação de Samora Machel com os muçulmanos do norte de Moçambique. Samora Machel terá desrespeitado a norma sagrada para os muçulmanos ao entrar descalço na mesquita. No entanto, as várias versões dos muçulmanos sobre este incidente são contraditórias, não permitindo aferir da sua veracidade e as fotografias existentes não permitem identificar os lugares da mesquita que o Presidente terá visitado. Para Carvalho, a obrigatoriedade de tirar os sapatos e lavar os pés refere-se apenas ao lugar da oração e não à totalidade do espaço da mesquita (Carvalho, 1999: 315). Macagno refere que a ausência de uma versão clara e convincente sobre este episódio e as reacções a este acontecimento, demonstra as tensões existentes entre o Presidente, como porta-voz da jovem nação, e as comunidades muçulmanas. A reacção a este episódio foi a indignação dos muçulmanos macuas do norte de Moçambique, inconformados com a atitude de desprezo pela religião por parte do primeiro Presidente do país, mas também houve a preocupação diplomática da FRELIMO de recusar o incidente e desculpabilizar Samora Machel de qualquer intenção em ofender os muçulmanos²⁸⁴.

Segundo Morier-Genoud, nos dois primeiros anos depois da independência, a FRELIMO assumiu um discurso crítico em relação às organizações religiosas associadas à dominação colonial, mas não em relação à religião, que foi tolerada pelo novo Governo, restringida ao domínio individual e privado. Estas medidas de hostilidade da FRELIMO visavam retrair as organizações religiosas e estabelecer o poder do novo Estado. Esta atitude de restrição das actividades religiosas vai gradualmente desembocar numa política anti-religiosa depois da realização do III Congresso do partido, em 1977, ocasião onde a FRELIMO se assumiu como partido político único e adoptou o Marxismo-Leninismo como a ideologia oficial (Genoud, 2000: 419; 2002:128). A partir deste momento, a FRELIMO abandonou a sua ambição de restringir unicamente o papel das organizações religiosas. O novo Governo adoptou uma política anti-religiosa promovendo junto das populações o marxismo-leninismo e o ateísmo em substituição da religião, considerada o *ópio do povo* e um dos principais *inimigos da revolução*. Para a FRELIMO, como assinala Rosário, a religião era uma ideologia anticientífica baseada no obscurantismo e na interpretação dos fenómenos da natureza. Criticando fortemente a religião, a FRELIMO instituiu o culto do laicismo em benefício do Partido-Estado (Rosário, 2009: 264). Apesar de ser contra todas as religiões colocando-as em pé de igualdade, opunha-se principalmente às religiões que estiveram ligadas ao regime colonial, o Catolicismo e o Islamismo. A formação protestante da maioria dos dirigentes do Partido-Estado conduziu a uma

²⁸⁴ Macagno (2009: 28).

política mais dura nas acções encetadas contra a Igreja Católica²⁸⁵, que foi a confissão religiosa mais penalizada com as nacionalizações. Ao nível do discurso político o Islamismo também foi duramente criticado e combatido²⁸⁶, tendo a FRELIMO demonstrado maior tolerância relativamente ao Protestantismo (Genoud, 1996; 2002).

A nova política anti-religiosa do Partido-Estado, concebida e coordenada pelos serviços secretos (SNASP) passava pela promoção de campanhas (especialmente difundidas pela rádio) para diminuir a influência religiosa em todos os sectores da sociedade, para limitar os movimentos dos religiosos e recusar a entrada no país de novas organizações religiosas. O ensino de base religioso como o das escolas corânicas ou, ao nível superior, dos prestigiosos estabelecimentos em países islâmicos, foi desencorajado e desvalorizado, o uso do *cofió* nas repartições do partido e a peregrinação a Meca foram proibidos e muitas bibliotecas islâmicas particulares foram queimadas. Todavia, a política anti-religiosa não se aplicou uniformemente em todo o país. Houve algumas *nuances* na sua aplicação, em função dos agentes e das táticas políticas. Por exemplo, no caso do encerramento das mesquitas e *madrassas*, esta situação incidiu com maior frequência e duração nas províncias de Inhambane e do Niassa, por se tratar de regiões próximas das antigas ‘zonas libertadas’ da FRELIMO (Genoud, 2002: 128-129). Também na cidade de Nacala, zona fortemente islamizada, a campanha de diminuição da influência religiosa muçulmana levada a cabo pelo Partido-Estado tomou proporções extremas, como a que aconteceu em 1979, quando o Concelho Executivo da Cidade encerrou várias mesquitas, iniciando o processo de abolição dos grupos religiosos e culturais e de criação de centros de actividade revolucionárias em substituição das associações religiosas (Rosário, 2009: 262). No entanto, em 1980 o Governo autorizou a realização do Congresso Islâmico em Tete que contou com a presença de cerca de uma centena e meia de representantes estrangeiros (Genoud,

²⁸⁵ O conflito entre a FRELIMO e a Igreja Católica começou a ser notório depois de 1977, quando o Estado começou a nacionalizar escolas, residências e outras propriedades importantes da Igreja Católica. Para a FRELIMO a religião assumia um papel subversivo e a Igreja Católica estava associada ao colonialismo, tendo sido alvo de particular crítica nos discursos políticos de Samora Machel, ao contrário dos protestantes (Rosário, 2009: 260-261). Apesar do número de protestantes em Moçambique ser menor em relação ao Islamismo e ao Catolicismo, a influência do Protestantismo em Moçambique foi importante no tempo colonial, contando em 1967 com cerca de 450.000 crentes, localizados na sua maioria a Sul do Save, em Gaza, Lourenço Marques e Inhambane. Muitas missões protestantes apoiaram a subversão ao regime colonial português e os movimentos independentistas, através do Conselho Mundial das Igrejas, com fundos que se destinavam a fins humanitários, destacando-se especialmente o papel da Missão Suíça na formação de uma elite de dirigentes da FRELIMO, como Eduardo Mondlane, Emídio Guebuza, Pascoal Mocumbi e Sebastião Mabote (Silva, 1996: 213, 268). Sobre a relação entre os Protestantes e a FRELIMO ver Silva (1996), “*Protestant Churches and the formation of political consciousness in Southern Mozambique (1939-1974)*” e (1999), “*Educação, identidades e consciência política: a missão suíça no Sul de Moçambique (1930-1975)*”.

²⁸⁶ Morier-Genoud (2002: 129) considera que os dirigentes do novo Estado foram mais severos para os muçulmanos, obrigando os soldados na tropa a comerem carne de porco, construindo currais para criação de porcos em bairros muçulmanos ou obrigando a abertura dos estabelecimentos comerciais nos dias dos *Ides*.

2002: 129).

Se os católicos reagiram activamente, os muçulmanos e os protestantes optaram por uma estratégia de silêncio e contenção. Para Morier-Genoud, este silêncio deveu-se ao facto dos muçulmanos se encontrarem enfraquecidos pelas divisões internas e por continuarem a ver o Estado como cristão. Como resultado, não houve expansão e competição religiosas e a situação de marginalização da comunidade muçulmana continuou nos primeiros anos depois da Independência. O islamismo estava contido no Norte e na Costa e o protestantismo estava bloqueado no Sul, apesar do islamismo ter alguns núcleos no Centro e Sul e as missões evangélicas actuarem também na região Centro de Moçambique (Genoud,1996: 2; 2000: 418).

A Guerra Civil em Moçambique e os muçulmanos

Nos primeiros anos de independência, os muçulmanos em Moçambique sofreram com a hostilidade do regime da FRELIMO que considerava o Islão, à semelhança das outras religiões, um dos promotores do obscurantismo. Neste sentido, o governo baniu o ensino religioso, nacionalizou as escolas religiosas, encerrou muitas mesquitas e *madrassas* e perseguiu os líderes religiosos (Alpers, 1997: 318-319; Bonate, 1999: 9). No caso do Islão, os líderes tradicionais religiosos e as populações islâmicas da costa norte de Moçambique viram a sua posição social enfraquecida no novo Estado independente. Já não apareciam publicamente nos grandes eventos políticos, os antigos centros da cultura islâmica do Norte de Moçambique, como Angoche, Ilha de Moçambique e Ibo foram desvalorizadas e foram muito poucos os muçulmanos que assumiram altos cargos do funcionalismo do Estado. Para os muçulmanos da região costeira de Nampula, era inconcebível viverem sem a religião e serem governados por pessoas que não tinham nenhum respeito por Deus (Rosário, 2008: 262, 265).

A FRELIMO perdeu a legitimidade para governar as populações. O Xehe Antumane, que se intitula Professor de Teologia Islâmica na cidade de Nacala, descreve o clima de hostilidade e conflito que caracteriza as relações entre a FRELIMO e os muçulmanos no Norte de Moçambique: *“os muçulmanos eram ameaçados. As ‘estruturas’ da FRELIMO entravam na mesquita calçadas. Tiravam as pessoas das mesquitas, porque não existia Deus. Os muçulmanos estavam revoltados, furiosos. Na sala de aulas faziam a lavagem cerebral. Os muçulmanos não podiam jejuar quando estavam nas reuniões do Governo. Era um país de revoltados e por isso aconteceu a revolta dos religiosos”* (entrevista a Xehe Antumane).

A política anti-religiosa da FRELIMO conduziu à marginalização dos muçulmanos na nova sociedade moçambicana. Os muçulmanos viram os seus locais de culto serem encerrados e foram forçados a praticar os cultos religiosos de modo discreto nas suas habitações. Como consequência, a *umma* começou a considerar a liderança da FRELIMO desacreditada. Como diz o Xehe da Mesquita Fissa Bili Lai, de Nacala: *“Houve um período em que tínhamos poucas madrassas. No tempo colonial e depois da Independência houve um travão por parte do Governo. Todos tinham de ser laicos e aquele*

que fosse crente tinha problemas. Às vezes chegavam a dizer a um pai que não podia mandar os filhos para aprender na *madrassa*. Também houve uma altura em que havia proibição da peregrinação a Meca. Não chegávamos a saber os motivos, os próprios que proibiam não sabiam os porquês (...). Houve também aqueles que entraram para a FRELIMO, eu mesmo fui da FRELIMO, todos fomos. (...) um *xehé* tinha que jurar que não existe Deus e que não voltaria a ser muçulmano (...). Agora é diferente, em relação a esse tempo, porque já acabou aquela coisa de um professor muçulmano ou de um *xehé* ser preso porque estava ensinar o islamismo”²⁸⁷.

Remetidos às esferas religiosas e privadas, os muçulmanos do norte de Moçambique refugiaram-se na defesa da sua especificidade, reforçando as suas singularidades e desenvolvendo uma identidade em torno do Islão e das redes políticas que o Islão proporcionava, como forma de resistência ao novo poder, dando origem à criação no norte do país de uma oposição religiosa contra o regime da FRELIMO. O Islão funcionou como Ideologia de substituição ao marxismo-leninismo imposto pela FRELIMO ²⁸⁸.

Na perspectiva de Coulon, o facto da socialização das elites no tempo colonial ter passado pela adopção do modelo cultural ocidental, levou muitos muçulmanos a hostilizarem a educação cristã, como reacção à marginalização da cultura islâmica, agravando a regressão social e política dos muçulmanos na estrutura colonial. No momento das independências, mesmo em países onde os muçulmanos eram fortemente numerosos, foram as elites cristãs que assumiram os postos de responsabilidade, por terem sido as primeiras a receberem uma educação ‘moderna’ (Coulon,1983: 152-153). O Estado pós-colonial manteve as fronteiras e as estruturas burocráticas herdadas da colonização, requerendo a presença de uma elite política que era a matriz deste instrumento primordial da administração. Por outro lado, no quadro dos novos Estados africanos, as orientações dos líderes políticos nacionalistas africanos modernos estavam, pelo menos formalmente, largamente secularizadas, adoptando nos primeiros anos o socialismo burocrático de Estado, como instrumento de modernização rápida da economia. Neste contexto, a educação de base religiosa, como a das escolas corânicas ou, ao nível superior, dos prestigiosos estabelecimentos de Al-Azhar (Egipto), de Qom (Irão) ou de Az-Zitouma (Tunísia) foi desvalorizada e marginalizada (O’Brien, 1981: 18-19).

Rosário afirma que o combate político entre a RENAMO e a FRELIMO serviu de catalisador da contestação silenciosa dos muçulmanos do norte de Moçambique, durante a guerra civil, a favor da RENAMO, contra a FRELIMO (Rosário, 2009: 265). Segundo Genoud o movimento de guerrilha não teve uma política especificamente pró-islâmica. A RENAMO teve uma sistemática postura pró-religiosa, condenando o encerramento de mesquitas e a interdição da prática religiosa e isso foi o

²⁸⁷ Entrevista Xequé Idrissa, *in* Pinto, 2002:143.

²⁸⁸ Rosário (2009: 262-265). Sobre o Islão como ideologia de substituição em Moçambique ver Conceição (1993), “*Entre mer et terre. Situation identitaires des population côtières du nord mozambicain (Cabo Delgado): 1972-1979* », Dissertação de Doutoramento em Antropologia e Sociologia, Universidade de Paris VIII.

suficiente para conseguir muitos apoiantes entre os muçulmanos²⁸⁹. As primeiras eleições multipartidárias de 1994 mostraram claramente que a RENAMO ganhou uma esmagadora maioria de votos nas áreas islâmicas, particularmente ao longo da costa da província de Nampula onde estão estabelecidas a maioria das Irmandades Islâmicas. Para Rosário, a RENAMO soube aproveitar a dimensão anti-religiosa e anti-muçulmana da FRELIMO para capitalizar a seu favor o apoio de muitos muçulmanos durante a guerra, que viram na RENAMO a possibilidade de uma alternativa à FRELIMO (Rosário, 2009: 265).

O movimento de guerrilha começou a expandir-se nos inícios dos anos 80 e rapidamente foi ao encontro dos ressentimentos deste grupo religioso, ganhando apoio dos muçulmanos no interior e exterior do país. Em 1980, estudantes moçambicanos no exílio em Dar es Salaam denunciaram a repressão do Islão no seu país. Entre 1978 e 1980, a RENAMO enviou alguns representantes a países árabes, tendo recebido posteriormente armas através de países islâmicos como a Arábia Saudita e Omã, através das Ilhas Comores e da África do Sul, e de alguns membros da Comunidade Islâmica de Lisboa, entre 1983-89²⁹⁰. O apoio muçulmano à RENAMO resultou do tratamento especial dado às confissões religiosas durante a guerra, como por exemplo, quando atacava as povoações deixava intactas mesquitas, igrejas e outros locais de culto, capitalizando apoios internos e externos. No princípio dos anos 80, como resultado do aumento da desestabilização da RENAMO, as autoridades moçambicanas aperceberam-se que o tratamento que davam aos muçulmanos resultara no apoio dos países islâmicos à RENAMO. A guerra conduzida pela RENAMO foi responsável pela aceleração do caos económico mas também desempenhou um papel importante na mudança da visão e abertura política do regime e na transformação da RENAMO num partido de expressão política de muitos segmentos da população marginalizados pelo regime da FRELIMO. Nos anos seguintes a FRELIMO tentou inverter os efeitos da sua política religiosa e recuperar a confiança dos países árabes e islâmicos²⁹¹.

As confissões organizadas não desistiram dos seus planos de expansão face às restrições e à guerra, pelo contrário, elas encararam as dificuldades numa perspectiva de longo prazo, organizando-se para a altura em que a evangelização fosse de novo possível²⁹². Contrariando a situação de

²⁸⁹ Genoud (2000: 415; 2002: 130; 2009: 265).

²⁹⁰ Newitt (1997: 563-566); Alpers (1999: 319); Bonate (1999: 9); Genoud (2002: 130).

²⁹¹ Rosário (2009: 272); Genoud (2000: 415; 2002: 130); Cahen (2009: 5-6); Von Sicard (2008: 483).

²⁹² Genoud (2000: 419-421) distingue cinco estádios de preparação da futura expansão: algumas organizações religiosas iniciaram ou reforçaram bases nas capitais provinciais onde não tinham presença significativa. As igrejas protestantes discretamente enviaram pastores para o Norte, Beira, Quelimane e Nampula; algumas organizações religiosas ganharam acesso a novas áreas através da arma humanitária. Este foi o caso da Igreja Luterana e da Africa Muslim Agency que estabeleceram de início a sua presença deste modo. A Visão Mundial também expandia a sua mensagem enquanto prestava auxílio humanitário; quase todas as confissões religiosas começaram a actuar em campos de refugiados, dando auxílio material e espiritual, encontrando uma

hostilidade para com os muçulmanos por parte dos dirigentes moçambicanos, a comunidade muçulmana empenhou-se em contactos com o restante mundo islâmico, recolhendo fundos que permitiram a muitos estudantes prosseguirem os estudos em universidades árabes prestigiadas, denunciando a repressão do Islão no seu país, procurando dar um novo impulso à religião do Profeta (Alpers, 1997: 318-319).

O dinamismo e a influência da comunidade muçulmana obrigou a nova elite política a mudar a sua política de restrição e controlo religioso e a entender-se com os muçulmanos locais, para contrariar o apoio por via dos países árabes à RENAMO durante a guerra, para beneficiar do apoio eleitoral e ganhar alguma legitimidade popular, uma vez que o Islão tem a vantagem de ter uma presença com raízes e influência históricas muito significativas em Moçambique, podendo reclamar uma identidade popular profunda e ainda, para conseguir financiamentos dos países árabes promotores de uma nova versão puritana do Islão. O gradual abandono da militância marxista por parte dos dirigentes do Estado, o estabelecimento de uma nova relação com os países árabes, aliados ao dinamismo da comunidade muçulmana, resultou na recomposição do islamismo em Moçambique (Carvalho, 1999: 317-320).

Recomposição das instâncias muçulmanas

O predomínio das estruturas e do *modus operandi* muçulmano herdados do período colonial e as restrições ao livre exercício da liberdade religiosa sofreram uma profunda transformação no início dos anos 80, quando o Presidente Samora Machel tomou a iniciativa de organizar uma reunião com os representantes das principais confissões religiosas presentes em Moçambique, num encontro sob o lema: *União dos Moçambicanos do Rovuma ao Maputo*, em Dezembro de 1982. Os discursos publicados desta reunião atestam a preocupação do partido FRELIMO em acomodar as várias ideologias religiosas à do partido. O Estado-nação abandonou a política anti-religiosa em prol da unidade nacional, tentando construir uma política de compromisso com as diversas religiões (Macagno, 2009: 28).

Nesta reunião, considerada por autores como, por exemplo, Genoud (1996: 3-4) e Alpers (1997: 318-319), a primeira manifestação da estratégia de manipulação das confissões religiosas por parte do Estado, ficou patente que o Governo precisava de aliados internos para combater a RENAMO. No referido encontro ficou decidido que o Ministério da Justiça seria a estrutura governamental competente para fazer a mediação entre o Estado e as confissões religiosas, tendo o presidente Samora Machel solicitado aos representantes das confissões religiosas presentes que se

oportunidade de evangelizar entre as populações que iriam depois espalhar a fé pelo país quando a guerra acabasse. Também algumas religiões aliaram-se à CIA e aos Serviços Secretos sul-africanos, para com a RENAMO trabalharem em áreas rebeldes; finalmente, uma última estratégia foi a de começar a treinar evangelistas e teólogos.

estruturassem de modo a agilizar a relação com o Estado, apelando com igual veemência à necessidade de fortalecer a unidade nacional entre os moçambicanos de todas as crenças. A diversidade religiosa, étnica e linguística era ainda encarada como um problema no processo de construção da nação (Macagno, 2009: 28).

A comunidade muçulmana também esteve presente neste encontro que consagrou a sua separação em dois grupos, com a criação do Conselho Islâmico de Moçambique e do Congresso Islâmico de Moçambique. Nesta reunião pretendia-se criar uma organização que englobasse todos os muçulmanos de Moçambique, liderada pelo *xehé* Abubacar Ismail Manshirá (também conhecido por Mualana Abubacar) natural de Inhambane, formado em Direito Islâmico (*Sharia*) pela Universidade de Medina, um dos *xehes* defensor de uma religiosidade letrada que se opunha ferozmente às confrarias *sufi* e à realização de rituais ligados ao islamismo tradicional (Macagno, 2009: 28-29). Esta situação não agradava a todos os muçulmanos presentes na reunião. Os que concordaram com essa nomeação e ficaram do lado *xehé* Abubacar Ismail Manshirá formaram o Conselho Islâmico de Moçambique e os que foram contra essa nomeação (muitos *sheikhs* e *imãs* influentes de Maputo e alguns *novos ulama* favoráveis ao sufismo) formaram o Congresso Islâmico de Moçambique, confirmando a existência de diferentes facções no Islão em Moçambique, que tinham começado a manifestar-se na esfera pública no final do período colonial.

Esta famosa reunião evidenciou a competição existente entre os diversos grupos no interior da comunidade muçulmana em Moçambique, representantes concepções distintas relativamente a muitos aspectos da religiosidade (ritual e autoridade islâmica), para impor uma certa direcção em detrimento das outras. A definição do verdadeiro representante da religião muçulmana não é consensual e depende da aceitação ou não de certas dimensões da crença. Os dois grupos rivais, Conselho Islâmico e Congresso islâmico, posicionam-se diferentemente, por exemplo, em relação à marcação das datas para os festejos dos *Ides* (festas muçulmanas para celebrar o fim do Ramadão e do *hajj*).

O Conselho Islâmico inclui chamados de wahhabitas, defensores de uma doutrina que procura restaurar uma maior simplicidade corânica, desaprovando o culto dos santos, bem como todo luxo nas mesquitas e nos trajes, proibindo o tabaco, o jogo, a usura e o álcool. O Congresso Islâmico passou a congregar os muçulmanos que recorrem aos aspectos da religião já *naturalizados* pelo tempo, pela prática ou pela *tradição*, ou seja, aos aspectos considerados já adquiridos para fundamentarem os seus argumentos de legitimidade. Parte das diferenças que dividem os muçulmanos nestas duas organizações giram em torno das obrigações perante aspectos concretos da religião, como por exemplo em relação ao *ziarat* (culto realizado no 3º e 4º dias e anualmente, após a morte de um parente), ao *maulide* (cerimónia onde as pessoas cantam as memórias do Profeta), em relação ao *niyás* (comidas dedicadas aos santos) ao *urss* (comemoração dos aniversários dos santos) e ao *hitima* (termo que deriva do árabe *khatama* que significa fecho do Alcorão, pagamento da leitura do Alcorão com a intenção de sufragar a alma do defunto). Os que não concordam com a realização do *ziarat*, o *maulide*, o *niyáz*, o *urss* e o *hitima* sustentam que esses rituais representam uma inovação ou *bidha* na religião,

pois o Livro Sagrado não contém nenhuma referência a essas práticas. Os defensores da realização desses rituais, mais ligados a um islamismo de extração popular dizem “faço porque o meu avô fazia”. Apesar de concordarem com o facto de os rituais não constarem no Livro Sagrado, não vêm nenhuma razão para deixar de realizá-los, considerando-os um procedimento legítimo que promove a religiosidade e moral islâmicas, uma forma de manter os fiéis unidos em torno do Alcorão. Em termos de relação de forças, o grupo de muçulmanos do Conselho Islâmico é constituído por uma grande maioria de muçulmanos de origem indiana e paquistanesa, comerciantes, e pequenos empresários, considerados detentores do poder económico em Moçambique, facto importante em termos simbólicos e materiais, numa religião em que se consagra um dia especial para o exercício da caridade e da generosidade (Mussa, 1998: 30-36).

Nesta reunião de 1982, entre o Presidente Samora Machel e os representantes das confissões religiosas, o *xehé* Abubacar Mussá Ismael, numa clara estratégia de aproximação ao Partido e ao Governo, referiu-se à FRELIMO como ‘o nosso partido’, o ‘nosso governo’, manifestando a abertura dos muçulmanos para a paz, de acordo com os preceitos do Islão, conseguiu captar a atenção e simpatia do presidente Samora Machel. O fundador do Conselho Islâmico apresentou ao Presidente uma proposta de internacionalização do Islão, “colocando em xeque” as velhas lideranças das confrarias *sufi* que durante o colonialismo colaboraram com o governo colonial português. Nesta proposta o *xehé* Abubacar Mussá Ismael, solicitava melhores condições para desenvolver o ensino do Islão em Moçambique, chamando a atenção para a necessidade de enviar cidadãos muçulmanos para o estrangeiro para aprofundarem o ensino religioso, técnico e científico, utilizando as bolsas de estudo oferecidas pelos países muçulmanos. O referido dignitário muçulmano solicitou igualmente ao Presidente o fim da perseguição religiosa, a liberdade de culto e a dispensa oficial dos muçulmanos por ocasião das festas islâmicas anuais. A autorização para a entrada de religiosos estrangeiros, a abertura de um seminário para formação de *Imanos* e a devolução do complexo *Annuaril Islamo* (na posse do Ministério da Educação depois da independência), foram outras solicitações apresentadas ao Presidente. Mas o pedido mais importante terá sido o da oficialização do Conselho Islâmico para, através desta organização, se obter apoio internacional e ajudar a combater as calamidades naturais e desenvolver o país (Macagno 2007: 42-43).

Esta ofensiva política dita organizacional, iniciada pela FRELIMO em 1980, vai ter consequências na reorganização do Islão em Moçambique. Segundo Carvalho (1999: 316), a partir desta altura terminou o “monopólio” das confrarias *sufi* e das associações “maometanas”. De facto, como acentua Lorenzo Macagno (2004: 42), “a fundação do Conselho Islâmico em Moçambique, no início da década de 80, implicou um forte acento universalista e internacionalista, em conformidade com a vertente sunita wahhabita do Islão. A centralidade do Alcorão e, portanto, um regresso às escrituras para neutralizar qualquer tentativa de deturpação ou inovação, foi característica deste Islão”. O crescente aumento de influência do Conselho Islâmico de Moçambique adquiriu maior centralidade e visibilidade pelo facto das confrarias terem perdido a sua importância política por serem acusadas de

terem sido cúmplices do regime colonial. Com objectivo de estabelecer relações cordiais com o novo Governo moçambicano, o Conselho Islâmico surge distanciado do Islão das confrarias e como uma alternativa islâmica moderna que melhor se adaptava ao projecto da FRELIMO da criação do Estado-nação (Macagno, 2009: 28-29). As solicitações feitas na reunião a Samora Machel foram gradualmente atendidas. Em 1983, a FRELIMO reconheceu formalmente a criação do Conselho Islâmico de Moçambique (CISLAMO)²⁹³.

Na folha informativa nº1/83 do Conselho Islâmico, ainda em formação, pode ler-se: “Passada que foi a fase de dúvida e de espanto, e após uma série de reuniões de muçulmanos lúcidos e conscientes, obtivemos do Governo autorização para a formação do Conselho Islâmico de Moçambique. Esta autorização surge na sequência das conversações com a Liga Mundial Islâmica em 16 de Junho de 1980. Os Imãs (mulanas) reuniram no dia 27 de Junho de 1980 no Governo Provincial (de Maputo) com o representante do Governo e do Partido”. Ainda segundo esta comunicação, fez-se saber que os membros do Conselho Islâmico apoiaram a realização do seu IV Congresso do Partido FRELIMO, com a oferta de 150 mil meticais (Carvalho, 1999: 324-326).

O Congresso Islâmico foi criado, como referido, maioritariamente por muçulmanos indianos do sul de Moçambique, mas a sua orientação religiosa garantiu-lhe sucesso imediato junto da grande maioria das confrarias e mesquitas de muçulmanos do sul, centro e norte do país, que se afiliaram à organização. O Conselho Islâmico beneficiava da preferência do Governo. Todavia, e ao contrário do Conselho Islâmico, o Congresso Islâmico tinha o apoio popular, facto que obrigou rapidamente o Governo da FRELIMO a abandonar a sua política de criação de apenas uma única organização islâmica representante de todos os muçulmanos do Rovuma ao Maputo, perante a importância política que representava a massa islâmica afiliada no Congresso Islâmico²⁹⁴.

Em 1984 constituiu-se uma associação xiita (Duodecimas) de âmbito local, Comunidade Muçulmana Seita Shia Ithna-Asheri de Moçambique, com sede em Nampula e com cerca de 520 membros (Carvalho, 1999: 316). Algumas igrejas e mesquitas foram autorizadas a reabrir (apenas as que foram fechadas em 1978-79) e alguns missionários foram autorizados a entrar no país, num processo altamente selectivo e tácito.

Todas as organizações religiosas passaram a estar ligadas ao Estado através do Departamento dos Assuntos Religiosos do Ministério da Justiça (DAR). As confissões religiosas para serem reconhecidas pelo Estado tinham de se registar no DAR, que se tornou uma instituição de tutela e controlo do Estado sobre as instituições religiosas, passando a emitir as autorizações para as viagens e deslocações dos religiosos, para a abertura de contas bancárias e para a recepção de ajuda dos doadores. Por sua vez o DAR pretendia passar para o exterior a imagem do Estado Moçambicano em

²⁹³ Apesar de ter surgido no início da década de 80, a sua existência legal só foi oficializada em Boletim Oficial da República de Moçambique de 10/ 11/ 1993 (*Boletim da República*, 10/11/1993, III Série, Número 45).

²⁹⁴ Em 1984 o Congresso tinha 239 mesquitas, confrarias e associações islâmicas afiliadas de todo o país, enquanto o Conselho Islâmico tinha apenas 3 associações da região de Maputo (Genoud, 2002: 134).

relação de diálogo e abertura com as confissões religiosas, tentando recuperar a credibilidade do Governo pós-colonial e obter apoio dos países islâmicos (Genoud 2002:134-135).

A FRELIMO subsidiou em 1985, tal como fez anteriormente o governo colonial, viagens para Meca e permitiu a construção de um Centro Islâmico em Marracuene em 1988, a primeira construção deste tipo desde a independência, tendo convidado os embaixadores do Egipto, da Líbia, Nigéria e Palestina para a inauguração do Centro. Mas a iniciativa que, segundo Edward Alpers (1997: 319), constituiu um dos primeiros exemplos da actividade reformista, associada à actuação da FRELIMO no sentido da abertura aos principais países islâmicos promotores de uma versão purista do Islão, foi a autorização do Estado moçambicano para a realização da *V Conferência da Juventude Muçulmana da África Austral* (*South Africa Youth Conference - SAYC*), em Janeiro de 1987²⁹⁵. Esta Conferência foi organizada em estreita colaboração com o Muslim Youth Movement (WAMY²⁹⁶), a partir da África do Sul, um movimento de re-islamização, com atestada capacidade de organização e popularidade na década de 80, dando uma dimensão regional e internacional ao activismo islâmico em Moçambique, protagonizado principalmente pelo Conselho Islâmico, a partir de 1984 (Sadouni, 2002: 169).

As referidas iniciativas enquadravam-se numa estratégia de propaganda internacional da FRELIMO, que pretendia mostrar que o governo de Moçambique tinha abandonado a política de restrição religiosa, por forma a conseguir o reconhecimento político e financiamento, quer das

²⁹⁵ O ofício de 02/ 08/1985, enviado pela Delegação Provincial de Nampula do Conselho Islâmico de Moçambique ao DAR, sobre a realização da V Conferência da Juventude Islâmica da África Austral, evidencia o papel desempenhado pelo Conselho Islâmico na entrada e expansão de correntes do Islão rigoristas em Moçambique e no Norte de Moçambique: “ (...) Conselho Islâmico de Moçambique encarregue de organizar a realização da Conferência em assunto, estando para o efeito devidamente autorizado pelo Ministério da Justiça (...) e a Delegação Provincial devidamente credenciada para tratar de tudo relacionado com a recepção dos delegados nacionais e estrangeiros à Conferência nesta Província, nomeadamente em Nampula, Ilha de Moçambique e Angoche”. Inicialmente estava previsto que a Conferência se realizasse em Setembro de 1985, nas três referidas cidades de Nampula, pelo peso da população muçulmana que representa Nampula, mas só teve lugar em 1987, em Maputo, longe do Centro Islâmico *sufi* do Norte de Moçambique (Ofícios de 01/ 08/1985; 02/ 08/1985; 14/ 08/1985 do Conselho Islâmico de Moçambique, Delegação Provincial de Nampula).

²⁹⁶ O WAMY foi criado nos anos 1970, na África do Sul, de onde liderou o movimento de islamização na África Austral. As reformas defendidas pelo WAMY foram influenciadas pelo movimento islâmico sunita dos anos 1960 e pela Revolução iraniana de 1979. O WAMY visava promover ligações regionais no seio da minoria islâmica, maioritariamente de origem indiana, preservando a reprodução social da sua identidade islâmica. Os membros do WAMY tentaram através da SAYIC dar uma dimensão regional aos diferentes projectos islâmicos realizados com sucesso na África do Sul: construção de mesquitas e bibliotecas islâmicas, distribuição do Alcorão e publicações do movimento em diversas línguas da região, recrutamento de professores árabes e sudaneses para leccionarem estudos religiosos, criação de centros islâmicos, atribuição de bolsas de estudo para universidades islâmicas, etc. A SAYIC cessou actividade em 1990, uma vez que a WAMY encerrou a sua participação financeira neste projecto de reislamização regional. No entanto, a SAYIC permitiu integrar a África Austral no mundo islâmico, através de redes internacionais susceptíveis de financiamento e apoio (Sadouni, 2002:101-106).

monarquias islâmicas, quer dos países ocidentais. Ao nível interno, a FRELIMO empenhava-se em captar o apoio das igrejas, particularmente a Igreja Católica e as Protestantes, cujos altos representantes passaram a ser convidados de destaque nos eventos importantes organizados pelo Partido e Governo. A Circular do DAR confirma a importância que as organizações religiosas passaram a ter para o Governo, quando afirma que “após a realização da reunião de Dezembro de 1982, altura em que a Igreja foi uma vez mais chamada a dar a sua contribuição activa nas realizações da vida nacional, assim como assumir o papel de interlocutor com as congéneres no exterior, ela correspondeu de uma forma inestimável”. Com efeito, as organizações religiosas tiveram a oportunidade de mostrarem a sua importância, por ocasião da seca e das cheias que ocorreram em 1984 no sul do país, cujos efeitos devastadores puderam ser minorados através do auxílio humanitário canalizada pelas organizações religiosas. “ (...) Queremos salientar a particular participação das instituições religiosas do país que realmente excederam as nossas previsões. (...) As contribuições da Igreja para socorrer as vítimas destas calamidades, só em dinheiro, ascendiam os quatro milhões de meticais, uns tantos milhares em divisas e bens materiais de inestimáveis valores”²⁹⁷.

As organizações religiosas souberam tirar partido deste novo contexto político e recuperar o espaço social e político que tinham perdido após a Independência, começaram a reclamar o retorno das propriedades nacionalizadas e da actuação na área social, exigindo o início das negociações para a paz. Neste sentido, o Presidente Joaquim Chissano autorizou os protestantes a iniciarem os primeiros contactos com a RENAMO. Em 1987, Joaquim Chissano visitou o Vaticano e convidou o Papa João Paulo II a visitar Moçambique. Com objectivo de ganhar o apoio do Vaticano e perante as investidas da RENAMO, em 1988, a FRELIMO começou a devolver propriedades nacionalizadas pelo Estado, iniciando as conversações oficiais de paz em Roma, sob os auspícios da Igreja Católica²⁹⁸.

Todavia, segundo Morier-Genoud, o momento de viragem da política religiosa da FRELIMO só aconteceu em 1989 com o V Congresso do Partido, ocasião em que a FRELIMO decidiu abandonar o marxismo-leninismo, aceitar dialogar com a RENAMO e mudar a sua política de restrição e controlo religioso. Nesse mesmo ano foi criada a Lei da Liberdade Religiosa. Em 1990 estavam registadas no DAR 165 confissões religiosas e 59 novos pedidos aguardavam pelo registo do DAR²⁹⁹. No mesmo ano, o Governo decretou que as organizações religiosas podiam voltar a envolver-se na educação e, em 1991, aprovou uma lei autorizando as confissões a trabalharem na área da saúde. Apesar de não haver legislação específica, o Estado começou a registar e autorizar todas e quaisquer instituições religiosas a instalarem-se em Moçambique, conduzindo ao “mercado livre religioso”. É nesta fase que se assistiu a uma significativa e progressiva entrada de ONG’s emanadas pelas novas associações

²⁹⁷ Circular nº 6/DAR/MJ/84, de 29 de Junho de 1984, Departamento de Assuntos Religiosos.

²⁹⁸ Genoud (1999: 4; 2000: 223-224).

²⁹⁹ “*Lista nominal das Confissões Religiosas registadas*”, de 20 de Julho de 1990, Departamento de Assuntos Religiosos.

islâmicas, Congresso Islâmico ou Conselho Islâmico, como a Africa Muslims Agency³⁰⁰ (AMA) e Liga Mundial Islâmica³⁰¹ que começaram a canalizar ajuda humanitária, com grande impacto na vida das populações muçulmanas nas regiões do norte de Moçambique (Genoud, 2002: 134-135). O aparecimento destas organizações humanitárias internacionais em Moçambique contribuiu também para aumentar a competição religiosa entre as duas principais organizações islâmicas nacionais, Congresso e Conselho islâmicos. Sendo o interlocutor privilegiado escolhido pelo Governo para os contactos com as organizações islâmicas internacionais que pretendiam trabalhar em Moçambique, o Conselho Islâmico tentou ocultar a existência do Congresso Islâmico, fazendo com que, numa fase inicial, a actuação das organizações internacionais islâmicas fosse alvo de severas críticas ao Governo, alegadamente por favorecerem apenas os membros do Conselho Islâmico³⁰².

A difícil situação económica, política, e militar que atravessava Moçambique, obrigou a FRELIMO a alterar a sua estratégia internacional. Em 1990, adoptou uma nova Constituição que consagrou o multipartidarismo, a liberdade de expressão e de associação, a economia de mercado e o pluralismo de opinião.

Com o fim das restrições religiosas e da guerra em 1992, entrou-se numa terceira fase de

³⁰⁰ A Africa Muslim Agency é uma ONG internacional islâmica, criada em 1981, com sede no Kuwait, que tem como objectivo “promover as relações humanas e culturais entre os estados árabes e africanos”. Presente em mais de 30 países, esta organização tem como prioridade de actuação a construção e gestão de mesquitas e de escolas corânicas, orfanatos, centros de saúde e hospitais; garantir cuidados médicos, o abastecimento de água e alimentação gratuita às populações e apoiar pessoas com deficiência, a profissionalização das mulheres e a criação de emprego. Esta ONG islâmica, tem fortes ligações ao Sudão, ao Egipto e à Arábia Saudita. A AMA tem desenvolvido uma intensa actividade em África, actuando em Moçambique a partir de meados da década de 1980. Ao longo da década de 90, a AMA impulsionou e financiou a construção de mesquitas e de *madrassas*, a peregrinação a Meca a muitos muçulmanos moçambicanos. Mas a notoriedade desta organização ficou a dever-se, sobretudo, à actividade desenvolvida no quadro da ajuda humanitária de emergência e, também, da actuação nas áreas da educação, saúde e apoio social, especialmente no Norte de Moçambique. Sobre a AMA, ver, Pinto (2009) “A importância do papel da Africa Muslim Agency no crescimento do Islamismo em Nampula (Moçambique), na última década do século XX”, *Revista Angolana*, 4, Edições Padago, pp. 139-175; Sadouni (2002): “Tentative d’une construction régionale de la oumma en Afrique australe”, *L’Afrique Politique* (2002), Paris, Karthala, pp. 101-106.

³⁰¹ A Liga Mundial Islâmica, fundada em 1962, é uma organização internacional com fins religiosos, dirigida por um conselho de doutores do Islão que reúnem anualmente para analisar as necessidades dos muçulmanos no mundo e procurar soluções (Moreau, 1982: 285-289).

³⁰² Exemplos de situações como a ‘guerra da comida’, reflectiam a contestação, principalmente do Congresso Islâmico, em relação à forma como era feita a distribuição dos donativos sob a coordenação do Departamento de Prevenção e Combate às Calamidades Naturais, acusando destes serem distribuídas segundo critérios políticos, religiosos e redes de influência (Carvalho, 1999: 326-327). Segundo a edição de 29 de Junho de 1992, do jornal *notícias*, o Banco Islâmico do Desenvolvimento da Arábia Saudita ofereceu a Moçambique 36 toneladas de carne *hاللal*, 18 das quais destinadas à província de Nampula. O Congresso Islâmico considerou ter sido discriminado relativamente ao Conselho Islâmico na distribuição da referida ajuda junto das populações.

relações entre o Estado e as confissões religiosas, que se caracterizou pela competição sem precedentes entre as confissões religiosas³⁰³. O novo “mercado livre religioso” moçambicano não tinha leis, regulamentações e direitos. Após a eliminação das restrições o país encontrava-se sem qualquer legislação reguladora de assuntos relacionados com a liberdade religiosa, situação que não parece ter-se alterado até hoje. As organizações confessionais foram autorizadas a estabelecerem-se onde quisessem e também podiam trabalhar na saúde, educação, na ajuda humanitária e no desenvolvimento. Não tendo personalidade jurídica, muitas organizações religiosas nacionais encontraram dificuldades em relacionar-se de forma independente com o corpo governamental e instituições privadas nacionais e estrangeiras, podendo fazê-lo apenas através do DAR. Por outro lado, a ausência de direitos legais conduziu a desigualdades de tratamento em relação às organizações religiosas, sendo frequentes as acusações ao Estado de favorecimento de algumas organizações em detrimento de outras, geralmente feitas pelo Congresso Islâmico³⁰⁴.

A nova política religiosa do Estado face ao fenómeno religioso, que visava captar o reconhecimento internacional e interno do Governo, ficou expressa, por exemplo, no convite para representantes muçulmanos irem ao Parlamento e ao Palácio Presidencial expor e discutir as suas ideias e aspirações (Mussá, 1998: 37) ou então com a adesão de Moçambique, em 1992, com o estatuto de observador, à Organização da Conferência Islâmica, começando a receber apoios de organizações financeiras internacionais dominadas por países islâmicos, o Fundo do Kuwait ou o BAD³⁰⁵. A nova política religiosa da FRELIMO teve como consequência o aumento do envolvimento

³⁰³ A Igreja Católica esforçou-se para reabrir as suas missões e várias escolas secundárias privadas e, em 1996, inaugurou a 3ª Universidade Católica no Continente Africano, na cidade de Nampula. As igrejas protestantes rapidamente concentraram-se na expansão no Norte do país (Metodista, Nazarena, Presbiteriana, Baptista, etc.), com a chegada de muitos novos evangelistas. As organizações islâmicas não tiveram problemas de pessoal e expandiram-se para o Sul, particularmente para as zonas rurais onde a sua presença no passado não se verificava. Foram construídas muitas mesquitas e igrejas no país e cresceram as conversões. Depois do fim da guerra, assistiu-se à restauração do Catolicismo, geograficamente à expansão do Islão e especialmente e numericamente à explosão do Protestantismo (Genoud, 2000: 420-421; 2002:135).

³⁰⁴ A contestação da discriminação que o Congresso Islâmico reclamava ser vítima por parte dos agentes do Estado, a favor principalmente da Africa Muslim Agency, Conselho Islâmico e Comunidade Muçulmana Seita Sunni, levou à solicitação por parte da Delegação do Congresso Islâmico de Nampula para ser integrada nas comitivas das visitas do Ministro dos Negócios Estrangeiros aos países árabes islâmicos, “... a fim de obter ofertas, tais como financiamento de construções de vários tipos de imóveis e vários tipos de viaturas em especial de ambulâncias, mortalhas, produtos de carne de ovelha utilizado para o ‘sacrifício sagrado’ em tempos de Peregrinação a Meca” (Congresso Islâmico de Moçambique, Delegação Provincial de Nampula, *marginalização na distribuição da ajuda em favor da Africa Muslim Agency*, Conselho Islâmico, Comunidade Muçulmana e Associação Seita Sunni, 20 de Outubro de 1995).

³⁰⁵ (Morier-Genoud & Issufó Adam (<http://www.africa.upenn.edu/Newsletters/notmoc75.html>). Criado em 1961, o Fundo do Kuwait para o Desenvolvimento (KFAED) é o órgão do Estado do Kuwait que gere a assistência financeira e técnica, actuando, desde 1974, na área da ajuda aos países em desenvolvimento, em articulação com

das organizações religiosas na política e vice-versa, processo que decorreu em simultâneo com o crescimento da influência das confissões religiosas em termos sociais, junto das populações beneficiárias da sua ajuda, e em termos políticos, perante o Estado, uma vez que se tratavam de instituições através das quais eram canalizados para o país vultuosos recursos financeiros provenientes da ajuda internacional. No que se refere ao Islão, a relação patrimonial estabelecida entre o Estado e as confissões religiosas foi impulsionada pela comunidade indo-paquistanesa que soube aproveitar a liberalização económica e tornou-se num actor económico nacional com capacidade de impulsionar o aumento da importância social do Islão³⁰⁶.

Com a abertura política nos anos 90, começaram a surgir diversos grupos de cunho político, associações cívicas e religiosas, dando origem a um crescente debate, em diferentes círculos sociais, acerca do papel e da posição das igrejas e das religiões no seio da sociedade moçambicana. Em 1994, Moçambique tornou-se membro da Conferência Islâmica enquanto a FRELIMO ia fazendo acordos com os muçulmanos moçambicanos em antecipação às primeiras eleições multipartidárias. Os muçulmanos negociaram a seu favor a participação nas listas eleitorais e, alguns deles até criaram um partido político (Partido Independente de Moçambique, PIMO) que não era oficialmente denominado islâmico porque a lei não permitia, mas o seu presidente, e candidato presidencial, fez declarações explícitas que era islâmico (Genoud, 2000: 425).

O PIMO surge como resultado da estratégia da FRELIMO para derrubar a RENAMO nas eleições de 1994, tentando colar a sua imagem aos muçulmanos no sentido de ganharem votos. Após a assinatura do Acordo de Paz em 1992, o apoio dos muçulmanos começou a ser disputado primeiro entre a FRELIMO e a RENAMO, tendo em vista as eleições de 1994 e seguintes. Tendo consciência da capacidade de mobilização do Islão, a FRELIMO encetou uma política de captação do apoio de alguns líderes islâmicos reputados ligados ao Conselho Islâmico, constituído maioritariamente pela elite asiática a sul do Save. Estes líderes islâmicos ligados ao Conselho Islâmico, representavam apenas uma elite muçulmana do Sul e não eram reconhecidos pela maioria da população muçulmana localizada no Norte do país³⁰⁷, mas agiram como representantes do Islão em Moçambique, negociaram com a FRELIMO os votos islâmicos, ameaçando formar um partido islâmico se a FRELIMO não atendesse às suas reivindicações (entre elas a instituição dos feriados nacionais islâmicos), situação que retiraria muitos votos à FRELIMO. As negociações entre este grupo islâmico e a FRELIMO decorreram em 1993, altura da constituição do PIMO, em que os muçulmanos de origem asiática

outras organizações de ajuda bilateral ou multilateral, principalmente instituições árabes de desenvolvimento, como o Fundo Árabe para o Desenvolvimento Económico e Social (FADES), o Banco Árabe para o Desenvolvimento Económico em África (BADEA), Fundo Africano de Desenvolvimento (FAD), etc..

³⁰⁶ Genoud (1996: 4- 5; 2002: 136-137).

³⁰⁷ Liderados pelos Maulana Abubacar Mangirah, Nazir Loonat (filho de um militante da FRELIMO, Yaqub Loonat) e Sheikh Aminudinne Mohammad (cunhado do Maulana Abubacar Mangirah, herdou posteriormente a presidência do Conselho Islâmico após a morte do Maulana Mangirah em 2000).

viviam um período de indecisão sobre o rumo a dar ao seu grupo, se apoiariam o PIMO ou alinhariam na sedução da FRELIMO. Alguns líderes mais carismáticos deste grupo do Conselho Islâmico aceitaram a proposta de integrarem as listas da FRELIMO nas primeiras eleições, vindo a constituir o *Grupo dos 20* deputados muçulmanos da FRELIMO, também designado de *Movimento Islâmico* (Pires, 2008: 40; Genoud 2002:138). Esta parceria com o “*Grupo dos 20*” destruiu as bases de apoio do PIMO, que não conseguiu congregiar os diferentes interesses dos muçulmanos em Moçambique: “o aparecimento do PIMO constituiu uma ameaça a alguns desses interesses, que aliados à Felimo esvaziaram o partido” (Pinto 2002:133-134).

Em 1996, a FRELIMO deixou aprovar uma lei que reconhecia os feriados islâmicos de *Id al-Adha* e *Id al-Fitr* como feriados nacionais, como forma de retribuir o apoio do *Grupo dos 20* nas eleições de 1994, a ajuda financeira e humanitária dos países árabes e, sobretudo, de ganhar apoio da *umma* contra a RENAMO, que tinha demonstrado grande capacidade de mobilização da população muçulmana nas eleições de 1994. Por outro lado, a FRELIMO pretendia forçar a RENAMO a escolher um dos lados, entre os muçulmanos que apoiavam a lei e os cristãos que se opunham a ela, enquanto a nível internacional, procurava melhorar a imagem e cativar o apoio financeiro dos países islâmicos e dos países ocidentais preocupados com o avanço do islamismo em Moçambique. Esta proposta da lei dos feriados deu origem a um processo marcado por intensa luta política que culminou com a declaração de inconstitucionalidade por parte do Supremo Tribunal (Genoud: 2000: 413-417, Mussá, 1998: 56-57).

A questão da transformação dos *Ides* em feriados nacionais constituiu um dos momentos em que mais se notou maior união entre os muçulmanos. A iniciativa partiu de um grupo de deputados de todos os partidos políticos representados na Assembleia da República, em 1995, que pretendiam dignificar, à semelhança do que existe na religião Católica (o dia *Natal* ou *da Família*), os dias de comemoração dos *Ides*³⁰⁸. As principais organizações islâmicas declararam-se a favor da legislação e cerca de quinze Irmandades e comunidades islâmicas do Norte de Moçambique enviaram comunicações escritas a congratular o Parlamento pela aprovação da *Lei dos Ides*. Na base da maioria dos argumentos que defendiam a aprovação da *Lei dos Ides* estava o significativo crescimento da religião muçulmana nas últimas décadas de 80 e 90, situação suportada pelo *Censo Geral da População de 1997*, que indicava um aumento muito maior do islamismo em relação às outras

³⁰⁸ Todavia, como relata Genoud (2000: 409, 413) em relação aos partidos políticos, apesar da lei dos *Ides* ter sido lançada por um grupo de parlamentares de todos os partidos políticos presentes no Parlamento, a FRELIMO, a RENAMO e a União Democrática adoptaram diferentes posições. A União Democrática posicionou-se oficialmente contra a lei seguindo o argumento católico. A RENAMO, que tinha vindo a defender a liberdade religiosa, adoptou posição semelhante e não exigiu o voto disciplinar no Parlamento. A FRELIMO, mostrou-se oficialmente a favor da lei e como tinha uma pequena maioria no Parlamento deixou passar a lei em 1996, adiando a tomada de decisão para 1998. Entre os muçulmanos, apenas o presidente do PIMO se opunha a esta Lei, por ser inconstitucional.

religiões monoteístas³⁰⁹. Uma outra explicação para a popularidade deste caso está relacionada com a crescente politização do Islão e de esforços dos membros desta confissão para ganhar poder político. A principal evidência para esta leitura é o facto de a *lei dos feriados islâmicos* ter sido proposta ao Parlamento por uma coligação de 56 deputados muçulmanos, atravessando as linhas partidárias, situação inédita em Moçambique. A proposta dos *feriados islâmicos* mostrou que os muçulmanos cada vez mais se envolvem na esfera pública como grupo religioso, fazendo também surgir em Moçambique o espectro da islamização do Estado que abalou a ‘unidade nacional’ (Genoud, 2000: 413, 426).

As acusações de fundamentalismo e falsos ensinamentos aumentaram drasticamente na década de 90. As tensões e as rivalidades alastraram em resultado do aumento da competição religiosa. Por um lado, registou-se uma radicalização de sectores de todas as religiões monoteístas, fenómeno verificado também no resto do continente africano, acentuado por um aumento do número de muçulmanos radicais. Como observa Triaud (1998: 20), “Na África subsariana, a expansão islâmica não é nova nem súbita, o que é espectacular e novo é a exteriorização da identidade muçulmana, a sua visibilidade acentuada. Atrás deste despertar islâmico estão estratégias de poder, levadas a cabo por movimentos minoritários, no imenso esforço de reconhecimento cultural e participação em pleno direito nos aparelhos económicos, administrativos e políticos. (...). Existe sobretudo, ao sul do Sara, um imenso esforço de renovação cultural da parte das elites muçulmanas, um vivo desejo de reconhecimento e de participação em pleno direito nos aparelhos económicos, administrativos e políticos, e estas aspirações à integração podem levar longe as veleidades das minorias mais radicais”. No caso moçambicano, segundo Alpers (1997: 318-319), a partir da década de 90, o Islão foi colocado em pé de igualdade com as outras religiões na relação com o Estado, terminado a hegemonia da Igreja Católica.

O activismo reformista muçulmano em Moçambique

Com o restabelecimento, na década de 1990, das antigas ligações com o mundo árabe, assistiu-se efectivamente ao aparecimento dos primeiros representantes do reformismo islâmico em Moçambique. De facto, os reformistas moçambicanos foram sobretudo influenciados pelo wahhabismo e encontraram nos países árabes as orientações religiosas e o financiamento necessário para

³⁰⁹ O elevado número de Mesquitas presentes na Província de Nampula, sobre o controlo do Congresso Islâmico e o Conselho Islâmico, sugere uma forte presença e influência da Comunidade Muçulmana que vai de encontro às informações obtidas a partir do *Censo Geral da População de 1997*, em termos do peso relativo da religião muçulmana no contexto da Província. O ritmo de construção de novas mesquitas, ainda que relativo ao período de 1990-2002, sugere um crescimento com alguma expressão do número de crentes muçulmanos em Moçambique. Sobre o crescimento do Islamismo em Moçambique nas duas últimas décadas do século XX ver Pinto (2002), *obra. Cit.*.

promoverem em Moçambique a versão wahhabita do Islão, que condena as práticas populares do culto dos santos das confrarias *sufi*. As prioridades dos reformistas em África em geral, e em Moçambique em particular, eram, como afirmava Coulon (1983:153-154), a aquisição de conhecimentos científicos modernos para cortar com a dependência do ocidente e a modernização do ensino arábico-islâmico. Um dos aspectos mais característicos deste movimento político-religioso de renovação islâmica foi a multiplicação e o vigor das organizações islâmicas que actuam em Moçambique, com ligações a organizações internacionais islâmicas regionais sedeadas fora das fronteiras moçambicanas nos países promotores do Islão, como a Arábia Saudita, Sudão, Egipto, Paquistão e Kuwait. O crescimento das organizações islâmicas teve como consequência a emergência de clivagens entre as formas tradicionais locais da prática do Islão difundido pelas confrarias e o Islão das correntes reformistas, que levaram ao agrupamento dos muçulmanos, na sua maioria, no Congresso Islâmico e no Conselho Islâmico, respectivamente.

O aparecimento de novos porta-vozes do Islão em Moçambique está associado às interacções complexas entre movimentos exógenos e dinâmicas endógenas. Mas as relações entre o Islão arabizante e o Islão popular veiculado pelas confrarias são caracterizadas por tensões que ultrapassam a dicotomia wahhabitas-confrarias, Conselho Islâmico-Congresso Islâmico, uma vez que no interior das confrarias também existem indivíduos que se aproximam dos movimentos de reforma. “As declarações favoráveis a um maior puritanismo e conhecimento corânico não precisaram da pressão da arábia-saudita, elas foram engendradas no interior da confraria Qadiriya” (Macagno 2007: 156). As barreiras que separam as confrarias *sufi* dos wahhabitas não são tão rígidas e intransponíveis, como ajuda a compreender o caso de Said Bakr que trataremos mais adiante.

Macagno afirma que no tempo colonial, no seio das confrarias do norte de Moçambique, “existiam já condições internas favoráveis a um certo escrituralismo”³¹⁰, condições essas que encontraram espaço para se expandir a partir de 1990, com o aparecimento de uma nova geração de especialistas e reformadores do Islão no país, que estudaram em países islâmicos, com bolsas oferecidas por organizações islâmicas. Os graduados negros propagam o reformismo islâmico e a ideia de que o sufismo não é o Islão, mas o resultado de tradições e costumes locais. A maioria destes jovens *ulama* no regresso a Moçambique colabora com as organizações islâmicas que actuam em território moçambicano e na África Austral, como a África Muslim Agency (Koweit) ou a *al-Da'wa al-Islamiyya* (Líbia) e a *Rabitat* (Arábia Saudita) e associam-se ao Conselho Islâmico de Moçambique. Estes jovens vão questionar o papel dos velhos *xehes* no seio das confrarias e do Islão tradicional

³¹⁰ A nomeação Said Bakr como *Kahifa* da Confraria Qadiriya Sadat constituiu a mudança e o posicionamento entre dois grupos no interior da Confraria, os que se opunham à sua nomeação por ser jovem e inexperiente e os que apoiavam o candidato pelo facto de ser detentor de um conhecimento corânico (Macagno 2007). Fontes coloniais portuguesas indicam manifestações de puritanismo entre os muçulmanos do norte de Moçambique, com a chegada das confrarias, os muçulmanos do norte de Moçambique tornaram-se mais rigorosos na prática do Islão, frequentando mais assiduamente as mesquitas (Bonate, 2006: 149).

(Macagno 2007: 171). Os Islamitas conseguiram atrair para o movimento reformador muitos jovens muçulmanos do norte de Moçambique, especialmente no período entre 1980 e 2000, uma vez que a geração mais velha dos *shaykhs sufi* não tinha estudos, não falava nem escrevia português ou árabe, estavam fora do circuito dos empregos no sector estatal e tinham perdido o poder económico e visibilidade política. Os velhos *xehes* não ofereciam aos jovens possibilidades de acesso à colaboração com ONG internacionais e ao emprego no sector governamental, estatal e empresarial. O modo tradicional de escrita da língua macua em caracteres árabes, o *dhikr* e outras práticas religiosas esotéricas islâmicas locais deixaram de ter importância para muitos jovens macuas muçulmanos preocupados com mobilidade social e meios financeiros para se sustentarem³¹¹ (Bonate, 2009: 651).

No entanto, a fronteira entre estes dois grupos é marcada por ambiguidades. A maioria destes jovens são descendentes dos antigos chefes das confrarias da Ilha de Moçambique e, apesar do purismo dos respectivos porta-vozes, circulam entre os dois referidos grupos, tal como Said Habibo, filho de Said Bakr e neto de Said Abahassane da Confraria Qadiryya, pertencente ao Conselho Islâmico. O percurso educacional do pai, Saide Bakr, também o levou a afastar-se da tradição islâmica local e a aproximar-se da ortodoxia islâmica. Saide Bakr estudou em Zanzibar e depois viajou até ao Iémen onde permaneceu durante treze anos. No período pós-colonial, tal como o seu pai, Said Habibo também saiu da Ilha de Moçambique para Maputo, de onde partiu para estudar no Sudão, novo centro de difusão do Islamismo na África Oriental. Said Habibo refere que os seus conhecimentos religiosos foram transmitidos pelo seu pai, apesar de os ter aprofundado mais tarde no Sudão. O seu pai tinha consciência que muitas práticas das confrarias *sufi* não estavam de acordo com o Islão, mas o contexto histórico da penetração das confrarias na Ilha de Moçambique e no norte de Moçambique, obrigou a uma acomodação do Islão às tradições locais, para sobreviver. No entanto, na esfera pessoal Saide Bakr propagava um Islão mais ortodoxo, letrado, que resistia silenciosamente à influência da tradição local no Islão. Depois de fazer os estudos avançados islâmicos no Sudão, Said Habibo regressou a Moçambique participando activamente na propagação de uma versão do islamismo mais ortodoxa e de influência wahhabita. A chegada dos novos reformadores, os *novos ulama*, encontrou condições culturais favoráveis para a sua projecção e propagação no interior das comunidades locais (Macagno, 2007: 157).

Os novos agentes religiosos mostram-se fortes e activos e esforçam-se por propagar a sua mensagem pela palavra e pelo exemplo. Muitos jovens investem no Islão e constituem hoje a “ponta de lança” dos movimentos muçulmanos. Todos estes jovens falam “mais alto” que os seus pais e notáveis tradicionais. Assiste-se a um fenómeno crescente de conflito entre gerações. O Islão não é

³¹¹ O Delegado do Congresso Islâmico de Nampula, lamentando esta situação, salienta o conflito de gerações muçulmanas originado pela contestação do saber dos mais velhos por partes dos jovens letrados: “Nós condenamos esses jovens, que são nossos filhos, netos, etc., quando não são respeitadores dos mais velhos, os mesmos jovens por saberem falar bem e escrever o português se sentem como donos de tudo e chamam feios aos velhos, semeando a indisciplina e caus (...)", Congresso Islâmico de Nampula, ofício nº36/1992, de 5/8/1992.

mais um ‘assunto de velhos’, podendo mesmo dizer-se que se tornou uma arma da juventude contra os poderes gerontocráticos. Mas estas oposições nem sempre são nítidas. As barreiras entre as confrarias e os wahhabitas em Moçambique não são intransponíveis, como se pode verificar no caso de Said Habibo. Podemos identificar no interior dos muçulmanos em Moçambique uma contínua interação entre as dinâmicas internas e externas que produz uma tensão entre o Islão sustentado pela *silsila*, da descendência, do carisma, o Islão dos velhos *chehes*, e um Islão que baseia a sua legitimidade no conhecimento corânico e na autoridade dos *ulama* (Macagno, 2007: 172).

O processo de renovação das autoridades muçulmanas religiosas no norte de Moçambique, timidamente iniciado durante o período final da administração colonial, permitiu o aparecimento de um novo tipo de letrados que estudaram nos países árabes e em universidades islâmicas no estrangeiro, após a independência. Monteiro (1993: 284) faz referência à ocorrência do mesmo tipo de disputas, entre os defensores do *dhikir* nas cerimónias funerárias e os adeptos *sukut* (silêncio), na Ilha de Moçambique e em Angoche no período entre 1968 e 1972, situação que forçou as autoridades coloniais portuguesas a solicitar a *fatwa* ao *Shaykh* Momade Sayid Mujabo, que determinou que os ritos funerários podiam ser realizados ‘em voz normal’, traduzindo uma solução de compromisso entre os grupos em disputa³¹². As políticas religiosas do Estado após a independência fizeram emergir a tensão secular existente entre a cultura árabe e a cultura africana, característica do Islão ao longo da costa suaíli que, na viragem do século XX para o XXI, manifestou-se em Moçambique na oposição entre o Conselho Islâmico e o Congresso Islâmico. Os movimentos reformistas em África não são um fenómeno recente.

Os movimentos externos de reforma não surgem a partir de uma tábua rasa mas a partir de tradições locais de reforma no Islão na África Oriental. Os vínculos modernos e internacionais do Islão do período pós-colonial estão cristalizados no Conselho Islâmico. O Conselho reivindica um Islão baseado estritamente no alcorão e nos *hadiths*, contra os velhos *chehes* das confrarias. As coordenadas desta internacionalização do Islão em Moçambique, catalisada pelo Conselho Islâmico, começaram a transitar por novos polos difusores do Islão wahhabita, como a Arábia Saudita, o Paquistão, Índia, o Egipto, o Sudão e outros mas operam numa matriz islâmica local já existente, fruto de relações seculares, vinculadas por diversas influências de povos de outras regiões nesta região do Oceano Índico (Macagno, 2004: 43). Como sublinha Ousmane Kane (1998: 28), “o campo islâmico subsariano é um campo diversificado cujas fronteiras estão longe de ser estanques (...). A complexidade dos movimentos islâmicos é tal que se podem criar subdivisões no seio de cada uma destas rubricas, do mesmo modo que se podem encontrar movimentos que combinam elementos destes diferentes ‘tipos puros’”.

³¹² Bonate (1999: 2-3) indica como as primeiras manifestações do reformismo islâmico entre os Yao e os Macuas ocorreram em torno dos ritos funerários islâmicos, no final do século XIX. Para a autora, o movimento interno de reforma baseava-se mais nas escrituras do que nas práticas locais, mas não tinham nem poder económico, nem suficientes conhecimentos das escrituras islâmicas para que a sua reforma do Islão vingasse.

Reconfiguração religiosa muçulmana em Nacala

A comunidade muçulmana na província de Nampula revela consciência do seu peso relativo no contexto da região do Norte do país e no quadro específico provincial, onde a sua presença remonta, como vimos no capítulo 3, aos séc. VIII e IX. A afirmação da identidade muçulmana global, que aglutina as diferentes sub-identidades presentes no cenário religioso islâmico, emerge pontualmente em momentos de crise, ou por oposição à Igreja e identidade católicas, relativamente à qual exigem igualdade de tratamento perante o Estado, como vimos no *caso dos feriados islâmicos* ou como sucedeu no *caso dos altifalantes*³¹³. No entanto, apesar desta afirmação de identidade ser feita contra os não muçulmanos, de um modo geral, as diferentes confissões religiosas convivem num clima de respeito e ecumenismo.

A última década do séc. XX, muito por força da retracção do Estado, em função de uma lógica sequencial que passou pela adopção de um regime marxista, hostil à actividade religiosa em geral e particularmente desconfiado relativamente à comunidade islâmica, pela guerra civil que se desenrolou ao longo de dezasseis anos e pelos efeitos resultantes da liberalização económica, permitiram à comunidade muçulmana desempenhar um papel crescentemente importante em termos sociais, económicos e políticos. Mas este aumento de influência foi também acompanhado por tensões e crispações que ocorreram e ocorrem no interior da comunidade muçulmana. A influência do Islão das confrarias, marcado pela dominância do Chafismo³¹⁴, surge nitidamente dominante em Nampula onde

³¹³ Um exemplo lapidar da afirmação da identidade islâmica, em confronto com a Igreja Católica, foi a designada *guerra dos altifalantes*, em Nacala-Porto, que teve origem numa carta de protesto enviada pela Igreja Católica ao Presidente do Concelho Executivo da cidade, “condenando severamente, a utilização de alto-falantes nas mesquitas, com alegações de sons incomodativos ao descanso normal do público”. A polémica gerada pela condenação do chamamento para as cinco orações diárias (*Adhan*) teve o seu apogeu em Maio de 1997, quando as três principais organizações islâmicas da cidade, o Congresso Islâmico, o Conselho Islâmico e a Associação Mahometana Seita Sunni, emitiram um documento de “reflexão dos muçulmanos” dirigido ao Presidente do Concelho Executivo da cidade de Nacala-Porto, onde afirmavam que a actuação da Igreja Católica foi um acto de “saudosismo colonialista”, “quando era uma religião com estatuto superior ao das outras religiões (...)” (Ofício de 07/ 05/ 1997, DAR de Nacala-Porto, Ministério da Justiça).

³¹⁴ Segundo Monteiro (1993: 17-21), “as quatro actuais grandes escolas da ortodoxia constituíram-se no século III da Hégira, no primórdio abássida. Três delas foram fundadas por juristas (Abu Hanifa, Malik Ibn Anas e Chafii), de cujos nomes derivam as designações de *hanafita*, *malikita* e *chafita*; a quarta (*hanbalita*) deve-se a Ibn Hanbal que, não sendo, a bem dizer, jurista, se caracterizou pelo pietismo dirigido à busca da pureza religiosa. O conteúdo das citadas escolas revela o carácter difuso e interpretativo do ritual, da moral, da fé e do direito, fornecendo soluções específicas em temas controversos do *Kalam* (apologia defensiva), tanto doutriniais como formais, pelo que não será inadequado chamar-se-lhes também “ritos”. Segundo o autor, o *chafismo* deriva do nome do fundador da tribo árabe coraichita, *Shafii*. É predominante em todo o Baixo Egipto, parte do Hejaz e sul da Arábia, África Oriental, Indonésia, Malásia, na costa de Malabar e de Coromandel, entre algumas

a comunidade islâmica apresenta um padrão organizativo heterogéneo. De facto, a partir dos anos 90 do século passado, a principal linha de fractura que distinguia os muçulmanos da Província de Nampula era pertencerem ao Congresso Islâmico de Moçambique ou ao Conselho Islâmico de Moçambique, as duas principais organizações muçulmanas de Nampula, ambas pertencentes ao ramo sunita do Islão. Qualquer uma destas organizações tem na sua esfera de influência outras instituições e entidades. Os traços característicos que mais as distinguem remetem, não apenas para a dimensão religiosa, mas também para aspectos e circunstâncias que, de forma mais ou menos acentuada, reenviam para alguns elementos que integram a identidade racial e da identidade étnica, e também estão ligados à pertença e às relações políticas. A presença destes elementos é frequentemente justaposta, sendo mesmo alguns deles, traços constitutivos de diferentes dimensões identitárias (Pinto, 2002: 123-124).

Ao Congresso Islâmico de Moçambique (Sunni), à Delegação Provincial de Nampula surgem associados os muçulmanos pertencentes ao ramo Chafita do Islão, que procedem a uma interpretação do Islão em contexto cultural local, integrando o designado movimento sufista. O Congresso Islâmico de Moçambique surge como estrutura imanada das confrarias, corporizando uma mestiçagem sócio-religiosa que se traduz na integração de elementos das religiões animistas na prática do Islão. Aglutina a maioria dos muçulmanos negros e *mestiços* que professam esta interpretação do Islão, fortemente influenciada pelos movimentos de mercadores gerados a partir das Ilhas do Índico e com uma expressiva implantação na Ilha de Moçambique e na zona costeira do norte de Moçambique, sendo da responsabilidade do Congresso Islâmico a coordenação da sua actuação. A afirmação da identidade específica dos membros do Congresso Islâmico aparece expressa de variadas formas. Os membros do Congresso Islâmico *grosso modo* identificam-se por “usarem o *cofió*, realizarem a oração de *sulat* de *duhur* no dia de *Juma*, a leitura do Sagrado Alcorão no cemitério e praticar a pronúncia constante da *kalima* (*Lá Ilaha Ilallaho Muhammadu Raçulullahe*) quando se transporta *mayit* (cadáver)”³¹⁵. Outras práticas diferenciadoras deste grupo em relação ao Conselho Islâmico são as celebrações públicas no final da circuncisão dos rapazes e raparigas ou ainda a não obrigatoriedade do uso do véu islâmico para as mulheres³¹⁶. As cerimónias fúnebres³¹⁷ e a definição da data que assinala o final do jejum

populações muçulmanas da Tailândia, Vietname e Filipinas, devendo a sua grande implantação, a valorização da *Sunna* como fonte do Direito, minimizando a contribuição dos julgamentos pessoal e preferencial.

³¹⁵ Circular nº 1/90, de 20/1/1990, Delegação Provincial de Nampula, Congresso Islâmico de Moçambique.

³¹⁶ Ancha Buana Alide Mussa, *pwiamwene* da linhagem suluhu em Nacala, denominada no tempo colonial e ainda hoje conhecida localmente como Rainha, indica outra diferença, quando refere que “O Conselho não deixa vestir roupa decotada e a cara deve estar tapada... diferente do Congresso que não proíbe, apenas aconselha...” (entrevista a Ancha Buana). Esta posição em relação ao traje, símbolo de uma identidade específica islâmica, foi motivo de contestação em Nacala, quando a escola secundária da AMA proibiu o uso de saias curtas às raparigas, exigência que abandonou com a contestação da restante sociedade civil, especialmente a comunidade católica.

sagrado no mês do Ramadão³¹⁸ constituem manifestamente ocasiões de divisão e conflitos entre os membros das duas principais organizações muçulmanas em Nampula, que por vezes conduzem à intervenção das autoridades estatais. Uma outra manifestação desta identidade específica refere-se ao tratamento discriminatório relativamente à organização, como é o caso de vários documentos onde o Congresso Islâmico de Moçambique se considera vítima de tratamento desigual em relação a outras organizações islâmicas (Conselho Islâmico, Comunidade Muçulmana da Província de Nampula, Africa Muslim Agency, Associação Maometana Seita Sunni) em relação à distribuição da ajuda proveniente das comunidades islâmicas no exterior³¹⁹.

O Conselho Islâmico (CISLAMO) Delegação Provincial de Nampula é a outra grande organização muçulmana da Província de Nampula, presente em Nacala-Porto, que rivaliza com o Congresso Islâmico de Moçambique em termos de influência sobre a comunidade muçulmana³²⁰. A

³¹⁷ O Relatório do DAR de Nampula refere, relativamente a Nacala-Porto, que “o Conselho Islâmico deixa-se influenciar pelas doutrinas da Africa Muslims”, acusa o Congresso de ser uma organização que não aceita transformações, “mantém os ritos de lavagens das pessoas quando morrem e as pessoas devem contribuir com dinheiro para as cerimónias fúnebres, seguidas de leitura do Alcorão, um trabalho que culmina quando se completam os 40 dias”. O Conselho Islâmico rejeita isto e “realiza uma cerimónia rápida e até quando vão ao cemitério correm com o cadáver pois já não lhes pertence”. Também Ancha Buana indica que as diferenças entre os dois grupos são perceptíveis nos funerais “... no Congresso *quando há uma infelicidade, o luto é de 40 dias, no Conselho, 3 dias...*”. No mesmo sentido, muitos outros informantes durante o trabalho de campo em Nacala que professam o Islão tradicional salientaram que “*o grupo do Conselho Islâmico e da Africa Muslim, condena a nossa maneira de lavar a morte, dizem que não podemos ler o Alcorão pelo morto*” (entrevista a João Monteiro), (Ministério da Justiça, Departamento de Assuntos Religiosos, Delegação de Nacala, *Lista Nominal das Igrejas e Mesquitas existentes na cidade de Nacala*, Nacala, 30 de Junho de 1996).

³¹⁸ Coincidente com o aparecimento da Lua Nova, altura em que se celebra o *id al fitr* (fim do Ramadão). O Congresso Islâmico defende a realização dos *Ides* depois de verem a lua, enquanto o Conselho Islâmico aceita as informações dos serviços meteorológicos. Sobre esta questão, os nossos informantes do Congresso Islâmico explicam “*que o livro é claro quando diz que a lua deve ser vista a olho nu*”.

³¹⁹ Como foi o caso da distribuição de carne de carneiro abatida ritualmente, *Halal*, fornecida no quadro do apoio humanitário, para o sacrifício sagrado durante a peregrinação a Meca: “falando sobre a carne de ovelha utilizada para o ‘sacrifício sagrado’ em termos de peregrinação a Meca, afirmamos a V. Exa. categoricamente que essa oferta quando chegou em Nampula, o Congresso Islâmico foi marginalizado. Quem distribuiu foram África Muslim/Conselho Islâmico/Comunidade Muçulmana/Associação Mahometana Seita Sunni. E só se davam aos amigos” (Congresso Islâmico de Moçambique, Delegação Provincial de Nampula, *número de mesquitas existentes na Província afiliadas nesta organização*, ofício nº25/1992, Nampula, 18 de Junho de 1992).

³²⁰ Segundo as informações do DAR da cidade de Nacala-Porto, existiam, em 1990, 21 mesquitas, 13 do Congresso Islâmico, 7 pelo Conselho Islâmico e 1 pela Comunidade Muçulmana Seita Suni. Para além das mesquitas registadas, existiam muitas outras mesquitas pertencentes ao Congresso. Em 1992 O Congresso apresenta uma lista de mesquitas na província de Nampula, onde indica existirem 305 mesquitas em Nacala-Porto, numero muito superior ao apresentado na lista de mesquitas registadas no DAR de Nacala em 1996, que refere a existência de 71 mesquitas do Congresso Islâmico e 63 do Conselho Islâmico (Relatório do 1º Secretário

sua sede é em Maputo e existe uma delegação em cada província, o que, na opinião do Xehe do Conselho Islâmico de Nampula “oferece vantagens, pois vão falar directamente com o Governo”. Esta organização muçulmana corresponde ao núcleo mais rigorista do ramo sunita do Islão, professando uma interpretação purista do Islão e da *Xaria*, de acordo com os princípios do wahhabismo. Os membros do Conselho Islâmico assumem-se ferrosos opositores do movimento sufista e da influência da cultura africana e dos rituais religiosos animistas nas práticas islâmicas locais. Na sua área de influência inclui outras instituições como a Comunidade Muçulmana da Província de Nampula³²¹, o Centro Islâmico de Formação Profissional³²² e mantém relações privilegiadas com a Universidade Mussa Bin Bique³²³ e outras organizações, nomeadamente com a África Muslim Agency, a Waterval Islamic Institute³²⁴ e ligações muito estreitas com a Arábia Saudita e com o Sudão e outros centros difusores desta versão do Islão (Pinto 2002: 125-126).

Como refere o seu documento constitutivo, o objectivo primeiro do CISLAMO é: “divulgar os ensinamentos do Alcur-Ane e Hadisse e defender a sua prática íntegra sem qualquer adulteração da

do Comité da Localidade Urbana de Mocone, Partido FRELIMO, Nacala-Porto, de 31/5/1990; Lista Nominal das Igrejas e Mesquitas existentes na cidade de Nacala, de 30/6/1996, DAR; Ofício nº25/1992, Delegação Provincial de Nampula do Congresso islâmico de Moçambique, de 18/6/1992).

³²¹ “A Comunidade Muçulmana de Nampula é uma instituição e não necessariamente a Comunidade Muçulmana de Nampula. “ (...) Esta Comunidade não possui mesquitas afiliadas legalmente porque ela é também uma Instituição afiliada no Conselho Islâmico de Moçambique” (Ofício nº 36/92, de 5/8/1992, Delegação do Congresso Islâmico de Moçambique de Nampula).

³²² O projecto foi iniciado, no princípio da década de 90, pelo Shaykh Abubacar, que era na altura o secretário geral do Conselho Islâmico e que através dos seus contactos na Arábia Saudita, conseguiu o apoio do Banco Islâmico de Desenvolvimento para a construção de uma escola de formação profissional em Nampula, Angoche e em Pemba. Este Centro colabora com professores muçulmanos que professam o wahhabismo, provenientes principalmente do Egipto e do Sudão (Pinto, 2002:120, 135).

³²³ A Universidade Mussa Bin Bique (UMB) é uma instituição privada de ensino superior com sede em Nampula e é uma instituição do Centro de Formação Islâmica. À semelhança das escolas corânicas reformadas, esta universidade surge como um contraponto à laicidade do ensino público e confessional das instituições de ensino superior privadas das missões cristãs, uma resposta à existência da Universidade Católica de Nampula, visando responder às necessidades de modernização das sociedades. Funciona, desde 2000, em instalações arrendadas, devido ao facto da construção do seu *campus* ainda não ter sido materializada. A UMB conta com o apoio financeiro do Banco Árabe para o Desenvolvimento, da Universidade Internacional Islâmica da Malásia e de um Sheik da Arábia Saudita, entre outras entidades, apoio que tem permitido a expansão da UMB para Inhambane e Pemba (onde já estão a funcionar delegações), Tete, Beira e Maputo. Em 2007 a UMB contava com 704 estudantes de Ciências Agrárias e de Gestão e Contabilidade, assistidos por 72 professores, ano em que esta Universidade Islâmica promoveu a graduação dos primeiros 131 estudantes (Campus da Mussa bin Bique custará seis milhões de dólares”, *Moçambique para todos*, 13 de Novembro de 2007).

³²⁴ Depois dos anos 90, o Conselho começou a ter acesso a fundos da Waterval Islamic Institute, organização que a partir da África do Sul, distribui livros escolares religiosos e financia o sálho mensal a professores nas *madrassas*.

sua ortodoxia”, não sendo surpreendente que as confrarias e as tradições que lhes surgem associadas surjam como os principais ‘alvos a abater’ pelo Conselho Islâmico. Num documento emitido em Agosto de 2000, a Delegação do Conselho Islâmico de Moçambique de Nampula reafirma a sua interpretação purista do Islão, “avessa às inovações no *din Isslam*”, referindo que “as escrituras sagradas (Alcorão e *Hadites*) definem a *Ibadat* (adoração) e todos os aspectos da vida humana para os muçulmanos”, acrescentando que “os *xariã* do *Ibadat* são únicos e não variam de localidade para localidade”. Em sentido oposto, defendendo a tradição local, o Delegado do Congresso Islâmico em Angoche afirma que, “o Congresso respeita a tradição, porque a tradição difere de zona para zona (...). Nós importamos a religião mas respeitamos a tradição, que é para não entrarmos em confronto... os velhos, por exemplo, não aceitam de maneira nenhuma deixar a sua tradição, mas os rapazes mais novos já estão a fugir para os fundamentalistas...” (Pinto, 2002: 125-126).

Para Bonate (2006: 151), as principais diferenças entre os *ulama tradicionalistas* e os *novos ulama* (ou reformistas) derivam, como vimos no ponto anterior, das diferentes interpretações em relação à aplicação da lei islâmica (*sharia*) e da interpretação de conceitos clássicos de *fiqh* como o *nikah* (localmente *nikahi*, casamento islâmico), na interpretação do que é *haram* (ilícito), nos casos de *zina* (adultério), de *faqa* (dever de sustentar a mulher durante o casamento), na *ta’a* (obediência da mulher ao marido durante o casamento), *nashiza* (mulher desobediente ao marido), *walaya* (guarda da criança pelo pai), *hadana* (custódia da criança pela mãe), noções que estão em conflito com a ideologia matrilinear macua, especialmente no mundo rural ou nas zonas suburbanas onde a solidariedade linhageira matrilinear ainda depende da agricultura de subsistência.

De facto, como vimos em outro capítulo, a maioria dos *mualimos*, *xehes* que se relacionam com o mundo dos ancestrais e espíritos são influenciados pela ideologia matrilinear, onde a mulher ocupa historicamente um lugar central e é vista como a ligação biológica e espiritual à essência da linhagem, aos antepassados que garantem o bem-estar das populações e dos territórios que ocupam. Em sentido contrário, os islamistas, geralmente são detentores de uma educação formal e com acesso a empregos formais e a apoio das ONG islâmicas, têm uma interpretação diferente da aplicação da *sharia* e do papel da mulher no Islão, recusando-se aceitar a liderança das mulheres na comunidade islâmica.

Os membros do Conselho Islâmico e alguns dirigentes e funcionários de instituições estatais consideram que a resistência dos membros do Congresso Islâmico à valorização da nova interpretação da prática do Islão, proposta pelos reformistas, está relacionada com o facto da maioria dos *xehes* das confrarias não possuir formação islâmica aprofundada “*e estarem habituados a liderar a religião à sua maneira obscurantista*”. A propósito da polémica relacionada com o impedimento ao sistema de enterro tradicional de *bid’ã* no cemitério da organização na cidade de Nacala, o membro da Delegação local do Conselho Islâmico refere: “ (...) *os líderes das Confrarias têm como suporte a tradição de bid’ã..., desaparecendo essa tradição, desaparece a sua liderança. Por isso eles teimam para manter*

*essa tradição que também é a sua fonte de sobrevivência” (...) ”³²⁵. Esta condenação da influência do Islão tradicional sobre as populações muçulmanas não se confina apenas aos *xehes* das confrarias mas também aos chefes linhageiros historicamente ligados ao Islão tradicional, que exercem muita influência religiosa sobre as suas populações, constituindo, por esse motivo, um dos grandes obstáculos às aspirações dos islamistas: ”*O Régulo é halifa porque controla a regedoria e a religião, a Cadria e Xadulia. A competência da rainha na Cadria está acima dos cabos e dos xehes da povoação (são 12 cabos e 337 xehes). Cada mesquita tem um xehe e um halifa. A rainha como halifa, régulo, controlava todos os halifas e xehes de Nacala Porto. Mas a AMA não aceita a tradição de tapar o morto, de tapar o buraco, de transportar na maca tapado. Acenderam um conflito recente com o Director da escola da AMA, xehe Ali, que estudou em Medina e regressou. Mas agora acabou por concordar com a Rainha e com o Congresso islâmico* (Entrevista a Xehe Antumane).*

Como observa Coulon, (1983: 57) os movimentos reformistas islâmicos dirigem-se mais às populações “educadas” do que para a maioria dos muçulmanos iletrados gerando novos tipos de elites, letradas e urbanas. Apesar de os respeitarem como estudiosos, a larga maioria dos muçulmanos de Moçambique referem-se aos reformistas como “estrangeiros”, os que trouxeram um tipo de Islão “estrangeiro” e desafiam a autoridade e identidade local.

Em Nacala, a colaboração estreita entre a Africa Muslim Agency e o Conselho Islâmico levou as populações de Nacala a considerarem estas duas organizações como uma única entidade: os considerados *wahhabi-sunnis*, que orientados por atributos universais do Islão, constroem a sua identidade em oposição à “tradição” local, minando a autoridade do sufismo local e a identidade muçulmana macua: “*Na religião, aqui em Nacala temos por um lado os wahhabi, Africa Muslim, os que condenam os ritos de iniciação, o Tufo, as cerimónias e histórias sobre a vida do Profeta, porque consideram haram, pecado. Este grupo pratica as 5 orações diárias, as orações de 6ª feira. Por outro lado, temos os Nakatsaco, os tradicionalistas, os que usam casaco, correspondem ao ‘antigo testamento, que fazem magia para os afastar. Estes defendem a questão dos colchões para os mortos, dos 3 e 40 dias para as cerimónias em nome dos defuntos, da preparação da mulher antes de casar, a realização dos ritos de iniciação, a preparação do corpo das numuare (donzelas) com m’ussiro antes do casamento, a colocação da bandeira nas mesquitas, a dança no dikhir, etc.. A tradição é forte em Nacala e não pode acabar porque é uma fonte de rendimento. Por exemplo, o casamento dá quatro lucros: xehe, régulo, secretário de bairro e os noivos. A resistência dos tradicionais é uma questão de sobrevivência e cultura. A tradição é mais que a religião, que o governo”* (entrevista a Ramadane Sulaidine).

Saliente-se que estas divergências em torno dos rituais islâmicos potenciam correspondências

³²⁵ Conselho Islâmico de Moçambique, Delegação Provincial de Nampula, *Acerca da polémica sobre o sistema de enterro tradicional de Bid’ã no cemitério da CISLAMO da Ilha de Moçambique*, Nampula, 8 de Agosto de 2000.

político-partidárias que dividem os muçulmanos. “A autoridade islâmica está dividida entre os que apoiam a FRELIMO e os que apoiam a RENAMO. Os que apoiam a RENAMO não aceitam enterrar os seus mortos sem o cadáver estar coberto. A Africa Muslim, o grupo que apoia a FRELIMO, Xehe Amade Ali, Xehe Sepa não aceita isto (...)”³²⁶.

De assinalar ainda a presença de uma outra identidade dentro do ramo sunita com alguma expressão na Província de Nampula e na Cidade de Nacala, que integra os membros da Associação Maometana Seita Sunni, seguidores do rito Hanafita³²⁷. Apesar de muito menos importante, em termos numéricos e de influência, em comparação com o Congresso Islâmico de Moçambique e o Conselho Islâmico de Moçambique, a sua presença no seio da comunidade muçulmana moçambicana e da Província de Nampula não passa despercebida. Segundo o Xehe da Comunidade Muçulmana “a Associação Maometana Seita Sunni, de base indiana, construiu uma mesquita grande na Ilha e outra em Nampula. É diferente das Confrarias que não têm dinheiro e são nacionais”. Constituída exclusivamente por Indianos da *casta Meman*, as suas influências doutrinárias remetem para países como a Índia, o Paquistão e o Irão³²⁸.

O Xehe da Mesquita Fissa Bili Dai, de Nacala, observa a respeito deste grupo que “aqui na cidade, beneficiamos de outra maneira. Às vezes temos aqui indianos que têm as suas condições, possibilidades, com vontade de querer também ajudar o islamismo, temos esse tipo de apoio. (...) Agora temos esta equipa da Africa Muslims, embora trabalhem da maneira deles, mas estão a construir mesquitas por aí fora e também a Comunidade Muçulmana Seita Sunni...”. No mesmo sentido, este grupo é associado ao poder económico na religião e à FRELIMO: “Na praça dos eucaliptos as pessoas ficam à espera de ajuda. Este ano, um dos ricos (Momade Rassul) distribuiu motorizadas sem discriminação entre Congresso e Conselho, bem analisado houve mais para os do Congresso. Mamade Rassul financia motas e viagens a Meca aos xehes e chefes tradicionais. A Rainha fez esta viagem. É financiador da FRELIMO, oferece com regularidade géneros alimentícios. É bem visto pela comunidade, dá e não fala!”. Também Ancha Buana observa que “nós africanos

³²⁶ (entrevista a João Monteiro).

³²⁷ O hanafismo “manteve-se, mas não em exclusividade, no Iraque (onde nasceu) e na Síria, tendo-se expandido para os territórios de leste. O Afeganistão conferiu-lhe estatuto preferencial; é maioritária nos sunitas do Paquistão, da Síria e da China, e foi adoptada pelos muçulmanos de origem turca, sobretudo no antigo Império Otomano, onde teve foros de rito oficial. Poder-se-á dizer que, no decurso dos séculos, partilhou, com o shafismo, as preferências dos muçulmanos não árabes. Caracteriza-a uma certa racionalização dos métodos. Insiste não apenas sobre a utilização do “juízo pessoal” ou “golpe de vista” (*ray*), mas sobre a complementarização de tal elemento através da “pesquisa do melhor”: “juízo preferencial” (*istihsan*). Monteiro, (1993: 17-21).

³²⁸ No caso concreto da Cidade de Nacala, a construção de mesquitas por iniciativa da Associação Maometana, foi apoiada financeiramente pela Embaixada da República Islâmica do Irão em Maputo e pela África Muslim Committee (Associação Mohometana Seita Sunni de Nacala, *Requerimento para concessão de talhão para a construção de uma mesquita central*, Nacala, 22 de Fevereiro de 1984 e 27 de Junho de 1985.).

muçulmanos, a maioria somos pobres. Para além da mesquita central, existe uma mesquita só para indianos (Seita Sunni). A diferença é da pobreza. As pessoas sentem-se mal de ir para lá, porque são pobres. Mas a religião é a mesma, o Alcorão é mais importante (...)”³²⁹.

Como emerge dos relatos dos nossos informantes em Nacala, constata-se uma certa correlação cruzada entre as diversas identidades muçulmanas e as identidades étnicas, regionais e raciais, como se depreende das palavras do Xehe da Comunidade Muçulmana de Nampula que afirma que “no Norte o muçulmano é nativo. No Sul é dos asiáticos, raramente se encontra um nativo como muçulmano”. O pescador de Naharenque, também realça esta questão da relação entre o norte e o sul, “sofremos um bocado de ser macuas. Norte e Sul há muita diferença”. O Islão tradicional, no qual se revêem a maioria dos crentes islâmicos de Nampula vê-se confrontado com o aparecimento de organizações nacionais (Conselho Islâmico, Comunidade Muçulmana da Província de Nampula, outros) e internacionais (AMA), portadoras de uma mensagem de regresso às tradições arabizantes e puristas da religião. Esta oposição entre a tradição afro-islâmica e a tradição árabe surge, naturalmente, entrecruzada por contradições de natureza étnica, racial, económica, social e política, uma vez que, na sua maioria, é a comunidade indiana que está representada nestas organizações e desempenha um papel chave. Tudo isto se processa no contexto do ramo sunita do Islão, uma vez que o peso relativo dos xiitas em termos populacionais é pouco expressivo na Província de Nampula, não obstante, se registar a actividade da comunidade xiita duodecimal (Seita Itna-Asheri³³⁰), com tradição histórica, e dos ismaelitas, do ramo xiita septicimal (Pinto, 2002: 128-130).

No século XXI começou a diluir-se a hegemonia do Congresso Islâmico e do Conselho Islâmico. Novas organizações islâmicas emergem no espaço religioso islâmico moçambicano e retiraram muito da influência social e política do Conselho e Congresso islâmicos, entre elas, o Fórum Islâmico ou a Associação Muçulmana de Angoche criada em 1992³³¹ e alteraram a configuração religiosa islâmica no país. Algumas destas novas organizações surgiram a partir de cisões ocorridas no interior do Congresso Islâmico e do Conselho Islâmico. No Congresso Islâmico, um grupo dissidente criou, em 1992, o Centro de Formação Islâmica (CFI)³³², que exercendo influência junto do

³²⁹329 Entrevista a Ancha Buana, *pwiamwene* de Nacala, in Pinto (2002: 129).

³³⁰ Comunidade Muçulmana Seita Shia Ithna-Asheri é organização muçulmana do ramo xiita dos Doze Imãs, sediada na província de Nampula, que em 1989 contava com 400 membros e 2 mesquitas na cidade de Nampula e na Ilha de Moçambique (Ministério da Justiça, Departamento de Assuntos Religiosos, Delegação de Nampula, *Relatório do 2º semestre de 1990 elista das confissões religiosas a nível da Província de Nampula*, Nampula, 27 de Novembro de 1990).

³³¹ Esta última, afirmando pretender ultrapassar as divergências entre o Conselho e o Congresso Islâmico e criar um *Conselho das Confrarias*.

³³² O CFI é uma organização religiosa e sem fins lucrativos que tem a sua sede na cidade da Beira e é patrono da Universidade Mussa Bin Bique, sediada na cidade de Nampula. É constituído maioritariamente por empresários muçulmanos. Até 1994, José Ibrahim Abudo, um dos deputados muçulmanos da FRELIMO do ‘Grupo do 20’,

Parlamento, obteve autorização do Governo para a criação da Universidade Islâmica Mussa Bin Bique em Nampula, em 2000. Neste mesmo ano, uma cisão no Conselho Islâmico leva um grupo, mais crítico relativamente à postura de compromisso adoptada pelos dirigentes do Conselho relativamente à tradição islâmica local e à política partidária, a abandonar a organização e criar a *Ansar al-Sunna*, liderada por outro membro do ‘*grupo dos 20*’ deputados, Nazir Loonat³³³.

Como foi referido, a maioria dos jovens negros graduados quando regressaram a Moçambique, na década de 1990, foram recrutados pelas ONG islâmicas wahhabitas, mas muitos deles, rapidamente se sentiram frustrados, não só pela situação económica que não correspondia às expectativas criadas com a obtenção dos estudos avançados, mas também porque se sentiram discriminados pelas lideranças do Conselho Islâmico, representadas maioritariamente por indianos e mistos-indianos, acusando-as de estarem a enriquecer à custa dos financiamentos das ONG islâmicas internacionais e de estarem excessivamente ligados ao partido FRELIMO. Muitos jovens islamistas negros do norte de Moçambique abandonaram o Conselho Islâmico e fundaram uma nova organização a *Ahl al-Sunna* ou *Ansar al-Sunna*. Em Nampula a maioria dos membros desta nova organização rompeu a colaboração com o Conselho Islâmico e com a AMA (Bonate, 2009: 649). No entanto, alguns membros da *Ansar al-Sunna* continuam a colaborar com a AMA e com o Conselho Islâmico, obtendo financiamentos para dinamizar as actividades nas *madrassas*. Bonate (2009: 650) refere que, apesar de aguardar ainda em 2007 pelo registo oficial para ter acesso a fundos islâmicos internacionais, esta associação “ (...) was quite strong growing steadily. Having built numerous mosques and *madrassas* with private funding, especially in Nampula province, it remains a popular and grassroots-level organisation, in which many young Muslims realise their aspirations for communal support, solidarity and religious altruism”.

Se, numa primeira fase, o regresso dos estudantes enviados para o estrangeiro com bolsas de estudos islâmicos reformados, contribuiu para cristalizar as diferenças entre os *tradicionalistas* e os *reformistas*, a partir do início do século XXI, os *ulama retornados* contribuem também para atenuar as diferenças entre *tradicionalistas* e os *reformadores*, alterando o cenário islâmico local. Deste modo, começa a ser comum encontrar no Norte de Moçambique dignitários religiosos como o Xehe Antumane, denominado Pregador de Teologia Islâmica em Nacala, que não pertence a nenhuma das mencionadas organizações islâmicas predominantes no século XX. Estes *ulama* são graduados em estudos islâmicos avançados, mas afirmam respeitar a influência da cultura macua na prática local do Islão: “*Eu não sou nem do Congresso, nem do Conselho Islâmico, tive formação no Sudão e em Medina e vou enviar o meu filho porque gostei*”. Este *xehe* iniciou os estudos em casa dos pais, o pai era *mualimo* e foi o seu professor. Aos seis anos foi viver para a Ilha do Ibo onde teve como professor

pertencente ao *Movimento Islâmico* e que foi Ministro da Justiça, foi presidente do CFI (*Novo corpo directivo do Centro de Formação Islâmica aifere 10 milhões de meticais*, @Verdade, 19 de Julho de 2011; Pires 2008).

³³³ Genoud (2002: 139-140).

o Xeiqúe Macassor da Beira. Em 1966 viveu em Pemba e em Montepuez onde estudou sob a orientação do mestre Saide Bacar. Em 1973 estabeleceu-se em Nacala e em 1987, quando se preparava para continuar os estudos na Tanzânia, conseguiu uma bolsa de estudos para o Sudão, durante 5 anos, financiada pela Africa Muslim Agency. No regresso a Nacala, foi professor no Centro Cultural Islâmico (de 1993 a 2010), dirigido pela AMA. Mas as diferenças de interpretação relativamente às práticas locais islâmicas levaram-no a deixar a organização e a actuar de modo independente: *"Trabalhei na AMA porque financiaram os estudos. Ainda hoje colaboro com esta organização, porque são sunitas, "wahhabi não existe como seita, o que existe é sunni (sunna), a origem da teologia do Islam. As diferenças existem desde muito cedo no tempo e na época, as diferenças hoje entre estudiosos são entre os que ficam wahhabi e os que continuam sunni"* (entrevista a Xehe Antumane).

Outro motivo que é referido como tendo influenciado o fim da colaboração próxima dos 'ulama regressados' com os wahhabi, foi a redução da ajuda financeira de doadores internacionais às ONG islâmicas, excessivamente dependentes dos financiamento de muçulmanos ricos dos países árabes, fazendo diminuir o número de bolsas de estudos, o financiamento dos professores e a continuação de muitos projectos sociais iniciados por esta organização, factores que contribuíram para a redução da influência da AMA em Nacala: *"A Africa Muslim apoiava as madrassas e pagava um subsídio aos professores. Hoje recuaram, não há subsídio. Agora só enviam as crianças para a África do Sul para decorarem o Alcorão e voltam, alguns foram para a Tanzânia com financiamento dos Indianos, outros para Nampula"*. Os motivos económicos também são apontados pelo Califa da Confraria Bagdad na Ilha de Moçambique, Hafiz Jamu, como motivo do abandono da 'causa wahhabi': *"Em 1982 entra o fundamentalismo de cariz wahhabi. Pegaram em filhos de xehes e enviaram para o Sudão. Quando regressaram não se integraram no que tinham estudado. Voltam para serem Iman, mas não tinham possibilidades de ter uma TV, etc., só salário que não é suficiente. A Africa Muslim em Nacala oferecia um currículo renovado e pretendia a formação dos jovens com a Ideologia wahhabita, mas o grande problema destas organizações islâmicas é estarem dependentes do Partido. Foram cortados os fundos por isso o wahhbismo caiu"*.

Hafiz Jamu, Califa da Confraria Xadulia na Ilha de Moçambique, faz parte de uma nova geração de líderes *sufi* que se recusa alinhar nas parcerias políticas do Congresso e do Conselho Islâmicos. Para o Sheik Hafiz, *"as famílias que pertenciam às elites tradicionais continuam nas margens. Banalizaram o tecido social sufi. As madrassas sufi fecharam e só ficaram as madrassas fundamentalistas. Eu fui obrigado a sacrificar a postura religiosa para fazer os estudos superiores em Itália, para recuperar a postura religiosa. Por isso, consulto os xehes (dentro das confrarias) para decisões religiosas, eles pronunciam-se mas quem decide é o líder"*. É neste sentido, que no interior das Confrarias, "os líderes tradicionais da Ilha de Moçambique e arredores, encetam novas estratégias de revitalizar o Islão tradicional *sufi*. Este jovem Califa, formado na Europa em Desenvolvimento Comunitário, está à frente da criação de uma Fundação em 2007, que *"visa o desenvolvimento e a*

preservação da tradição sufi local". Trata-se "de uma associação cujos membros pertencem às confrarias, que pretende restabelecer os laços religiosos antigos com Oceano Índico, com os sheiks das confrarias suaílis e o Mufti de Zanzibar." Este jovem líder sufi afirma que "a fundação é uma revolta em relação à situação de abandono e partidarização do Islão e também é uma reacção à tese defendida por Bonate nos anos 90 de que as confrarias estavam débeis. A resposta das confrarias foi recuperar o orgulho e vir para a rua. As ziaras tinham deixado de se realizar. A partir de 2012, todos querem fazer a sua ziara. Havia vergonha em ser das confrarias, criaram outras associações com as mesmas funções, como a associações de mulheres das confrarias, etc.. Mas agora as bandeiras das confrarias começam a ser visíveis. Pretendemos a valorização da tradição islâmica mais macua e mais na modernidade e deixar de depender dos partidos e da organizações religiosas ligadas aos partidos, fazer com que os mestres islâmicos encontrem o seu sustento pelas vias tradicionais, dando aulas nas madrassas, celebrando os casamentos, gozando de um estatuto privilegiado na comunidade"³³⁴. Esta situação foi potenciada pelas políticas e reformas do Estado que abriram novas possibilidades aos chefes religiosos de reconhecimento mais directo junto das instâncias estatais e das Organizações internacionais, como 'autoridades comunitárias'.

Na sequência de vários acontecimentos mediáticos negativos associados a membros do "Movimento Islâmico"³³⁵, que alimentaram a campanha anti-islâmica nacional, a FRELIMO foi obrigada a distanciar-se de muitos empresários indo-paquistaneses, alterando a sua política islâmica. Em 2000 inicia uma estratégia de aliança com as Autoridades Tradicionais representantes da massa islâmica do norte de Moçambique, movendo o apoio dado aos reformadores na década de 1990 para os tradicionalistas, na primeira década do século XXI, uma vez que estes últimos constituem um importante recurso eleitoral, tendo o Ministro da Justiça (responsável pelo pelouro dos 'assuntos religiosos'), José Abudo, natural de Angoche, desempenhado um papel importante nesta estratégia da FRELIMO de captação das lideranças tradicionais das massas muçulmanas do Norte de Moçambique³³⁶.

O aparecimento de novos actores islâmicos no Norte de Moçambique e a nova relação do Estado com os líderes religiosos e comunitários permitiu resfriar a tensão e a competição entre o Congresso e o Conselho islâmicos, havendo momentos de colaboração entre as diversas organizações

³³⁴ (entrevista a Hafiz Jamu, Califa da Confraria Xadulia da Ilha de Moçambique).

³³⁵ A indignação geral foi causada pelo episódio da cabeça humana encontrada, acto alegadamente cometido por instruções do Maulana do Xipamanine, pertencente ao Conselho Islâmico, facto que prejudicou Nazir Loonat, cujo nome apareceu associado a esta polémica alimentada pelo jornal *Savana*, suscitando a condenação dos indianos em Moçambique e gerando um sentimento de hostilidade em relação aos indianos, comparável por alguns, à situação dos indianos aquando da independência da Índia.

³³⁶ Paralelamente, por ocasião das cheias que assolaram o país, a comunidade muçulmana liderada por abastados comerciantes e empresários muçulmanos indo-paquistaneses e as ONG islâmicas, conseguiu atenuar a imagem negativa do grupo religioso e demonstrar solidariedade a capacidade dos muçulmanos para intervir em momentos de crise, para socorrer todos moçambicanos vítimas das calamidades naturais.

islâmicas. Como refere o Xehe Idrissa Imede do Congresso Islâmico em Nacala: “a vontade dos nativos mais a dos “vientes” levou a afastarem-se e construírem novas mesquitas. Passados os desentendimentos, fazem agora a União Muçulmana Nacional que teve como resultado a realização da Conferência Islâmica na Beira, em 2003, onde 10 elementos do Congresso Islâmico e 10 elementos do Conselho Islâmico criam uma Comissão Instaladora que foi eleita para contactos com o estrangeiro, por falta de meios. Inicialmente o contacto fez-se com o Egipto que colabora com a Africa Muslim. O Conselho Islâmico tem ligações com a Africa Muslim e o Congresso Islâmico tem ligações com a Seita Sunni, os indianos. E todos formam a Comissão da Comunidade Muçulmana de Nacala. As diferenças são as interpretações (entrevista a Xehe Idrissa Imede).

Estado, “retorno” das autoridades linhageiras, novos e velhos actores muçulmanos

Após a independência os novos órgãos governativos locais colocados pela FRELIMO substituíram as estruturas administrativas coloniais, sem que isso tenha feito com que a resolução de um conjunto importante de situações conflituais tivesse passado para as instâncias judiciais formais do Estado. As populações continuaram a preferir os chefes tradicionais para a resolução dos seus problemas. Os *xehe*, *mwene*, *pwiamuene*, *mahumu*, *mualimo*, *califa*, etc., continuaram a desempenhar estas funções de resolução de conflitos, mesmo quando os mesmos também são resolvidos nas estruturas do Estado. Para as populações, a decisão da instituição à qual recorrer em caso de conflito está relacionada com a eficácia das instituições e as instituições tradicionais garantem mais confiança do que as do Estado, cujo descrédito está associada à corrupção. Coexistem na sociedade moçambicana vários sistemas jurídicos e o grande desafio consiste em articular as lógicas informais do direito costumeiro que se impõem na prática do dia-a-dia, com o sistema formal do Estado³³⁷, principalmente quando a autoridade tradicional não é assumida localmente apenas por um indivíduo mas por muitos. Existem mais do que uma instituição que governa a mesma sociedade. Como refere Buchili, esta é uma característica das comunidades pós-modernas que são juridicamente plurais, onde existem vários sistemas jurídicos, mas só um deles é oficialmente reconhecido, o estatal, afectando o modo como os outros sistemas operam (Buchili, 2006). Cada vez mais os jovens, em especial nas zonas urbanas ou peri-urbanas da província de Nampula, contestam a autoridade dos chefes tradicionais, preferindo as estruturas estatais e/ou as ‘novas autoridades religiosas’ que actuam nas arenas locais, no território das autoridades linhageiras.

Negrão e Sopa referem-se a uma crise de autoridade característica de muitos centros urbanos onde se desenvolveu um novo quadro institucional no qual a autoridade do Estado, das Confissões

³³⁷ Ao nível das localidades e dos bairros, os tribunais comunitários, com competências muito limitadas, assumem a função jurisdicional. Em caso de litígios de maior complexidade, as populações são obrigadas a recorrer ao tribunal judicial na sede do distrito, muitas vezes localizado a distancias muito grandes, fazendo com que muitos casos não se resolvam nos tribunais judiciais, mas a nível local (Buchili, 2006: 55).

Religiosas e dos Chefes Tradicionais é repartida por várias instituições e não é assumida na sua totalidade por um destes actores em exclusivo (Negrão, 1996: 115). A complexidade da heterogeneidade das estruturas de poder local em Moçambique acentua-se nas cidades e arredores, onde os diversos actores comunitários concorrem na esfera de actuação das Autoridades Tradicionais. Para além dos tribunais judiciais (que substituíram os tribunais populares em 1992) e das Autoridades Tradicionais existem outras instâncias que actuam na resolução de conflitos: a resolução de problemas associados a feitiçaria passou a ser também resolvida junto da AMETRAMO, a cobrança de impostos nas cidades é da competência de funcionários municipais, parte da resolução de conflitos ocorre nos tribunais comunitários, os conflitos sobre terrenos e a sua atribuição também passaram a ser da competência dos secretários de bairro e tribunais estatais, os assuntos religiosos do DAR e das organizações religiosas³³⁸.

O aparecimento dos movimentos reformistas islâmicos, activamente empenhados na construção de mesquitas e *madrassas* para propagar a versão mais ortodoxa do Islão, tornou mais complexa a relação entre o Estado e as autoridades linhageiras, especialmente quando se coloca a questão da relação com a terra. A maioria das Autoridades Tradicionais locais, *mwenes*, *kalifa*, *halifa*, *pwiamwene*, etc., pertence ao Congresso Islâmico e/ou segue as práticas do Islão dito ‘tradicional’. Muitos destes chefes tradicionais levantaram e levantam problemas à instalação do Conselho Islâmico nas suas terras, nomeadamente quando se trata de construção de mesquitas nas suas áreas de influência, como ocorreu a um ritmo acelerado nas duas últimas décadas do século XX. Nesta altura, foram vários os casos de régulos, ligados ao Islão tradicional local e associados ao Congresso Islâmico que resistiram e opuseram-se à construção de mesquitas reformistas nos seus territórios, como foi o caso do régulo Tarrua no Ribaué que recusou a construção da mesquita do Conselho Islâmico³³⁹. Também em Nacala a liberalização do ‘mercado religioso’ e a entrada dos novos actores religiosos tornou mais complexa a relação, por exemplo, entre os chefes linhageiros e o Estado:

“No Distrito de Nacala existem várias autoridades que pertencem ao Estado: Administrador, Chefe de Posto, Secretário do Bairro e Chefe de quarteirão, Régulo e Cabo. Não está clara, em Nacala, a posição do Régulo em relação ao Secretário de Bairro, mas o entendimento local é que o Secretário está subordinado ao Régulo, pois o Regulado Suluho tem 21 bairros, o Regulado do Muxilipo tem 20 bairros, no total Nacala tem 41 Bairros. No meio disto, aparecem os protestantes, os fundamentalistas, novas autoridades, que não se dão com as Confrarias e criam uma situação complicada porque estão no território das Autoridades Tradicionais. Para terem autorização para se instalarem e exercerem a actividade nos territórios dos chefes tradicionais utilizam a

³³⁸ Meneses, 2009: 35; Buchili, 2006: 44. “O governo tem células de partido espalhadas pelas áreas dos régulos. Quando há problemas, vão às células, postos administrativos, polícia, etc..” (entrevista a Salimo Chaquele).

³³⁹ Alegadamente o representante do Conselho Islâmico no Ribaué “tinha sido antes expulso da área do Régulo Murrula (Ribaué) por se ter desvinculado da sua religião antiga do Congresso Islâmico de Moçambique” (Ministério da Justiça, DAR, Delegação do Ribaué, *problemas provocados por um membro do Conselho Islâmico do Distrito de Ribaué*, Informação n.º “/96, Ribaué, 4 de Junho de 1996).

Democracia, ou desordem, pois também deve haver respeito pelas regras tradicionais e eles não respeitam o poder tradicional, aproveitam-se da política partidária para conseguir ter poder, para se desenvolverem” (entrevista a Salimo Chaquele, Nacala)³⁴⁰.

Actualmente em Nacala, também a função religiosa do chefe está a ser posta em causa pela concorrência das novas correntes islâmicas de cariz reformista, e mesmo radical, cuja influência tem vindo a crescer em Moçambique (facilitada pela FRELIMO) que contestam a autoridade religiosa dos chefes tradicionais. Perante esta ameaça, e como estratégia de adaptação à mudança e sobrevivência na modernidade, as Autoridades Tradicionais lutam pela manutenção do controle sob as populações rurais ou peri-urbanas, apresentando-se enquanto os verdadeiros guardiães dos costumes e das tradições ancestrais, por conseguinte, do Islão sincrético que está enraizado na cultura local, procurando, ao mesmo tempo, reforçar os fundamentos da sua legitimidade política tradicional (linhageiro e religioso islâmico) e também, capturar parte dos recursos do Estado e de outros interlocutores nacionais e internacionais, necessários para manter os seus padrões de dominação política, baseados na existência de redes familiares e clientelas alimentadas pela redistribuição de riqueza e lugares de poder. De facto, o papel das Autoridades Tradicionais como intermediários no período pós-colonial não se limita aos contactos com o Estado, mas progressivamente às organizações internacionais e ONG's, abrindo novas vias e perspectivas para as lideranças tradicionais. Cada vez mais as Autoridades Tradicionais procuram ou são procuradas para colaborarem como agentes nos projectos de desenvolvimento, o que implica um maior envolvimento na política nacional. O papel do chefe tradicional parece estar em plena mutação. Ancha Buana, designada Rainha de Nacala, reconhece a necessidade de mudança e ajustamentos como chefe, perante o aparecimento das novas autoridades no seu território, tornando mais complexa a gestão das populações:

“No tempo colonial havia mais colaboração. O administrador colonial não fazia nada sem consultar o régulo (...). É preciso aprender a diferenciar. Agora há mais autoridades, secretários, etc.. Há muita gente. Na relação com o Estado, eu trato da Justiça, do relacionamento com a FRELIMO, com o Governo, com as novas autoridades (...).“Ajudamos muito o Governo na

³⁴⁰ A destruição de sepulturas para construção de empreendimentos industriais em Nacala-Porto é outro assunto que tem provocado conflitos entre a população, o Município de Nacala, os líderes comunitários e empresários. Um exemplo desta situação ocorreu em Setembro de 2013, quando a população do bairro Triângulo começou a reivindicar a posse dos lugares onde os seus parentes foram enterrados. Em causa estava a demolição de sepulturas num terreno no bairro Triângulo, adquirido pelo empresário Grupo Comercial “MH”, num processo que envolveu alguns funcionários do município, líderes comunitários, chefe do quarteirão e o secretário do bairro. Ancha Buana, assumindo o seu papel de zelar pelas tradições locais, no caso concreto, pelos locais sagrados onde estão sepultados os antepassados, tem vindo a público manifestar a sua indignação pela venda dos terrenos ocupados pelos sepulcros, sem antes haver algum entendimento entre os parentes dos defuntos e os investidores. A “Rainha de Nacala” diz que “o que está a acontecer em Nacala-Porto é contra a vontade dos antepassados que repousam nas tumbas desrespeitadas e o dinheiro não pode ‘falar mais alto’ que os bons costumes” (“Procura de espaço origina destruição de campas em Nacala”, @Verdade, de 5 de Agosto de 2013).

*cobrança de impostos, nas vias de acesso (mobilização), nas epidemias, nos conflitos de terra, porque o povo não tem acesso à justiça dos tribunais judiciais. A resolução de conflitos envolve a família e os seus chefes (Humu). Cada Humu ou grupo familiar tem o seu chefe de família. Existem encontros de régulos quando o Governo reúne os régulos. Existe uma boa colaboração com o Governo, com o Estado. O Estado consulta os régulos para saber a opinião, se aceitamos a proposta ou não (...)*³⁴¹.

A mudança do comportamento político dos chefes tradicionais, cada vez mais envolvidos no jogo político-partidário, poderá ser entendida à luz do processo de modernização das chefaturas posto em curso com o processo de descentralização e democratização do país. Ancha Buana está a frequentar o curso de Direito ‘*para melhor poder compreender as leis do Estado e defender os interesses da sua população*’³⁴². A estratégia de aproximação que a Rainha fez ao partido FRELIMO no poder tornando-se membro do Partido, foi no sentido do reconhecimento e reforço da sua autoridade através da integração na estrutura do Estado e do partido FRELIMO. Tornou-se membro do Comité Provincial e Vice-Presidente da Assembleia Municipal e é actualmente Presidente da Assembleia Municipal em Nacala, pelo partido FRELIMO, trabalhando directamente com a Administração do Distrito de Nacala, na qualidade de Chefe Tradicional, representante do poder linhageiro, dos *donos da terra*, no Posto de Fernão Veloso.

Este processo de modernização da chefatura e da aproximação ao partido no poder tem sido acompanhado por uma recuperação e valorização dos elementos tradicionais para melhor se ajustar à modernidade. Ancha Buana, representando o poder tradicional linhageiro (como *mwene* ou *pwiamwene*³⁴³) e religioso islâmico (como *halifa* e *xarifa*) não dialoga directamente com o DAR mas

³⁴¹ Entrevista a Ancha Buana, vide *pwiamwene* Suluhu de Nacala.

³⁴² A chegada dos *novos ulama* reformistas, fez reemergir a tensão que tem caracterizado a relação entre a matrilinearidade macua e a patrilinearidade islâmica nas sociedades costeiras do Norte de Moçambique. Actualmente na sociedade macua costeira, devido à influência do Estado e do Islão reformista, o equilíbrio tradicional entre homem e mulher na liderança da linhagem tende para o predomínio dos homens, tornando-se também um motivo da não-aceitação da autoridade de Ancha Buana, sendo também um dos motivos apontados para que tenha decidido estudar Direito: “*Momade não quer submeter-se à Rainha porque é homem. Quando há problema vai ao tribunal, daí que a rainha esteja a estudar Direito. Momade ficou com os assuntos religiosos mas não percebe nada de religião. Por isso, não faz nada. A rainha ficou com os assuntos sociais e legais, resolução de conflitos*” (entrevista a Ramadane Sulaidine).

³⁴³ “Suluhi tinha *pwiamwene*, mas não queria mostrar porque era evoluído. Mas, “*o rio não vive sem as duas margens, as autoridades tradicionais não podem viver sem isso*” (entrevista a Ramadane Sulaidine). Das entrevistas realizadas em 2012, não pudemos aferir com exactidão da existência da *pwiamwene* na chefia Suluhu, figura central na instituição macua, que na costa tem vindo a desaparecer ou ser omissa. Apesar dos diferentes entrevistados no período 2012-2014 afirmarem que “a rainha é a *pwiamwene*, foi treinada para isso” e de Ancha Buana afirmar ser a *pwiamwene*, quando questionados sobre o assunto, alguns dizem que não existe *pwiamwene* na costa e outros que a *pwiamwene* é a irmã da Rainha. A situação não é nova, no período colonial também não

sim com o Administrador do Distrito, na qualidade de Autoridade Tradicional ou Comunitária, integrando a estrutura administrativa local do Estado, desde 3 de Fevereiro de 2007 quando foi oficialmente empossada como chefe tradicional pelo Presidente do Município e recebeu o uniforme de chefe comunitário ³⁴⁴. O seu estatuto religioso de *halifa* e *xarifa* não é o recurso que define a relação formal com o Estado.

No entanto, esta situação em nada interfere com a leitura que as populações muçulmanas fazem do seu papel religioso. Como todas as outras *pwiamwene*, Ancha Buana, continua a exercer influência junto das suas populações islâmicas que estão integradas nas redes das práticas pré-islâmicas da costa muito influenciadas pelo Islão das confrarias *sufi*, influência acrescida também junto dos *xehes*, pelo seu estatuto de *halifa*, ditando, por exemplo, a forma como devem ser enterrados os mortos, em que dia será o *Ide*, etc.. Informação prestada em 2012 pelo xehe Antumane, um dos nossos informantes, a este respeito, refere que “*o Poder Tradicional sempre foi respeitado, tendo ou não relação com o Governo. Se a Rainha está no cargo é porque o poder vem da tradição. A aceitação da Rainha como chefe tradicional existe, não na parte religiosa, mas na parte tradicional. Sendo mulher é aceite não no aspecto do ritual islâmico mas do ritual tradicional. A sua autoridade vem da sua família. Já houve na família Suluhu outras rainhas: em Matibane a Rainha Nhantuto, tia do Régulo Suluhu. (...) A Rainha não é Halifa porque a juventude já não aceita falta de instrução. O tio, Abdul Cadre, o antigo régulo, era uma pessoa muito querida, com estudos. Ancha não tem muitos conhecimentos islâmicos, mas gosta de interferir nos assuntos religiosos. Ela determinou que na terra dela o funeral era coberto mas não conseguiu fundamentar em termos religiosos com base nas escrituras. Como líder decide sem procurar no livro os conhecimentos. Mas decide porque é líder tradicional*” (entrevista a Xehe Antumane). No mesmo sentido, o responsável pelos transportes do Município de Nacala, também *halifa* (por herança do pai e avô, antigo-régulo do Muxilipo) acrescenta que “*a Rainha e Momade são halifa e coordenam os xehes da sua região. Quando o governo convoca os xehes para um encontro, os halifa chamam os xehes. No caso da Rainha Ancha, por ser mulher, ela indica um xehe para lhe representar nos assuntos de homens. O título de halifa pode ser herança ou escolha. Mas a preferência aqui é herdar pela família e também conta entender um pouco da religião. As questões tradicionais e religiosas estão todas juntas porque é o poder. No poder tradicional*

havia *pwiamwene*, segundo declarações de Suluhu às autoridades coloniais. As elites Suluhu (Econe) faziam parte de linhagens de chefes letrados e conhecedores da religião islâmica, situação que lhes permitiu reforçar o seu poder junto das populações, para as quais os atributos mágicos do Islão eram motivos de respeito e de medo. Independentemente da *pwiamwene* ser a Rainha ou a irmã, na história da linhagem Suluhu que nos foi possível reconstruir neste trabalho, as mulheres não constituíram excepções na liderança da linhagem Suluhu e do clã Econe, mesmo depois da islamização, da colonização, da independência e do aparecimento do reformismo em Moçambique.

³⁴⁴ Mas exerce efectivamente o cargo desde 15 de Outubro de 1996 (entrevista Ancha Buana), ou desde 1997 (entrevista a José Macura), assunto que será tratado no capítulo 6.

existem os curandeiros, os xehe e a cultura (ritos de iniciação). Tudo é coordenado pelo líder, o régulo” (entrevista a Salimo Chaquele).

As ligações entre o Islão e os chefes dos clãs no norte de Moçambique existem desde os séculos XIII-IX quando o Islão penetrou na costa norte de Moçambique e se associou às elites governantes *shirazi*. Esta situação tornou-se mais complexa no tempo colonial, com o aparecimento das confrarias e da figura do *halifa* com as confrarias *sufi*. Os chefes linhageiros muçulmanos do norte de Moçambique, a partir desta altura, tornaram-se líderes das ordens muçulmanas ou são eles que apontam o novo líder (Bonate, 2007: 56). “*As confrarias sempre tiveram colaboração com os governos porque estavam muitas vezes ligadas aos régulos, através do halifa (legatário, representante de Deus, de Califa, o que na terra representa o poder executivo e político) nomeado pelo Sheikh da Confraria. O régulo passou a tratar das questões administrativas locais e o halifa a tratar das leis islâmicas. O Régulo tinha mais poder no tempo colonial. Houve reforço do poder religioso islâmico do régulo no período colonial. Nesse tempo existiam mais régulos com conhecimento religioso. E desse modo, o halifa estava submetido ao poder do régulo. No início halifa eram só homens mas passaram a ser também mulheres, actuando separadamente. O homem não podia ser o único a gerir homens e mulheres e então decidiu-se também ter uma mulher para dirigir os assuntos das mulheres muçulmanas na mesquita. Os conhecimentos literários do xehe é um dos critérios para a nomeação, o mesmo acontece com as mulheres. Hoje a juventude não aceita que um halifa seja ignorante, antes era o halifa que delegava em testamento o futuro sucessor. Agora, os jovens querem aplicar os ensinamentos islâmicos directamente. Não querem intermediários. Mas é preciso adaptar os ensinamentos à realidade” (Entrevista a Xehe Ansumane).*

A constatação da influência religiosa islâmica do chefe local sobre as populações é também reconhecida pelas autoridades estatais, com descreve o relatório do 1^a Secretário do Comité do partido FRELIMO da localidade de Mocone, em Nacala-Porto, de 31 de Maio de 1990, “após a independência, o povo tomou o poder e o regulado foi extinto. Não obstante, os régulos de Nacala continuaram a orientar a religião como vinham orientando e a implementar os mesmos métodos que funcionavam no regime passado, negando radicalmente a transformação e a existência do homem intelectual. Importa sublinhar que a população de Nacala teme muito os ex-régulos (*halifas*) mais do que a autoridade da FRELIMO, originando assim a letargia perpétua no seio dos crentes islâmicos. Esta situação é difícil de ultrapassar porque a população islâmica nacalense para além de temer os ex-régulos, tradicionalmente respeitam”. O Estado moçambicano reconhece, pois, que os ex-régulos ainda exercem influência religiosa sobre as populações, mas cria outros canais de diálogo com as autoridades linhageiras, afastando os *muenes*, ex-régulos das estruturas estatais criadas para o diálogo entre o Estado e as confissões religiosas, como o DAR, o Conselho Nacional Religioso, entre outros, contribuindo deste modo para a diminuição gradual da influência do *mwene* no domínio da religião islâmica, confinando a sua influência às populações locais.

O controlo apertado dos movimentos do pessoal religioso, exercido pelo estado colonial e pelo estado pós-colonial até à década de 90, contribuiu para um afastamento e isolamento das lideranças macuas relativamente aos centros religiosos da costa suaíli, de onde tradicionalmente vinham os grandes Mestres do Islão e para onde membros das elites linhageiras macuas da costa norte viajavam para aprofundar os seus conhecimentos religiosos. Deste modo, houve uma interrupção do acesso por parte das elites governantes macuas à alta cultura e erudição islâmica. Afastados dos centros islâmicos, a maioria dos chefes tradicionais que cresceram e formaram-se no período pós-colonial não tiveram acesso a uma educação islâmica com reputados mestres da costa suaíli, como aconteceu com os seus antecessores, mas continuam a representar o Islão como tem sido tradicionalmente vivido e interpretado localmente. Para Bonate (2009: 652), “uma das fraquezas das velhas lideranças *sufi* foi o facto da maioria se ter tornado *Califas* depois da independência, quando as ordens locais deixaram de interagir com a restante região da África Oriental e com o mundo islâmico mais abrangente. As confrarias tornaram-se meras instituições locais focadas nos assuntos internos de Moçambique. Apesar de alguns líderes *sufi* tentarem integrar a esfera pública, aderindo aos partidos políticos e ao Congresso Islâmico, eles aparecem associados ao tradicional e não conseguiram ainda ter influência política para obter apoio junto dos decisores das grandes organizações islâmicas.

CAPÍTULO 6- CHEFES LINHAGEIROS, DIGNITÁRIOS MUÇULMANOS - (PARA O ESTADO) TODOS IGUAIS AINDA QUE TODOS DIFERENTES!

Depois da independência de Moçambique assistiu-se ao declínio da visibilidade pública das elites muçulmanas africanas tradicionais do Norte. Este facto foi influenciado pelas políticas de Estado e pelo aparecimento de uma nova percepção do Islão e da modernidade. Historicamente, como analisado nos outros capítulos, os chefes tradicionais macuas do norte regulavam e controlavam os territórios e as populações macuas islamizadas utilizando as políticas de parentesco, costume e terra para justificar novas hierarquias e domínios do poder. O poder era assumido pelo chefe, o *mwene*, que tinha o seu equivalente feminino, a *pwiamuene*. O *entourage* do chefe incluía também outras figuras como os conselheiros, os chefes de segmentos de clãs, os curandeiros e também, depois da conversão ao Islão e da expansão para o interior, alguns especialistas do Islão, como o *mualimo* e os *xerifes* ou os *maxehe*, passaram a estar também associados aos chefes e integraram o círculo do poder tradicional. A educação e formação destas figuras políticas reflectiam as ambições da classe dominante e procurava a manutenção do *status quo* sociopolítico.

No final do século XIX e inícios do século XX, com o aparecimento do sufismo no Norte, a autoridade religiosa destas chefias tradicionais macuas foi desafiada. No entanto, os chefes macuas conseguiram apropriar-se da liderança das ordens *sufi* por volta da década de 30 do século XX, conseguindo manter o seu domínio sobre o Islão. No final do período colonial português, o estatuto dos chefes *sufi* africanos voltou a ser posto em causa com o aparecimento dos *novos ulama wahhabi*. Como vimos no capítulo 4, a intervenção do governo colonial a favor das confrarias *sufi* e dos chefes muçulmanos, como parte da estratégia de impedir o apoio destas lideranças aos movimentos independentistas durante a guerra colonial, permitiu que chefes tradicionais islâmicos mantivessem autoridade nos assuntos religiosos islâmicos (Bonate 2008: 637-654).

Depois da independência, as elites muçulmanas tradicionais perderam a sua autoridade, quer como chefes linhageiros e como chefes islâmicos. A partir da década de 90, a FRELIMO foi gradualmente restituindo a importância social dos chefes tradicionais, permitindo-lhes a actuação no espaço público. A importância das Autoridades Tradicionais como recurso político em contexto democrático foi notória na mobilização das populações nas primeiras eleições de 1994. O Ministério da Administração Estatal empenhou-se ao longo da década de 1990 na promoção de investigação sobre as Autoridades Tradicionais que se reflectiu na adenda_à Constituição em 1996, na qual foi criada a figura da Autoridade Tradicional sob a protecção do Estado. No ano seguinte, a publicação da *Lei da Terra* atribuiu à Autoridade Tradicional direitos legais, reconhecendo o direito das comunidades locais utilizarem a terra e beneficiarem da sua ocupação, de acordo com as normas e

práticas costumeiras³⁴⁵. Em 2000, o Estado restaurou o poder das Autoridades Tradicionais em Moçambique, através do Decreto 15/2000³⁴⁶.

As reformas do Estado em relação ao poder tradicional permitiram que o poder tradicional, que historicamente legitima as lideranças Islâmicas do Norte de Moçambique, recuperasse o lado tradicional da sua autoridade e poder. No entanto, estas autoridades tradicionais não conseguiram recapturar a sua autoridade e legitimidade no Islão, em virtude de serem percebidas quer pelo Estado, quer pelos muçulmanos modernistas, como sendo dois domínios separados e independentes. Os líderes islâmicos tradicionais estão muito mais associados às chefaturas e à cultura africana, do que ao Islão.

O Estado e os *novos ulama* pretendendo que existisse apenas um interlocutor nacional, privilegiaram a expansão em Moçambique de uma corrente portadora de uma ideologia totalitária, unitária e purista do Islão e recusando a influência da cultura africana no Islão, afastando as lideranças muçulmanas tradicionais do acesso aos benefícios sociopolíticos provenientes das ligações a Organizações Internacionais Islâmicas e das redes islâmicas reformistas. A ideia de modernização à qual aderiram a maioria das elites intelectuais e políticas em Moçambique, incluindo as muçulmanas, contribuiu para que a concepção do Islão se movesse de um paradigma esotérico no tempo colonial para um paradigma racionalista-epistémico no período pós-colonial, bem como para a gradual perda do reconhecimento formal das Autoridades Tradicionais linhageiras como autoridades islâmicas (Bonate, 2008: 651). Esta situação tem sido fonte de grande frustração e resistência em relação à alegada política de discriminação racial e cultural perpetuada pela FRELIMO aliada aos *wahhabitas*, afro-indianos e indianos do sul. A abertura religiosa depois dos anos 90 por parte do Estado favoreceu os muçulmanos com poder económico promotores da reforma do Islão em território moçambicano, em detrimento dos líderes tradicionais associados às confrarias com poucos recursos económicos para propagar a sua versão do Islão.

Os chefes *sufi* confrontam-se novamente com a contestação da sua autoridade islâmica por parte da ortodoxia arabizante *wahaabita*, os *novos ulama*. Num movimento contrário à condenação da cultura local, assiste-se ao reforço da componente cultural africana e da afirmação da identidade islâmica local. As Autoridades Tradicionais islâmicas assumem-se como os guardiões da tradição local. Muitos líderes muçulmanos do norte preferem desempenhar a sua liderança através das relações de parentesco tradicionais, perpetuando as relações entre o Islão e as chefaturas. A sua resistência permite a continuidade de dois sistemas culturais anteriores ao Estado, macua e o islâmico. As Autoridades Tradicionais profundamente enraizadas e legitimadas pela *longué durée* gozam ainda de legitimidade junto da grande maioria da população das zonas rurais e peri-urbanas do norte (Bonate, 2008). Como afirma Boaventura Sousa Santos, por um lado as Autoridades Tradicionais são

³⁴⁵ Lei da Terra 1997: artigo 7º e 9º.

³⁴⁶ Florêncio (1998); Kyed (2007); Forquilha (2006).

reconhecidas como mais uma entre as diversas autoridades comunitárias ao nível local, por outro lado, elas aparecem com um papel privilegiado em relação às restantes, pois só elas controlam o poder de contactar com os espíritos dos antepassados no governo da comunidade e que tem acesso aos rituais e à dimensão mágica da vida comunitária (Santos, 2003: 83).

Interferência do Estado nas diferentes redes de poderes que estruturam a vida social e política das sociedades costeiras em geral e das macua-lómuè em particular

À semelhança do Estado Colonial, as políticas do Estado Independente de Moçambique transformaram e reconfiguraram o poder linhageiro (Harrison, 2002). Quando Moçambique se tornou independente o modelo de organização política e social das populações macuas islâmicas do norte de Moçambique era o modelo das chefaturas islâmicas linhageiras que se tinha apropriado da liderança islâmica. As políticas do Estado pós-colonial tiveram um forte impacto nestas lideranças históricas e tradicionais do norte de Moçambique, uma vez que o Estado se empenhou activamente em eliminar os pilares da sua autoridade nos dois níveis de domínio tradicionais, islâmico e linhageiro (Bonate, 2008: 643). O partido FRELIMO, representante do novo Estado assumiu um discurso anti-tradicional, vigiou e desequilibrou o poder linhageiro mas não conseguiu erradicá-lo do mapa político local. A esfera pública da actuação do poder linhageiro é que foi destruída relativamente às atribuições dos régulos como a cobrança de impostos, a resolução de conflitos, a organização de cerimónias tradicionais como (os rituais de iniciação, os funerais, os casamentos, etc.). Deste modo, o Estado remeteu o poder linhageiro para o espaço privado da linhagem (Harrison, 2002: 107-130).

Reconhecendo a importância e influência do poder tradicional sobre grande parte das populações de Moçambique, a FRELIMO, a RENAMO e outros partidos na oposição, passaram a interferir cada vez mais em aspectos políticos centrais do poder tradicional, como por exemplo, na escolha do chefe tradicional, manipulando as regras do sistema linhageiro em seu benefício, reconfigurando-o e reduzindo o poder dos chefes tradicionais, que passaram a estar cada vez mais condicionados pelos interesses dos partidos. *“As pessoas vão buscar o poder pela política, pelo Governo. Esquecem-se do seu poder antes do Estado. Associam-se à RENAMO ou à FRELIMO, que está no poder. Quando existem dois concorrentes a régulo, como está a acontecer em Nacala, afirma-se o que está mais associado ao poder”* (entrevista a Hafiz Jamu).

Para a maioria das populações de Nacala, o poder tradicional foi repostado pela RENAMO. *“A RENAMO teve apoio das populações da costa, porque diz que foi o promotor da devolução do poder tradicional do regulado (...). Dhlakama apostou no mundo rural onde há mais muçulmanos e não na cidade”* (entrevista a xehe Antumane). No mesmo sentido, o Califa da Confraria Bagdad na Ilha de Moçambique salienta que, *“Nacala, apesar de ser uma cidade, é muito rural. Existem bairros muito ricos na tradição, como o Bairro de Quissimanjulo (...). As pessoas que estão a trabalhar na RENAMO são os filhos, netos dos halimos destas pessoas da costa”*. De facto, muitos dos nossos

informantes em Nacala lembram a visita de Dhlakama durante a campanha para as primeiras eleições de 1994, organizada com a colaboração de muitos chefes tradicionais, com muito orgulho e satisfação, porque “Dhlakama respeita a tradição”.

Apesar de a RENAMO ter sido mais activa na reconstrução do poder tradicional, a FRELIMO também se envolveu com os chefes tradicionais para ganhar apoio e legitimidade junto das populações. Em Nacala, as relações entre a FRELIMO e o poder tradicional linhageiro tem sido muito diversificadas e embebidas de conflitos locais. Ancha Buana herdou o cargo da chefia Suluhu na região de Nacala (Fernão Veloso, Naherenque), sucedendo o seu tio materno, Abdul Cadre Nuru. Apesar de a FRELIMO ter hostilizado o seu antecessor ao destitui-lo das suas funções públicas, Ancha Buana marcou a sua actuação política pela aproximação ao partido FRELIMO no Governo. Se por um lado esta situação tem permitido manter-se no poder desde 15 de Outubro de 1996, por outro lado, Ancha Buana passou a ser percebida como parte da Administração Estatal e porta-voz do partido FRELIMO, situação que tem contribuído para a contestação da sua legitimidade no interior da família e no seio das populações sob sua governação, que votam maioritariamente na RENAMO: “A rainha é Vice-Presidente da Assembleia, assunto do Partido, porque é membro do Comité Provincial”³⁴⁷. O seu primo Momade apoiava a RENAMO e reclamava o cargo assumido por Ancha Buana, de acordo com a tradição sucessória. Esta rivalidade entre os principais candidatos à liderança da chefia tradicional foi fomentada e instrumentalizada pela competição partidária entre a FRELIMO e a RENAMO, como evidencia o Chefe do Posto Administrativo de Mutiva relativamente à sucessão do chefe linhageiro Suluhu, a autoridade tradicional em Nacala:

“Depois do régulo Suluhu morrer em 1996, a família tinha 40 dias para escolher o sucessor. Abdul Cadre Nuro, o falecido régulo Suluhu II, tinha duas irmãs do mesmo pai e da mesma mãe: Suleia Saide Nuro (a mãe da Ancha) e Fátima Saide Nuro (avó de Momade). Suleia fez só um filho, Saide Alaul, que morreu na tropa. Ele tinha sido indicado para ser o chefe, tinha estudos, tinha a 5ª classe. Então, Suluhu II chamou o sobrinho Ali Jaussul, filho de Abubacar Macheembe³⁴⁸, para o auxiliar na liderança porque não havia mais ninguém para o suceder. Ali Jassul ficou escriba do régulo Abdul Cadre. Mais tarde, Suluhu II foi electrificado e ficou afectado numa perna. Foi para Maputo e acabou por morrer no hospital. O corpo veio para Nacala. Entretanto, Ali Jassul ficou a dirigir o regulado. A família começou a decidir quem seria o régulo. Suleia, mãe do filho que morreu na tropa, não queria que o chefe fosse Ali Jaussul e foi para casa da irmã Fátima para escolherem o sucessor. Como não havia sobrinho para suceder, Suleia disse a Fátima para colocar Momade, neto de Fátima, neto de Abdul Cadre, em vez de Jassul, a população não iria criar confusão porque eles são os ‘donos da terra’, ‘a família’, Anere elapo. Só que a filha da velhota (Alavia Abdala, mãe de

³⁴⁷ (entrevista a Salimo Chequele).

³⁴⁸ O primo ou tio materno, referido no capítulo 4, a propósito da nomeação de Nuro como régulo no Posto de Fernão-Veloso em Nacala, no tempo colonial.

Suluhu II³⁴⁹), Fátima, tinha medo que o neto fosse morto pelo feiticeiro Henrique³⁵⁰ e recusou entregar o neto³⁵¹. Mas Fatima (avó de Momade) é puia, feiticeira, e como queria o poder e acabou por fazer magia para Jassul morrer. Quando Jassul morreu, Suleia foi ter com Fátima e disse-lhe que ia pôr a filha Ancha como chefe, uma vez que Fátima não deixava homem ‘entrar’.

Na tradição da família não queriam mulheres. Mas também não era novidade. Houve outra Rainha Suluhu. De acordo com a tradição macua, tendo morrido o homem, o chefe pode ser a mulher. Mas actualmente há conflito na família porque outros que defendem que a mulher só pode assumir o cargo de chefe, quando não existem mais homens descendentes para suceder o chefe. Esses defendem que, se o substituto do régulo morre, herda o cargo o lado que tiver homem”. Com esta interpretação, Ancha perdia o poder.

Depois da morte de Jassul, Fátima já queria que Momade fosse chefe. Então, Suleia leva a filha Ancha ao Conselho Municipal e apresenta o problema ao Presidente do Município. O Presidente Caetano pediu, então, para falar com os ‘senhores da terra’ e pediu a Macura para resolver o assunto. Os que não marcavam audiência com Macura não tinham acesso ao Governo. Reunimos toda a Família e o Presidente do Conselho Municipal. Pwiamamade Fátima convocou muitos régulos do Mussoril e de outras regiões para o encontro. O grupo de Fátima foi a Chiúre (em Cabo Delgado) buscar o Régulo Mecama (sobrinho do Grande Macama de Chiure, régulo ‘muito quente’), para apoiar Momade. Suleia apresentou-se só com Taibo, marido da Ancha. Macura fez apresentações do grupo de Fátima (apoiantes de Momade) e do grupo de Suleia (a favor de Ancha) ao Presidente e Caetano e explicou que eles já eram mwene, mas para se ser régulo tem de ter apoio do Estado, ser reconhecido pelo Estado. Explicou que Fátima tem dois rapazes, Suleia tem meninas. Fátima não queria que fosse uma senhora, mesmo tendo uma filha, a mãe do Momade, queria que o chefe da família fosse homem, o neto Momade. O Presidente estava com medo de interferir mas Macura disse-lhe que “quem manda é o Estado”. O régulo de Mecama não tinha “guia de marcha”, sem documentos ninguém o conhecia. Quando chegou a hora de empossar Momade estava preparado com o “Kilemba” (lenço) na cabeça, quando o régulo Mecama declarou: xarifó Momade Ali é régulo, agarrou na cabeça, cuspiu e bateu 3 vezes. Ancha ficou triste e preocupada. Mas Macura disse a toda a gente ali do regulado Suluhu que não tinha acontecido nada, porque (Mecama) era apenas um

³⁴⁹ Avó ou mãe de Suluhu, referida no capítulo 4.

³⁵⁰ Um primo de Nuro que é referido no capítulo 4.

³⁵¹ De acordo com o nosso informante, este receio de Fátima em colocar o seu neto no lugar de chefe da família, está também ligado ao mito sobre a morte dos homens da família Suluhu “os rapazes faleceram sempre. Da parte da avó eram dois homens, ele e o irmão Sultane, que morreu quando tinha 13 anos, comido pelo leopardo. Outros eram seis homens, um deles era o xehe Mahamudo, outro, outro. A mãe, com medo de perder todos os filhos entregou Suluhu (Nuro), que a Rainha sucedeu”. Um dos filhos de Ancha Buana morreu ainda pequeno mordido por uma cobra. Mais recentemente, em 2014 morreu também Momade Ali, o primo concorrente ao lugar que Ancha Buana na liderança da família.

bandido sem documentos que cuspiu na cabeça do xarifo. A cerimónia foi anulada. Mais tarde, a cerimónia de empossamento aconteceu aqui, no Posto administrativo de Mutiva, em 1997, quando designaram Ancha para ser Régulo. E entrou a Rainha Ancha, com ajuda do Presidente Caetano. Momade reivindicou mas recusaram porque a avó é que passou” (entrevista a José Macura).

Neste relato da sucessão do *régulo* Suluhu conjugam-se várias dimensões de análise do nosso objecto de estudo sobre a liderança e o poder político nas sociedades macuas costeiras a norte. Em solo moçambicano, a integração dos chefes na administração do Estado fez parte do processo de democratização e descentralização do Estado, com base no argumento segundo o qual, o reconhecimento dos chefes é democrático porque reconhece a cultura africana e potencia uma relação mais democrática e interactiva entre o Governo e as populações rurais. No entanto, alguns aspectos evidenciam as contradições entre a realidade e os princípios democráticos liberais consagrados na Constituição da República de Moçambique, tal como o facto dos chefes linhageiros não serem escolhidos através de eleições e votação. Apesar dos chefes impopulares poderem ser destituídos do cargo, serão substituídos, de acordo com as regras tradicionais de liderança, por um membro da linhagem escolhido por um *quórum* restrito. Por outro lado, este episódio da sucessão do chefe linhageiro em Nacala evidencia também que os agentes locais da administração estatal são influenciados por dimensões culturais que não são compatíveis com a lógica racional do Estado moderno e laico. Note-se, por exemplo, que o medo de ser objecto de feitiçaria continua a desempenhar um papel extremamente importante no condicionamento do comportamento dos agentes sociais, mesmo que devido às ligações políticas e ideológicas à FRELIMO, pareceriam imunes a esta influência. *“As pessoas têm medo do xehe, por causa da magia. O xehe casa e faz o funeral, o chefe não”* (entrevista a Ramadane Sulaidine).

Se, por um lado, o aumento da influência da instituição Autoridade Tradicional resultou da competição entre os partidos políticos para ter influência sobre as populações e ganhar as eleições, por outro lado, o Estado também se tornou um recurso político determinante como mediador de conflitos que ocorrem no interior da linhagem. Esta entrevista revela que a FRELIMO interfere na esfera do poder tradicional, manipulando-o e estabelecendo alianças com os chefes tradicionais em seu benefício. Os *Mukajuanze*, “nobres”, *donos da terra*, estão agora mais dependentes do reconhecimento do Estado para exercerem as suas funções. *“A escolha do régulo é por consenso familiar. Mas na falta de existir, quando há dois grupos, uns querem um e outros querem outro, depende do candidato que é forte”* (entrevista a Salimo Chaquele).



FIGURA 6.1: Cerimónia de empossamento de Ancha Buena como Autoridade Tradicional do Regulado Suluhu.



FIGURA 6.2: Discurso do Presidente do Município de Nacala, Geraldo de Brito Caetano.



FIGURA 6.3: Cerimónia oficial com Autoridades Tradicionais de Nacala (última, à direita, Ancha Buana)

Resiliência da sociedade matrilinear macua - Redes de Tufo

Na sociedade macua tradicional a norte, mesmo depois da islamização, as mulheres ocupavam posições centrais na vida social e política. Ainda actualmente homens e mulheres complementam-se a variados níveis na liderança tradicional macua: o *mwene* e a *pwiamwene* representando a liderança masculina e feminina respectivamente. Esta complementaridade de papéis entre homem e mulher na sociedade tradicional macua reemergiu nas confrarias, onde a duplicação de género na liderança religiosa projecta-se na figura do *Xehe* e da *Halifa* da confraria³⁵². A sociedade costeira islâmica macua caracteriza-se pela coexistência da cultura matrilinear macua com a cultura patrilinear islâmica, onde a mulher conseguiu transferir aspectos centrais da sua posição na sociedade macua para o contexto islâmico. As estruturas organizacionais da sociedade macua reflectem-se na organização das confrarias *sufi* que dominam a vida religiosa das populações muçulmanas do norte de Moçambique. Por sua vez, determinadas características organizativas das confrarias são paralelas ou repetidas na estrutura organizacional dos grupos de Tufo (Arnfred, 2004: 40, 47).

De acordo com Lutero e Prata a palavra Tufo deriva da palavra árabe *ad-duff* para designar os batusques utilizados no Tufo, palavra que em português passou a ser adufe, adufo. Os batusques,

³⁵² Apesar de homens e mulheres serem *halifa*, em Moçambique, quando se fala de *halifa* refere-se geralmente a uma mulher de responsabilidade na vida religiosa da confraria, a ajudante do *xehe*. Em Nacala, Ancha Buana é chamada de *halifa* e Momade de *xehe*, mesmo tendo ambos herdado o título de *halifa*.

tocados por homens (mas também podem ser tocados por mulheres), produzem ritmos da música africana e árabe e ditam o ritmo que vai aumentando no curso da dança, tornando-se bastante frenético no final da actuação (Lutero & Prata 1980: 19). Há muitos indícios do Tufo ter origem no *dhikr*. O *dhikr* consiste em orações cantadas de fórmulas acompanhadas de movimentos corporais, em que os participantes através de técnicas de respiração entram numa espécie de transe colectivo. Esta dança pode ser representada por homens e mulheres, actuando sempre separadamente e em cerimónias religiosas, como na celebração do *Ide al-kabir*, nas *zaurias* (*dhikr feminino*) e nas *ziaras*³⁵³ (Arnfred, 2004: 51).

Para Askey (1999) nas comunidades suaílis os eventos com música, dança e tambores ocupam um lugar central. Bonate salienta a importância da dança e dos batuques na vida dos muçulmanos da África Oriental, onde existem numerosas sociedades de dança, quer na costa, quer no interior. Leite (1983: 24-34) refere, a partir da observação directa de rituais macuas na região de Nacala, a realização de batuques, de festas e celebrações que integravam música e dança para assinalar o fim do Ramadão. Segundo Bonate (2006), no norte de Moçambique, a dança moderna do Tufo terá tido origem nas danças do ritual *mawlid* e apresenta muitas semelhanças com o *molidi ya hom*³⁵⁴ de Zanzibar. A cerimónia *mawlid* em Moçambique é chamada *Barzandji* e está associada às confrarias *Shaddiliyyah* e *Qadiriyya*. Para a autora, esta situação poderá significar que “the *Rifai 'yyah's dhikr* had probably once constituted the *mawlid*, the «centre» of Islam in Mozambique”, uma vez que o *mawlid* ainda é central na vida das populações muçulmanas do norte de Moçambique (Bonate, 2006: 135-136).

Outro aspecto da vida religiosa dos muçulmanos do norte são as *ziaras*, celebrações organizadas por ocasião do aniversário do Profeta Maomé e do fundador das Confrarias, altura em que se visitam os túmulos dos santos. “As *ziaras chegaram ao norte de Moçambique através das Confrarias, com os primeiros pregadores do Islão nesta região de África, na costa de Moçambique,*

³⁵³ *Ziara* significa literalmente “visita” e é geralmente utilizada por ocasião das visitas aos túmulos dos santos da confraria. No norte de Moçambique, as *ziaras* significam grandes encontros religiosos em que são convidados os membros, líderes linhageiros e dos diversos ramos das confrarias da região. As *ziaras* começam de dia e prolongam-se pela noite a dentro, animadas por grupos de *tiquiri* masculinos e femininos que actuam separadamente, constituindo também ocasiões para se anunciar um novo *xehe* ou *halifa*. A escolha da *halifa* não é feita apenas pelo *xehe*, mas pelas antigas *halifas*, que tomam a decisão, posteriormente anunciada pelo *xehe* (Arnfred 2004: 49).

³⁵⁴ Para D’Herouville (2013) o *Maulidi ya homu* é um ritual *sufi* do ramo suaíli da *Rifaiyyah*, que consiste na recitação poética e sonora do nascimento do profeta. Este ritual, ainda presente no Próximo Oriente e em diversas regiões da África Oriental, caracteriza-se por uma estética coreográfica particular. Há registos destas celebrações, no século final do século XIX, em Zanzibar, nas Comores (*Mulidi*) e em Moçambique (*Maulid*). Estes rituais são exclusivamente chafitas e utilizados nas celebrações anuais do aniversário do nascimento do Profeta Maomé, nas celebrações do aniversário de Mawled-na-Nabi e de Ahmad Arrifai e de outros santos e membros das confrarias (D’Herouville, 2013). João Azevedo Coutinho relata a ocorrência de rituais semelhantes ao *maulidi ya Homu*, em 1887, em Fernão Veloso (Mongicual) e outros testemunhos semelhantes registaram a ocorrência destes ritos no Mussoril e Angoche (Bonate, 2007).

na Tanzânia, no Quênia, Zanzibar, Comores, etc.. Desde a fundação das confrarias em Moçambique, Xadulia e Qadria, os muçulmanos sempre se juntam para comemorar e lembrar o fundador Abdul Cadre Jalani, o grande líder islâmico, que nasceu na Índia, no século VI. Sendo professor, mestre, escreveu muitas obras que os discípulos elogiaram. As reuniões dos muçulmanos que estão dispersos é como que simbolicamente estivessem a visita-lo. Mas, actualmente não há consenso sobre as ziaras entre os muçulmanos, porque não há base legal islâmica, não existem fundamentos islâmicos para isso, para fazer ziara. Antigamente as pessoas achavam que era a melhor maneira de fazer. Agora é muito raro, acontecem de 10 em 10 anos, porque a juventude quer comprovar nas escrituras” (entrevista a Xehe Antumane). No tempo colonial realizavam-se ziaras anuais, que chegavam a reunir três ou quatro mil confrades dos diversos ramos das confrarias e na qual participam como os líderes das confrarias. A organização destas reuniões permite sedimentar o sentido de solidariedade de grupo. Os confrades contribuem todos na medida das suas possibilidades para a organização e financiando a alimentação, providenciando hospedagem para as visitas e outras necessidades logísticas inerentes à realização de grandes reuniões. No norte, as ziaras também são celebradas com *tikiri* (*dhikr*) e animadas pelos grupos de Tufo, que começam as danças no final da tarde e continuam pela noite a dentro (Arnfred, 2004: 49).

Depois da independência a frequência da ocorrência das ziaras diminuiu drasticamente: “A ziara era feita regularmente, de 2 em 2 anos, e o régulo Suluhu tinha de fazer ziara. Convidava todos os xehes da região norte, sob a direcção dos sajates, como forma de integrar os muçulmanos. Todos os xehes e halifas, de cerca de 20 a 30 mesquitas, estavam subordinados ao régulo. Os xehes e halifas eram nomeados nas ziaras. As ziaras continuam a acontecer, colocando-se todo o tipo de situações relacionadas com a religião, mas agora pelas questões económicas é difícil realizar mais vezes” (entrevista a Salimo Chaquele).

Para as populações macuas da costa, as diferenças entre o *dhikr* (em Moçambique, *tiquiri*) e o Tufo, para além da utilização de tambores no Tufo, residem basicamente no facto de “ser necessário lavar-se e estar puro de acordo com as prescrições do Islão para actuar no *dhikr*” (Arnfred, 2004: 51). Esta “(...) ligação entre o *dikr* e o Tufo deve estar relacionada com o facto de o Tufo ter chegado a Moçambique pela via religiosa” (entrevista a Xehe Idrissa Imede).

Com efeito, à semelhança das ziaras, os grupos de Tufo realizam reuniões onde se juntam os diversos grupos de Tufo do Norte de Moçambique e de todo o país, as *carrama*. Tal como as confrarias, os grupos de Tufo tem um grupo-mãe, os grupos mais antigos com sede na Ilha de Moçambique e grupos-irmãos, ao longo da costa e do país. As *carrama* retiraram muitas características do modelo das ziaras: reúnem grandes massas de muçulmanos, confeccionam uniformes específicos para a ocasião e grandes quantidades de refeições, são ocasiões para se fazerem as nomeações dos dirigentes dos grupos. O sucesso dos eventos culturais e sociais dos grupos de Tufo ultrapassou as confrarias em declínio depois da independência, expandindo-se e ganhando cada vez mais popularidade ao nível nacional. Para Arnfred “os grupos de Tufo substituíram algumas funções

de ajuda mútua e de construção da estrutura social no ambiente «destribilizado» da vida urbana³⁵⁵. A *carrama* envolve orações e recitais religiosos mas podem ser organizadas para outras celebrações. A organização das *carrama* tornou-se numa questão de prestígio, requerendo profissionalismo para a organização e gestão de iniciativas de grande dimensão³⁵⁶. Tal como os grupos *Leleman* e *Beni*, no Quénia e na Tanzânia, os grupos de Tufo em Moçambique são vistos como verdadeiras escolas de formação para a gestão e organização de iniciativas, demonstrando capacidades de organização, planeamento e de comunicação em iniciativas de grande dimensão (Arnfred, 2004: 51-52,54).

Na perspectiva das mulheres, o Tufo permite-lhes adquirirem a mobilidade que anteriormente lhes era vedada. Os grupos de dança proporcionam um ambiente ritualizado e oportunidades, às mulheres pertencentes a grupos socialmente marginalizados e pobres, de assumirem posições e adquirirem títulos no interior do grupo e estatuto na comunidade. Pertencer a um grupo de dança não é uma fonte de rendimento mas pode tornar-se numa importante fonte de identidade. Através do Tufo, as mulheres tem a possibilidade de adquirir uma espécie de profissão de artistas, reconhecida pelo Departamento de Cultura local pertencente ao Estado. E neste sentido, a dança do Tufo pode funcionar como um atalho para a modernidade. Por outro lado, a identidade e solidariedade construídas em torno do Tufo contribuem para a redução da dependência das mulheres em relação aos homens, na medida que “já não precisam dos homens para conseguirem as capulanas”. Constata-se um aumento crescente da presença feminina nos grupos de Tufo. A maioria da população que participa nas *carrama* e nas danças são mulheres e os elementos masculinos foram reduzidos a um pequeno grupo de músicos percussionistas e patronos³⁵⁷. Este padrão de relação entre homem-mulher na liderança dos grupos de dança é muito semelhante noutros grupos e sociedades de dança na costa suaíli Arnfred (2004: 51-54).

No mundo suaíli, as performances musicais assumem a expressão da identidade de grupo e constituem lugares privilegiados para a contestação do poder, forçando realinhamentos na sociedade.

³⁵⁵ Apesar de existirem grupos de Tufo no interior norte do país, a dança do Tufo é associada à vida urbana e costeira, ao Islão e à cultura mais moderna (Arnfred, 2004: 55-58).

³⁵⁶ Estes encontros obedecem a regras específicas, por exemplo, os grupos que se deslocam custeiam as suas deslocações, enquanto o grupo que acolhe é responsável pela alimentação e o alojamento dos convidados, procedimento semelhante ao adoptado pelas *ziaras* das confrarias.

³⁵⁷ Lutero & Prata 1980, salientam que o Tufo é uma dança onde apenas as mulheres dançam e cantam e apenas uma ou duas tem a voz principal. Bonate (2006: 137) também refere a existência de uma versão reduzida de *Dufu*, chamada *Taira*, que é só apresentada por mulheres, que era praticada na Pérsia antiga e noutras regiões muçulmanas durante os rituais *dhikr* (Bonate 2006: 137). Existem diferenças entre as actuações de Tufo na actualidade e no final do século XIX. “Antigamente os homens também dançavam e também era apenas sentado” (entrevista a Xehe Antumane). Askey (2007) indica também a ocorrência desta mudança na performance *msanja ngoma* na cidade costeira de Tanga, na Tânzania: “The striking difference between *msanja* as performed in the 1990s versus the 1980s is that it’s currently performed exclusively by women, with the exception of male drummers, whereas a century ago both men and women participated”. Estas mudanças também foram registadas por Farrell (1980), na sua investigação sobre *ngoma* (*msanja*) na zona costeira do Quénia, entre os Digo.

À semelhança da antiga Grécia, as celebrações com dança providenciam a arena e os mecanismos de luta pelo prestígio, reputação e posição das mulheres (Askey, 1999: 76-78). Os grupos de Tufo competem pela sua popularidade nas cerimónias promovidas pelas autoridades estatais nas celebrações de datas nacionais comemorativas³⁵⁸ e nas recepções a visitas importantes, como do Presidente da República, ministros, membros do governo, embaixadores, doadores internacionais, etc.. As canções de Tufo são compostas para as ocasiões, servindo como oportunidade para as mulheres fazerem ouvir a sua voz e chamarem a atenção para a situação difícil de vida das populações, pois “a música e a poesia permitem protecção para cantar o que não se pode falar” (Askey, 1999: 77). Os grupos de Tufo animam os casamentos, as cerimónias de iniciação e outras festas importantes da sociedade e são actualmente uma cultura em expansão em Moçambique, proliferando ao longo da costa Norte, longe da Ilha de Moçambique e de Angoche, região onde teve origem em Moçambique, penetrando no interior da cidade de Nampula entre a população islâmica. Existem actualmente grupos de Tufo em Maputo, no sul de Moçambique, emergindo num contexto cultural que não é puramente islâmico (Arnfred, 2004: 40). Numa altura em que o Islão das confrarias entrou em declínio com a perseguição do Estado após a independência e dos ataques dos islamitas, o Tufo autonomizou-se e evoluiu do Islão *sufi* para símbolo da identidade nacional multicultural.

Na cidade de Nacala, no bairro de Mocone, o Xehe Idrissa é patrono de um grupo de Tufo liderado pela sua esposa. Ao lado da sua residência, na mesquita onde o seu filho é *mualimo*, as crianças dançam e cantam sentadas, canções alusivas ao Profeta e aos Santos fundadores da Confraria sem batuques. Em ocasiões especiais, visitas importantes são recebidas num pequeno pátio nas traseiras da casa do *xehe* e assistem a um reportório misto, religioso e pagão. As bailarinas são apenas mulheres e meninas. Ao som de batuques tocados por músicos homens, actuam primeiro as meninas da *madrassa*, cantando e dançando sentadas um reportório religioso em árabe e suaíli. De seguida actuam as bailarinas do Tufo, dançando e cantando (de pé) em *emakua* e português canções cujo reportório é adaptado à visita. Conforme Xehe Idrissa, “*O Tufo aprende-se com o mualimo de fora e por sua vez ensinam os outros daqui. As crianças aprendem nas madrassas, pois faz parte da tradição islâmica, é um atractivo para os locais e para as crianças. São canções religiosas, ensinamentos da religião para animar. Teve origem na Tanzânia. O reportório é diferente para as cerimónias religiosas e oficiais. É também um instrumento político. Cria divisão na religião, entre os xehes, pela política. A política penetra na religião e ocorre a corrupção, as campanhas políticas perturbam a religião e o apoio popular*”. De facto, as redes dos grupos de Tufo têm sido utilizadas como veículos de mobilização de apoio popular e de captação de votos nas eleições, uma vez que as canções de Tufo têm maior impacto político que muitos discursos de alguns políticos”. Depois das actuações dos

³⁵⁸ Destacando-se o dia 7 de Abril, do *Dia da Mulher Moçambicana*, onde os grupos de Tufo têm a oportunidade de liderar as festividades, assistindo-se por toda a costa a autênticos festivais culturais onde o Tufo é figura principal do cartaz.

grupos de Tufo, as mensagens das canções são motivos de conversa e discussões durante semanas na comunidade (Askey, 1999: 92; 2004: 40).

Se, por um lado os grupos de Tufo são hoje instrumentalizados pelos partidos políticos, por outro lado, a convicção político-partidária dos membros dos grupos não é o motivo mais saliente que os leva a apoiarem os partidos, em especial a FRELIMO, mas sim por ser o partido que está no poder e que melhor poderá financiar as actividades e reuniões do grupo. A relação entre a FRELIMO e os grupos de Tufo é ambígua. Depois da independência os grupos de Tufo foram instrumentalizados pela FRELIMO e utilizados como elemento folclórico apresentado às visitas importantes no aeroporto, à chegada a Moçambique. As mulheres, cantando em macua, aproveitavam estas ocasiões para se queixarem da hostilidade do governo da FRELIMO e das más condições em que viviam. Alguns grupos de Tufo mais antigos foram obrigados a mudar de nome, por estarem muito associados ao Islão e ao período colonial. Este foi o caso do famoso grupo *Estrela Vermelha*, que anteriormente se chamava *mahafil Islam*, mas por exigência do Administrador da FRELIMO, mudou de nome. Outro famoso grupo de Tufo da Ilha de Moçambique teve, nos tempos do socialismo, o nome de *mahafil Camarada*, tendo mudado mais tarde de nome para *Associação a Luta Continua* e mais tarde, depois de 1994, na época das eleições, mudou para *Associação forte Amizade*, por forma a acomodar as mudanças políticas em Moçambique depois da independência. Estes dois grupos têm fortes relações com a FRELIMO, enquanto muitos outros grupos de Tufo que apoiam a RENAMO durante as eleições, dançando nas recepções às delegações da RENAMO, foram banidos da lista de associações apoiadas pela administração estatal e são marginalizados pelo Departamento Distrital da Cultura³⁵⁹.

O processo de secularização do Tufo teve como consequência o envolvimento do Tufo na política. Esta nova relação entre os grupos de Tufo e o poder político assumida pelo partido FRELIMO, onde os grupos de Tufo criticam mas também falam em nome do partido, defendem o governo no poder transmitindo as suas mensagens às populações, é recente. Os grupos mais activos e famosos na mobilização das populações participam nas eleições dos municípios. Na Ilha de Moçambique, em Angoche e mais recentemente em Nacala, a participação dos grupos de Tufo teve influência no resultado das eleições³⁶⁰. Como refere Constintin, “Le meilleur moyen pour faire passer un courant politique ou provoquer une décision favorable consiste à utiliser les circuits d’échange, de confiance, de subordination déjà en place. Or, de tels réseaux font aussi partie du paysage social en Tanzanie et au nord du Mozambique” (Constintin, 1991: 209).

Por outro lado, as capacidades organizacionais das associações de Tufo e o facto de os seus membros fazerem parte de camadas da população que vivem com situações de dificuldades económicas, como mulheres solteiras, desempregadas, permitiram que os grupos passassem a ser alvos

³⁵⁹ Arnfred (2004: 61-62).

³⁶⁰ Na segunda volta das eleições de 2008, foram marcadas por muitos batuques e grupos de Tufo patrocinadas pelo candidato da FRELIMO à presidência do Município.

de pequenos projectos como parceiros e grupos-alvo de projectos internacionais promovidos por ONGs, contribuindo para o aumento da autonomia económica e política das mulheres e das famílias³⁶¹. Deste modo, os grupos de Tufo criam espaço e condições para que o poder matrilinear islâmico macua se mantenha, emergindo como uma via alternativa de promoção social para grupos sociais periféricos, que de outro modo não teriam possibilidades de ascensão social através de uma carreira, devido à baixa escolaridade, à instabilidade nos casamentos ou à falta de rendimentos. A adesão aos grupos de Tufo também é uma questão de sobrevivência, de bens essenciais básicos, de garantir alimentação da família. Através dos grupos de Tufo as mulheres tornam-se alguém, ganham identidade específica de uma categoria que é valorizada pela sociedade. Mas pertencer ao grupo de Tufo não corresponde apenas a receber. Os membros do grupo tem muitas responsabilidades e encargos, pagando as despesas para comprar as capulanas, para o transporte dos grupos, a jóia de associado (Arnfred 2004:62). As mulheres funcionam como soldados, preparando-se para a batalha, angariam fundos, preparam os seus uniformes, compõem as letras e musicas das canções³⁶², preparam as refeições, promovendo a solidariedade de grupo (Askey 1999: 77).

Os grupos de Tufo têm a sua origem no Islão, nas sociedades macuas do Norte de Moçambique e continuam associados à cultura islâmica. O processo de secularização contribuiu para que o Tufo se fosse afastando da religião, tendo diminuído a influência do Alcorão e da religião islâmica nas letras das canções. Apesar disso, os grupos de Tufo emergiram de um contexto religioso islâmico e expandiu-se como uma cultura de renovação do estatuto, da identidade e da participação das mulheres no espaço público social, religioso e político numa sociedade tendencialmente dominada por homens³⁶³. Com efeito, os grupos de Tufo passaram a ser uma componente integral da vida costeira. Os grupos de dança permitem actualmente a participação das mulheres no espaço público, oferecendo um espaço para a rebelião contra as restrições e frustrações da posição subordinada que ocupam na sociedade islâmica, contra a sua exclusão das associações políticas e das mesquitas, pelo facto da descendência e da herança passarem a ser determinadas pela *Sharia*, de terem perdido o controlo sobre os recursos económicos e o acesso à educação. Tal como as associações de dança *lelemama* e *ngoma*, os grupos de Tufo permitiram a repolitização das mulheres que, utilizando as estruturas organizacionais pré-existentes, transformaram-se num movimento que reclama a autonomia perdida das mulheres (Askey 1999: 92-93). As mulheres islâmicas macuas encontram espaço de manobra para prosseguirem as suas agendas, num sistema em que as relações de poder homem-mulher tem vindo a mudar a favor dos homens. O Tufo vai ganhando espaço para intervir na política,

³⁶¹ Arnfred (2004: 62).

³⁶² As canções são muitas vezes escritas com caracteres arábicos mas em língua *emakhua*, tendo em conta que a maioria das mulheres de Nampula não sabem escrever nem ler português. Deste modo a participação da mulher na esfera pública faz-se através do Tufo e da resolução de conflitos.

³⁶³ Arnfred (2004: 63).

reflectindo um conflito de dominação de género, de dominação dos marginalizados das periferias, de resistência do poder matrilinear macua, onde as mulheres desempenham um papel preponderante.



FIGURA 6.4: Músicas e danças religiosas, meninas, músicos e mulheres do Tufo, Nacala-Porto



FIGURA 6.5: Bailarinas de Tufo (dança sentada), Nacala-Porto

Formação das novas elites muçulmanas

A educação e o conhecimento (*'ilm*) ocupam uma posição importante no Islão e têm desfrutado de uma longa tradição intelectual desde o seu aparecimento. A importância da educação repetidamente enfatizada no Alcorão em centenas de referências ao conhecimento presentes no livro sagrado constitui um forte estímulo para a comunidade islâmica se esforçar e dedicar-se ao ensino e aprendizagem. O advento do Alcorão no séc.VII revolucionou a sociedade árabe maioritariamente iletrada, que gozava de uma rica tradição oral. O Alcorão foi considerado a palavra de Deus e a leitura e a escrita tornaram-se requisitos essenciais para o acesso à bênção divina. A aspiração para a maioria dos fiéis a estudar o Alcorão e a necessidade de tornar os ensinamentos mais acessíveis à comunidade islâmica, deu origem à *kuttab*, a escola corânica tradicional, que funciona em diversos espaços, nas mesquitas, em casas particulares, lojas, ou mesmo ao ar livre, à sombra de uma árvore. A maioria das populações islamizadas do norte do país frequenta as escolas corânicas difundidas pelas confrarias, *kuttab*, designadas em Moçambique de *madrassa*. Na sua maioria correspondem à escola de mesquita e continuam a manter as mesmas características clássicas: aprende-se a recitar o Alcorão e conhecer os preceitos básicos da religião. Até aos anos 90 não há conhecimento da existência de *madrassas* clássicas, de *'ilm*, em Moçambique. Contudo os muçulmanos moçambicanos tinham acesso aos *'ilm* dos centros tradicionais de estudo islâmico da África Oriental, Zamzibar, Lamu, Comores, também no Yemen, Egipto e a partir do século XX na Arábia Saudita, Sudão e Líbia, etc. Embora a instrução em árabe e o estudo islâmico avançado estivesse limitado pela classe, os muçulmanos do norte de Moçambique, ainda antes da chegada das Confrarias, não estavam isolados do mundo mais amplo do Islão³⁶⁴.

À semelhança do que acontece na maioria das sociedades islâmicas, no Norte as *kuttab* têm desempenhado um papel histórico fundamental como o pilar do sistema educativo mantendo-se até aos tempos modernos e resistindo à introdução do sistema de educação escolar colonial e pós-colonial. Apesar das especificidades das comunidades islâmicas moçambicanas, resultante das circunstâncias históricas, geográficas, políticas e económicas, as escolas corânicas tradicionais existentes em Nacala, na Província de Nampula, são semelhantes, no que se refere aos objectivos e funções, às existentes noutras regiões islâmicas. O acesso a esta educação processa-se quase como um automatismo quando as crianças muçulmanas atingem a idade normal para entrada na escola corânica, por volta dos cinco anos, acto que representa uma iniciativa de integração cultural e sociabilização plena, bem como de diferenciação em relação aos outros sistemas de ensino. Entrar na escola corânica significa entrar para a comunidade de crentes islâmicos (*Umma*), passando a ser reconhecido como digno de confiança e consideração, visto que para estas populações o Islão é um capital dentro da ordem social (Akkari, 2004: 12). Esta instituição básica de transmissão dos valores e rituais do Islão tem como objectivo

³⁶⁴ Bonate (1999: 2); Macagno (2004: 188).

formar os jovens macuas islâmicos e prolongar, sem rupturas nos valores e na pedagogia, a aprendizagem iniciada no seio da família e o entendimento tradicional do Islão. Os seus estudantes são preparados para servir as necessidades das suas comunidades, através de um curriculum baseado na leitura do Alcorão e na educação religiosa, com um único professor que raramente recebe formação pedagógica³⁶⁵.

Apesar do saber se fundar na tradição escrita, pela importância primordial do Alcorão, a transmissão do conhecimento nestas escolas deve-se à tradição oral, tornando o Islão professado pelas populações locais uma religião viva. No entanto a escrita é valorizada pelo seu valor sagrado, como reforço do poder dos talismãs, em que a escrita árabe e textos do Alcorão são utilizados para reforçar e perpetuar a tradição. Esta flexibilidade da escola corânica tradicional para conviver com diferentes sistemas culturais, através de uma combinação entre a oralidade e escrita, ajuda a perceber a rápida implantação das escolas corânicas entre as populações³⁶⁶.

Os professores fundamentam o seu prestígio no facto de serem capazes de transmitirem oralmente aos outros a sua interpretação adequada dos factos, assumindo o papel de “(...) guardiães legítimos do saber e da maneira de interpretar o real que lhes foram transmitidos por outros que também já os tinham recebido de alguém, num quadro de uma cadeia de transmissão (*silsila*)”. Apenas uma minoria iniciou a sua aprendizagem no interior da família e na *kuttab* e mais tarde aprofundou os conhecimentos religiosos numa região longínqua ou noutra país. Nas imensas escolas corânicas tradicionais existentes na província de Nampula, a língua veicular é a língua materna dos professores, perpetuando os valores tradicionais locais. As crianças aprendem, para além da língua materna, o macua, a ler e a escrever em árabe ao contrário do que acontece nas escolas do sistema oficial público laicas ou cristãs, cujo ensino é realizado através da língua oficial portuguesa. Geralmente o professor e os alunos pertencem ao mesmo grupo étnico. No entanto, ao longo da História, os estudantes do norte de Moçambique que pretendem aprofundar o conhecimento religioso, procuram a determinado momento do seu processo de aprendizagem, mestres reputados e grandes conhecedores de determinadas matérias noutras regiões do país ou no estrangeiro, independentemente da sua origem étnica. A itinerância é outra característica da educação tradicional islâmica que se tem mantido até a

³⁶⁵ A formação moral é valorizada em relação à intelectual, incutindo o sentimento de respeito pela ordem social comunitária e a ideia de submissão às autoridades, fundamental no Islão. O conhecimento é adquirido através da participação, situando-se na *praxis* da comunidade e não no *curriculum* proveniente do exterior. Geralmente estas escolas não têm um calendário escolar fixo, admitem estudantes de todas as idades e leccionam ao longo do ano, podendo os estudantes ingressarem a aprendizagem a qualquer momento. O ensino não interrompe as actividades económicas ou sociais da comunidade, sendo ministrado num ritmo variável, que tem em conta os trabalhos agrícolas, as festas muçulmanas e as disponibilidades dos professores e alunos (Akkari, 2004: 11).

³⁶⁶ Estas escolas só se servem da escrita como meio de fixação de conhecimentos na aprendizagem do alfabeto árabe, na transcrição de alguns versículos do Alcorão e no estudo da matemática. Esta relação com a escrita, numa sociedade de ampla tradição oral é acentuada pela dificuldade de acesso aos meios impressos (Dias 2005: 134-137).

actualidade. Os seus estudantes movimentam-se no espaço islâmico à procura de novos mestres para aperfeiçoar a sua iniciação religiosa³⁶⁷. Mesmo sendo um ensino gratuito os professores beneficiam de compensações materiais, sociais e políticas, recebendo ofertas em géneros ou em dinheiro e também prestações gratuitas de trabalho nas suas actividades económicas, por parte dos pais ou familiares dos alunos (Dias, 2005: 143,135-137; Akkari, 2004: 8).

O conhecimento obtido nas escolas corânicas tradicionais é para ser utilizado no dia-a-dia, nas cinco orações diárias e nas outras cerimónias religiosas. Os pais enviam os filhos para as escolas corânicas tradicionais porque estas constituem indicadores e referências de moralidade, honestidade e disciplina, qualidades necessárias para o desempenho de funções de responsabilidade na comunidade (Akkari, 2004:12). Mas, ao enviarem os filhos para a *madrassa* existe a possibilidade de promoção económica e social, através das ligações entre as redes das escolas corânicas tradicionais das ordens *sufi* e as redes comerciais da região. Os estudantes que terminaram a escola corânica tradicional estão melhor habilitados para encontrar emprego nas actividades económicas tradicionais e no sector informal (Dias, 2005:137). Os que decidem aprofundar os seus estudos fora da sua região junto de um Mestre reputado, quando regressam às suas terras de origem após vários anos de estudo islâmico, são respeitados pelo facto de serem capazes de ler e recitar o Livro sagrado e poderem partilhar o seu conhecimento com os mais novos, dando continuidade à transmissão da tradição corânica (Akkari, 2004: 12).

Com a expansão do sistema de educação oficial ocidental, a escola corânica perdeu a centralidade nas regiões islamizadas do Norte do país como é o caso da província de Nampula, como consequência da perda de centralidade e declínio político e económico das confrarias depois da independência, situação agravada com o aparecimento activo do wahhabismo na região. No entanto, a *kuttab* continua ainda hoje a exercer uma influência importante no processo de sociabilização das populações. Actualmente, em muitas cidades de Nampula, como em Nacala, as escolas corânicas tradicionais oferecem a educação pré-escolar antes de as crianças iniciarem a escolarização na escola pública. Depois de entrarem na escola oficial conciliam o ensino moderno com o ensino corânico. Esta influência islâmica diminui à medida que se sobe na escala social. Mas nas zonas rurais e periurbanas, as escolas corânicas continuam a ser a instituição de transmissão do conhecimento islâmico mais divulgada e central na educação, por vezes o único actor em virtude da deterioração ou ausência dos serviços estatais. Estas escolas são criadas pela comunidade. A abertura de uma escola corânica não depende de uma instituição reguladora. Apesar de dependerem directa ou indirectamente da comunidade, estas escolas não são públicas mas também não são particulares. Não precisam de autorização para funcionar, não existe nenhuma entidade que controle ou oriente o ensino, imponha

³⁶⁷ O processo de aprendizagem baseia-se na relação entre mestre e discípulo. O mestre inicia o discípulo nos conteúdos e na cadeia de guardiães de conhecimento.

normas e o sancione. Não existe um regime de exames e diplomas³⁶⁸, o único elemento de controlo do seu ensino e do comportamento do professor para com os alunos é a opinião da comunidade e dos familiares dos alunos. A próxima ligação com a comunidade faz com que as escolas corânicas adquiram imunidade e independência que as torna resistentes a todas as formas de mudança (Akkari, 2004:12).

O Estado laico no seu sistema nacional de educação não reconhece as escolas de cariz religioso que não seguem o curriculum oficial, como é o caso das escolas corânicas tradicionais que, mantendo um carácter clássico, não conseguem corresponder à modernidade. No entanto, não se opõe à sua existência e funcionamento, sendo que o Governo, as ONG e os *novos ulama* procuram maneiras de aproximar as escolas corânicas da modernidade. Mas esse processo encontra resistência por parte das camadas mais tradicionais (Passos, 1996; Pinto, 2011).



FIGURA 6.6: Professor e alunos na *madrasa*, Cidade de Nacala-Porto

³⁶⁸ Existem algumas cerimónias de consagração pública quando os alunos atingem determinados níveis de conhecimento, como por exemplo, o fim da primeira leitura completa do Alcorão, etc..

distribuição de publicações do movimento islâmico e do Alcorão em português, na construção de mesquitas e recrutamento de professores árabes, sudaneses, tanzanianos e outros. para leccionarem estudos religiosos, na criação de centros islâmicos e associação de estudantes. O acesso dos muçulmanos à nova educação islâmica reformista, que coloca a maior importância nas escrituras sagradas (Alcorão e Hadites) e no conhecimento da língua árabe, levou-os ao questionamento e avaliação das práticas islâmicas ditas tradicionais. Tudo o que não está de acordo com os textos sagrados passou a ser considerado de *bid'a* (inovação) e deve ser combatido com a introdução de uma educação islâmica mais correcta (Bonate 1999: 7-8).

À semelhança do que aconteceu em muitos países africanos, o surgimento do reformismo islâmico em Moçambique fez emergir de modo acentuado um conflito e uma clara separação entre os novos ulama e os líderes islâmicos tradicionais. Por um lado, temos o Islão veiculado pelas ordens *sufi* nas escolas corânicas tradicionais e por outro lado, temos o Islão de cariz universal e absoluto, anti-*sufi* e que é promovido nas escolas islâmicas reformadas, *Arabiyya Islamiyya*, onde o ensino é ministrado por professores com ensino superior, os *novos ulama*, de orientação wahhabita, com saídas profissionais modernas e com ligações ao Conselho Islâmico e a ONG internacionais islâmicas como a Africa Muslim Agency (Bonate 1999: 14). As escolas muçulmanas renovadas surgem para fazer face aos desafios da modernização do país, a partir das novas políticas educativas do governo e por iniciativas da própria comunidade muçulmana. Estas escolas são reconhecidas pelo Estado e desenvolvem-se em paralelo com as escolas modernas integrando o sistema geral de ensino oficial. Estes novos modelos de escolas islâmicas reformam o *curriculum* das escolas corânicas tradicionais, ao incluir disciplinas seculares (como a geografia, etc.) e de conhecimento religioso aprofundado (*Ilm*), para além da aprendizagem do Alcorão, visando enquadrar o conhecimento islâmico de modo harmonioso no conhecimento científico e tecnológico moderno ocidental, permitindo aos estudantes a possibilidade de seguirem uma educação regular e a entrada em universidades e outras instituições de ensino superior. Estas escolas constituem um desafio às *madrassas* tradicionais porque oferecem uma renovação religiosa geral através de um ensino religioso reformado, mas também visam oferecer uma educação alternativa à ocidental/estatal (Bonate, 1999: 11-12): os professores são os *novos ulama*, formados no conhecimento islâmico, *Ilm*, em centros islâmicos do Médio-Oriente com apoio de organizações internacionais como a Africa Muslim Agency, baseiam a sua autoridade no seu conhecimento das escrituras e na identidade que eles reclamam como essencial, a Islâmica e só depois a étnica e a nacional.

É neste contexto que surge enquadrada a actuação da Africa Muslim Agency³⁷¹ e do Conselho Islâmico na Província de Nampula que promovem a abertura de estabelecimentos de ensino que

³⁷¹ A AMA é uma organização não-governamental internacional fundada em 1981, com sede no Kuwait, que tem como objectivo “promover as relações humanas e culturais entre os estados árabes e africanos”. Presente em mais de 30 países africanos, esta organização tem como prioridade de actuação a construção e gestão de

oferecem, para além do ensino básico, o ensino secundário e superior, reconhecido oficialmente pelo Estado, ao mesmo tempo que difundem a sua interpretação wahhabita do Islão. A Africa Muslim Agency está presente desde 1984/85 em Moçambique, com sede em Maputo e delegações nas províncias do norte de Moçambique, Nampula, Cabo Delgado e Niassa. Apesar de estar sediada na capital, pelas vantagens inerentes à proximidade junto do governo central, a delegação da AMA em Nampula marca uma forte presença no plano da actividade religiosa provincial, constituindo a delegação com maior actividade em Moçambique e onde a actividade proselitista mais se faz notar. De importância capital para a aquisição de uma notoriedade significativa, tem sido a intensa actividade que a Africa Muslim Agency tem desenvolvido no quadro da intervenção religiosa, construção de mesquitas e do apoio financeiro à realização de viagens a Meca, e também na dimensão mais ampla da intervenção social, nomeadamente nas áreas da educação (construção de escolas, concessão de bolsas para estudos qualificados em países islâmicos, etc.), da saúde (reabilitação e apoio técnico ao funcionamento do Hospital de Nacala, construção e apetrechamento de centros e postos de saúde), do apoio social (criação de orfanatos, na assistência às mulheres viúvas), do apoio à resolução de algumas das carências essenciais das populações (perfuração de poços de água, etc.) e da ajuda humanitária de emergência (Pinto, 2002).

A educação constitui um eixo fundamental de intervenção da Africa Muslim Agency. A actuação no plano da educação islâmica constitui um dos instrumentos chave da sua acção mobilizadora e tem contribuído para a definição da fronteira entre as perspectivas do Islão tradicional local e do Islão de cariz universal wahhabita. No plano da transmissão do saber o ensino difundido por esta organização situa-se numa lógica totalmente diferente das escolas corânicas das confrarias, privilegiando a *Umma* e a ortodoxia árabe à concepção local e étnica do Islão, a autoridade do texto à do professor, a compreensão à repetição, a escrita à oralidade. O Centro Cultural Islâmico, que inclui um orfanato, escola de artes e ofícios e de lavouras e uma escola secundária. Através de protocolos assinados com o Estado na década de 90, a organização tem em funcionamento na cidade de Nacala escolas primárias e uma escola secundária³⁷², que ministram simultaneamente o programa de ensino oficial e ensino religioso. Neste acordo, cabe ao Governo fornecer os professores para ensinar o programa oficial e o ensino religioso é da inteira responsabilidade da Africa Muslim Agency³⁷³. O

mesquitas e de escolas corânicas, orfanatos, centros de saúde e hospitais; garantir cuidados médicos, o abastecimento de água e alimentação gratuita às populações e apoiar pessoas com deficiência, a profissionalização das mulheres e a criação de emprego (Pinto, 2009).

³⁷² Na década de 90, como a escola secundária estatal terminava na 11ª classe, os alunos da cidade de Nacala (mesmo os não muçulmanos) que pretendiam terminar o ensino secundário e continuar os estudos universitários teriam de terminar o liceu na cidade de Nampula (12ª classe), que fica a 160km de Nacala ou na escola secundária da Africa Muslim Agency, que era vista por todos como uma contribuição positiva para o desenvolvimento da cidade.

³⁷³ Pinto (2002: 120-143).

ensino das escolas da AMA não é gratuito. Para estudar os alunos pagam propinas mensais, factor que à escala local promove a diferenciação entre as famílias que podem pagar mensalidades e as mais pobres. No entanto, esta ONG islâmica concede bolsas de estudo aos estudantes com menos recursos, para países islâmicos, mas também para a Universidade Eduardo Mondlane e para a Universidade Islâmica Mussa Bin Bique³⁷⁴, permitindo a abertura ao mercado de trabalho e a articulação com o ensino superior. A valorização social do trabalho desenvolvido pela ONG islâmica aparece sugestivamente expressa no discurso de muitos muçulmanos de Nacala:

“Eu tinha o conhecimento antigo, porque o meu pai, antigo dono do cinema de Nacala (Momade Ansumane), casou com a minha mãe e trouxe muitos livros para casa, para a família. Salvei-me do domínio da escuridão. Ele era xarifo, foi ele que ensinou os filhos. O que as pessoas sabiam não era religião, mas magia negra. Os xehe quando usavam as roupas impressionavam as pessoas, metiam medo. Depois da vinda dos reformistas e da abertura religiosa, percebemos que não era religião mas magia negra. Desde que o meu pai morreu, que mudei para o saber moderno. Eu era para ser herdeiro do régulo, mas não quero seguir essa vida” (entrevista a Ramadane Sulaidine).

Relatos semelhantes dos nossos interlocutores em Nacala confirmam o reconhecimento do contributo positivo dos *novos ulama*, os *new commer*, nas sociedades periféricas suaáflis, como é o caso das populações muçulmanas de Nacala, onde estas escolas renovadas são bem vistas, frequentadas por muçulmanos e não muçulmanos, dando visibilidade e prestígio aos muçulmanos, principalmente nas duas últimas décadas do séc. XX. Em sentido oposto, outras vozes criticam a actuação desta organização, especialmente ligadas à Igreja Católica, alertando para o perigo ‘muçulmano’: “Em Nacala, uma agência muçulmana do Sudão fundou uma escola secundária onde houve tentativas de discriminar os cristãos e impor um uniforme muçulmano. O fervor religioso diminuiu depois de fortes protestos e da intervenção das autoridades. O perigo é potenciado pelo aumento do recrutamento de jovens muçulmanos moçambicanos que vão fazer os seus estudos islâmicos em países árabes. Está assim a nascer um grupo de «teólogos locais» com formação no exterior e que, consoante a corrente em que foram formados, se tornam instrumento da introdução de novas tendências. Não podemos excluir a hipótese de que estes novos «teólogos», que já constituem «famílias de estrita observância islâmica», venham a ser, cedo ou tarde, um poderoso veículo das ideias fundamentalistas”³⁷⁵.

Com efeito, o regresso de filhos dos mesmos bairros, da mesma terra, que tinham ido estudar estudos islâmicos aprofundados no estrangeiro, através de bolsas de estudo oferecidas pela Africa

³⁷⁴ A Universidade Mussa Bin Bique é uma instituição privada de ensino superior, com a sua sede em Nampula, e é uma instituição do Centro de Formação Islâmica, ligada ao Conselho Islâmico de Moçambique. “À semelhança das escolas corânicas reformadas, esta universidade surge como um contraponto à laicidade do ensino público e à confessional das instituições de ensino superior privadas das missões cristãs, uma resposta à existência da Universidade Católica de Nampula, visando responder às necessidades de modernização das sociedades” (Pinto, 2010).

³⁷⁵ “Moçambique: Sinais de um Islão menos tolerante”, *Além-mar*, Março de 2004.

Muslim Agency acendeu um conflito geracional na sociedade macua islâmica e em todo o país. Se a ida destes estudantes foi consensual e motivo de esperança, o regresso destes *novos ulama* trouxe clivagens na comunidade muçulmana. Os muçulmanos tradicionais enviaram os seus filhos para países islâmicos que ao regressarem a Moçambique trouxeram algumas alterações na interpretação e prática local do Islão. Esta situação inquieta os chamados ‘conservadores’, ‘tradicionais’, mas não constitui problema para os reformistas, que afirmam que “os velhos não querem evoluir e que os jovens que tiveram a oportunidade de estudar no exterior, trazem conhecimentos, são competentes na matéria moral-religiosa e irão gradualmente substituindo os conservadores”³⁷⁶.

Começa a esboçar-se em Moçambique um sistema de ensino islâmico articulado desde os níveis mais básicos até ao nível universitário, e contemplando também a formação profissional, que funciona simultaneamente integrado e à margem do sistema de ensino oficial. Esta actividade na área da educação adquire uma importância acrescida junto das populações, pelas deficiências das infra-estruturas educativas estatais. No entanto, a educação islâmica não ocupa um lugar central. Apesar da maioria dos muçulmanos considerar a escola corânica como fazendo parte da sua educação, estão bem conscientes de que apenas a educação ocidental, transmitida nas escolas de cariz ocidental, os irá preparar para os empregos disponíveis na economia moderna em desenvolvimento. A valorização da educação islâmica reformada, que ocorreu no final do século XX, parece não encontrar correspondência na primeira década do século XIX. Alguns dos novos estabelecimentos de ensino reformado foram perdendo parte da sua credibilidade por dependerem excessivamente do apoio exterior islâmico para a sua manutenção e estarem associados a escândalos de corrupção na sua gestão, como é o caso da Universidade Mussa Bin Bique.

No que se refere ao relacionamento com as autoridades governamentais, apesar dos incentivos dos parceiros internacionais islâmicos (assistência financeira), as autoridades governamentais continuam reticentes em termos políticos e ideológicos em considerar as escolas corânicas como escolas no sentido pleno da palavra. As escolas corânicas não conseguiram ainda estabilidade na relação com o Estado, em parte devido ao facto de não se apresentarem como modelo único, sendo umas mais modernistas (como o caso da escolas secundárias da cidade de Nacala-Porto da responsabilidade da AMA que são reconhecidas pelo Estado) e outras mais conservadoras. As escolas islâmicas renovadas são geralmente vistas com desconfiança pelas autoridades governamentais e pela opinião pública, percepção agravada pelo facto de denunciarem os erros pedagógicos das escolas corânicas tradicionais e a ignorância dos seus professores, passando a contar com a oposição dos dignitários tradicionais e desconfiança por parte de muitos muçulmanos que estão integrados nas confrarias, como resulta do episódio recente sobre o “tráfico de crianças menores” ou as diversas

³⁷⁶ Omar Djedje, membro do Conselho Islâmico do bairro de Paquiteuqle, cidade de Pemba, a respeito de um conflito em torno da propriedade da mesquita mais antiga de Cabo Delgado, a Mesquita Central, recentemente baptizada pelo Conselho Islâmico de Mesquita de *al-Akussua* (“Mesquita de Paquitequete: Disputa que promete fazer correr muita tinta”, *Moçambique para todos*, 16 de Julho de 2013).

denúncias das “precárias condições” que algumas organizações islâmicas moçambicanas oferecem aos estudantes no estrangeiro, que acenderam a polémica sobre a actuação dos muçulmanos na área da educação³⁷⁷.

Os muçulmanos acusam abertamente o Governo ou o Estado de promover situações de discriminação e de intolerância à religião islâmica ao não reconhecer a educação islâmica e dificultar o licenciamento das suas escolas reformadas. Os debates ou conflitos ultrapassam o quadro restrito das comunidades muçulmanas e colocam a questão do Islão dentro do Estado, que é associado à ocidentalização, daí a vontade de defender e colocar à frente a educação islâmica reformada. O Estado moçambicano parece ter dificuldades em fazer face às dinâmicas islâmicas, pelo carácter laico das suas instituições e pelo facto das evoluções islâmicas se desenvolverem de modo desordenado e conflituoso, sendo difícil para o Estado encontrar um interlocutor legítimo das aspirações islâmicas. Os muçulmanos empenham-se em reformas e conseguir o consenso no interior das comunidades para uniformizarem o currículo das *madrassas* e poderem ser reconhecidas pelo Estado, dignificando o ensino islâmico: “*Pretendemos a unificação do curriculum, porque é vergonhoso que um aluno daqui de Nacala com quatro anos de estudo islâmico, chegue na Zambézia e tenha vergonha de regressar ao primeiro nível, porque não leva um certificado. Apesar de já termos colégios e escolas modernas, não temos meios financeiros. Também é difícil conseguir consenso por causa das particularidades das seitas. Estas divisões vão ser introduzidas até nos agentes económicos e a solidariedade divide-se. Existem iniciativas com o Estado no sentido de melhoramento do curriculum das mesquitas, mas o Ministério da Educação ainda não deu o reconhecimento, diz que concorda com o ensino do árabe, mas é facultativo. Ainda não existe o reconhecimento do certificado do professor religioso, do professor de árabe, só reconhece os estudos seculares*” (entrevista a Xehe Antumane).

Por todo o lado a comunidade Islâmica faz-se ouvir, utilizando instrumentos democráticos para se afirmar como uma força política ao nível nacional perante o Estado. Apropriando-se das reivindicações dos muçulmanos, grupos minoritários reformistas com ambições políticas, tentam ganhar protagonismo e poder político, defendendo as ‘causas dos muçulmanos moçambicanos’. Alguns porta-vozes deste movimento político e religioso islâmico erguem a voz em Nampula, em Maputo e em todo o país, defendendo o uso do véu islâmico pelas raparigas muçulmanas nas escolas públicas, perante a proibição do Ministério da Educação e exigem o reforço da segurança contra a

³⁷⁷ Vários artigos na imprensa denunciam algumas ONG islâmicas de aliciarem estudantes de famílias pobres nas mesquitas nas províncias de Nampula e Zambézia para estudarem no Sudão, “Universidade Internacional de África” em precárias condições. A questão da mobilidade do ensino islâmico encontra dificuldades na relação com o Estado e a restante sociedade civil, quando se trata de transportar crianças e jovens, tendo em conta os riscos que estas operações podem conduzir para os menores. Esta questão tem vindo a ser discutida em encontros que envolvem diferentes representantes das comunidades islâmicas, o Ministério da Educação e Cultura, o Ministério da justiça, da Acção Social, do Interior (“Entidades islâmicas aliciam jovens de famílias pobres nas mesquitas para o Sudão”, *SAPONOTÍCIAS*, 29 de Junho de 2012).

criminalidade que se tem reflectido nos últimos anos em raptos de empresários muçulmanos (indianos). Amad Camal, líder do Movimento Islâmico, afirma que um dos aspectos fulcrais das manifestações públicas do movimento “é negociar com a FRELIMO a inclusão dos muçulmanos no poder, porque a FRELIMO nos próximos 10 anos vai ser o partido no poder”³⁷⁸. No entanto, a maioria dos moçambicanos muçulmanos não se identifica com o Movimento Islâmico que representa uma minoria privilegiada de muçulmanos no país:

“ (...) Temos um primeiro-ministro que é muçulmano, temos um provedor da justiça que é muçulmano, temos um ministro da planificação e desenvolvimento, vice-ministro dos recursos minerais e energia, vereadores das assembleias municipais e deputados que são muçulmanos e não foram para lá por serem muçulmanos, mas como cidadãos moçambicanos. (...) que muçulmanos estão a reivindicar? Este grupo com certeza categoriza muçulmanos e muçulmanos. Que fique claro de que muçulmanos se trata. Embora ele diga que 98% são negros e pobres, as imagens (na televisão) mostraram que eram de 2% (...), é um grupo bem definido. Este grupo é que diz que o *Ide* é hoje e não amanhã, contrariando todo o resto, é um grupo extremamente bem realizado. É um grupo de pertença. Uma identidade é um sentido de pertença ao grupo que convoca alguns recursos, podem ser a língua, a religião, a terra de origem, a irmandade. Nós temos múltiplas identidades. Eu sou Islâmico, mas sou de Inhambane, sou da UEM e da Matola. Provavelmente, entre o grupo islâmico, haja outros elementos de identidade que são convocados. Não se olhe a comunidade Islâmica como identidade única”³⁷⁹.

O Islão moçambicano e macua em particular, progressivamente inscritos em redes transnacionais

As mudanças políticas verificadas após as independências conduziram a actualizações das redes suaílis na África Oriental. Até aos finais dos anos 80, os Governos de Dar es Salaam e de Maputo consideravam que a máquina económica deveria ser dirigida pelo Estado, mas as contradições foram flagrantes (Constantin, 1991:195,199). Os empresários indianos sunitas, que realizaram significativos volumes de acumulação nos anos 60 e que começaram a aceder à administração pública e à banca por via de estratégias de mobilidade social associadas ao acesso à educação nos anos 70, enveredaram por percursos profissionais diferentes dos seus antecessores³⁸⁰, havendo até alguns casos, ainda que

³⁷⁸“Houve tentativas de manipulação nas reivindicações dos muçulmanos”, *O País*, de 12 Setembro de 2012.

³⁷⁹ Entrevista a Sociólogo Gulamo Tajú, in “Movimento Islâmico de Moçambique: dos raptos à inclusão dos Muçulmanos no poder – uma solução para um problema não religioso”, *sapo.mz*, 18 de Setembro de 2012.

³⁸⁰ Já nos anos 20 do séc. XX, o papel económico da comunidade sunita de origem indiana era evidente em Moçambique. Leite (1996) refere-se a três categorias de comerciantes - o comércio dos brancos, o comércio dos monhés e o comércio dos negros – sublinhando que, durante uma fase significativa do período colonial, a sua área de intervenção económica ficou limitada ao papel de cantineiros.

limitados, de incursões pela área do empresariado industrial ou do negócio imobiliário³⁸¹. Após a independência, com a institucionalização do sistema de economia planificada, o volume de produção e/a comercialização começou a ser administrativamente fixado, no designado “sistema de quotas”. Neste contexto, a autorização dos serviços estatais de comércio e o acesso às mercadorias passou a obter-se através da prática de “comissões” aos responsáveis pelo abastecimento público. É desta época que data o aparecimento das primeiras manifestações da “candonga”, dos mercados paralelos. Roupas, comida, pedras semi-preciosas e o comércio ilegal de divisas asseguravam o essencial da actividade da comunidade muçulmana, que assegurava fluxos comerciais significativos com a África do Sul, o Malawi, a Índia e o Paquistão e com Portugal (Carvalho, 1999).

Estas redes privadas muçulmanas estão integradas num sistema de valores e de normas próprias, cuja origem e as fontes de autoridade moral se encontram para além do espaço suaíli e africano³⁸². A fidelidade a esses valores tradicionais constitui um entrave ao pleno desenvolvimento das ideologias nacionais elaboradas pela classe política este-africana (a filosofia *Nyayo* no Quénia, o *Ujamaa* na Tanzania ou inspirados em outros horizontes, o marxismo leninismo em Moçambique) (Constantin, 1991:198).

Carvalho (1999) refere que nos primeiros anos da década de 80 se regista uma intensificação da repressão, que atinge de forma trágica elementos da comunidade sunita moçambicana, associados pelas autoridades ao tráfico ilegal de divisas e ao contrabando de automóveis. Na perspectiva de Carvalho, a promulgação da lei do comércio privado e, posteriormente, a liberalização do mercado, introduzem novos factores nas estratégias empresariais da comunidade sunita de origem indiana, que apesar do livre acesso aos circuitos de importação-exportação e à livre fixação de preços, continuam constrangidos pelos sistemas alfandegário e bancário, que passaram a ser os beneficiários do esquema das comissões anteriormente associado ao sistema socialista de quotas de produção e/ou comercialização. As alternativas que se ofereceram aos empresários de origem sunita passaram pela diversificação dos circuitos comerciais formais (Dubai, Bahrein, etc.), pela diversificação dos produtos comercializados (têxteis, cosmética, produtos associados às novas tecnologias de informação, electrodomésticos, etc.), bem como pelo estabelecimento de relações estreitas com o mercado informal (alguns desses empresários passaram a ser os principais fornecedores dos retalhistas activos nos *dumba-nengues*: mercados informais). Por outro lado, a liberalização e a conseqüente instituição dos mercados primário e secundário no sector cambial constituíram um rude golpe no mais lucrativo dos

³⁸¹ O poder económico da comunidade muçulmana em Moçambique não se confina apenas aos membros da corrente sunita. O ramo xiita aparece também associado à actividade comercial, quer durante o período colonial quer na pós-independência, constituindo mesmo, segundo autores como Peirone (1963) e Monteiro (1993), em termos económicos, o grupo mais poderoso da comunidade muçulmana moçambicana, nomeadamente os ismaelitas (xiitas duodecimais), seguidores de Agha Khan.

³⁸² Identidades formalizadas (espírito familiar, identidade tribal) e referências sócio-religiosas (sistema de castas indiano ou religioso, pertença a uma mesma seita do Islão ou a religiões indianas).

negócios que a comunidade sunita de origem indiana praticamente monopolizava, o negócio da moeda e das divisas. Uma vez mais, este grupo deu provas da sua rápida capacidade de adaptação às novas realidades, pois a redução das margens de lucros e os custos relacionados com o imperativo de legalização acabaram por ser compensados com a abertura de novas “áreas de negócio”, nomeadamente os empréstimos às empresas estatais e a particulares, em condições mais vantajosas que as que a banca estatal oferecia.

O processo de liberalização permitiu, de acordo com Carvalho (1999), não apenas criar relações de promiscuidade económica entre empresários sunitas, governantes e funcionários (passou a ser normal a participação de membros do Governo no capital social das empresas), constituindo o ponto de partida para a formação de alianças políticas entre os detentores do poder e as associações islâmicas surgidas no início da década de 80, mas contribuiu sobretudo para o reposicionamento do espaço religioso no sentido do seu papel tradicional, o de mediador entre o espaço de actuação das lógicas económicas e o espaço de intervenção das lógicas políticas. A década de 90 constitui um período específico, durante o qual se regista um acréscimo do peso relativo do poder político-económico da comunidade sunita de origem indiana em Moçambique, por via das relações internacionais estabelecidas com os principais países islâmicos empenhados na difusão do Islão, nomeadamente a Arábia Saudita, o Irão e o Sudão, que estendem progressivamente os ‘tentáculos’ da sua influência através da presença de ONG’s islâmicas a operar em território moçambicano.

A existência destas redes islâmicas em Moçambique evidencia a sua capacidade de adaptação ao novo Governo. Assumem-se como parceiros do Estado, contribuindo para o desenvolvimento social através da sua integração nas redes arabo-islâmicas. A diplomacia paralela, assente em solidariedades culturais e religiosas, contribuiu para facilitar o diálogo diplomático entre os estados este-africanos e interlocutores interessantes no Dubai, Riyad, Koweit, Índia, Paquistão etc., para captação de investimento e de ajuda ao desenvolvimento (Constintin, 1991: 203).

O Estado reconhece a funcionalidade e eficácia destas redes transnacionais claramente evidenciada em matérias internacionais, explicando deste modo as cedências a este grupo. Mas por outro lado, apesar do Estado reconhecer que a presença destas redes é globalmente funcional, o seu dinamismo torna-se uma preocupação para o Estado pós-colonial, que pretende afirmar a sua autoridade sobre os recursos ou riquezas nacionais ou pelo menos geradas em território nacional. A gestão privada dos recursos por parte destes operadores não estatais, cujo espírito cívico não está ainda assegurado, pode ter efeitos perturbantes em relação às exigências de bom funcionamento do Estado. As especificidades culturais e ideológicas são vistas com desconfiança pelos efeitos sobre as atitudes políticas e económicas. No terreno político, os comportamentos inerentes à pertença a certas redes criam a dúvida em relação à sua afectividade ao projecto nacional, por parte de certas fracções da sociedade, mesmo que os indivíduos pertencente a estas redes renunciem à dupla nacionalidade (paquistanesa/indiana e nacional), marcando simbolicamente a sua aceitação do novo Estado (Constintin (1999: 198-199, 202). Para a classe política que exerce o poder Estatal, a vitalidade das

redes indianas ou árabes-islâmicas transnacionais pode ser perigosa porque portadores de germes de desestabilização política e económica. Os riscos de incompatibilidade destas redes com o projecto nacional podem aparecer entre diferentes mensagens, como por exemplo, a radicalização pelo contacto com o exterior (reaparecimento do fundamentalismo islâmico wahhabitista) ou internos (desenvolvimento de conflitos sociais ou políticos, como o apoio à RENAMO durante a guerra, os raptos de crianças e de empresários, tráfico de droga, etc.).

Acontecimentos públicos negativos associados aos muçulmanos indianos degradam a imagem dos muçulmanos e da religião islâmica em Moçambique. O facto de continuarem a cultivar as suas especificidades, quer através de práticas endogâmicas, quer privilegiando as afinidades transfronteiriças (comércio com os Estados do Golfo) alimenta as críticas de origem africana. Estas redes beneficiam apenas os seus membros, colocando à disposição certos recursos raros que as autoridades estatais e públicas ou circuitos oficiais não são capazes de proporcionar, tais como bolsas de estudo, produtos de primeira necessidade, crédito urgente quando é necessário, etc.. Neste contexto, os conflitos com acusações de racismo são frequentes. O sentimento de racismo é aflorado num contexto de pobreza, onde as redes transnacionais fazem a fortuna de quem as consegue penetrar, as redes indianas e paquistanesas, das que lá nasceram. O desenvolvimento de uma economia paralela contornando os circuitos e regulamentos oficiais, constitui uma derrota para as testemunhas impotentes desta prosperidade para a qual deram o seu contributo. Estas testemunhas são as massas autóctones cada vez mais frustradas (Constintin, 1999: 200-202).

Em Moçambique, a classe política apercebendo-se que estas redes poderiam ser globalmente eficazes, passou a ser mais discreta na repressão destes agentes e a aceitar o financiamento destes empresários indianos. A constatação de que a intervenção destas redes permite atenuar os efeitos da penúria oficial e os riscos de revolta das massas, são motivos para o Estado tolerar as transacções ilegais a bem da paz política e social. Este silêncio parece fazer-se pagar (Constintin, 1991: 201-202). O caso do empresário moçambicano Momade Bashir Sulemane, um empresário de origem indiana simpatizante do partido FRELIMO que tem participado activamente no financiamento do partido, ilustra a aceitação destas redes e o envolvimento com os dirigentes moçambicanos do partido FRELIMO. Bashir financiou a campanha de eleição, e também da reeleição do Presidente Armando Guebuza³⁸³ e mais recentemente na angariação de fundos para a campanha do candidato Presidencial

³⁸³ Originário de Nampula, o empresário de sucesso iniciou a sua actividade comercial como vendedor no Mercado Central de Nampula, emergindo nos anos '90 como um dos “reis das capulanas” e da venda de electrodomésticos e utensílios de instalação eléctrica. Expandiu o negócio, adquirindo lojas em quase todos os bairros e zonas da cidade, instalando as da Kayum Electrónica, Armazéns Vally e, sobretudo, Zeinab Têxteis, ao mesmo tempo que “engolia” famílias-empresa até então poderosas como o Grupo Golam, que praticamente desapareceu. A expansão do seu negócio foi acompanhada pela adesão à FRELIMO e pela exposição mediática como benemérito do partido, pagando elevadas quantias pela caneta e cachimbo do candidato da FRELIMO Armando Guebuza, depois presidente, em jantares-leilões de angariação de fundos para campanhas do seu

do partido FRELIMO, Filipe Nyusi. No entanto, os riscos desta aliança são elevados para o partido e para o país, pois o empresário foi classificado pelo Governo norte-americano como um "barão da droga", em 2010, tendo o Departamento do Tesouro dos Estados Unidos da América congelado todos os bens que possuía naquele país e proibido empresas norte-americanas de manterem relações comerciais com o Grupo MBS Lda, que detém o Maputo Shopping Centre, entre outras acções. Os Estados Unidos da América acusaram o empresário de liderar uma rede de tráfico de droga e de lavagem de dinheiro em Moçambique, importando droga da Índia e do leste da Ásia, transitando por Moçambique, com destino à Europa³⁸⁴.

Partidos políticos, eleições, “captura” de chefes linhageiros e de dignitários muçulmanos como agentes eleitorais

Desprezadas e perseguidas pela FRELIMO após a independência, descontentes com a política da FRELIMO, as Autoridades Tradicionais foram recuperadas pela RENAMO, que beneficiou do apoio dos chefes tradicionais durante a guerra civil. A partir da década de 90, os chefes tradicionais voltam a surgir no campo político moçambicano como um recurso político importante, marcando o ressurgimento desta instituição na cena política nacional. Neste sentido as mudanças institucionais motivadas pela liberalização política e económica conduziram a uma redefinição das relações entre o centro e a periferia. A democracia multipartidária veio dar outros contornos às dinâmicas acima descritas. A introdução do pluralismo e competição política aumentou a importância da formação e consolidação de alianças partidárias ao nível local. Esta percepção de que as Autoridades Tradicionais continuam a desempenhar um papel importante no plano social e religioso sobre as populações fez com que, nas regiões onde as chefaturas tradicionais constituem um elemento importante da vida das populações, os processos eleitorais alinhassem os chefes nos principais partidos políticos em oposição, a RENAMO e a FRELIMO, procurando fortalecer as suas alianças locais através dos chefes tradicionais (Forquilha, 2006). Para Forquilha, estas alianças evidenciam o clientelismo político que caracteriza as relações entre os partidos políticos e as Autoridades Tradicionais, onde patrões e clientes procuram maximizar os interesses particulares. Enquanto os partidos políticos pretendem aumentar o apoio político local, os chefes tradicionais estão interessados em reforçar o seu estatuto de intermediários políticos e obter benefícios materiais³⁸⁵.

partido, para depois generosamente oferecê-los de volta ao seu dono, sempre através da esposa do candidato, Maria da Luz Guebuza (Sequestro do "barão da droga" é vitória do crime organizado em Moçambique?!" @Verdade, 20 de Novembro de 2014).

³⁸⁴“Momade Bashir Sulemane sequestrado em Maputo” @Verdade, 12 Novembro de 2014; “Sequestro do "barão da droga" é vitória do crime organizado em Moçambique?!”, @Verdade, 20 de Novembro de 2014.

³⁸⁵ Para Forquilha “a articulação dos órgãos locais do Estado com as autoridades comunitárias traz à superfície aspectos que podem constituir um obstáculo ao próprio processo de participação local, como por exemplo a fraca

Durante o processo eleitoral das legislativas de 1994 a configuração política local foi caracterizada pela bipolarização³⁸⁶. Na campanha eleitoral de 1994 a actuação da FRELIMO foi caracterizada por uma certa ambiguidade em abordar a questão da chefatura tradicional, ao contrário da RENAMO que nos discursos de campanha eleitoral acentuava a marginalização dos chefes tradicionais por parte da FRELIMO depois da independência. Os comícios da RENAMO contavam com a participação de muitos chefes tradicionais. Nas eleições seguintes, de 1999 o recurso aos chefes tradicionais como recurso político para mobilizar o apoio das populações manifestou-se igualmente nos dois partidos rivais, FRELIMO e RENAMO. Esta bipolarização do campo político em Moçambique evidenciava alinhamentos que reflectiam conflitos antigos relacionados com as trajectórias históricas dos actores envolvidos³⁸⁷.

Em Nacala, apesar de a cidade ter estado sempre sob o controlo da FRELIMO durante a guerra civil, estava cercada pelo controlo da RENAMO nas zonas rurais e a vitória das eleições Municipais de 2003 foi dada à RENAMO. Os dois candidatos da FRELIMO e da RENAMO estabeleceram alianças com os chefes tradicionais durante o processo eleitoral para as presidenciais de 2004. A Rainha Ancha Buena apoiava a FRELIMO e o seu rival Momade apoiava a RENAMO.

No discurso de comemoração da vitória das eleições de 2004, o candidato vencedor, Armando Guebuza agradeceu a participação activa das autoridades comunitárias, os chefes tradicionais e os secretários de bairro. Em Cabo Delgado, no Chiúre, o Presidente da RENAMO Afonso Dhlakama foi recebido com honras de um chefe tradicional, por ter libertado os chefes tradicionais (Forquilha, 2006: 277-279).

Os chefes tradicionais são utilizados como um recurso político nas eleições e na política partidária. Para Forquilha, as Autoridades Tradicionais estabelecem com o Estado uma relação Patrão-cliente, onde os chefes tradicionais mobilizam as populações para votarem no patrão (o voto dos clientes) em troca de promessas de reforço do seu poder ao nível local e de melhoria de condições materiais dos chefes tradicionais e das populações. O patrão que está no Governo, oferece muito mais vantagens aos seus clientes do que o patrão da oposição, a RENAMO ou os restantes partidos. Foi

institucionalização do Estado a nível local, o conflito entre os diferentes actores no seio das autoridades comunitárias, a fraca responsabilização das autoridades comunitárias perante as suas respectivas comunidades, a forte politização da questão das autoridades comunitárias, traduzida na mobilização das chefaturas como recurso político” (Forquilha, 2006:361).

³⁸⁶ Apesar de existirem diversos partidos políticos oficialmente registados, apenas a FRELIMO, a RENAMO e a União Democrática tiveram impacto significativo nas primeiras eleições, compondo os três grupos com assento parlamentar, com 129, 112 e 9 assentos no Parlamento. A grande maioria dos partidos tinha fraca representação a nível nacional e a sua representação ao nível das eleições legislativas de 1994 ficou muito abaixo dos mínimos exigidos para ter assento parlamentar, de 5% (Forquilha, 2006: 362-363).

³⁸⁷ As questões de etnicidade e as relações entre as populações do interior e do litoral são elementos definidores das relações entre os actores a nível local, assim como destes com o partido no poder, o Estado e as estruturas governamentais centrais, com implicações na governação local (Rosário, 2009).

neste sentido que a RENAMO perdeu ‘clientes’ depois da guerra civil (Forquilha 2006). A aproximação dos chefes tradicionais à FRELIMO pode trazer mais benefícios materiais e políticos do que à RENAMO, compreendendo-se assim a decisão de aliança de certos chefes políticos e religiosos a determinados partidos, porque como refere a Rainha Ancha Buana de Nacala “*é melhor encostar no embondeiro do que no bambu*”.

Com a liberalização e pluralismo democrático os actores locais encontraram novas dinâmicas para ganhar o seu espaço na esfera política. Em Nacala, região do nosso estudo, os notáveis religiosos muçulmanos locais desempenharam um papel determinante na relação com os partidos políticos e na mobilização dos eleitores, assumindo o papel de intermediários locais e o papel de *go-between*. As campanhas eleitorais constituem um momento importante onde o papel destes líderes tradicionais se torna imprescindível para ganhar as eleições (Rosário, 2009: 429-433). Nas vésperas das primeiras eleições multipartidárias de 1994, numa altura de intenso combate político entre os principais partidos da oposição, RENAMO e FRELIMO, as autoridades islâmicas empenharam-se em obter votos dos muçulmanos da região costeira. Nesta altura o Presidente Joaquim Chissano visitou importantes centros do norte de Moçambique, conseguindo obter apoio de líderes muçulmanos que abertamente demonstraram o apoio à FRELIMO em comícios enfatizando a liberdade religiosa. Nas celebrações religiosas islâmicas como o *Id al-Fitr* o presidente e os ministros saudavam os muçulmanos e estavam presentes nas festividades, explorando estas ocasiões para fazer campanha partidária.

Nas cidades costeiras com maioria de população islâmica como Nacala, Ilha, Angoche, Pemba, os candidatos dos dois principais partidos foram extremamente activos politicamente antes das eleições municipais e parlamentares. A FRELIMO procurava obter o apoio dos líderes religiosos muçulmanos, tendo chegado a assumir um carácter teatral em Angoche, quando o Governador da província, Abdul Razak, muçulmano, apareceu ao lado do candidato numa *Barazanji* patrocinada pela FRELIMO. A presença de tão alta figura do Governo constituiu um gesto da FRELIMO e do Governo que teve grande impacto junto dos notáveis islâmicos sedentos de reconhecimento, após muitos anos de indiferença e marginalização. Perseguidos pela FRELIMO, considerados inimigos da revolução e apoiantes da RENAMO, os dignitários islâmicos tradicionais tinham agora uma oportunidade de trabalharem em colaboração directa com o Governador, que foi designado pelos notáveis islâmicos locais de “Sultão Abdul Razak”. Através destas acções de imbricação das práticas religiosas e políticas a FRELIMO fazia passar a mensagem de reconciliação social (Rosário, 2009: 429-433).

A RENAMO não possuía meios financeiros para organizar festas e banquetes populares e optou por outra estratégia, aproveitando a realização do Ramadão durante o período de campanha eleitoral, encetou uma campanha secreta nas muitas mesquitas de Angoche. Mesmo sabendo que a mesquita não é local para fazer política, os líderes religiosos consideravam ser essa a única maneira de fazer face a poucos recursos financeiros para combater a FRELIMO. Muitos líderes islâmicos de Angoche incitavam os seus fiéis a votarem na RENAMO durante as eleições municipais de 2003. Rosário afirma que a maioria dos líderes muçulmanos que se assumia publicamente como sendo da

FRELIMO, estava simultaneamente implicada nas redes da RENAMO. Muitos dignitários que estiveram na cerimónia organizada pelo Governador estiveram igualmente nas reuniões secretas organizadas por Afonso Dhlakama. Também na Ilha de Moçambique o Governador aproveitou o facto de ser muçulmano para se retirar da rua e celebrar uma das orações do período do Ramadão, enquanto que a RENAMO acusava o candidato da FRELIMO de corrupção e apostava num discurso etnicista e regionalista. “A utilização do discurso étnico-regiolanista pela RENAMO pode compreender-se à luz do processo de construção do Estado frelimista e das relações que se desenvolveram entre as elites changanas do sul do país e as do centro-norte”. Este discurso servia para a RENAMO instrumentalizar o eleitorado local contra o candidato da FRELIMO e o candidato independente, não originários da Ilha, do interior, para ocuparem postos políticos importantes, acusando-os de serem responsáveis pela situação política e económica na qual se encontrava a elite local (Rosário, 2009: 430-433; 435-437).

Esta campanha da RENAMO tem eco junto das elites costeiras de Nampula que não vêem com bons olhos a colocação de governantes do interior nos distritos e municípios do litoral. Em Angoche, as elites locais protestavam contra o facto de os detentores dos poderes descentralizados (municipalizados) e a maior parte dos directores distritais não serem oriundos de Angoche, mas do interior. Segundo estas elites, o atraso económico e social de Angoche justificava-se apenas pelo facto dos principais governantes do Estado ao nível local não serem oriundos da região, de estarem de passagem e não se empenharem em desenvolver o distrito. Este sentimento de marginalização enraizado nas populações costeiras do norte de Nampula tem contribuído para alimentar uma oposição estrutural ao governo no poder desde a independência (Macuane & Rosário & Weimer, 2012)

Nas eleições municipais de 2003 em Nacala Porto, o candidato da FRELIMO, Geraldo de Brito Caetano, originário do Niassa, tinha a seu favor uma longa experiência na gestão distrital em Nacala-Porto (1996-2003) e ameaçava que o candidato da RENAMO iria voltar a trazer o colonialismo português e a situação anterior à independência. Por seu turno, o candidato da RENAMO, Manuel dos Santos, nascido na província de Sofala, centrava a sua campanha nos problemas de abastecimento de água potável às populações, nas deficientes infra-estruturas da cidade, na erosão do solo, na má gestão da FRELIMO³⁸⁸. A RENAMO pretendia mostrar que não era apenas um partido rural, mas estava igualmente implantada no meio urbano. Também em Nacala a opção da RENAMO foi apostar numa campanha baseada no quotidiano e no religioso, investindo em estratégias de controlo social através da religião, numa região maioritariamente muçulmana, mesmo correndo o risco de ser interpretada como sinal de desrespeito para com o Islão, porque as eleições decorriam na época do Ramadão. A RENAMO investiu nas mesquitas para fazer campanha política durante as eleições. Instrumentalizando a religião, transformava a linguagem religiosa em linguagem política, fazendo da missão da RENAMO uma missão divina e dando origem a uma oposição religiosa aberta

³⁸⁸ Em Nacala concorriam nestas eleições, para além da FRELIMO e da RENAMO, como candidato à Presidência do Município (Rosário, 2009).

(Rosário, 2009: 425, 439), como expressa o nosso entrevistado em Nacala, “*a Rainha apoiou Caetano, Momade apoiou Santos, os xehes religiosos apoiam todos a RENAMO*” (entrevista a Ramadane Sulaidine).

O Governo esforçou-se por mostrar aos muçulmanos da costa consideração pelas suas aspirações. No entanto, estes esforços do governo não foram suficientes para garantir o suporte dos muçulmanos da costa, não terminaram as queixas de discriminação por parte dos muçulmanos. Este descontentamento reflectiu-se nos resultados das eleições municipais de 2003 mostrando que as *barazanji* de Angoche e a participação do Governador nas orações da mesquita da Ilha, não conseguiram garantir a vitória dos candidatos da FRELIMO. A estratégia da FRELIMO contrastava com a da RENAMO que consistia em práticas sociais profundamente enraizadas ao nível local e conseguiu com sucesso transformar o poder simbólico dos notáveis islâmicos de Angoche, da Ilha e de Nacala Porto em recurso político. A vitória a RENAMO nestas três cidades contribuiu para a integração política de camadas sociais mais desfavorecidas e tradicionalmente excluídas do jogo político, para uma nova relação entre o centro e as periferias. Para Rosário os motivos deste comportamento a favor da RENAMO por parte das elites costeiras destas cidades pode ser encontrado na análise das trajetórias histórica destas populações. A hostilidade do regime, a humilhação sofrida, o empobrecimento, o desemprego, a discriminação a favor do sul, pesou na decisão do voto das populações e dos seus mediadores locais (Rosário, 2009: 441-442).

Da informação recolhida parece depreender-se que, num contexto de aumento da competição religiosa, a intervenção do religioso na esfera do político, bem como a situação inversa, passaram a ser mais frequentes. Após a fase de hostilização religiosa por parte da FRELIMO ao Islão e às restantes religiões, iniciou um processo de aproximação à comunidade islâmica com motivações estratégicas. O sucesso desta estratégia parece ser questionável, uma vez que a aproximação da FRELIMO (e do Estado) ao Islão se processou essencialmente através do Conselho Islâmico e da Comunidade Indiana e aparece ligada aos movimentos islâmicos que se opõem ao Islão nativizado. Esta relação, pouco virtuosa na opinião de segmentos significativos da comunidade islâmica da Província de Nampula, uma vez que surge associada a objectivos claramente eleitoralistas e de sedução às contribuições monetárias dos países islâmicos, terá produzido pouco eco junto das massas muçulmanas, para as quais a FRELIMO surge associada aos indianos e aos ricos, numa região onde, durante a guerra civil, a RENAMO conseguiu obter influência significativa. O Bispo de Nampula considera que a FRELIMO tenta captar as simpatias da população muçulmana através da permissão para a construção de mesquitas, destacando o papel desempenhado pelo antigo Ministro da Justiça. Para este dignitário religioso de Nacala “*há uma clara estratégia de caça ao voto aqui no Norte por parte da FRELIMO. O Governador é de origem muçulmana e o ministro Abudo é de Angoche... tudo começou porque a população do Norte apoiava a RENAMO... houve apoios da Arábia Saudita à RENAMO, isto porque a FRELIMO atacou a comunidade muçulmana...*”. Igualmente interessante é a opinião partilhada pelo

professor da Escola Secundária de Nacala que afirma que em Nacala “80% dos membros da RENAMO são de religião muçulmana” (Pinto, 2002).

Até ao fim da década passada, a província de Nampula era fortemente dominada pela RENAMO em termos eleitorais. Nas eleições gerais de 1994 e 1999, a RENAMO obteve a maioria dos assentos na Assembleia da República no círculo eleitoral de Nampula. Nas eleições autárquicas de 2003, a RENAMO conquistou três municípios, nomeadamente Nacala, Ilha de Moçambique e Angoche, todos situados na região costeira da Província, contra apenas dois da FRELIMO, situados no interior (Monapo e Cidade de Nampula). Mas a partir de 2004, a situação tem-se invertido a favor da FRELIMO. A entrevista a Salimo Chaquele ilustra os motivos que levaram à ruptura do contrato entre a RENAMO e alguns líderes islâmicos tradicionais:

“Depois da independência os régulos foram encostados, não tinham poder. Mas quando a RENAMO aparece então tiveram que se aproximar dos régulos para serem integrados. A RENAMO teve apoio da Comunidade islâmica. Foi o partido promotor da devolução do poder tradicional, do regulado, e foi o primeiro partido a levar duas pessoas a Meca. Dhlakama apostou mais no mundo rural onde há mais muçulmanos mas também na cidade. Em Nacala a RENAMO escolheu ser representada pelo Xeiue Idrisse e Mussa Ashira do Congresso Islâmico. O Xeiue Idrisse foi escolhido para ser deputado na Assembleia Municipal pela RENAMO durante a campanha nas eleições municipais de 2003 (2004). O Xeiue Mussa Ashira veio a ser um dos deputados na bancada da RENAMO na Assembleia da República. O Xeiue Idrissa era mobilizador da RENAMO mas, mais tarde, começou a recuar no apoio à RENAMO. A RENAMO falhou duas vezes: excluiu o Xeiue Idrissa como deputado da RENAMO na Assembleia Municipal e prometeu enviar o Xeiue Idrissa a Portugal para ter formação no âmbito dos projectos do Município, mas acabou por não enviar porque ele se recusou a deixar o traje islâmico e vestir como os ocidentais para viajar. Tiveram vergonha do traje islâmico do Xeiue. Na Visita a Nacala, o Presidente da República, Armando Guebuza, convidou o Xeiue Idrissa para uma reunião a sós e a partir daí a RENAMO achou que Idrissa era um traidor, que tinha virado para a FRELIMO. Desde então, Idrissa passou a falar nos bairros contra o partido da RENAMO. Este foi um dos motivos que levaram a RENAMO a perder o apoio da população muçulmana e dos líderes. A RENAMO nas eleições municipais mostrou obras que tinha realizado no seu governo no Município de Nacala: estrada alcatroada até à praia, ruas, escolas, posto de saúde. Mas o descontentamento veio quando a FRELIMO anunciou que a construção não foi da RENAMO mas do Governo” (entrevista a Salimo Chaquele).

Até 2004, a cartografia eleitoral de Nampula revelava a existência de um forte padrão de voto favorável à FRELIMO no interior e à RENAMO no litoral, o que remete para os aspectos históricos e culturais descritos nos capítulos anteriores³⁸⁹. A tendência de forte domínio político da RENAMO na

³⁸⁹ Um aspecto digno de nota é que a participação eleitoral média da província nas eleições gerais tem sido abaixo da média nacional, enquanto nas eleições autárquicas (excluindo as eleições de 1998, em que houve uma grande abstenção e o boicote da oposição) tem estado acima da média nacional.

província começou a inverter-se, com a FRELIMO obtendo a maioria dos assentos, situação que se repetiu também em 2009. Nas eleições autárquicas de 2008, a FRELIMO conquistou todos os municípios de Nampula, embora tenha havido uma segunda volta em Nacala e o processo eleitoral na Ilha de Moçambique tenha sido considerado por alguns observadores eleitorais como tendo sido manipulado³⁹⁰.

Regulação estatal, compromissos “funcionais” e acomodações de chefes, “populações reféns”

Nas eleições presidenciais de 2004, a FRELIMO enfrentava a mudança de candidato a concorrer pela Presidência da República, Armando Guebuza, apresentado por questões estratégicas como um candidato do Norte, por ter nascido em Murrupula, na província de Nampula, província com maior densidade populacional de Moçambique, com maior número de muçulmanos e muitos apoiantes da RENAMO. No entanto, Armando Guebuza pouca relação tinha com o norte de Moçambique e com os macuas. Nasceu em Murrupula em 1943, onde o seu pai era enfermeiro. A família, pertencente ao grupo étnico Ronga, regressou para Maputo quando Armando Guebuza tinha 5 anos. A província de Nampula foi motivo de dedicação especial durante a campanha eleitoral. No local do seu nascimento, em Murrupula, foram celebradas cerimónias tradicionais locais de evocação dos espíritos, situação impensável de acontecer anos antes quando a FRELIMO baniu do espaço público estas cerimónias e rituais tradicionais contrárias à modernização da nação.

Com a eleição de Armando Guebuza para Presidente da República de Moçambique, em 2004-2005, os líderes comunitários que estiveram marginalizados, relegados ao último plano depois da independência em 1975 e formalmente reconhecidos por decreto governamental em 2000, porque o processo de descentralização obrigava a uma valorização social das comunidades locais -, foram resgatados no Governo de Guebuza, passando a ocupar um lugar de relevo na arena da governação em Moçambique e nos processos de tomada de decisão nas zonas rurais, sendo visível a presença de representantes deste grupo social em todas as cerimónias públicas realizadas nestes pontos do país (comícios dirigidos pelo Chefe de Estado, governadores provinciais, administradores distritais, etc.). O Governo de Armando Guebuza foi marcado por uma política de captação das lideranças locais, principalmente através das ‘presidências abertas’, onde os líderes comunitários começaram a ocupar lugares de destaque e ganharem privilégios, como o direito a reuniões privadas com o Presidente da República. Vários líderes comunitários receberam mobiliário e melhoramentos nas suas casas, algumas construídas para o chefe de Estado poder pernoitar condignamente durante as ‘governações

³⁹⁰ A diminuição dos votos a favor da RENAMO pode ser explicada por um lado a elevada abstenção, derivada de muitos factores, a distância dos locais de votação em relação à residência, insuficiente recenseamento dos eleitores, tardia abertura da mesa de votos, inversões frequentes das listas eleitorais. Afonso Dhlakama nos seus discursos acusava a FRELIMO de viciar os votos e falsificar os resultados, provocando a descrença na possibilidade da RENAMO ganhar (Macuane & Rosário & Weimer, 2012).

inclusivas’, incluindo as ‘presidências abertas paralelas’ da primeira-dama, Maria da Luz Guebuza que, à semelhança do seu marido, durante o seu trabalho nas províncias, mantém encontros com os líderes comunitários locais, considerados a sua “coluna vertebral” pela importância no estabelecimento do contacto com as populações, passa as refeições com os líderes tradicionais e acomoda-se na residência do Régulo ou Rainha local, para discutirem sobre diversos aspectos da vida das comunidades locais, como aconteceu na estadia da primeira-dama na residência da Rainha Ancha em Nacala, em 2014. As noites constituem momentos destinados à exibição dos diversos mosaicos culturais locais, num ambiente de festa por ocasião da visita da Primeira-Dama da República³⁹¹, que alimentam a política de cumplicidade da FRELIMO com as Autoridades Tradicionais.

Para Chichava, esta situação não significa que a FRELIMO tenha alterado a sua natureza, simplesmente instrumentaliza a tradição para fins políticos. Esta instrumentalização da identidade étnica pretende contrapor o discurso dos opositores da FRELIMO, segundo o qual, depois da independência o país tem sido governado por gente do Sul, numa tentativa de captar os votos do Norte e Centro do país tendencialmente da RENAMO. A RENAMO insiste que a FRELIMO marginalizou as províncias do Norte de Moçambique, em especial Nampula onde as populações são pobres e o desenvolvimento demora a chegar, mesmo sendo um província com recursos naturais estratégicos para o país, acusando também a FRELIMO de ser corrupta e incompetente (Chichava, 2007: 481-483).

As formas de acomodação das exigências das elites locais pelo Governo central não mudaram de forma significativa a situação. A lógica de actuação do poder central e a falta de articulação dos interesses dos actores locais devido às relações complexas e tensas existentes enunciadas, constituem factores que contribuíram o fraco investimento da província no contexto nacional. Para além da questão simbólica da representação e representatividade das elites nas esferas de tomada de decisão, o factor económico, nomeadamente os investimentos em curso no ‘Corredor de Desenvolvimento do Norte’, nomeadamente a criação da *Zona Económica Especial* e a concentração dos investimentos do *Millenium Challenge Account* em Nampula e outros grandes investimentos, pode mudar consideravelmente o comportamento do poder central em relação à província de Nampula. Esta mudança de actuação começa a ter impacto visível na vida das populações, como aconteceu com os recentes investimentos no acesso de água em Angoche e Nacala, que contribuíram para resolver o problema crónico de deficiências no abastecimento de água às populações, obra cujo impacto positivo influenciou o curso das eleições autárquicas, revertendo a favor do partido FRELIMO. Em 2008-2009 na 2ª volta das eleições, a estratégia da FRELIMO era captar as elites da RENAMO. Nesta linha de actuação e em resposta às acusações de ausência de altos quadros do partido e governantes muçulmanos, macuas e do norte, a FRELIMO escolheu como candidato para presidente do Município de Nacala, Chale Issufo, macua e muçulmano de Angoche. Chale Issufo foi apresentado como um candidato muçulmano, gente da terra, para conseguir captar o apoio das elites da RENAMO e obter o

³⁹¹ “Resgatado papel dos líderes locais”, *Moçambique para todos*, 7 de Agosto de 2009.

compromisso entre o Governo e as elites locais que permitia abrir as portas para o Desenvolvimento da cidade, com a instalação de projectos económicos importantes, como a reabilitação do porto de Nacala, a transformação de Nacala numa *Zona Económica Especial*, a construção do Aeroporto Internacional³⁹², e outros: “*Se Ossufo Chale não vencer os investimentos poderão não entrar*” afirmou Aiuba Cuerrenea, Ministro do Planeamento e Desenvolvimento por ocasião do lançamento de dois projectos governamentais em Nacala, no decorrer das eleições de 2008-2009³⁹³.

Depois da tomada da gestão da RENAMO nos municípios costeiros de Angoche, Ilha de Moçambique e Nacala Porto, a FRELIMO mobiliza diversos recursos para recuperar o poder nos municípios geridos pela RENAMO e consolidar o poder noutros municípios. Os resultados das eleições municipais anteriores tinham demonstrado esta necessidade de derrubar a oposição e implantar-se nos diferentes níveis de poder. Em Nacala-Porto o município foi ganho para a FRELIMO na segunda volta a 11 de Fevereiro de 2009. Nas eleições do Município o candidato da FRELIMO, Chale Ossufo, que era já administrador do Distrito, ganhou a segunda volta com 55,1% dos votos contra 44,9% do candidato dissidente da RENAMO, Manuel dos Santos. Na primeira volta Chale Ossufo tinha obtido 49,84% dos votos contra 47,81% votos para o candidato da RENAMO, Manuel dos Santos. Os candidatos da OCINA e do PDD, César Gabriel e Julião Cipriano tiveram 1,22% e 1,12% dos votos³⁹⁴.

Nas eleições legislativas de 2004, o candidato da FRELIMO, Armando Guebuza, obteve maior sucesso relativamente às eleições anteriores em Nacala Porto, com 31,60%. No entanto, 50,63% dos votos foram para o candidato da RENAMO, Afonso Dhlakama (Rosário, 2009: 466). “*Em 2004, 8566 pessoas votaram na RENAMO, tanto para o Governo do distrito como para o Município. Depois da derrota da FRELIMO para a RENAMO, o Governo do distrito que antes não tinha representação, mudou-se para Nacala-Porto e a partir daqui alastrou a influência da FRELIMO para o Monapo, Angoche, Ribaué, Nampula e Ilha. O Partido percebeu que só com poder local é que consegue virar o sistema. A maioria da população de Nacala é analfabeta e é aqui que o Governo tem de ter cautela porque a RENAMO consegue reunir apoio local. Preocupado com esta situação, na campanha eleitoral de 2008-2009 o partido FRELIMO e as estruturas estatais locais e centrais reuniram um grupo de 29 pessoas influentes de Nacala, o ‘Grupo dos 29’ ou ‘Grupo dos naturais’ para debaterem sobre os motivos porque Nacala é uma região complicada para o governo da Felimo e conseguirem encontrar formas das populações votarem na FRELIMO* (entrevista a Salimo Chequele). Este grupo encontrou a resposta no facto dos naturais não serem envolvidos na tomada de decisões locais, do

³⁹² “*Uma Janela de Oportunidades*” in “Revista Quissimajulo”, edição nº1, Julho a Dezembro de 2010, Concelho Municipal de Nacala Porto.

³⁹³ “Nacala: se Chale não ganha investimentos podem não surgir...”, *Diário de um Sociólogo*, de 11 de Fevereiro de 2009.

³⁹⁴ Rosário, 2009: 508. Na segunda volta a FRELIMO dominou a Assembleia Municipal com 49,19% dos votos, seguidas de 48,57% para a RENAMO, depois pelo PDD e OCINA com 1,13% e 1,11%, respectivamente.

governo não confiar na oposição e bloqueiar os projectos da RENAMO. “*Para haver desenvolvimento era preciso mudar o voto e mudaram para a FRELIMO, apesar de só ter acontecido na 2ª volta. Os residentes da cidade dos bairros com mais tradicionais influentes (Moconi, Matapue, Triangulo, Ontopaia, bloco I) e dos bairros circunscritos (Manoma/Muxilipo, bairro Mahelene, Quissimanjulo, Namossica, Muambe, Laconi, Xivato) apoiavam a RENAMO. A oposição teve muita força da oposição religiosa, a oposição faz da religião o cavalo de batalha. A fraca escolarização permitiu a manipulação. Votar na FRELIMO é pecado porque a FRELIMO não acredita em Deus. A maior parte do xehes estava com a RENAMO. A FRELIMO tentou virar a situação, fez o levantamento das mesquitas, promoveu o diálogo e escolheu para Presidente do Município um muçulmano. Durante a campanha, na sexta-feira, íamos à mesquita apresentar o Presidente como muçulmano. Nas eleições anteriores em Nacala-Porto só 17% da população votou para a FRELIMO. Nas eleições de 2008, foi 50% mais 1% para a FRELIMO. A RENAMO teve 47% e a FRELIMO 49% dos votos da população, o que obrigou à 2ª volta. Na segunda volta a diferença foi pequena. Na Assembleia Municipal a diferença entre a FRELIMO e a RENAMO é de um deputado, a FRELIMO tem 20 e a RENAMO tem 19 deputados, são 39 deputados. A MDM aparece e pode desequilibrar o jogo*” (Entrevista a Salimo Chequele).

Perante a vitória da FRELIMO nas municipais, e tendo já o controlo do distrito, tudo indica que os bloqueios administrativos e financeiros do governo central controlado pela FRELIMO, a instalação de administrações do distrito paralelas, cuja actuação se fez sentir em regiões muito próximas das zonas da RENAMO, contribuiram para a recuperação dos municípios geridos pela RENAMO, em especial no caso de Nacala-Porto e da Ilha de Moçambique. Em Nacala-Porto as obras da RENAMO, os projectos de abastecimento de água e a falta de financiamento, o centro de saúde de Mahelene construído pela RENAMO, careciam de pessoal e equipamento para funcionar, motivos que foram aproveitados pelo candidato da FRELIMO nas eleições municipais de 2008. Logo após a vitória da FRELIMO procedeu-se à inauguração destes projectos integrados numa estratégia da FRELIMO, que instrumentaliza estes recursos para obter benefícios políticos e recuperar a cidade³⁹⁵ (Rosário, 2009: 510).

Como evidencia a entrevista de Salimo Xequele, a vitória da FRELIMO nas eleições em Nacala só foi possível através de um compromisso funcional com o poder tradicional:

³⁹⁵ Em 2009, aquando da realização das quartas eleições gerais e primeiras para as Assembleias Provinciais, o ex-presidente do Município de Nacala-Porto então eleito pelas listas da RENAMO, Manuel dos Santos, que perdera pouco antes a sua reeleição a favor do candidato da FRELIMO na segunda volta, apareceu a apoiar a FRELIMO, jogando farpas para a RENAMO, partido pelo qual havia concorrido. Nas eleições municipais um ano atrás (em 2008) concorrera pela RENAMO. Afinal tudo era fruto de negociatas envolvendo dois milhões e quinhentos mil meticais (“Ex-edil da RENAMO em Nacala-Porto reclama dinheiro prometido pela FRELIMO - Manuel dos Santos traído pelos “camaradas”, Reflectindo sobre Moçambique, 27 de Janeiro de 2012).

“A guerra durou muito tempo na família entre Ancha e Momade e influenciou a política de Nacala de modo negativo. A Rainha estava a trabalhar com a FRELIMO e o primo com a RENAMO. Então, surgiu uma comissão de três pessoas, Carlos Salimo Chequele, João Muaca Izila, José Macura, criada para ver se viravam a situação para a FRELIMO em 2008. Até essa data a Rainha mandava na população mas havia parte da população que não aceitava a sua autoridade e dava conflito. A Rainha estava forte mas não conseguia dominar todo o território, dominava a parte de Naherengue. Chamamos a Rainha e Momade. Não se falavam, mas convencemos Momade a virar para a FRELIMO e dissemos aos dois que a vitória depende deles, é preciso a união. O Governo legitimou as insígnias do Momade como reconhecimento. Tentámos que o Governo fizesse isso e Momade ficou satisfeito. Então pedimos a união. Os dois estavam reconhecidos e ficaram unidos ao lado do Governo (FRELIMO) para a recuperação de Nacala Porto. Administrativamente o regulado é um, mas a divisão é por questões políticas. Sempre houve uma Rainha a apoiar o régulo. Ela, a Rainha é a mais forte. (...) Acho que vai continuar a divisão, porque o Governo vai acautelando por questões políticas. Não pode dizer que o regulado é só um, de só um chefe. Porque o Governo também tem medo dos que ficaram descontentes. Antigamente eram só Suluhu e Muxilipo reconhecidos como os ‘donos da terra’. Agora, pode acontecer que os antigos, os que eram os ‘donos da terra’ antes dos Suluhu, apareçam a reclamar o poder e querem libertar-se dos régulos actuais (entrevista a Salimo Chequele).

Este compromisso funcional entre a FRELIMO e o poder tradicional, mais propriamente, o poder linhageiro, implicou também a aprovação dos mais influentes líderes religiosos muçulmanos, dos xehes e dos chefes linhageiros, como vimos anteriormente na captação do apoio do Xeique Idrissa: *“Momade estava na RENAMO e tinha os xehes do seu lado. Caetano pediu a Macura para captar Momade mas Macura não conseguiu. Macura voltou a tentar atrair Momade para a FRELIMO com Chale Issufo e Momade disse a Macura que só aceitava ser da FRELIMO se fosse empossado régulo. A rainha aceitou Momade como Régulo e Halifa em 2008. Momade e mais 10 xehes foram todos reunir e decidiram aceitar a proposta da FRELIMO. Então ficaram dois régulos nas terras de Suluhu. Cada um tem os seus cabos, xehes e dedicam-se à circuncisão, que é lucrativo”* (entrevista a José Macura).

Os efeitos das medidas anunciadas para promover o desenvolvimento da província ainda não se fazem sentir de forma visível, a julgar pelos resultados do relatório de avaliação da pobreza. A resposta do Governo central às exigências das populações e dos seus líderes tem sido caracterizada pela acomodação de interesses particulares, bem como pela cooptação de líderes provinciais ao nível central do partido e do governo. Nalguns casos, procurou-se acomodar interesses locais com um potencial efeito no desenvolvimento local, através de negociações feitas em períodos de campanha, em troca de apoio político, como aparentemente ocorreu nas eleições de 2008-2009, tendo ditado a vitória inédita da FRELIMO em Nacala. Estas promessas, feitas num contexto de existência de interesses fragmentados e de fraco poder de *enforcement*, não bastam para mudar o padrão de relações

historicamente predominante entre o poder central e os actores locais. Muitos dos nossos interlocutores achavam que a cooptação das elites de Nampula para integrarem as estruturas nacionais não tinha resultado em benefícios palpáveis para a população da província. Os grandes investimentos, nomeadamente no *Corredor de Nacala* e na *Zona Económica Especial* de Nacala, estão a ser vistos como sendo dominados por uma aliança de interesses comerciais de moçambicanos de origem asiática e de interesses estratégicos políticos, económicos e comerciais de Maputo³⁹⁶.

³⁹⁶ (Macuane & Rosário & Weimer, 2012: 260-261, 266-269).

FONTES E BIBLIOGRAFIA

I. Lista de entrevistas aprofundadas realizadas a Chefes Linhageiros, Dignitários Religiosos muçulmanos e cristãos, Funcionários do Estado e outras entidades, Nacala e Maputo

- Ancha Buana Alide Mussa, *pwiamwene/Rainha de Nacala*, Chefe linhageiro Suluhu, 11 de Agosto e 21 de Dezembro de 2010, 27 de Novembro de 2011, 3 de Dezembro de 2012, 12 de Abril de 2013, Nacala.
- Xehe Ali, Director da Escola Secundária, Centro Cultural Islâmico da Africa Muslim Agency, 26 de Novembro 2012, Nacala.
- Xehe Antumane Momade, Professor de Teologia Islâmica, 21 de Novembro de 2011, 25 de Novembro de 2012, Nacala.
- Arão Litsure, Director Nacional de Assuntos Religiosos, 3 de Abril de 2013, Maputo.
- Carlos Salimo Chequele, Funcionário do Concelho Municipal de Nacala (Chefe dos Transportes), neto do Régulo Maurica, antigo Régulo do Muxilipo, 25 de Novembro de 2011, 15 de Novembro 2012, Nacala.
- Chale Issufo, Presidente do Município de Nacala, 24 de Novembro de 2012, Nacala.
- D. Germano de Almeida, Bispo de Nacala, 20 de Agosto de 2010, 9 de Novembro de 2011, Novembro de 2012, Nacala.
- Gilberto Bogaio Constantino, Magistrado Judicial, 20 de Novembro 2012, Nacala.
- Hafiz Jamú, Califa da Confraria Xadulia da Ilha de Moçambique, 10 de Abril de 2013, Ilha de Moçambique.
- Halima Sayed Omar, Líder da comunidade de mulheres muçulmanas, Maputo, 1 de Dezembro de 2011.
- Xehe Idrissa Imede, Xehe da Mesquita Fissa Bili Lai do Bairro Moconi, do Congresso Islâmico, 27 de Agosto de 2010, 11 de Novembro de 2011, 10 de Abril de 2013, Nacala.
- José Macura, Chefe de Posto Administrativo de Mutiva, 9 de Abril de 2013, Nacala.
- Luís João Monteiro, Secretário do Comité da FRELIMO do Círculo Matapuê II - Expansão, 26 de Novembro de 2012, Nacala.
- Maria Luísa Ruas, antiga professora do filho do Régulo Suluhu (Abdul Cadre), Maio de 2013, Nacala.
- Maulide, Pescador de Naherenque, 17 de Novembro de 2011, Nacala.
- Momade Nuro, filho do antigo Régulo Suluhu (Abdul Cadre), entrevista colectiva à família do Régulo Suluhu, 10 de Abril de 2013, Nacala.
- Neila Pinto, Coordenadora do Polo Universitário da Universidade “A Pedagógica” de Nacala, 27 de Novembro 2012, Nacala.
- Oliveira Kauta, Dirigente da Associação de Jovens Estudantes de Nacala, 25 de Novembro, Nacala.
- Ramadane Sulaidine, Funcionário da Presidência do Município (Chefe de Segurança), 20 de Agosto 2010, 4 de Dezembro 2011, 7 de Dezembro 2012, 9 de Abril de 2013.

II. Bibliografia

- Abdulaziz, Mohamed (1979), *Muyaka: 19th –Century Swahili Popular Poetry*, Nairobi, Kenya Literature Bureau.
- Akkari, Abdel-Jallil (2004), “Socialization, Learning and Basic Education in Koranic Schools”, *Mediterranean Journal of Educational Studies*, 9, (2), pp.1-22.

- Albuquerque, Joaquim (1897), *A Campanha contra dos Namarraes*, Lisboa, Ministério dos Negócios da Marinha e Ultramar.
- Albuquerque, Joaquim (1934-35), *Moçambique, 1896-1898*, Lisboa, Divisão de Publicações e Biblioteca, Agência Geral das Colónias.
- Alexandre, Pierre (1983), "L'islam en Afrique Orientale", *Sociétés Africaines, Monde Arabe et Culture Islamique*, Mémoires du Cermaa, 1, Paris, Institute National des Langues et Civilisations Orientales.
- Alexandre, Valentim (2000), *Velho Brasil/Novas Áfricas: Portugal e o Império (1808-1975)*, Lisboa, Edições Afrontamento.
- Allen, James de Vere (1993), *Swahili Origins: Swahili Culture & the Shungwaya Phenomenon*, Athens, Ohio University Press.
- Alpers, Edward (2001), "A complex relationship: Mozambique and the Comoro Islands in the 19th and 20th centuries", *Cahiers Études Africaines*, 161, pp. 73-95.
- Alpers, Edward (2000), "East Central Africa", em Nehemia Levtzion and Randall L. Pouwels (orgs.), *The history of Islam in Africa*, Athens, Ohio University Press, pp. 303-325.
- Alpers, Edward (1999), "Islam in the Service of Colonialism? Portuguese Strategy during the Armed Liberation Struggle in Mozambique", *Lusotopie*, pp. 165-184.
- Alpers, Edward (1997), "East Central Africa", comunicação apresentada na *Conference on the Writing of the History of Islam in Africa*, the Van Leer Jerusalem Institute, 15 a 20 de Junho.
- Alpers, Edward (1972), "Towards a history of the expansion of Islam in East Africa: the Matrilineal peoples of Southern interior", em Ranger, Terence & Berkeley Kimambo (orgs.), *The historical study of African religion*, London, Heinemann Educational Books.
- Alpers, Edward (1966), *The role of the Yao in the development of trade in east Central Africa, 1698-1850*, Dissertação de Doutoramento, Londres, London University.
- Alpers, Edward (1962), *The impact of the slave trade on east Central Africa in nineteenth century*, *Forced migration: the impact of the export slave trade on Africa societies*, Londres, Hutchinson University Library for Africa.
- Arnfred, Signe (2004), "Tufo Dancing: Muslim Womens's Culture in Northern Mozambique", *Lusotopie*, Paris, Éditions Karthala, pp 39-66.
- Askew, Kelly (1999), "Female Circles and Male Lines: Gender Dynamics along the Swahili Coast", *Africa Today*, volume (46, 3/4), pp. 67-102.
- Bayart, Jean-Francois (1992), *State in Africa, The politics of belly*, New York, Longman.
- Bang, Anne (2001), "Intellectuals and Civil Servants: Early 20th Century Zanzibar' Ulama and the Colonial State", em Biancamaria Scarcia Amoretti (orgs.), *Islam in East Africa: New Sources (Archives, Manuscripts and Written Historical Sources. Oral History, Archaeology)*, Roma, Herder Editrice le Libreria, pp. 59-98.
- Bang, Anne (2000), "Islamic reform in East Africa, ca. 1870-1925 The Alawi case", comunicação apresentada no workshop *Reasserting Connections, Commonalities, and Cosmopolitanism: The Western Indian Ocean since 1800*, Yale University, 3-5 de November, policopiado.
- Beck, Sanderson (2004), "Africa and Europeans 1800-1875", *Middle East & Africa to 1875*, (Online).
- Disponível em: <http://www.san.beck.org/1-14-Africa1800-1875.html> [opens new window] (accessed 9 Mar 2010).

- Biaya, Tshikala (1998), “Le pouvoir ethnique. Concept, lieux d'énonciation et pratiques contre l'État dans la modernité africaine - Analyse comparé des mourides (Sénégal) e Luba (Congo-Zaïre)”, *Anthropologie et Sociétés*, 22 (1), pp. 105-135.
- Boletim Geral das Colónias (1942), “O Porto de Nacala em Moçambique”, *Revista da Imprensa*, Secção Portuguesa, Jornal do Comércio, XVIII, 200, volume (XVIII).
- Bonate, Liazzat (2009), *Muslims of Northern Mozambique and the Liberation Movements, Social Dynamics, Centre of African Studies*, University of Cape Town.
- Bonate, Liazzat (2008), “The Use of Arabic Script in Northern Mozambique”, *Tydskrif vir letterkunde*, University of Pretoria, pp. 133-142.
- Bonate, Liazzat (2008), “Muslim Religious Leadership in Post-Colonial Mozambique”, *South African Historical Journal*, 60, volume (4), pp. 637-654.
- Bonate, Liazzat (2007), *Traditions and Transitions, Islam and Chiefship in Northern Mozambique, ca.1850-1974*, Dissertação de Doutoramento em Filosofia, University of Cape Town.
- Bonate, Liazzat (2007a), “Roots of Diversity in Mozambican Islam”, *Lusotopie*, XIV, (1), pp. 129-149.
- Bonate, Liazzat (2007b), “Islam and Chiefship in Northern Mozambique”, *ISIM Review*, 19.
- Bonate, Liazzat (2006), “Matriliny, Islam and Gender in Northern Mozambique”, *Journal of Religion in Africa*, 2, (36), pp. 139-166.
- Bonate, Liazzat (2003), “The Ascendance of Angoche: Politics of Kinship and Territory in the Nineteenth Century Northern Mozambique”, *Lusotopie*, 1, pp.115-143.
- Bonate, Liazzat (1999), *Ensino Islâmico e Políticas Educativas Nacionais em Moçambique*, Universidade Eduardo Mondlane, Maputo.
- Botte, Roger (1990), “Pouvoir du livre, pouvoir des hommes: la religion comme critère de distinction”, *Journal des Africanistes*, 2, pp. 37-51.
- Braudel, Fernand (1997), *Les ambitions de l'histoire*, Paris, Editions de Fallois.
- Brenner, Louis (1993), *Muslim Identity and Social Change in Sub-Saharan Africa*, London, Hurst & Company Ltd.
- Buchili, Beatriz (2006), *O pluralismo jurídico e a realidade sócio-cultural de Moçambique*, Dissertação de Mestrado em Direito, Faculdade de Direito, Universidade Federal do Rio Grande do Sul.
- Cabaço, José Luís (2007), *Moçambique: Identidades, Colonialismo e Libertação*, Dissertação de Doutoramento em Antropologia, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo.
- Cabral, A. Pereira (1934), *Indígenas da Colónia de Moçambique*, Lourenço Marques, Imprensa Nacional de Moçambique.
- Cahen, Michel (2009), “Resistência Nacional Moçambicana, de la victoria à la dérouté? Pluralisme sans pluralisme et hégémonie sans stabilité”, *Sociétés Politiques Comparées*, 17.
- Cahen, Michel (1998), “L'État Nouveau et la Diversification Religieuse au Mozambique”, *Documentos de Trabalho*, Lisboa, CESA, ISEG, Universidade Técnica de Lisboa.
- Cahen, Michel (1997), “Entrons dans la nation! Notes pour une étude du discours politique de la marginalité : le cas de la RENAMO du Mozambique”, *Politique Africaine*, 67, Paris, Karthala, pp.70-88.
- Cahen, Michel (1994), “Mozambique, histoire géopolitique d'un pays sans nation”, *Lusotopie*, 1-2, pp. 213-266.
- Capela, José (1993), *O escravismo colonial em Moçambique*, Porto, Edições Afrontamento.

- Capela, José e Eduardo Medeiros (1987), *O Tráfico de escravos de Moçambique para as ilhas do Índico: 1720-1902*, Maputo, Núcleo Editorial da Universidade Eduardo Mondlane.
- Capela, José (1974), *Escravidão. A empresa de saque: o abolicionismo (1810-187)*, Porto, Afrontamento.
- Caplan, Pat & François Le Guennec-Coppens (1991), *Les Swahili entre Afrique et Arabie*, Paris, Editions Karthala.
- Caplan, Pat (1975), *Choice and Constraint in a Swahili Community: Property, Hierarchy, and Cognatic Descent on the East African Coast*, Oxford University Press.
- Carvalho, Anabela (1999), *O Empresariado Islâmico em Moçambique no período pós-colonial: 1974-1994*, Dissertação de Doutoramento em Sociologia Económica e das Organizações, Lisboa, ISEG.
- Carvalho, Luís Francisco (1995), “História e desenvolvimento: dinâmica afro-islâmica na África Oriental oitocentista”, *Documentos de Trabalho*, 36, Lisboa, CEAs, ISEG.
- Carvalho, A. Pinto de (1972), “Confrarias Muçulmanas Nativas da Cidade de Moçambique. Subsídios para a história da sua formação e actividades”, *Voz africana*, 29 de Agosto.
- Chichava, Sérgio (2007), *Le «vieu Mozambique» Étude sur l'identité politique de la Zambézie*, Dissertação de Doutoramento em Ciência Política, Universidade de Mostesquieu-Bordeaux IV, Institute d'Étude Politiques de Bordeaux, Centre d'Étude d'Afrique Noire.
- Conceição (1993), *Entre mer et terre. Situation identitaires des population côtières du nord mozambicain (Cabo Delgado): 1972-1979*, Dissertação de Doutoramento em Antropologia e Sociologia, Universidade de Paris VIII.
- Constantin, François (1991), “Changements politiques et actualité des réseaux swahili”, em Le Guennec-Coppens, François e Pat Caplan (orgs.), *Les Swahili entre Afrique et Arabie*, Paris, Karthala.
- Constantin, François (1988), “Islam, Theory of Religion and the Blind Spot of the French Academic Field”, em François Constantin, *Les voies de l'Islam en Afrique orientale*, Paris, Karthala, pp. 85-111.
- Coulon, Christian (2007), “As Áreas e fronteiras religiosas em África”, *JANUS*, (Online).
Disponível em: http://janusonline.pt/2007/2007_4_3_6.html
- Coulon, Christian (1983), *Les Musulmans et le Pouvoir en Afrique Noire: religions et contre-culture*, Paris, Editions Karthala.
- Coutinho, João (1935), *As duas conquistas de Angoche*, Agência Geral das Colónias, Lisboa, Pelo Império, 11.
- Coutinho João (1931), *Do Niassa a Pemba (os territórios da Companhia do Niassa)*, Lisboa, Tipografia da Companhia Nacional Editora.
- Deloye, Yves (2003), *Sociologie historique du politique*, Paris, Editions la Découverte.
- D'Herouville, Pierre (2013), *Mulidi Ya Homu, dit “Mulidi”: une goutte dans un ocean*, (Online).
Disponível em: http://inthegapbetween.free.fr/pierre/report-derviches/Mulidi_Ya_Homu.pdf
- Dias, Eduardo (2010), “Do Estado Colonial ao Estado pós-colonial”, em Meio século de Independências, *JANUS*, Lisboa, UAL e Jornal Público.
- Dias, Eduardo (2005), “Da Escola Corânica Tradicional à Escola Arábica: um simples aumento de qualificação do ensino muçulmano na Senegâmbia? ”, *Cadernos de Estudos Africanos*, 7/8, Lisboa, CEA, ISCTE, pp.127-155.
- Dias, Eduardo (2001), “Estado, política e dignitários político-religiosos: o caso senegâmbiano”, *Caderno de Estudos Africanos*, Lisboa, CEA, ISCTE, pp. 27-51.
- Dias, Eduardo (2000)?, “Estado, estruturas políticas tradicionais e cidadania: o caso senegâmbiano?” em Eduardo Costa Dias e José Manuel Viegas (orgs.), *Cidadania, Integração, Globalização*, Oeiras, Celta, pp. 37-59.

- Dias, Eduardo (2005), “Da Escola Corânica Tradicional à Escola Árabi : um simples aumento de qualificação do ensino muçulmano na Senegâmbia?”, *Cadernos de Estudos Africanos* [Online], 7/8 2005.
Disponível em: <http://cea.revues.org/1072> ; DOI : 10.4000/cea.1072
- Farrell, Eileen (1980), *Ngoma ya Ushindani: Competitive Song Exchange and Subversion of Hierarchy in a Swahili Muslim Town on Kenya Coast*, Dissertação de Doutoramento em Antropologia, Boston, Harvard University.
- Forquilha, Salvador (2006), *Des autoridades gentílicas aux autoridades comunitárias: le processus de mobilisation de la chefferie comme ressource politique – État, Chefferie et démocratisation au Mozambique: Le cas du district de Cheringoma*, Dissertação de Doutoramento em Ciência Política”, Centre d’Étude D’Afrique Noire, Universidade Montesquieu-Bordeaux IV.
- Feierman Steven (1990), *Peasant Intellectuals: Anthropology and History in Tanzania*, London, The University of Wisconsin Press.
- Florêncio, Fernando (2004), “Autoridades Tradicionais e Estado moçambicano: o caso do distrito do Búzi”, *Cadernos de Estudos Africanos*, (Online), 5/6.
Disponível em: <http://cea.revues.org/1051>; DOI : 10.4000/cea.1051.
- Florêncio, Fernando (2002), “Identidade étnica e práticas políticas entre os vaNdau de Moçambique”, *Cadernos de Estudos Africanos*, 3, Lisboa, ISCTE, pp. 39-63.
- Florêncio, Fernando (1998), *O papel das autoridades tradicionais na transição para a democracia em Moçambique*, Lisboa, CESA, ISEG.
- Firmino, Gregório (2002), *A questão linguística” na África Pós-Colonial: o caso do português e das línguas autóctones em Moçambique*, Maputo, Promédia.
- Fernandez-Fernandez, Manuel (1976), *La résistance socioculturelle des Amakhuwa à la colonisation portugaise (1968-1973)*, École des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris.
- Forquilha, Salvador Cadete (2012), “O Paradoxo da Articulação dos Órgãos Locais do Estado com as Autoridades Comunitárias em Moçambique: Do discurso sobre a descentralização à conquista dos espaços políticos a nível local”, *Cadernos de Estudos Africanos* [Online], 16/17 | 2009.
Disponível em: <http://cea.revues.org/187> ; DOI : 10.4000/cea.187
- Geffray, Christian (2000), *Nem Pai, nem Mãe – Crítica do Parentesco: o caso Macua*, Coleção Estudos Africanos, Lisboa, Editorial Caminho.
- Geffray, Christian (1991), *A Causa das Armas: Antropologia da Guerra Contemporânea em Moçambique*, Porto, Edições Afrontamento.
- Geffray, Christian (1990), *La Cause des Armes au Mozambique: une Anthropologie d’une guerre civile*, Paris, Karthala.
- Geffray, Christian e Morgens Pedersen (1988) “Nampula en Guerre”, *Politique Africaine* 29, Paris, Karthala, pp.29-49.
- Geffray, Christian (1984), *Structure lignagère, économie domestique et développement rural dans l’Erati. Structures pré-coloniales*, Maputo, Departamento de Arqueologia e Antropologia da Universidade Eduardo Mondlane.
- Gellner, Ernest (1992), *Postmodernism, reason and religion*, London, Routledge.
- Genoud, Eric Morier (2007), “A prospect of secularization? Muslims and political power in Mozambique today”, *Journal for Islamic studies*, 27, pp. 240-275.

- Genoud, Eric Morier (2002), « L'islam au Mozambique après l'indépendance: Histoire d'une montée en puissance », *L'Afrique Politique*, pp. 123-146.
- Genoud, Eric Morier (2000), "The 1996 'Muslim Holidays' affair: Religious competition and state mediation in contemporary Mozambique", *Journal of Southern African Studies*, 26, 3, pp. 409-427.
- Genoud, Eric Morier (1996), "The Politics of Church and Religion in the First Multiparty Elections of Mozambique", *Internet Journal of African Studies*, 1, (Online).
- Disponível em: [www.bradford.ac.uk/research/ ijasol.htm](http://www.bradford.ac.uk/research/ijasol.htm).
- Genoud, Eric Morier (1996a), "Of God and Caesar. The Relation between Christian Churches & the State in post-colonial Mozambique, 1974-81", *Le Fait Missionnaire*, 3.
- Gilsenan, Michael (1973), *Saint and Sufi in Modern Egypt: An Essay in the Sociology of Religion*, Oxford, The Clarendon Press.
- Gonçalves, José (1962), *O mundo Arabo-Islâmico e o Ultramar Português*, Lisboa, Junta de Investigação do Ultramar.
- Guthrie, Malcolm (1971), *Comparative Bantu*, 2, Gregg Press, London.
- Guthrie, Malcolm (1948), *The classification of the Bantu languages*, London, Oxford University Press for the International African Institute.
- Hafkin, Nancy, (1973), *Trade, society and politics in Northern Mozambique, c.1753-1913*, Dissertação de Doutoramento, Boston University graduate Scholl, Boston.
- Hanlon, Joseph (1991), *Mozambique – Who Calls the Shots?*, London: James Currey.
- Harrison, Graham (2002), "Traditional Power and its Absence in Mecúfi, Mozambique", *Journal of Contemporary African Studies*, 20, 1.
- Hermet, Guy (1997), "Perspectives", em François Constantin et Christian Coulon (orgs.), *Religion et transition démocratique en Afrique*, Karthala, pp.363-370.
- Horton, Mark (2010) "Did Asia Underdeveloped Africa? An Archaeological Perspective on Africa Poverty", comunicação apresentada na *Conference Understanding African Poverty in the Longue Durée*, organizada pelo The Weatherhead Center for International Affairs, 15-17 de Julho, Havard University.
- Horton, Mark (2006), "Artisans, communities and Commodities", *Arts Orientalis*, 34, pp.62-81.
- Horton, Mark (2001), "The Islamic conversation of the swahili coast 750-1500; some archeological and historical evidence, em B.S. Amoretti (orgs.), *Islam in East Africa: New Sources*, Roma, Herda, pp.449-469.
- Horton, Mark e John Meddleton (2000), *The Swahili: the social landscape of a Mercantile society*, Oxford, Blackwell Publishers.
- Horton, Mark (1996), *Shanga. The archaeology of a Muslim trading community on the coast of East Africa*, London, British Institute in Eastern Africa.
- Horton, Mark (1987), "The Swahili Corridor", *Scientific American*.
- Horton, Mark (1986) "Asiatic Colonization of the East African Coast: The Manda Evidence", *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, 2, pp. 201-213.
- Instituto Nacional de Estatística, *Censo Geral da População 2007*, (Online).
- Disponível em : <http://www.ine.gov.mz/operacoes-estatisticas/censos/censo-2007/rgph-2007>
- Instituto Nacional de Estatística (2012), *Estatísticas do Distrito de Nacala-Porto*, Novembro, (Online).

Disponível em: <http://www.ine.gov.mz/estatisticas/estatisticas-territorias-distritais/nampula/novembro-de-2012/distrito-de-nacala-porto.pdf/view>

Instituto Nacional de Estatística (2010), *Estatísticas do Distrito de Nacala-Porto 2008*, (Online).

Disponível em: <http://www.ine.gov.mz/estatisticas/estatisticas-territorias...nacala-porto.../file>

Instituto Nacional de Estatística (2010), *Estatísticas do Distrito de Nacala - Porto*, Estatística Distrital 2010, (Online).

Disponível em: http://www.ine.gov.mz/estatisticas/estatisticas-territorias-distritais/nampula/2008/distrito-de-nacala-porto.pdf/at_download/file.

Instituto Nacional de Estatística (1999), *Censo Geral da População de 1997*, Instituto Nacional de Estatística, Maputo.

Ivala, Adelino Zacarias (2000), “Formas tradicionais de participação comunitária na tomada de decisões, gestão de recursos naturais e resolução de conflitos”, (Online).

Disponível em: http://iid.org.mz/formas_tradicionais_de_participacao_comunitaria_tomada_decisoes.pdf

Ivala, Adelino Zacarias (1993), *Transformações Sociopolíticas no Alto Lúrio - O Caso do Regulado de Umpuhua, c.1850-1933*, Dissertação de Licenciatura em Ensino em História e Geografia, Maputo, ISP.

Isaacman, Allen (1987), “Régulos, Diferenciação Social e Protesto Rural: o Regime do Cultivo Forçado do Algodão em Moçambique, 1938-1961”, *Revista Internacional de Estudos Africanos*, 6-7, Lisboa.

Disponível em: http://iid.org.mz/formas_tradicionais_de_participacao_comunitaria_tomada_decisoes.pdf

João, Benedito (2000), *Abdul Kamal e a História de Chiúre nos séculos XIX-XX: um Estudo sobre as Chefaturas Tradicionais, as Redes Islâmicas e a Colonização Portuguesa*, Maputo, Arquivos Históricos de Moçambique, Estudos, 17.

Jossias, Elisio (2004), “Autoridades locais em Moçambique: dinâmicas e processos de sua articulação”, comunicação apresentada no *VIII Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais*, 16-18 de Setembro, Coimbra, (Online).

Disponível em: <http://www.ces.fe.uc.pt/lab2004/pdfs/elisioJossias.pdf>

Kagabo, Joseph (1991), *Shanga, a Muslim Trading Community on the East Africa Coast*, Nairobi, British Institute of Eastern Africa.

Kagabo, Joseph (1988), “Les reseaux marchands arabes et swahili en Afrique Orientale”, em Lombard, Denys e Jean Aubin, *Marchands et Hommes d'affaires asiatiques dans l'Océan Indien et Mer de Chine, 13-20èmes siècles*, Paris, EHESS, pp.237-252.

Kane, Ousmane (1998), “Un mouvement social islamique au sud du Sara”, em Ousmane Kane e Jean-Louis Triaud (orgs.), *Islam et Islamismes au Sud du Sahara*, Paris, Karthala.

Katupha, José (1984), *Alguns elementos sobre a situação linguística na República Popular de Moçambique e as suas implicações para o desenvolvimento rural*, Maputo, Faculdade de Letras, UEM.

Kyed, Helene Maria (2007), *State Recognition of Tradicional Authority – Authority, Citizenship and State Formation in Rural Pos-War Mozambique*, Dissertação de Doutoramento, Roskilde University Centre.

Kröger, Oliver (2005), *Report on a survey of coastal Makua dialects*, Lavoie, Lisa, SIL International, (Online).

Disponível em: <http://www-01.sil.org/silesr/2005/silesr2005-020.pdf>

Le Guennec-Coppens, François (1991), “Un tissue social sans limite”, em Le Guennec-Coppens François & Pat Caplan (orgs.), *Les Swahili entre Afrique et Arabie*, Paris, Karthala.

- Leite, Joana (1996), “A diáspora Indiana em Moçambique: em torno da presença Indiana em Moçambique – séc. XIX e primeiras décadas da época colonial”, em *Economia Global e Gestão*, 2, Lisboa, ISEG.
- Leite, Joana (1983), *Quelques réflexions pour l'étude des communautés de pêcheurs, islamisés, du littoral nord du Mozambique*, Paris, Policopiado.
- Lewia, Ioan (1986), *O islamismo ao sul do Saará*, Lisboa, Universidade Católica.
- Liesegang, Gerhard, (1986), “Ngungunyane - A figura de Mgungunyane Nqumayo, Rei de Gaza 1884-1895 e o desaparecimento do seu Estado”, *Colecção Embondeiro*, 8, Arquivo do Património Cultural,1, Maputo.
- Lopes, Armando (1997), *Política Linguística: Princípios e Problemas*, Maputo, Livraria Universitária, UEM.
- Lundin, Irae e Francisco, Machava (1998), *Autoridade e Poder Tradicional*, II, Maputo, Ministério da Administração Estatal.
- Lupi, Eduardo do Couto (1907), *Angoche: breve memória sobre uma das Capitánias-Môres do Distrito de Moçambique*, Lisboa, Typographia do Annuario Commercial.
- Macagno, Lorenzo (2009), “Fragmentos de uma imaginação nacional”, *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 24, 70, RBCS.
- Macagno, Lorenzo (2007), “Les nouveaux oulémas: la recomposition des autorités musulmanes au nord du Mozambique”, *Lusotopie*, 14 (1), Leiden, pp. 151-177.
- Macagno, Lourenzo (2006), *Outros Muçulmanos, Islão e Narrativas coloniais*, ICS, Lisboa.
- Macagno, Lourenzo (2004), *Os Livros de Mamade: Islã e Saber Local no Norte de Moçambique*, Campos 5 (1), UFPR, pp. 31-51.
- Machado, António (1970), *Entre os Macuas de Angoche: Historiando Moçambique*, Lisboa, Prelo.
- Machaqueiro, Mário (2010), “Estratégias, Rivalidades e Conflitos de Poder identitário: Vally Mamede e a Disputa pelo controlo das comunidades, muçulmanas, “Working Paper” do projecto financiado pela FCT «*Muçulmanos sobre Pressão: Das microscopias locais às dinâmicas geopolíticas do sistema mundo colonial e pós-colonial*», CEMME – Centro de Estudos de Migrações e Minorias Étnicas, (Online).
- Disponível em: <http://run.unl.pt/bitstream/10362/2727/2/Vally%20Mamede%20e%20a%20disputa%20pelas%20comunidades%20islamicas.pdf>.
- Macuane José & Rosário, Domingos & Weimer, Bernhard (2012), *Moçambique: Descentralizar o Centralismo, Economia política, recursos e resultados*, Bernhard Weimer (org.), Maputo, Instituto de Estudos Sociais e Económicos.
- Mamdani, Mahmood (1996), *Citizen and Subject: Contemporary Africa and the Legacy of Late Colonialism*, London, James Curry.
- Marques, João (2001), “Uma cosmética demorada: as Cortes portuguesas face ao problema da escravidão (1836-1875)”, *Análise Social*, 158/159, pp. 230.
- Marques, João (2009), *Sá da Bandeira e o problema da escravatura*, Lisboa, IICT.
- Martinez, Francisco (2008), *O povo Macua e a sua cultura, análise dos valores culturais do povo Macua no Ciclo Vital*, Edições Paulinas.
- Martins, João (1989), “O Princípio e o Presente: a arqueologia na redescoberta do passado em Moçambique”, *Revista do ICALP*, 18, pp. 74-92.
- Mattos, Regiane (2015), “Historical Connections and Resistance Strategies in XIXth c. and Early XXth c.in Northern Mozambique”, *Cahiers d'études africaines*, 4, 220, pp. 739-760.

- Mattos, Regiane (2012), “As dimensões da resistência em Angoche: da expansão política do sultanato à política colonialista portuguesa no norte de Moçambique (1842-1910)”, Dissertação de Doutoramento, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, São Paulo.
- M'bokolo, Elikia (2003), *África Negra - História e Civilizações*, I, Lisboa, Vulgata.
- Mbwiliza, Joseph (1991), *History of Commodity Production in Makwani, 1600-1900: Mercantilist Accumulation to Imperialist Domination*, Dar es Salaam University Press.
- Medeiros, Eduardo (2011), O Islão e a construção do «Espaço Cultural e Social Macua», Representações de África e dos Africanos na História e Cultura Séculos XV a XXI, José Damião Rodrigues e Casimiro Rodrigues (orgs.) *Colecção Estudos e Documentos*, 10, pp. 195-248.
- Medeiros, Eduardo (2007), *Os Senhores Da Floresta, Ritos de iniciação dos rapazes macuas e lómuès*, Porto, Campo das Letras, Colecção Estudos Africanos.
- Medeiros, Eduardo (2006), “Dos territórios linhageiros tradicionais aos regulados coloniais – o caso dos macuas do vale do Lúrio (após a Companhia do Niassa). A Circunscrição de Montepuez: notas exploratórias” Comunicação apresentada no Colóquio Internacional *Cartografar África em Tempo Colonial (1876-c.1940)*, IICT/História e Cartografia, 7-10 Novembro, Lisboa.
- Medeiros, Eduardo (2006b), *Chefias africanas, Islão e nacionalismo no Sul de Cabo Delgado, c. 1919-1974/75*, Évora, Universidade de Évora.
- Medeiros, Eduardo (2006) “Dos territórios linhageiros aos regulados coloniais no vale do Lúrio e na Circunscrição do Montepuez, durante e após a Campanha do Niassa, Notas exploratória para uma análise antropológica da cartografia”, *Africana Studia*, 9, Porto, CEAUP, pp.269-298, (Online).
Disponível em: http://www.africanos.eu/ceaup/uploads/AS09_269.pdf
- Medeiros Eduardo (2003), “A Historiografia Moçambicana e a Questão Étnica” em Isabel Castro Henriques (org.), *Novas Relações com África: Que Perspectivas?* Actas do III Congresso de Estudos Africanos no Mundo Ibérico 2001, Lisboa, Vulgata, pp. 85-104.
- Medeiros, Eduardo (1999), “Irmandades Muçulmanas do norte de Moçambique”, em Angius, Mateus e Vladimir Zamparoni (1999), *Ilha de Moçambique - Convergência de Povos e Culturas*, AIEP Editore, San Marino.
- Medeiros, Eduardo (1997), “Etnias e etnicidades em Moçambique”, *Africana*, 18, Universidade Portucalense, Porto, pp. 81-105.
- Medeiros, Eduardo (1996), “*Ideologias e Religiões em Moçambique*”, Semanário, *Savana*, Maputo.
- Medeiros, Eduardo (1995), “Etnias e etnicidades em Moçambique – Notas para o estudo da formação de entidades tribais e étnicas entre os povos de língua(s) emakhuwa e élómwè e advento da etnicidade macua e lómuè”, *Cientistas Portugueses Residentes no Estrangeiro*, Aveiro, UA-Fórum Investigadores Portugueses, Fundação João Jacinto de Magalhães, pp. 107-127.
- Medeiros, Eduardo e José Capela (1987), *O Tráfico de escravos de Moçambique para as ilhas do Índico, 1720-1902*, Maputo, Núcleo Editorial da UEM.
- Medeiros, Eduardo (1988), *As Etapas da Escravatura no Norte de Moçambique*, Estudos, 4, Maputo, Arquivo Histórico de Moçambique, UEM.
- Medeiros, Eduardo (1986), “A Chefatura Megama do Chiúre: contexto económico e político da sua instalação” *Cadernos de História*, Boletim do Departamento de História, UEM, 4, pp.21-27.

- Medeiros, Eduardo (1985), “Moçambique: Evolução de Algumas Instituições Sócio-familiares”, *Documentos de Trabalho*, 4, Lisboa, CESA, ISEG.
- Meneses, Maria Paula (2009), “Poderes, Direitos e Cidadania: O retorno das Autoridades Tradicionais em Moçambique”, *Revista Critica de Ciências Sociais*, 87, Dezembro, pp.9-42.
- Middleton, John (1992), *The World of the Swahili: an African Mercantile Civilization*, New Haven and London, Yale University Press.
- Ministério da Administração Estatal (2005), *Perfil do Distrito de Nacala*, Província de Nampula.
- Monteiro, Fernando Amaro (1993b), “Sobre a actuação da corrente ‘Wahhabita’ no seio do Islão Moçambicano: algumas notas relativas ao período 1966-77”, *Africana*, 12, Porto, Centro de Estudos Africanos, Universidade Portucalense.
- Monteiro, Fernando Amaro (1993), *O Islão, o Poder e a Guerra: Moçambique 1964-1974*, Porto, Universidade Portucalense.
- Monteiro, Fernando Amaro (1993a), O factor sócio-religioso no progresso da guerra revolucionária em Moçambique, comunicação apresentada no *IV Colóquio - a História militar de Portugal no século XIX*”, Actas, Lisboa, Comissão Portuguesa de História Militar, pp. 323-326.
- Monteiro, Fernando Amaro (1989), “As comunidades Islâmicas em Moçambique: Mecanismos de Comunicação”, *Africana*, 4.
- Monteiro, Fernando Amaro (1972), Traços fundamentais da evolução do islamismo com vista à sua incidência em Moçambique, *Revista Militar*, XXIV, 6, e Separata da *Revista Ciências do Homem*, Universidade de Lourenço Marques, V, Série A.
- Moreau, René (1982), *Africains Musulmans*, Présence Africaine, Paris.
- Morais, João (1989), “Princípio e o Presente: a arqueologia na redescoberta do passado em Moçambique”, *Revista ICALP*, volume (18), pp.74-92.
- Monteil, Vicent (1980), *L’islam Noire, une religion à la conquête de l’Afrique*, Paris, Seuil.
- Adam Yussuf e Eric Morier Genoud (1996), *Religiao e o poder em Mocambique*, (Online).
Disponível em: <http://www.africa.upenn.edu/Newsletters/notmoc75.html>
- Mussa, Fátima (1998), *Entre a modernidade e tradições: a comunidade islâmica de Maputo*, Dissertação de Mestrado em Antropologia, Universidade Federal Fluminense.
- Mafeje, Archie (1992) [1991], “Agregados e Perspectivas de Relançamento da Agricultura na África ao Sul do Saara”, *Ciências Sociais em África: alguns projectos de investigação*, CODESRIA, Dacar, pp. 233 – 281.
- Middleton, John (1961), *Land Tenure in Zanzibar*, London, Her Majesty’s Stationary Office.
- Mbwiliza, Joseph (1987), *Towards a political economy of Northern Mozambique: The Makua interland, 1600-1900*, Columbia University, New York.
- Mutiua, Chapane (2011), “O Islão e o processo de literacia no Norte de Moçambique entre os finais do século XIX e os princípios do século XX”, comunicação apresentada na *13ème Assemblée Générale*, CODESRIA, Marrocos, (Online).
Disponível em: http://www.general.assembly.codesria.org/IMG/pdf/Chapane_Mutiua-2.pdf
- Negrão, José *et al.* (1996), “A participação das Comunidades na gestão dos recursos naturais, Relatório Final, parte 3, Projecto Comores GTA/MICOA”, em José Negrão e António Sopa (orgs.), *Meio ambiente urbano na cidade de Angoche*, Maputo, CEA, UEM.

- Nimtz, August (1980), “*Islam and politics in East Africa: The Sufi Order in Tanzania*”, University of Minnesota.
- NELIMO - Centro de Estudos das Línguas Moçambicanas (1989), *Relatório do I Seminário sobre a Padronização da Ortografia de Línguas Moçambicanas*, Maputo, UEM.
- NELIMO - Centro de Estudos das Línguas Moçambicanas (1999), *Relatório do II Seminário sobre a Padronização da Ortografia de Línguas Moçambicanas*, Maputo, realizado na Matola, Maputo, 8 a 12 de Março, UEM.
- Newitt, Malyn (1995), *History of Mozambique*, London, Hurst and Co.
- Newitt, Malyn (1997), *História de Moçambique*, Lisboa, Europa-América.
- Nicolas, Guy (1983), Sociétés Africaines, Monde Arabe et Culture Islamique, em *Societes Africaines Monde Arabe & Culture Islamique*, Memoires du Cermaa,1, Paris, Institute National de Langues et Civilisations Orientales.
- Nurse, Derek e Thomas Spear (1985), *The Swahili: Reconstructing the History and Language of an African Society 800-1500*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
- O’Brien, Donal (2004), “African Muslim and the secular state”, *ISIM Newsletter*, 14, pp. 50.
- O’Brien, Donal Cruise (1981), “La Filière musulmane: Confréries Soufies et Politique en Afrique noire”, in La question islamique en Afrique Noire, *Politique Africaine*, Paris.
- O’Laughlin, Bridget (1992), “A base social da guerra em Moçambique”, *Estudos Moçambicanos*, 10, 107-142.
- Passos e al (1996) (orgs.), *Análise da situação educacional na província de Nampula: Ensino geral, técnico profissional, superior, educação não-formal e informal, ONGs, e órgãos de informação*, Maputo, Netherlands Embassy.
- Pélissier, René (1984), *Naissance du Mozambique: résistance et révoltes anticoloniales (1854-1918)*, I e II, Paris, Orgeval.
- Pinto, Maria João (2011), “O papel das instituições islâmicas no ensino superior em Moçambique - Estudo de caso da província de Nampula” comunicação apresentada no COOPEDU- Congresso Portugal e os PALOP Cooperação na Área da Educação, Lisboa, CEA, ISCTE/UL, pp. 239-251.
- Pinto, Maria João (2009) “A importância do papel da Africa Muslim Agency no crescimento do Islamismo em Nampula (Moçambique), na última década do século XX”, *Revista Angolana de Sociologia*,4, Edições Padago, pp. 139-175.
- Pinto, Maria João (2002), *O islamismo em Moçambique no contexto da liberalização política e económica (anos 90): a província de Nampula como estudo de caso*, Dissertação de Mestrado em Estudos Africanos, Lisboa, ISCTE.
- Pires, Raúl (2008), *Indianos Sunitas em Moçambique - 1974/2004*, Dissertação de Mestrado em Estudos Asiáticos, Porto, Faculdade de Letras, Universidade do Porto.
- Pedro, Martinho (2006), “Que Império Marave sobre a Macuana? Nova interpretação acerca de um dos episódios históricos de um dos povos da África Oriental”, *Revista da Faculdade de Ciências Sociais*, Maputo, pp.43.57.
- Peirone, Frederico, (1963) “Correntes islâmicas moçambicanas”, *Revista Ultramar*, nº 13 e 14, Ano IV, volume (IV), 1-2, AHM.
- Pouwels, Randall (1987), *Horn and the Crescent: Culture Change and Traditional Islam on the East African Coast. History in Africa*, 11, Cambridge University Press, pp.237-267.
- Prata, A. Pires (1961), *Influência do português sobre o Swahili*, Museu de Nampula, 2, pp. 133-175.
- Prata, A. Pires (1946), “os Macuas tem outros nomes”, *O Missionário Católico*, Cucujães, XXIII.

- Prestholdt, Jeremy (2001), "Portuguese Conceptual Categories and the "Other" Encounter on the Swahili Coast", *Journal of Asian and African Studies*, 36, pp. 383-392.
- Prins, Adrian (1961), *The Swahili-Speakers Peoples of Zanzibar and the East African Coast* (Arabe, Shirazi, and Swahili), London, International African Institute.
- Prins Adriaan (1958) "An analysis of swahili kinship terminology: Part II", *Journal of the East African Swahili Committee* 28 (1958):9-17, Cambridge University.
- Przeworski, Adam (1991), *Democracy and Market. Political and Economic Reforms in Eastern Europe and Latin America*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Ranger, Terence (1983), "The Invention of Tradition in Colonial Africa", em Eric Hobsbawm e Terence Ranger, *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, pp-11-262.
- Ranger, Terence (1975), *Dance and Society in Eastern Africa 1890-1970: The Beni Ngoma*, University of California Press.
- Rego, António da Silva (1962), *Atlas Missionário Português*, Missão para o Estudo da Missionologia Africana, Lisboa, Junta de Investigações do Ultramar.
- Rita-Ferreira, António (1992), *Alguns aspectos materiais da civilização suahili em Moçambique*, LEBA,7, Lisboa.
- Rita-Ferreira, António (1982), *Fixação Portuguesa e História Pré-colonial de Moçambique*, Lisboa, IICT/JIU.
- Rita-Ferreira, António (1975), *Povos de Moçambique: História e Cultura*, Porto, Afrontamento.
- Rita-Ferreira, António (1975a), *Pequena História de Moçambique pré-colonial*, Maputo, Tempográfica.
- Rita-Ferreira, António (1975), *Os Povos de Moçambique – História e Cultura*, Porto, Afrontamento.
- Rocha, Aurélio (1989), "Resistência em Moçambique: o caso dos Suaili", 1850-1913, em *Actas da I reunião internacional de História de África "Relação Europa-África no terceiro quartel do século XIX*, Instituto de Investigação Científica e Tropical, Lisboa.
- Rodrigues, Casimiro (2007), *As Vicissitudes do Sistema escolar em Moçambique na 2ª metade do século XIX – hesitações. Equilíbrios e precaridades*, Dissertação de Doutoramento em História de África, Lisboa.
- Rosander, Eva e David Westerlund (orgs.) (1997), *African Islam and Islam in Africa*, Londres, Hurst & Co.
- Thorold, Alan (1993), *Muslim Identity and Social Change in Sub-saharian Africa*, em Luis Brennen (orgs.), *Methamorphoses of Yao Muslim*, Indiana University Press.
- Rosário, Domingos (2009), *Les mairies des "autres" : une analyse politique, socio-historique et culturelle des trajectoires locales : le cas d'Angoche, de l'Île de Moçambique et de Nacala Porto*, Dissertação de Doutoramento em Ciência Política, Bordeaux 4.
- Rosário, Gedeão (1997), *Desestabilização do corredor de Nacala, 1983-1992*, Maputo, Faculdade de Letras, Universidade Eduardo Mondlane.
- Rouvier van Nieuwaal (1996), "The New Relevance of the Traditional Authorities in Africa. 'The Conference'; 'Major Themes'; Reflections on Chieftaincy in Africa'; 'Future Directions?'" , *Journal of Legal Pluralism*, 37/38, pp.1-38.
- Sadouni, Samadia (2002): "Tentative d'une construction régionale de la oumma en Afrique australe", *L'Afrique Politique*, Paris, Karthala, pp. 101-109.
- Santos, Boaventura (2003), "O Estado heterogéneo e o pluralismo jurídico", em Santos, Boaventura de Sousa e Trindade, João Carlos (ed.), *Conflito e Transformação Social: Uma Paisagem das Justiças em Moçambique*, volume (I), Porto, Afrontamento, pp. 47-128.

- Sarden, Jean-Pierre (1994), “Séniorité et citoyenneté en Afrique pré-coloniale”, *Communications*, volume (59), pp. 119-136.
- Schadeberg, Thilo e Francisco Mucanheia (2000), *Ekoti: the Maka or Swahili language of Angoche*, Köln, Rüdiger Köppe Verlag.
- Serra, Carlos (2000), *História de Moçambique*, Maputo, volume (1), Livraria Universitária.
- Serra, Carlos (1997), *Combates pela Mentalidade Sociológica*, Maputo, Livraria Universitária, UEM.
- Silva, Teresa (1999), “Educação, identidades e consciência política: a missão suíça no Sul de Moçambique (1930-1975)”, *Lusotopie*, pp. 397-405.
- Silva, Teresa (1996), *Protestant Churches and the formation of political consciousness in Southern Mozambique (1939-1974)*, Dissertação de Doutoramento em Filosofia, University of Bradford.
- Silva, Cristiane (2010), *As relações entre o governo português e os muçulmanos de Moçambique (1930-1970)*, Dissertação de Mestrado em História Social da Cultura, PUC-Rio, Rio de Janeiro.
- Silva Rego, (1962), *Documentos sobre os Portugueses em Moçambique e na África Central*, volume (1-9), Lisboa, Centro de Estudos Históricos e Ultramarinos.
- Serra António (1993), *Moçambique: da Independência à actualidade*, Lisboa, CESA, ISEG.
- Serra, Carlos (2000), *História de Moçambique - Primeiras sociedades sedentárias e impacto dos mercadores (200/300-1886)*, volume (1), Maputo, Livraria Universitária, UEM.
- Serra, Carlos (1997), *Combates pela Mentalidade Sociológica*, Universidade Eduardo Mondlane, Maputo, Livraria, Universitária, Maputo.
- Serra, Carlos (1992), “Avaliação dos Manuais de História do SNE (4ª e 5ª Classes)” in *Projecto de Avaliação Pedagógica do Livro Escolar (inédito)*, Maputo, 1992.
- Smith, Alan (1983), “The Indian Ocean zone”, em *History of central Africa*, volume (1), 6, David Birmingham e Martin Phyllis, Essex, Burnt Mill, Harlow.
- Serapião, Luís (2004), “The Catholic Church and Conflict Resolution in Mozambique’s Post-Colonial Conflict”, 1977- 1992”, *Journal of Church and State*, pp. 365-387.
- Thoraval, Yves (1995), *Dicionário temático da Civilização muçulmana*, Larousse.
- Topan, Farouk (1991), Réseaux religieux chez les Swahili, em Le Guennec-Coppens François & Pat Caplan (orgs), *Les Swahili entre Afrique et Arabie*, Paris, Karthala.
- Trimingham, John Spencer (1980), *Islam in East Africa*, Arno Press, New York.
- Triaud, Jean-Louis; KANE, Ousmane (1998), *Islam et Islamismes au Sud du Sahara*, Ireman & Karthala, Paris.
- Van Nieuwaal, Emile e Adrian Van Rouveroy (1999), La chefferie en Afrique face à la modernité, em *Colloque International "Rois, et 'Chefs' dans les Etats Africains de la veille des Indépendances à la fin du XXè siècle*, Paris, Université de Paris I - Centre de Recherches Africaines.
- Van Nieuwaal, E.R; Van Rouveroy (1996), “States and chiefs: are chief’s mere puppets?” *Journal of Legal and Pluralism and Unofficial Law*, Volume 28, pp. 37-38.
- Von Trotha, Trutz (1996), “From Administrative to Civil Chieftaincy. Some problems and Prospects of African Chieftaincy”, *Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law*, 37-38, pp.79-102.
- Von Sicard, Sigvard (2008), “Islam in Mozambique”, *Journal of Muslim Minority Affairs*, volume (28), 3, pp. 473-490.

- Vansina, Jan (1992), “Population movements and emergence of new socio-political forms in Africa, em Bethwell Ogot (orgs.), *General History of Africa -V- Africa from the Sixteenth to eighteenth Century*, California, UNESCO, Heinemann.
- Vansina, Jan (1990), *Path in the Rain forests: toward a History of Political Tradition in Equatorial Africa*, London, James Currey.
- Vilén, Örjan (2006), “A cat that doesn’t like its home - Changing Social Dynamics - an Analysis of the Impacts of State Education in Rural Northern Mozambique” Dissertação de Mestrado em “International Development Studies And Educational Theory & Educational Studies”, Roskilde University.
- Vilhena, Ernesto (1910), *A mão d’obra agrícola em Moçambique – memoria para ser presente ao Congresso Internacional de Agronomia Colonial que se reunirá em Bruxellas em Maio de 1910*, Lisboa, Typographia «A Editora».
- Vilhena, Ernesto Jardim de (1906), “A influência islâmica na costa d’África. Segunda parte: do meado do século XVII até ao presente”, em *Companhia do Nyassa: Relatórios e memórias sobre os territórios*, volume (III), Lisboa, Typographia da A Editora.
- Weimer, Bernhard (orgs.) (2012), *Moçambique: Descentralizar O Centralismo? Economia Política, Recursos E Resultados*, Maputo. Instituto de Estudos Sociais e Económicos (IESE).

III. Legislação

- Decreto 15/2000, Boletim da República, de 20 de Junho, Maputo.
- Diploma Ministerial nº107 -a/2000”, Ministério da Administração Estatal, Boletim da República, de 25 de Agosto, Maputo.
- Lei de Terras, nº 19/97, de 1 de Outubro, Maputo.
- Boletim da República (1993), 10/11/1993, III Série, Número 45.
- Decreto nº 43:896, Ministério do Ultramar, Boletim de Moçambique, I Série nº 36, Lourenço Marques, 14 de Setembro de 1961.

IV. Artigos da Imprensa moçambicana, revistas e jornais

- “Sequestro do "barão da droga" é vitória do crime organizado em Moçambique?!” @*Verdade*, 20 de Novembro de 2014, (Online).
- Disponível em: <http://www.verdade.co.mz/tema-de-fundo/35-themadefundo/50362-sequestro-de-barao-da-droga-e-vitoria-do-crime-organizado>
- “Momade Bashir Sulemane sequestrado em Maputo” @*Verdade*, 12 Novembro de 2014, (Online).
- Disponível em: <http://www.verdade.co.mz/nacional/50201-momade-bashir-sulemane-sequestrado-esta-tarde-em-maputo>
- “Procura de espaço origina destruição de campos em Nacala”, @*Verdade*, de 5 de Agosto de 2013, (Online).
- Disponível em: <http://www.verdade.co.mz/nacional/39720-procura-de-espaco-origina-destruicao-de-campas-em-nacala>
- “Disputa de poder divide Estado e Município em Nampula”, @*Verdade*, 25 de Julho de 2014, (Online).
- Disponível em: <http://www.verdade.co.mz/destaques/democracia/47741>

“Mesquita de Paquitequete: Disputa que promete fazer correr muita tinta”, *Moçambique para todos*, 16 de Julho de 2013, (Online).

Disponível em: http://macua.blogs.com/moambique_para_todos/2013/07/mesquita-de-paquitequete-disputa-que-promete-fazer-correr-muita-tinta.html

“Rainha de Nacala ganhou mais de dois milhões na venda de talhões”, *Reflectindo sobre Moçambique*, de 5 de Março de 2013, (Online).

“Governo preocupa-se com os religiosos na época das eleições e enxurradas”, @Verdade, 28 de Fevereiro de 2013, (Online).

Disponível em: <http://www.verdade.co.mz/tema-de-fundo/35-themadefundo/34982-governo-preocupa-se-com-os-religiosos-na-epoca-das-eleicoes-e-enxurradas>

Disponível em: <http://comunidadeemocambicana.blogspot.pt/2013/03/rainha-de-nacala-ganhou-mais-de-dois.html>

“Município de Nacala vende terrenos dos três partidos à comunidade muçulmana”, *O País*, 10 de Outubro de 2012, (Online).

Disponível em: <http://opais.sapo.mz/index.php/sociedade/45-sociedade/22548-municipio-de-nacala-vende-terrenos-dos-tres-partidos-a-comunidade-muculmana.html>

“Movimento Islâmico de Moçambique: dos raptos à inclusão dos Muçulmanos no poder – uma solução para um problema não religioso”, *sapo.mz*, 18 de Setembro de 2012, (Online).

Disponível em: <http://portugues.fanmoz.org/rm/index.php/noticias/opiniao/4708-movimento-islamico-de-mocambique-dos-raptos-a-inclusao-dos-muculmanos-no-poder-uma-solucao-religiosa-para-um-problema-nao-religioso.html>

“Houve tentativas de manipulação nas reivindicações dos muçulmanos”, *O País*, de 12 Setembro de 2012 (Online).

Disponível em: <http://opais.sapo.mz/index.php/sociedade/45-sociedade/22147-houve-tentativas-de-manipulacao-nas-reivindicacoes-dos-muculmanos.html>

“Entidades islâmicas aliciam jovens de famílias pobres nas mesquitas para o Sudão”, *SAPONOTÍCIAS*, 29 de Junho de 2012, (Online).

Disponível em: <http://noticias.sapo.cv/lusa/artigo/14580048.html>

“Ex-edil da RENAMO em Nacala-Porto reclama dinheiro prometido pela FRELIMO - Manuel dos Santos traído pelos “camaradas””, *Reflectindo sobre Moçambique*, 27 de Janeiro de 2012, (Online).

Disponível em: <http://comunidadeemocambicana.blogspot.pt/2012/01/ex-edil-da-RENAMO-em-nacala-porto.html>

“Moçambique: muçulmanos querem desculpas do ministro da Educação”, *Ndhaneta*, 17 de Agosto de 2011, (Online).

Disponível em: <http://ndhaneta.blogspot.pt/2011/08/mocambique-muculmanos-querem-desculpas.html>

“Novo corpo directivo do Centro de Formação Islâmica aufere 10 milhões de meticais”, @Verdade, 19 de Julho de 2011.

Disponível em: <http://www.verdade.co.mz/nacional/20964-novo-corpo-directivo-do-centro-de-formacao-islamica-aufere-10-milhoes-de-meticais>

“Uma Janela de Oportunidades”, *Revista Quissimajulo*, 1, Julho a Dezembro de 2010, Concelho Municipal de Nacala Porto, Nacala.

“Resgatado papel dos líderes locais”, *Moçambique para todos*, 7 de Agosto de 2009, (Online).

Disponível em: http://macua.blogs.com/moambique_para_todos/2009/09/resgatado-papel-dos-l%C3%ADderes-locais.html

“Nacala: se Chale não ganha investimentos podem não surgir...”, *Diário de um Sociólogo*, de 11 de Fevereiro de 2009, (Online).

Disponível em: <http://oficinadesociologia.blogspot.pt/2009/02/nacala-se-chale-nao-ganha-investimentos.html>

“Campus da Mussa bin Bique custará seis milhões de dólares”, *Moçambique para todos*, 13 de Novembro de 2007, (Online).

Disponível em: http://macua.blogs.com/moambique_para_todos/2007/11/campus-da-mussa.html

“Moçambique: Sinais de um Islão menos tolerante”, *Além-mar*, Março de 2004, (Online).

Disponível em: <http://www.alem-mar.org/cgi-bin/quickregister/scripts/redirect.cgi?redirect=EEFZppyVIZtDkAOcXI>

V. Documento de Arquivos

V. 1. Arquivo dos Serviços do Notariado da Cidade de Nampula

Associação Mohometana Seita Sunni de Nacala, *Requerimento para concessão de talhão para a construção de uma mesquita central*, Nacala, 22 de Fevereiro de 1984.

Associação Mohometana Seita Sunni de Nacala, *Requerimento para concessão de um terreno para a construção de mesquita, escola, casa de hóspedes, armazéns e campo de futebol de salão*, Nacala, 27 de Junho de 1985.

Congresso Islâmico de Moçambique, Delegação Provincial de Nampula, *marginalização na distribuição da ajuda em favor da Africa Muslim Agency, Conselho Islâmico, Comunidade Muçulmana e Associação Seita Sunni*, 20 de Outubro de 1995.

Congresso Islâmico de Moçambique, Delegação Provincial de Nampula, *número de mesquitas existentes na Província afiliadas nesta organização*, ofício nº25/1992, Nampula, 18 de Junho de 1992.

Congresso Islâmico de Moçambique, Delegação Provincial de Nampula, *Resposta ao Ofício nº 78-DPAR-MJ-92 do DAR de Nampula, Sobre a União da Juventude Islâmica de Angoche – UJIA*, ofício nº36/1992, Nampula, 5 de Agosto de 1992.

Congresso Islâmico de Moçambique, Delegação Provincial de Nampula, *esclarecimento sobre as diferenças entre o Congresso Islâmico e o Conselho Islâmico*, Circular nº 1/90, Nampula, Janeiro de 1990.

Conselho Islâmico de Moçambique, Delegação Provincial de Nampula, *Acerca da polémica sobre o sistema de enterro tradicional de Bid'ã no cemitério da CISLAMO da Ilha de Moçambique*, Nampula, 8 de Agosto de 2000.

Conselho Islâmico de Moçambique, Delegação Provincial de Nampula, *sobre a realização da V Conferência da Juventude Islâmica da África Austral*, Nampula, 14 de Agosto de 1985.

Conselho Islâmico de Moçambique, Delegação Provincial de Nampula, *sobre a realização da V Conferência da Juventude Islâmica da África Austral*, Nampula, 2 de Agosto de 1985.

Conselho Islâmico de Moçambique, Delegação Provincial de Nampula, *sobre a realização da V Conferência da Juventude Islâmica da África Austral*, Nampula, 1 de Agosto de 1985.

Ministério da Justiça, Departamento de Assuntos Religiosos, *Relatório da visita à Província de Nampula*, Nampula, 30 de Agosto de 1999.

Ministério da Justiça, Departamento de Assuntos Religiosos, Delegação de Nampula, *Relatório do 2º semestre de 1990 e lista das confissões religiosas a nível da Província de Nampula*, Nampula, 27 de Novembro de 1990.

Ministério da Justiça, Departamento de Assuntos Religiosos, *Lista nominal das Confissões Religiosas registadas*, Maputo, 20 de Julho de 1990.

Ministério da Justiça, Departamento de Assuntos Religiosos, Delegação de Nacala, *Lista Nominal das Igrejas e Mesquitas existentes na cidade de Nacala*, Nacala, 30 de Junho de 1996.

Ministério da Justiça, Departamento de Assuntos Religiosos, Delegação do Ribaué, *problemas provocados por um membro do Conselho Islâmico do Distrito de Ribaué*, Informação nº “/96, Ribaué, 4 de Junho de 1996.

Partido FRELIMO, Nacala-Porto, *as condições existentes nas confissões religiosas, Relatório do 1º Secretário do Comité da Localidade Urbana de Mocone*, Nacala-Porto, 31 de Maio de 1990.

Ministério da Justiça, Departamento de Assuntos Religiosos, *a análise das actividades do 1º semestre de 1984 e as perspectivas para o período seguinte*, circular nº 6/DAR/MJ/84, Maputo, de 29 de Junho de 1984.

V. 2. Arquivo Histórico de Moçambique

Sessão Especial:

Branquinho, José A. G. de Melo (1969), *Prospecção das forças tradicionais do distrito de Moçambique*, Serviço de Centralização e Coordenação de Informação, secreto, Governo-Geral de Moçambique.

Silva, J.R. Pegado (Sem data), *Civilização e Organização Tribal dos Macuas da Circunscrição de Erati (Distrito de Moçambique)*, Arquivo Histórico de Moçambique, Secção Especial, nº 94, Cota S E a II P.9

Oliveira, Plínio Lopes de (1956), *Monografia Etnográfica, regulado “maka” da Circunscrição do Mogincual*, Arquivo Histórico de Moçambique, Secção Especial, nº31.

D. Dr. B. Dos MM. Bispo de S. Thome Prelado de Mossambique (1823), *Memoria Chorografica da Província ou Capitania de Mossambique na Costa d’Africa Oriental, Conforme o Estado em que se achava no anno de 1822*, Arquivo Histórico de Moçambique, Secção Especial, nº216 c, Cota S E, a III.

Fundo do século XIX – Governo do Distrito de Moçambique:

Correspondência do Capitão-mor das Terras das Terras Firmes do Mussoril, 24 de Novembro de 1897, Arquivo Histórico de Moçambique, Fundo do século XIX, Governo do Distrito de Moçambique, Repartição Militar, caixas 8-9, 1898-1900).

Correspondência do Capitão-mor das Terras das Terras Firmes do Mussoril ao Governador do Distrito, Arquivo Histórico de Moçambique, Fundo do século XIX, Governo do Distrito de Moçambique, Repartição Militar, caixas 8-9, (1898-1900), 24 de Novembro de 1897.

Correspondência do Capitão-mor Capitão-mor das Terras da Coroa ao Chefe da Repartição Militar de Moçambique, Arquivo Histórico de Moçambique, Fundo do século XIX, Governo do Distrito de Moçambique, Repartição Militar, caixas 8-9, (1898-1900), 12 de Dezembro de 1897.

Correspondência do Capitão-mor das terras da Coroa ao Chefe de Repartição Militar de Moçambique, Arquivo Histórico de Moçambique, Fundo do século XIX, Governo do Distrito de Moçambique, Repartição Militar, caixas 8-9, 1898-1900, Mossuril, 13 de Dezembro de 1897.

Correspondência do Comandante Militar de Fernão Veloso, Arquivo Histórico de Moçambique, Fundo do século XIX, Governo do Distrito de Moçambique, Repartição Militar, caixas 8-9, (1898-1900), Mossuril, 13 de Dezembro de 1897.

Correspondência do Capitão-mor das Terras da Coroa ao Chefe de Repartição Militar do Distrito de Moçambique, Arquivo Histórico de Moçambique, Fundo do século XIX, Governo do Distrito de Moçambique, Repartição Militar, caixas 8-9 (1898-1900), Mussoril, 26 de Setembro de 1898.

Correspondência do Capitão-mor das terras da Coroa para o Chefe da Repartição Militar do Distrito de Moçambique, Arquivo Histórico de Moçambique, Fundo do século XIX, Governo do Distrito de Moçambique, Repartição Militar, caixas 8-9, (1898-1900), Mussoril, 22 de Julho de 1898.

Correspondência do Capitão-mor das terras da Coroa para o Chefe da Repartição Militar do Distrito de Moçambique, Arquivo Histórico de Moçambique, Fundo do século XIX, Governo do Distrito de Moçambique, Repartição Militar, caixas 8-9, (1898-1900), 25 de Junho de 1898.

Correspondência do Capitão-mor das terras da Corôa para o Chefe da Repartição Militar do Distrito de Moçambique, Arquivo Histórico de Moçambique, Fundo do século XIX, Governo do Distrito de Moçambique, Repartição Militar, caixas 8-9, (1898-1900), Mussoril 15 de Janeiro de 1898,

Correspondência do Capitão-mor das terras da Coroa para o Chefe da Repartição Militar do Distrito de Moçambique, Arquivo Histórico de Moçambique, Fundo do século XIX, Governo do Distrito de Moçambique, Repartição Militar, caixas 8-9, (1898-1900), Muecate, 12 de Janeiro de 1898.

Correspondência do Capitão-mor das terras da Coroa para o Chefe da Repartição Militar do Distrito de Moçambique, Arquivo Histórico de Moçambique, Fundo do século XIX, Governo do Distrito de Moçambique, Repartição Militar, caixas 8-9, (1898-1900), Mussoril, 24 de Janeiro de 1898.

Correspondência do Capitão-mor das terras da Coroa para o Chefe da Repartição Militar do Distrito de Moçambique, Arquivo Histórico de Moçambique, Fundo do século XIX, Governo do Distrito de Moçambique, Repartição Militar, caixas 8-9, (1898-1900), Mossuril, 23 de Janeiro de 1898.

Correspondência do Capitão-mor das terras da Coroa, "Relatório de Missão", Arquivo Histórico de Moçambique, Fundo do século XIX, Governo do Distrito de Moçambique, Repartição Militar, caixas 8-9, (1898-1900), Mossuril, 13 de Fevereiro de 1898.

Correspondência do Capitão-mor das Terras das Terras Firmes do Mussoril, Arquivo Histórico de Moçambique, Fundo do século XIX, Governo do Distrito de Moçambique, Repartição Militar, (1898-1900), 25 de Maio de 1998.

Correspondência do Capitão-mor das Terras das Terras Firmes do Mussoril, Arquivo Histórico de Moçambique, Fundo do século XIX, Governo do Distrito de Moçambique, Repartição Militar, caixas 8-9, (1898-1900), Mossuril, 25 de Maio de 1898.

Correspondência do Capitão-mor da Guarnição de Muecati ao Chefe da Secretaria Militar do Distrito de Moçambique, Arquivo Histórico de Moçambique, Fundo do século XIX, Governo do Distrito de Moçambique, Repartição Militar, caixas 8-9, (1898-1900), Muecati, 31 de Agosto de 1899.

Correspondência do Capitão-mor das Terras da Coroa ao Capitão-mor do Mussoril, 26 de Setembro de 1889, AHM, Fundo do século XIX, Governo do Distrito de Moçambique, Repartição Militar, caixas 8-9, 1898-1900

Correspondência do Capitão-mor da Guarnição de Muecati ao Chefe da Secretaria Militar do Distrito de Moçambique, Arquivo Histórico de Moçambique, Fundo do século XIX, Governo do Distrito de Moçambique, Repartição Militar, caixas 8-9, (1898-1900), Muecati, 21 de Outubro de 1889.

Correspondência do Capitão-mor da Macuana ao Chefe Secretaria Militar do Distrito de Moçambique, Arquivo Histórico de Moçambique, Fundo do século XIX, Governo do Distrito de Moçambique, Repartição Militar, caixas 8-9, (1898-1900), Muecati, 15 de Novembro de 1899.

Correspondência do Capitão-mor da Macuana ao Chefe Secretaria Militar do Distrito de Moçambique, Arquivo Histórico de Moçambique, Fundo do século XIX, Governo do Distrito de Moçambique, Repartição Militar, caixas 8-9, (1898-1900), Muecate, 2 de Fevereiro de 1899.

Correspondência do Capitão-mor da Macuana ao Chefe da Repartição Militar do Distrito de Moçambique, Arquivo Histórico de Moçambique, Fundo do século XIX, Governo do Distrito de Moçambique, Repartição Militar, caixas 8-9, (1898-1900), Muecati, 10 de Abril de 1898.

Correspondência do Capitão-mor da Macuana ao Chefe Secretaria Militar do Distrito de Moçambique, Arquivo Histórico de Moçambique, Fundo do século XIX, Governo do Distrito de Moçambique, Repartição Militar, caixas 8-9, (1898-1900), Muecati, 14 de Outubro de 1898.

Correspondência do Capitania-mor do Mossuril ao Chefe da Repartição Militar do Distrito de Moçambique, Arquivo Histórico de Moçambique, Fundo do século XIX, Governo do Distrito de Moçambique, Repartição Militar, caixas 8-9, (1898-1900), Mossuril, 16 de Fevereiro de 1899.

Correspondência do Capitania-mor do Mossuril ao Chefe da Repartição Militar do Distrito de Moçambique, Arquivo Histórico de Moçambique, Fundo do século XIX, Governo do Distrito de Moçambique, Repartição Militar, caixas 8-9, (1898-1900), Mossuril, 15 de Junho de 1899.

Correspondência do Capitania-mor do Mossuril ao Chefe da Repartição Militar do Distrito de Moçambique, Arquivo Histórico de Moçambique, Fundo do século XIX, Governo do Distrito de Moçambique, Repartição Militar, caixas 8-9, (1898-1900), Mossuril, 9 de Junho de 1899.

Correspondência do Capitania-mor do Mossuril ao Chefe da Repartição Militar do Distrito de Moçambique, Arquivo Histórico de Moçambique, Fundo do século XIX, Governo do Distrito de Moçambique, Repartição Militar, caixas 8-9, (1898-1900), Mossuril 12 de Junho de 1899.

Correspondência do Capitania-mor do Mossuril ao Secretário do Governo do Distrito de Moçambique, Arquivo Histórico de Moçambique, Fundo do século XIX, Governo do Distrito de Moçambique, Repartição Militar, caixas 8-9, (1898-1900), Mossuril, 31 de Março de 1899.

Correspondência do Capitania-mor do Mossuril ao Secretário do Governo do Distrito de Moçambique, Arquivo Histórico de Moçambique, Fundo do século XIX, Governo do Distrito de Moçambique, Repartição Militar, caixas 8-9, (1898-1900), Mossuril, 2 de Novembro de 1900.

Correspondência do Capitania-mor do Mossuril ao Secretário do Governo do Distrito de Moçambique, Arquivo Histórico de Moçambique, Fundo do século XIX, Governo do Distrito de Moçambique, Repartição Militar, caixas 8-9, (1898-1900), Mossuril, 31 de Julho de 1900.

Correspondência do Capitania-mor do Mossuril ao Chefe da Secretaria Militar do Distrito de Moçambique, Arquivo Histórico de Moçambique, Fundo do século XIX, Governo do Distrito de Moçambique, Repartição Militar, caixas 8-9, (1898-1900), Mossuril, 24 de Janeiro de 1900.

Correspondência do Comando-Militar de Fernão Veloso ao Capitania-mor do Mossuril, Arquivo Histórico de Moçambique, Fundo do século XIX, Governo do Distrito de Moçambique, Repartição Militar, caixas 8-9, (1898-1900), 20 de Novembro de 1899.

Correspondência do Capitão-mor das Terras Firmes ao Chefe da Repartição Militar do Mossuril, Arquivo Histórico de Moçambique, Fundo do século XIX, Doc. 123, caixa 8-9, (1898-1900), nº 133, de 16 de Outubro de 1899.

Correspondência do Capitão-mor do Mossuril ao Chefe da Secretaria Militar do Distrito de Moçambique, Arquivo Histórico de Moçambique, Fundo do século XIX, Governo do Distrito de Moçambique, Repartição Militar, caixas 8-9, (1898-1900), 31 de Agosto de 1899.

Correspondência do Comando-Militar de Muchelia ao Capitão-mor do Mossuril Arquivo Histórico de Moçambique, Fundo do século XIX, Governo do Distrito de Moçambique, Repartição Militar, caixas 8-9, (1898-1900), 30 de Agosto de 1899.

Correspondência do Capitão-mor do Mossuril ao Chefe da Secretaria Militar do Distrito de Moçambique, Arquivo Histórico de Moçambique, Fundo do século XIX, Governo do Distrito de Moçambique, Repartição Militar, caixas 8-9, (1898-1900), Mossuril, 27 de Julho de 1899.

Correspondência do Capitão-mor das Terras Firmes do Mossuril ao Chefe da Secretaria Militar do Distrito de Moçambique, Arquivo Histórico de Moçambique, Fundo do século XIX, Governo do Distrito de Moçambique, Repartição Militar, (1898-1900), Mossuril, 21 de Julho de 1899,

Tradução da carta do Marave, Arquivo Histórico de Moçambique, Fundo do século XIX, Governo do Distrito de Moçambique, Repartição Militar, caixas 8-9, (1898-1900), 24 de Janeiro de 1900.

Fundo do Governo-geral de Moçambique:

Anorr. Relatório de Inspeção ordinária à Câmara Municipal de Fernão Veloso, Arquivo Histórico de Moçambique, Governo-geral, Caixa nº 2170, 1972.

Silveira, Carlos Henrique Jonas da (1943), *Relatório de Inspeção ordinária à Circunscrição de Nacala*, Arquivo Histórico de Moçambique, Fundo do Governador-Geral, 12 de Junho de 1943.

V. 3. Arquivo Histórico Ultramarino

Correspondência dos Governadores:

Correspondência enviada ao Secretário-geral do Governo-geral de Moçambique, nº 182, Arquivo Histórico Ultramarino, Correspondência dos Governadores, caixa nº18, 1900-1901.

Correspondência enviada ao Secretário-geral do Governo-geral de Moçambique, Arquivo Histórico Ultramarino, Correspondência dos Governadores, caixa 1300, pasta 18, documento 346, 6 de Julho de 1857.

Fundo dos Serviços de Centralização e Coordenação de Informação (SCCIM):

SCCIM, *Subversão no Distrito de Moçambique*, Boletim de Difusão de Informação nº40/67, 27 de Abril de 1967, in AHU/UM/GM/GNP/Z.15/151/Pt.3.

SCCIM, *Relatório de situação* nº24/69,11 a 25 de Novembro, Lourenço Marques, 15 de Dezembro 1969, in AHU/UM/GM/GNP/SR 133/Pt.9: Relatórios de situação dos SCCM.

V.4. Instituto dos Arquivos Nacional da Torre do Tombo (IANTT), Lisboa

Fundo dos Serviços de Centralização e Coordenação de Informação (SCCIM):

SCCM, *Estudo do Problema Islâmico da Província* 1959-1965, in IANTT, Processo nº 408, caixa 60, Fevereiro de 1967.

SCCM, *Política de atracção dos maometanos da Província*: ofício nº1149/K-66-23, Lourenço SCCM, Marques, 12 de Março de 1969, in IANTT/SCCIM, processo nº413, caixa 63: *Islamismo*.

VI. Documentos audiovisuais

Brigitte Martinez (2001), *O Regresso a Nacala*, Costa do Castelo Filmes, Lda., Co-Produção: Les Films du Village.