

# IDENTIDADES: “UM BICHO PAPÃO” PARA AS SOCIEDADES DO NORTE DE MOÇAMBIQUE?

IDENTITIES: "A BOGEYMAN" FOR THE SOCIETIES OF  
NORTHERN MOZAMBIQUE?

---

**RESUMO:** As identidades étnicas e religiosas têm sido apontadas por diversos estudos como os principais catalisadores da violência que assola a região norte de Moçambique, com epicentro em Cabo Delgado. A partir da perspectiva dos estudos sobre os contextos e circunstâncias culturais que moldam a formação de identidades na interconexão entre memória cultural e coletiva, bem como história, busca-se identificar os principais momentos e elementos históricos das sociedades da região e suas contribuições na configuração das relações sociais ali estabelecidas, a fim de compreender os acontecimentos mais recentes. Por meio de pesquisas de campo e arquivo, e na revisão da literatura, argumenta-se que as identidades étnicas e religiosas constituem um complexo "bode expiatório", quando analisadas à luz da história de intercâmbios culturais que moldaram o quadro etnográfico da região.

**PALAVRAS-CHAVE:** Norte de Moçambique; Violência; Identidades Étnicas; Religiosidades; História.

---

**ABSTRACT:** Ethnic and religious identities have been pointed out by several studies as the main catalysts of the violence plaguing the northern region of Mozambique, centered in Cabo Delgado. From the perspective of studies on the cultural contexts and circumstances that shape identity formation in the interconnection between cultural and collective memory, as well as history, this paper seeks to identify the main moments and historical elements of the region's societies and their contributions to the configuration of the social relations established there, in order to understand the most recent events. Through field and archival research, and literature review, it is argued that ethnic and religious identities constitute a complex "scapegoat", when analyzed in light of the history of cultural exchanges that shaped the ethnographic framework of the region.

**KEYWORDS:** Northern Mozambique; Violence; Ethnic Identities; Religiosity; History.

CHAPANE MUTIUA

Editor-Gerente  
[Ivaldo Marciano de França Lima](#)

# IDENTIDADES: “UM BICHO PAPÃO” PARA AS SOCIEDADES DO NORTE DE MOÇAMBIQUE?

Chapane Mutiua<sup>1</sup>

“O qual trato de mercadoria é tam necessário que sem ele se non susteria o mundo; este é que nobreça os Regnos, que faz grande as gentes e nobelita as cidades, e o que faz a guerra e a paz do mundo” (PIRES apud WALLERSTEIN 2004, p. 4).

“Não haverá paz entre as nações, se não existir paz entre as religiões. Não haverá paz entre as religiões, se não existir diálogo entre as religiões” (KÜNG, 2004).

## Introdução

Os dois trechos acima chamam a atenção para dois fenômenos que têm acompanhado a humanidade desde a antiguidade até os dias atuais: o comércio e a religião. Tomé Pires, um cronista português do século XVI, destaca a importância do comércio como um fator que impacta a história da humanidade de forma ambígua: por um lado, impulsiona o desenvolvimento das sociedades, e por outro, causa as guerras que as destroem. Por sua vez, Hans Küng, um teólogo suíço, chama a atenção para o fenômeno religioso, que pode gerar paz ou guerra, dependendo de como diferentes identidades e entidades religiosas se expressam em suas relações, vivências e convivências cotidianas.

Ambos os fenômenos, economia e identidades (religiosas ou étnicas), merecem atenção na busca por compreender os conflitos contemporâneos, como no caso da insurgência no norte de Moçambique. Uma análise profunda da história da região norte de Moçambique nos permite questionar até que ponto as identidades étnicas e religiosas, apontadas desde o início como a causa da insurgência, não são apenas um "bicho-papão" usado para disfarçar as principais causas.

O 'bicho-papão' é uma lenda social que pode receber diferentes nomes em diferentes sociedades. No entanto, independentemente do contexto social em que esse fenômeno ocorre, ele possui características comuns: é sempre o 'bode expiatório' para problemas reais que seus perpetradores desejam evitar a responsabilidade, ou usam para amedrontar a sociedade e obter vantagens em determinados conflitos. Muitas vezes, o 'bicho-papão' é utilizado para dissuadir crianças de realizar ações que seus pais não permitem. A ideia de usar essa metáfora no caso do conflito violento no norte de Moçambique, com epicentro em Cabo Delgado, é destacar que, desde o início e sem investigações precisas, as identidades étnicas e religiosas foram apontadas como a

---

<sup>1</sup> Doutor em Estudos Africanos pelo Centro de Estudos de Culturas de Manuscritos da Universidade de Hamburg; Investigador do Departamento de Estudos Políticos e Históricos do Centro de Estudos Africanos da Universidade Eduardo Mondlane. [chapanemutiua@gmail.com](mailto:chapanemutiua@gmail.com)

força motriz por trás do conflito. Ao comparar a situação em Cabo Delgado com a lenda do 'bicho-papão', não estou excluindo a possibilidade de que os fatores mencionados (etnicidades e religiosidades) façam parte do problema. Como os trechos acima ilustram, as diferenças religiosas e os problemas étnicos têm sido, são e provavelmente continuarão sendo fatores geradores de conflitos no mundo. No entanto, como algumas pesquisas já realizadas sobre a violência em Cabo Delgado mostram, 'negócios' e 'lucro' podem ser, talvez, alguns dos maiores fatores, potencialmente envolvendo até os anteriores. Portanto, acreditamos ser importante analisar a questão das identidades e seu possível impacto no conflito no norte de Moçambique. No entanto, vale ressaltar que este artigo não busca responder a questões como: qual é a causa do conflito em Cabo Delgado ou qual é a identidade étnica ou religiosa dos insurgentes. O presente artigo tem como objetivo, por um lado, traçar os trajetos históricos que influenciaram a formação do mosaico étnico e religioso que temos hoje na região e, por outro lado, analisar como essa matriz histórica poderia ser explorada na ideologização da insurgência.

Nessa perspectiva, é importante examinar o processo histórico de construção das diversas identidades étnicas e religiosas que hoje estão representadas no norte de Moçambique. E, como esse processo de construção de identidades busca suas bases nas memórias coletivas das sociedades (ASSMANN; CZAPLICKA; 1994) dos grupos, é aí que baseamos nosso ponto de partida. Vale ressaltar que os principais conceitos relacionados à memória e que provavelmente reúnem mais consenso na área de estudos culturais foram desenvolvidos pelos trabalhos de um sociólogo (Maurice Halbwachs) e de um historiador de arte (Aby Warburg), bem como por outro historiador (Jacques Le Goff) (ASSMANN; CZAPLICKA, 1995; CONFINO, 1997; ERLI 2008; ASSMANN 2012). Essa multiplicidade de abordagens e disciplinas que guia a gênese dos estudos culturais inspira o modelo de análise de fenômenos culturais, incluindo memória e identidade. No entanto, o que quero destacar ao usar a perspectiva dos estudos culturais na abordagem da memória e identidade é sua relação intrínseca com a história. De fato, a memória é a ferramenta que permite às pessoas desenvolverem sua identidade pessoal tanto no nível do 'EU' quanto do 'NÓS'.

O processo de formação de identidades se desenvolve de forma diacrônica com base nos eventos e experiências que ocorrem ao longo do tempo. Jan Assmann delinea dois modelos inter-relacionados de desenvolvimento: um horizontal, em que o tempo é o fator determinante para a formação da consciência (identidade) individual ou coletiva; e outro vertical, que evolui do 'indivíduo' para o 'social' e termina no 'cultural' (ASSMANN 2011). Essa orientação resulta da influência da análise de Maurice Halbwachs, que defende o determinismo da interação social na construção da memória coletiva e, conseqüentemente, da consciência identitária (HALBWACHS, 1992). É importante destacar que existem grandes debates em torno da distinção entre memória coletiva e memória cultural. No entanto, essa distinção não é o objetivo desta reflexão, conforme

mencionado anteriormente. Em vez disso, visamos utilizar essa perspectiva dos estudos culturais porque é considerada a mais adequada para a discussão de nosso tema: identidades étnicas e religiosas no norte de Moçambique. Portanto, concentramos nossa atenção na noção de 'memória' como todos os meios, ferramentas e manifestações usados para construir imagens do passado, seja ele individual ou coletivo.

Essa perspectiva nos permite observar como eventos ou fatos históricos selecionados são usados para construir narrativas que agregam comunidades, sociedades ou nações por meio da construção de identidades. No entanto, Assmann e Czaplicka chamam nossa atenção para a diferença entre memória comunicativa, que é construída por meio da interação diária e da comunicação oral, e memória coletiva ou cultural. A primeira (memória comunicativa) possui um horizonte de referência muito curto, tornando-se suscetível a mudanças e manipulações, enquanto a segunda possui um ponto de referência fixo no passado histórico, representado e preservado por meio de manifestações culturais como textos, rituais e monumentos (ASSMANN; CZAPLICKA, 1994, p. 129). Também é importante considerar a distinção entre memória local e nacional e como elas podem se relacionar, seja por meio de negociação e integração ou por meio de imposição e silenciamento (POUWELLS, 1987).

As comunidades da região de Cabo Delgado, assim como suas congêneres em Nampula e no restante da África Oriental, resultam de uma longa história de relações entre o vasto Oceano Índico e o continente. Nessa jornada, gostaria de destacar três fatores importantes: migrações, comércio e religião em três períodos distintos (pré-colonial, colonial e pós-colonial).

## MIGRAÇÕES

Os povos de Cabo Delgado parecem resultar, por um lado, da interação entre os Wak-Wak - a quem Joseph Mbwiliza atribui o status de primeiros habitantes da região - com os imigrantes bantus, sendo os últimos destes grupos os Zimbabues e Maraves (MBWILIZA, 1980; LIESEGANG, n.p.). O fenômeno migratório, impulsionado fundamentalmente por fatores econômicos, determinou não apenas a (re)configuração sociodemográfica e política, mas também conduziu a mudanças geoestratégicas que marcaram a história recente do país e da região.

Esses processos migratórios trouxeram, por um lado, conflitos que levaram ao afastamento de alguns grupos para outras regiões ou à sua quase eliminação. Por outro lado, por meio da integração através de casamentos (muitas vezes forçados), levaram a simbioses que ainda carecem de pesquisas para um esclarecimento mais profundo. No entanto, argumentos nesse sentido existem. Um exemplo é o de Machado (1970), que sugere que os Makhuwas, por exemplo, resultam do encontro entre os Zimbabues e/ou Maraves e os Koisans. Gerhard Liesegang, por outro

lado, sugere que os Makondes, outrora também conhecidos como Mavihas, têm a mesma origem mítica que os Makhuwas da região de Cabo Delgado, ou seja, do curso superior do rio Lugenda. Os termos Mwani e Makonde, hoje usados para designar diferentes grupos étnicos, resultam da adaptação de designações geográficas, sendo Mwani (costa) e Makonde (floresta fechada). Outro aspecto que sustenta esse argumento de origem comum está relacionado ao fato de que quase todos esses povos são matrilineares, embora os Wamwani combinem a matrilinearidade com o patriarcado oriundo do Islã.

No entanto, afirmar que esse processo foi totalmente pacífico e livre de conflitos seria uma distorção dos dados. Importa destacar que também houve conflitos que moldaram a configuração sociodemográfica e o processo de formação das identidades étnicas na região. Por exemplo, em relação aos primeiros conflitos étnicos registrados na região, Joseph Mbwiliza sugere que surgiram logo após os primeiros contatos entre os Wak-Wak e os povos Makhuwa (bantú), resultando, como consequência, durante o século X, em muitos elementos desses povos sendo vendidos como escravos para os indonésios (MBWILIZA, 1980, p. 75). Nancy Hafkin acrescenta que, devido a conflitos, "esses povos se separaram em dois grupos: Makhuwas e Lomwés". Os dois grupos ocuparam a região entre os rios Rovuma, Lugenda, Zambeze e o Oceano Índico, abrangendo os territórios das atuais províncias de Zambézia, Niassa, Nampula e Cabo Delgado (HAFKIN, 1973, p. 2-5).

Gerhard Liesegang descreve conflitos entre os Makondes e seus vizinhos Makhuwas e Wamwanis no século XIX. Tais conflitos, relatados em alguns documentos desse período e também pela tradição oral, resultaram algumas vezes em estabelecimentos de acordos, sejam eles voluntários ou forçados. Alguns desses acordos tinham como base o estabelecimento de parentesco com mulheres roubadas, sequestradas ou simplesmente oferecidas. Através desses acordos, estabeleceu-se, por exemplo, uma 'relação de brincadeira' (joking relationship, em inglês; utani em Kiswahili; onavili, em Emakhuwa). Algumas dessas relações se estendem até o Niassa, por exemplo. Para citar alguns casos concretos, existem esse tipo de relações entre os Wamwani de Pangani e os Makondes (conforme me foi informado lá em Pangani), entre os Wamwani de Quissanga e os Amettho dos Mwaliya, e entre os Makondes e os Ayao.

Entre os séculos XVIII e XIX, a região norte de Moçambique passou por uma reestruturação política, social e demográfica com a chegada de novos grupos populacionais. Destaque vai para os povos Marave, que percorreram quase todo o norte de Moçambique, impulsionando a mobilidade de grupos Makhuwas como os Mogovolas e Imbamelas, que chegaram ao centro e sudoeste da província de Nampula, bem como os Ametto, que povoaram o sul de Cabo Delgado (MACHADO, 1970; MEDEIROS, 1997). Esse processo de reestruturação continuou com a chegada, já na segunda metade do século XIX, dos Ngunis, chamados localmente

de Magwangwaras ou mafitis (MEDEIROS, 1997). Esses últimos foram responsáveis por várias guerras contra quase todos os grupos que encontraram na região e só terminaram com sua integração na estrutura social e demográfica.

As relações de parentesco mencionadas anteriormente foram importantes para o estabelecimento de acordos de paz entre as diferentes chefaturas africanas, assim como para acordos de vassalagem com os portugueses (MUTIUA, 2014). Líderes como Boana Shaki ibn Abdulatifo al-Mafazi, sheikh de Quissanga, desempenharam um papel fundamental nesse contexto. Boana Shaki foi o mediador da vassalagem do Mwaliya e da tentativa de vassalagem do Muguia (ambos Makhuwas). Devido à sua influência no sertão da região e às suas boas relações com muitos dos chefes locais até o lago Niassa, Boana Shaki foi solicitado pelos portugueses a acompanhar a expedição de Augusto Cardoso em 1884-5 (MEDEIROS, 1997).

## O COMÉRCIO NO OCEANO ÍNDICO OCIDENTAL

O mundo é um mercado constituído por vários outros mercados em miniatura. É nesse processo de trocas comerciais que os povos do interior do norte de Moçambique se viram obrigados a se relacionar com os da costa e, por meio deles, com o Oceano Índico. As sociedades, principalmente as muçulmanas nas três províncias da região norte de Moçambique (Cabo Delgado, Niassa e Nampula), se configuraram e se desenvolveram nesse contexto de um grande mercado – o Oceano Índico. De fato, o Oceano Índico foi o centro de todas as trocas, e em suas costas se estabeleceram as cidades que ao longo de sua longa história desempenharam os papéis de centros e/ou periferias.

Com a ajuda das monções, as cidades da península arábica e do Golfo Pérsico (Shiraz, Muscat, Hadramawt) se posicionaram desde o período pré-islâmico como o grande centro na região ocidental do Oceano Índico, onde a costa oriental da África e as ilhas ao seu largo serviram como periferia a esses centros (NAKARUMA, 2012; BANG, 2014; 2019). A chegada dos Portugueses no final do século XV contribuiu para o fortalecimento dos laços comerciais entre a costa oriental da África (com destaque para a costa de Moçambique e seu interior) e as cidades indianas de Gujarat, Damão, Diu e Goa (MALEKANDATHIL, 2016). As designações de Bait-al-Zanj ou Zanjibar pelos árabe-persas e mais tarde de Etiópia Oriental pelos Portugueses sugerem uma visão homogênea sobre a função desempenhada pela região no contexto do sistema econômico da época (SANTOS, 1891; TALHAMI, 1977, p. 446).

E porque "o trato de mercadoria" é gerador de conflitos, a ele se devem as cisões ocorridas em Shiraz, Muscat e Hadramaut, que resultaram no estabelecimento de cidades na costa oriental da África (Mogadíscio, Pate, Quíloa, Mombaça, Pemba, Zanzibar, entre outras) (PEARSON,

2003). E dessas cidades, principalmente de Quíloa, os mesmos fatores econômicos gerariam novas ondas migratórias para o sul, fundando as cidades costeiras do canal de Moçambique (Tungi, Quissanga, Pangane, Olumboa, Mucojo, Mocimboa, Messanja, Angoche, Ilha de Moçambique, Quelimane, Sofala, entre outras) (NEWITT, 1972, p. 388-399; CHITTICK, 1963; VILHENA, 1905). Foram esses processos impulsionados, fundamentalmente, por fatores comerciais que, durante vários séculos, moldaram as sociedades muçulmanas da costa norte de Moçambique. Essas cidades, situadas no terceiro anel periférico, também se estabeleceram como centros de destaque na intermediação entre os centros de produção de mercadorias localizados no interior da região e o vasto mercado do Oceano Índico.

## **RELIGIÃO: DA HISTÓRIA DA ESTRUTURAÇÃO DO ISLÃO AO ECLODIR DO CONFLITO NO NORTE DE MOÇAMBIQUE**

Se por um lado o comércio inaugurou os intercâmbios entre a África Oriental e o vasto Oceano Índico, por outro lado o advento do Islã permitiu o desenvolvimento de elites muitas vezes com funções nas três esferas da vida de suas sociedades – comércio, religião e política. Essas elites estenderam uma teia de relações políticas, comerciais e religiosas por via de laços de parentesco e da língua (BONATE, 2007; KRESSE, 2012, p. 34; 2013, p. 78). Conforme mencionado acima, diversas ondas de movimentos migratórios do sudoeste asiático para costa oriental de África influenciaram a configuração das sociedades Swahili e da sua cultura (VERE ALLEN, 1994). Este processo decorreu com recurso aos casamentos mistos entre as populações nativas e os “novos ou mais recentes” imigrantes (BONATE, 2007). Por esta razão, até finais do século XIX, a maior parte das elites políticas, comerciais e religiosos do norte de Moçambique mantinham relações de parentesco com suas congêneres em outros espaços da África oriental e no sudoeste asiático.

A estruturação do Islã no norte de Moçambique deve ser enquadrada no contexto desses processos migratórios e de relações de parentesco e da história das disputas sobre autoridade e poder político e religioso nessas sociedades. Como referido anteriormente, o Islã chegou ao território que hoje é Moçambique com comerciantes muçulmanos (árabes e persas) (VILHENA, 1905). Como os comerciantes interagiam com a elite política e comercial local, a fé islâmica circulava nessas redes de elite. Desta forma, a autoridade do Islã foi representada pelos governantes locais que aderiram à nova fé (TRIMINGHAM, 1964). Esta situação durou até o final do século XIX e início do século XX, com a chegada das *turuq* (irmandades muçulmanas), *Shaddiliyya Yashurutiyya* (1896) e *Qadiriyya* (1904-6), a anterior trazida das Comores pelo sheikh Amur b. Jimba e a posterior de Zanzibar, pelo sheikh Isa b. Ahmad também de origem comoriana (BANG, 2003; BONATE, 2007).

A chegada das *turuq* trouxe um novo desafio ao anterior *status quo*, pois, elas não concordaram que a autoridade religiosa ficasse sob o controle da elite política local, alegadamente porque sua liderança no contexto religioso não era legitimada pelo conhecimento religioso, mas sim pelo poder político (BONATE, 2007). No entanto, tal elite política já há muito que estava inserida nas redes de intercâmbio intelectual e comercial ao nível da região ocidental do Oceano Índico, o que forçou as confrarias a se integrarem na esfera das relações das acima mencionadas elites política e comercial. Na verdade, os muçulmanos locais que tinham algum conhecimento dos ensinamentos islâmicos na época da chegada das *turuq* eram todos membros da elite política e comercial. Através das redes de relações já mencionadas, as elites políticas e comerciais detinham a capacidade e o privilégio de enviar seus filhos e parentes para estudar nos principais centros de ensino da região e/ou convidar os *ulama* para ensiná-los localmente. Pelo que, a maioria dos primeiros membros e líderes das confrarias em Moçambique, faziam parte ou da elite política ou da comercial, o que facilitou a sua integração nas redes sociopolíticas, comerciais e religiosos anteriormente estabelecidas.

Com a integração das *turuq* nas antigas redes, os *shuyukh* das confrarias passaram a ser reconhecidos como autoridades religiosas nas comunidades muçulmanas moçambicanas. Assim, até o final da época colonial (início dos anos 1970) sheikhs das confrarias como Said Habib Bakr ou Baguir da Ilha de Moçambique (Nampula), Said Abdul Majid de Mecufi (Cabo Delgado) e Abdul Gamal Megama de Chiúre (Cabo Delgado) gozaram de poderosa influência na política local e tinham uma rede de relações que se estendiam para o resto da África Oriental e nas ilhas ocidentais do Oceano Índico.

No final dos anos 1960, registra-se o regresso do sheikh Abubakar Ismael Mangira ao país depois de concluir os seus estudos em Medina (BONATE, 2007, p. 177). O seu regresso a Maputo inaugurou a segunda onda de contestação pelo controle da autoridade religiosa entre os muçulmanos em Moçambique. Se a primeira onda de contestação (mencionada atrás) foi motivado pela falta de conhecimento religioso das elites políticas que controlavam a autoridade religiosa, a segunda considerou aqueles antigos contestatários de ignorantes e praticantes de *bid'a* (inovação) (BONATE, 2007, p. 178). A disputa entre os pró-*Wahabi* e as confrarias marcou a transição entre o final do período colonial e o pós-colonial.

A disputa entre os *ulama* de orientação wahabita e os seguidores das *turuq* (confrarias) gerou vários debates no seio da comunidade muçulmana em Moçambique. Esses debates que ainda hoje continuam têm como epicentros as práticas de *mawlid* (celebrações do nascimento do Profeta Muhammad S.A.W), a integração de aspectos culturais locais em alguns rituais religiosos e até mesmo em questões relacionadas com orações (*salat*). No caso de *salat*, por exemplo, um dos grandes focos dos debates foi a oração de *Juma*, em que para uns era considerada *sunna* (prática

tradicional do profeta) e para outros um *fardh* (dever). A escolha do silêncio (*sukut*) ou a voz alta (*nasheed*) durante os rituais fúnebres foi outra questão bastante discutida.

O conflito intra-Islã que se inaugurou nos anos 1960 nunca foi totalmente solucionado permanecendo ativo até hoje. Tal situação instalou sentimentos de ódio entre os muçulmanos, principalmente devido a expropriação de mesquitas e a forma violenta como se manifestou em determinados momentos. Com este contexto, desde que o país se tornou independente do colonialismo português (1975), a comunidade muçulmana de Moçambique dividiu-se em dois ramos, os *Wahabi*, também denominados *sukut* (silêncio) em algumas regiões, e os sufis (das confrarias), também denominados *Nasheed* ou *Nakazako* em algumas comunidades. Os *wahabi* tinham a sua sede principal em Maputo, mas expandiram-se rapidamente para todo o país. Por outro lado, os muçulmanos sufis tinham sua autoridade simbólica no norte do país onde eram majoritários.

No entanto, durante a 'guerra de libertação' os portugueses tentaram explorar a influência dos líderes muçulmanos no norte, através da ideia de 'portugalização' do Islã, um projeto liderado por Fernando Amaro Monteiro, o então membro da Inteligência colonial portuguesa (PIDE - Polícia Internacional e Defesa do Estado) (MACHAQUEIRO, 2011, p. 46). Monteiro patrocinou viagens ao *Hajj* (peregrinação a Meca) para um grupo de líderes muçulmanos e a tradução da coleção de *Hadith de Al-Bukhari*, entre outras iniciativas que visavam desencorajar os muçulmanos do Norte a se juntarem à 'guerra de libertação'. Estas iniciativas não foram bem recebidas pela liderança da FRELIMO que virou as costas ao Islã, mas também à outras confissões religiosas.

No início dos anos 80, a FRELIMO decidiu rever a relação com as instituições religiosas e encorajou a criação de organizações religiosas legais (MORIER GENOUD, 2000; BONATE, 2008). No contexto das comunidades muçulmanas, a oportunidade favoreceu o grupo *Wahabi* de Mangira que, para além da sua proximidade com o centro do poder (Maputo), tinha a vantagem de ser relativamente bem treinado e dominar as ferramentas de intervenção no espaço público e político, a língua portuguesa e o alfabeto latino. Abubakar Mangira e Aminnudin Muhammad fundaram o Conselho Islâmico de Moçambique (CISLAMO). Embora o CISLAMO devesse representar todos os muçulmanos do país, os seguidores das confrarias não aderiram à organização, e decidiram por criar outra organização para representá-los - o Congresso Islâmico de Moçambique (o Congresso), sob a liderança de Hassan Magda (BONATE, 2008, p. 646). Tanto o CISLAMO como o Congresso, constituídos como organizações de âmbito nacional, fixaram as suas sedes em Maputo, com representações ou delegações em todas as províncias e distritos.

Entre meados da década de 1980 e início da década de 1990, a African Muslim Agency (AMA), uma ONG internacional com sede no Kuwait, estabeleceu-se em Moçambique com

objetivos de apoiar e promover a área de educação Islâmica (BONATE, 2008). A AMA abriu dois tipos de instituições educacionais: as escolas que combinam educação formal e religiosa (por exemplo, o grupo de escolas da AMA em Nacala, Nampula e Cabo Delgado); e as escolas puramente religiosas ou *madrassa* que se espalharam por todo o país, com especial impacto no norte de Moçambique, bem como centros de formação de *ulama* (professores das escolas do Alcorão), a maioria deles em Maputo e Matola (por exemplo, na mesquita do bairro da Liberdade, na Matola, com internato; Hamza, no centro da cidade da Matola). Além das escolas mencionadas acima, a AMA também ofereceu bolsas de estudos para alunos selecionados para estudar em países árabes. Por meio dessas bolsas, um grande número de jovens foi estudar no Sudão, Egito, Líbia, Kuwait, Arábia Saudita, etc. A maioria dos que se beneficiaram das bolsas foram recrutados a partir das organizações ligadas ao CISLAMO e entre membros do Congresso. No entanto, em seu retorno, todos ou quase todos estavam orientados a negar as confrarias e o sufismo. Muitos desses jovens hoje integraram o quadro administrativo do governo. Muitos outros ingressaram no setor privado, mas um grande número daqueles que estudaram teologia e lei islâmica permaneceram na esfera religiosa realizando atividades como Imames, professores do Alcorão, etc., sob a égide do CISLAMO.

No final dos anos 1990 e no início dos anos 2000, um grupo desses jovens se separou do CISLAMO. Liazzat Bonate sugere que essa cisão teve suas origens na alegada marginalização dos jovens *ulama* que se sentiram bloqueados no acesso aos cargos de liderança no seio do CISLAMO. Acrescenta Bonate que tal bloqueio se deveu a questões raciais e étnicas (BONATE, 2008). O argumento sobre questões raciais e étnicas, invocado por Liazzat Bonate, pode ser bastante discutível já que esses novos *ulama* acabavam de regressar e os cargos poderiam estar ocupados. No entanto, o caminho percorrido desde os primeiros regressos até a efetivação da cisão merece um escrutínio sério, até porque muitos desses jovens *ulama* que se mantiveram na estrutura do CISLAMO tornar-se-iam mais tarde líderes de destaque ao nível nacional, provincial e distrital. Contudo, importa referir que esses episódios que levaram à cisão coincidiram com uma crescente importância da população muçulmana no contexto de eleições democráticas multipartidárias.

Ainda assim, parece que a cisão no CISLAMO não se deveu a motivações políticas, mas muito provavelmente, se deveu às questões de autoridade e poder (como acontecera com a chegada das *turuq*), pois, aqueles que se separaram criaram uma nova organização designada de *Ahl al-Sunna wa Jamma* (os seguidores das tradições e da comunidade do Profeta). No entanto, parece que existem diferentes ramos dos que se consideram *Ahl al-Sunna wa Jamma*, uma vez que alguns deles estão ligados à AMA, enquanto outros têm diferentes conexões internacionais. Além disso, nas áreas rurais do norte de Moçambique são conhecidos pelos dois nomes: African Muslim e *Ahl*

*al-Sunna*. Devido a esses novos movimentos, desde o final da década de 1990, o número de novas mesquitas se multiplicou na região.

A introdução da AMA em Moçambique mudou o sistema de educação Islâmica. Com efeito, e tal como descrito anteriormente, houve uma ruptura brusca e violenta com as escolas Islâmicas tradicionais, conhecidas no norte de Moçambique como *chuo* ou *kioni*, que se baseiam na caridade recíproca entre alunos e professores para se introduzir a chamada “madrassa moderna”, cujos professores são formados em escolas especializadas em Maputo, Beira e no estrangeiro, e recebem um salário pago por instituições internacionais ou indivíduos geralmente desconhecidos pela autoridade governamental. As “madrassas modernas”, em sua maioria controladas e patrocinadas pelo CISLAMO, abandonaram o antigo sistema baseado na *lawh* ou *lipau/nimpau* e passaram a usar quadro, cadernos e livros curriculares como nas escolas formais. O novo sistema de educação Islâmica em Moçambique introduziu também exames centralizados e o uso de livros organizados em graus como nas escolas formais. A maioria dos livros usados nessas madrassas é fornecida pelo Waterval Islamic Institute com sede em Joanesburgo, África do Sul. Há também um número crescente de escolas turcas no sul do país, no entanto, sem evidências de sua presença no Norte do país. O mesmo acontece com as escolas islâmicas dominadas por muçulmanos moçambicanos de origem paquistanesa que foram mencionadas em algumas entrevistas em Maputo, mas não se encontrou nenhuma evidência de sua existência no norte de Moçambique.

## AS COMUNIDADES DE CABO DELGADO HOJE

Durante o século XIX, enquanto os estados costeiros da região de Cabo Delgado mantinham essa relação simbólica de suserania com Zanzibar, exploraram as rotas comerciais para o hinterland e fortaleceram o seu poder sobre o principal patrimônio natural, a terra. Utilizando as habilidades políticas e intelectuais adquiridas no contexto de suas relações regionais oceânicas e diante do avanço do sistema colonial na região, as elites muçulmanas de Cabo Delgado conseguiram reinventar-se e reorientar as relações de suserania que mantinham com Zanzibar para o novo poder regional que se impunha – o colonialismo português. Ao fazer isso, os muçulmanos do norte de Moçambique conseguiram manter o controle sobre suas terras, territórios e o comércio. Além disso, utilizando suas habilidades de literacia em ajami (alfabeto árabe para escrever em Kiswahili, Kimwani e outras línguas que não o árabe), estabeleceram-se como uma classe de colaboradores com competências necessárias ao novo estado regional. Dessa forma, vários intelectuais muçulmanos assumiram cargos como intérpretes ou tradutores oficiais, sargentos-mores, capitães-mores ou ajudantes administrativos, além dos cargos locais que passaram a ser oficialmente reconhecidos pelos portugueses (MUTIUA, 2014).

Ao nível do comércio, nos finais do século XIX, as cidades costeiras do norte de Moçambique reorientaram-se para o Ibo e Ilha de Moçambique contra os anteriores centros, Kilwa e Zanzibar. Alguns destes estados desenvolveram uma especialização comercial baseada no produto que mais ocorria em seu território. Por exemplo, o Sultanato de Tungi, além de cana de açúcar, comercializava marfim vindo do seu hinterland e tartarugas capturadas em suas ilhas. Mocimboa (hoje Mocímboa da Praia), sob o controle da dinastia dos Mwikumba, comercializava tartarugas, esteiras feitas com folhas de palmeiras, goma copal, urzela, borracha, marfim e madeiras. O sheicado de Pangane, de Saleh b. Tahiri e Hajj Mussa b. Yussuf, dedicava-se à produção e venda de produtos agrícolas, além de servir como porto de escoamento dos produtos vindos das margens do rio Messalo. O sheicado de Quissanga, dominado pela dinastia dos al-Mafazi, para além da produção agrícola e pesca, era o principal elo entre a Ilha do Ibo e o hinterland, controlando rotas caravaneiras de marfim que vinham do Medo, Niassa e Alta Zambézia (MEDEIROS, 1997).

Contudo, as relações com os portugueses durante toda a segunda metade do século XIX não foram pacíficas nem estáveis, foram as possíveis, num momento em que a região enfrentava novas reestruturações de poderes e de terras entre as várias unidades étnicas que se defrontavam entre si, mas que também enfrentavam um novo concorrente, os mafitis (Ngunis ou Ngunizados). E mais uma vez coube aos intelectuais muçulmanos, como Boana Shaki b. Abdulatifo al-Mafazi, Muhammad b. Sheikh e Saleh b. Tahiri, por exemplo, o papel de mediador para pacificar os mafitis que atacavam tudo e todos (sobre o impacto destes grupos ver, MEDEIROS, 1999).

O estabelecimento da máquina administrativa colonial de fato, que inicia com a Companhia do Niassa acompanhada pela penetração missionária, impõe novas mudanças ao status quo. A primeira mudança a destacar é a expropriação do território e dos recursos. O fim das relações de suserania e o início da subjugação total das populações, acompanhadas de uma hostilização ao Islã. A segunda mudança é a criação de um novo sistema de educação que vai formar uma nova elite. Os cerca de 60 anos de administração colonial de fato representam o início de um processo de marginalização da região e de suas anteriores elites. Pois, a mudança do tipo de mercadorias implicou transformação nas orientações do comércio, assim como dos seus protagonistas. Enquanto a expropriação do território transforma seus antigos governantes em meros assalariados.

A título de exemplo, enquanto no período anterior cabia aos sheikhs e sultões contratar pessoas para cortar madeira e depois enviar aos portugueses no Ibo ou Ilha de Moçambique, assim como indicar espaços para o estabelecimento de lojas dos comerciantes estrangeiros (Indianos, fundamentalmente), com a ocupação colonial de fato, a administração portuguesa passou a controlar diretamente a exploração desses recursos, o acesso à terra e a circulação comercial. Por outro lado, a supressão da literacia ajami na esfera administrativa excluiu os intelectuais

muçulmanos que foram substituídos por uma nova elite formada nas escolas missionárias. É essa nova elite local formada nas escolas missionárias que estará na dianteira para assumir protagonismo no processo de luta de libertação nacional e no pós-independência. Assim, enquanto no período pré-colonial eram os wana wa wibu que assumiam os cargos de capitão-mor porque dominavam a escrita com alfabeto árabe, no período pós-colonial passaram a ser aqueles que dominam o alfabeto latino e/ou participaram no processo de luta de libertação nacional.

Tal cenário representou uma continuidade do processo de marginalização de grande parte da população muçulmana no norte de Moçambique, ou seja, os 45 anos da independência representam continuidade de um status quo iniciado nos anteriores 60 anos de colonização de fato. Saíram os colonialistas portugueses, mas os recursos e a terra não voltaram ao controle daqueles que se sentem seus legítimos donos, por via de uma herança milenar testemunhada pelos diversos santuários e makaburi a masharifu (cemitérios dos Sharifos), espalhados por toda a costa desde Mbwizi, Ulo, Mulipululu, Bassorá, Infussi, Sancul, Khatamoio, etc. Saíram os colonos, mas vieram os "ditos cujos", os "vientes" e os "imigrantes" internos e externos que, em parceria com as novas elites, controlam a exploração dos recursos e as rotas comerciais (ARAÚJO, 2015; CRUZ e SILVA, 2015; SOTO, 2015).

Contudo, desde o estabelecimento da administração colonial de fato, até a eclosão da violência em 5 de outubro de 2017 (em Mocimboa da Praia), nunca se tinha registrado nenhum evento violento entre as diferentes etnias ou religiões, com exceção das já mencionadas crises dentro do Islão, acrescido das ostracizações dirigidas pelos ulama do CISLAMO e dos Ahl Sunna contra as práticas e rituais religiosos de origem africana.

## CONCLUSÃO

Importa voltar à questão sobre identidades étnicas e religiosas para fazer as conclusões. O que procurei mostrar na abordagem sobre a constituição sociodemográfica da população de Cabo Delgado é o seguinte: 1) há uma relação histórica e até mitológica nas narrativas sobre a sua origem; 2) há relações estabelecidas ao longo do seu percurso histórico que criaram aproximação entre diferentes grupos – uma aproximação que em determinadas famílias hoje gera até interseção; 3) não podemos omitir que houve conflitos entre os diferentes grupos étnicos, mas também não devemos afirmar que esses conflitos eram essencialmente étnicos. Por outro lado, ao discorrer sobre a história da estruturação do Islã, procurei mostrar que: 1) por um longo período da história do Islã em Moçambique, não encontramos um conflito com grupos não muçulmanos que se possa denominar de conflito religioso ou jihad, como alguns investigadores têm procurado defender; 2)

nunca houve um Estado muçulmano centralizado, mas houve relações de suserania e de colaboração em momentos específicos e em questões específicas.

Com base em tudo isso, podemos concluir que o atual conflito não se inspira na história das relações étnicas, nem na história das relações religiosas locais. Contudo, os processos de construção do Estado moderno em Moçambique, que iniciam com o processo de colonização e culminam com a luta pela independência, foram marcados por violência, exclusão e marginalização de uns aos outros. Essa violência deixou marcas agudas na memória das pessoas, assim como a incapacidade do Estado em suprir a maioria das necessidades básicas em vastos territórios tem sido aproveitada para, através da manipulação das identidades étnicas e religiosas feridas pelos processos ora mencionados, dividir os moçambicanos do norte de Moçambique e colocá-los em guerra uns contra os outros sob a máscara da religião.

## REFERÊNCIAS

Araújo, Manuel G. M. Imigrantes: um peso demográfico. In: CRUZ e SILVA, Teresa; ARAÚJO, Manuel G. M.; SOUTO, Amélia Neves de (orgs.). **Comunidades Costeiras: perspectivas e realidades**. Maputo: CESAB, 2015, p. 89-131.

ADAM, Y. Mueda, 1917-1990: **Resistência, Colonialismo, Libertação e Desenvolvimento**. Arquivo, n. 14, outubro de 1993. Maputo: Arquivo Histórico de Moçambique, p. 9-103.

AMIN, Samir. **Obsolescent Capitalism: contemporary politics and global disorder**. Londres; Nova York: Zed Books, 2003.

ARÃO, Cristian. Fetichismo e unidimensionalidade: o marxismo de Marcuse. **Kínesis - Revista de Estudos dos Pós-Graduandos em Filosofia**, v. 7, n. 13, p. 195-207, 2015.

ARRIGHI, Giovanni. **O longo século XX: dinheiro, poder e as origens dos nossos tempos**. Tradução de Vera Ribeiro. São Paulo: UNESP, 1996.

ASSMANN, Jan. **Cultural memory and early civilization: writing, remembering, and political imagination**. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

ASSMANN, Jan. Communicative and cultural memory. In: ELLR, Astrid; NÜNNING, Ansgar (eds.). **Cultural Memory Studies**. Berlin, New York: De Gruyter, 2008, p. 109-118.

BANG, A. K. **Sufis and Scholars of the Sea: Family Networks in East Africa, 1860-1925**. London: Routledge Curzon, 2003.

BONATE, Liazzat. Divergent Patterns of Islamic Education in Northern Mozambique: Qur'anic Schools of Angoche. In: LAUNAY, Robert (ed.). **Islamic Education in Africa: Writing Boards and Blackboards**. Bloomingham and Indianapolis: Indiana University Press, 2016.

BONATE, Liazzat. **Tradition and Transition: Islam and Chiefship in Northern Mozambique, ca. 1850-1975**. Cape Town: UCT, 2007. Tese (Doutorado em História) – Programa de Doutorado do Departamento de História, Cape Town: UCT, 2007.

- BONATE, L. J. K. The Ascendance of Angoche: Politics of Kinship and Territory in the Nineteenth Century Northern Mozambique. **Lusotopie**, V. 14, N. 1, 2003, p. 115-43.
- BONATE, L. J. K. Matriliney, Islam and Gender in Northern Mozambique. **Journal of Religion in Africa**, v. 36, n. 2, p. 139-166, 2006.
- BRAUDEL, Fernando. **Civilization and Capitalismo 15th – 18th Century, Vol. II: The Wheel of Commerce**. London: William Collins Sons & Co Ltd, 1983.
- CHITTICK, Neville. Kilwa and the Arab settlements of the East African coast. **Journal of African History**, v. 4, p. 179-190, 1963.
- DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. **A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal**. Tradução de Mariana Echalar. São Paulo: Boitempo, 2016.
- DIAS, J.; DIAS, M. **Os Macondes de Moçambique**. Lisboa: JICU, 1964-74. 4 Volumes.
- DUARTE, R. T. **Northern Mozambique in the Swahili World. Central Board of National Antiquities, Sweden**; Eduardo Mondlane University, Mozambique; Uppsala University, Sweden, 1993.
- GLASSMAN, J. **Feasts and Riot: Revelry, Rebellion, and Popular Consciousness on the Swahili Coast, 1856-1888**. Portsmouth, NH: Heinemann; London: James Currey; Nairobi: E.A.E.P.; Dare Es Salaam: Mkuki Na Nyota, 1995.
- HALBWACHS, Maurice. **On the collective memory**. Edited, translated and with introduction by Lewis A. Coser. Chicago and London: The university of Chicago Press, 1992.
- HAFKIN, N. **Trade, Society, and Politics in Northern Mozambique, ca.1753-1913**. Tese (Doutorado em História) – Programa de Doutorado, Boston: University of Boston, 1973.
- KRESSE, Kai. **Philosophising in Mombasa: knowledge, Islam and Intellectual practice on the Swahili coast**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007.
- KRESSE, Kai. On the Skills to Navigate the World, and Religion for Coastal Kenyans. In: MARSDEN, Magnus; RATSİKAS, Konstantinos (eds.). **Articulating Islam: Anthropological Approaches to Muslim Worlds**. New York: Springer, 2013.
- MACHADO, A. J. De Melo. **Entre os Macuas de Angoche**. Lisboa: Prelo Editora, 1970.
- MALEKANDATHIL, Pius. Circulation of People and Patterns of Maritime Migrations in the Indian Ocean During the Pre-Modern Period. In: RAMASWAMY, Vijaya (ed.). **Migrations in Medieval and Early Colonial India**. London & New York: Routledge, 2016, p. 259-286.
- MBWILIZA, J. F. **Towards a Political Economy of Northern Mozambique: The Hinterland of Mozambique Island, 1600-1900**. Tese (Doutorado em História) -Programa de Pós-Graduação, Columbia University, 1980.
- MEDEIROS, E. **História de Cabo Delgado e do Niassa (c. 1836-1929)**. Maputo: Central Impressora, 1997.
- MORIER-GENOUD, E. L’islam au Mozambique après l’indépendance. Histoire d’une montée en puissance. **L’Afrique Politique**, V. 1, 2002, p. 123-146.

MUTIUA, Chapane. **Ajami literacy, class and Portuguese pre-colonial administration in northern Mozambique**. Dissertação (Mestrado em Estudos Históricos) – Programa de Pós-Graduação, Cape Town: University of Cape Town, 2014.

NEWITT, Malyn. Angoche, the slave trade and the Portuguese c. 1844-1910. **Journal of African History**, v. XIII, n. 4, p. 659-672, 1972.

VERE ALLEN, James de. **Swahili Origins: Swahili culture and the Shunguaya Phenomenon**. London: James Currey; Nairobi: E.A.E.P.; Athens: Ohio Univesity Press, 1995.

VILHENA, Ernesto Jardim de. **A Companhia do Nyassa: relatórios e memórias sobre os territórios**. Lisboa: A Editora, 1905.

WALLERSTEIN, Immanuel. **World – System Analysis: an introduction**. Durhan and London: Duke University Press, 2004.

WALLERSTEIN, Immanuel. A descoberta da economia-mundo. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, n. 69, p. 3-16, 2004.

Recebido em: 20/05/2023  
Aprovado em: 11/12/2023