

## BATUQUE SEM TAMBOR: ISLAMIZAÇÕES E INICIAÇÕES NA ILHA DE MOÇAMBIQUE

### BATUQUE WITHOUT DRUMS: ISLAMIZATIONS AND INITIATIONS IN MOZAMBIQUE ISLAND

**RESUMO:** Este texto se insere no contexto de uma pesquisa realizada na Ilha de Moçambique entre 2019 e 2020, período no qual participei de uma série de rituais chamados genericamente em português moçambicano de “batuques”, e mais precisamente na língua emakhuwa de ikoma, ou mwali (ritos de iniciação). Busco trazer uma descrição e algumas reflexões a partir de um rito para o qual fui convidada por uma amiga conselheira de mwali, Saida Issufo, que destoava dos demais. Ao contrário das grandes festas com zombarias e manifestações estridentes por parte das convidadas, este ritual se desenrolou de forma discreta, com as convidadas contidas, usando hijabs, concentradas nos conselhos – um rito sem clímax, sem dança, sem batuque. Esse contraste e as posteriores conversas com Saida e outras mulheres servirá como ponto de partida para algumas reflexões acerca das recentes adaptações nas práticas rituais das mulheres makhuwa do litoral norte de Moçambique, conectadas às vivências do Islã reformista chamado localmente halissuna.

**PALAVRAS-CHAVE:** Ritos de Iniciação; Batuques; Gênero; Moçambique; Islã.

**ABSTRACT:** This paper belongs to a research conducted in Ilha de Moçambique between 2019 and 2020, when I participated in a series of rituals generically called “batuques” in Mozambican Portuguese and, more precisely, ikoma or mwali (initiation rites) in the emakhuwa language. I attempt to describe and offer some reflections based on a rite to which I have been invited by a friend and mwali counselor, Saida Issufo. This particular rite seemed at odds with others. In contrast to the great parties with mockeries and loud expressions by the invitees, this ritual was discrete; the participants were quiet, wore hijabs, and were focused on counseling. In other words, that was a rite without climax, dance, and drums (batuque). Such contrast, allied with later conversations with Saida and other women, is the starting point for some considerations on the recent adaptations of ritual practices of makhuwa women in the north literal of Mozambique connected to the experience of the reformist Islamism locally called halissuna.

**HELENA SANTOS  
ASSUNÇÃO**

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

**KEYWORDS:** Initiation Rites; Batuques; Gender; Mozambique; Islam.

# BATUQUE SEM TAMBOR: ISLAMIZAÇÕES E INICIAÇÕES NA ILHA DE MOÇAMBIQUE

HELENA SANTOS ASSUNÇÃO<sup>1</sup>

## Introdução

Este relato etnográfico se insere no contexto de uma pesquisa realizada na Ilha de Moçambique entre 2019 e 2020, período no qual participei de uma série de rituais chamados genericamente em português moçambicano de “batusques”, e mais precisamente, na língua *emakhuwa*,<sup>2</sup> de *ikoma* ou *mwali* (ritos de iniciação). Os *ikoma* podem ser pensados como acontecimentos que colocam as mulheres em movimento: designam a própria dança e música que animam o espaço-tempo do ritual, e entram em composição com os cantos-ensinamentos (*ikano*); são também os eventos que fazem circular tecidos, dinheiro, comida, presentes, na preparação e durante o ritual.

Busco trazer uma descrição e algumas reflexões a partir de um rito para o qual fui convidada por uma amiga conselheira de *mwali*, Saida Issufo, que destoava dos demais.<sup>3</sup> Ao contrário das grandes festas com zombarias e manifestações estridentes por parte das convidadas, este ritual se desenrolou de forma discreta, com as convidadas contidas, usando *hijabs*<sup>4</sup>, concentradas nos conselhos – um rito sem clímax, sem dança, sem batuque. Esse contraste e as posteriores conversas com Saida e outras mulheres servirá como ponto de partida para algumas reflexões acerca das recentes adaptações nas práticas rituais das mulheres

---

<sup>1</sup> Doutoranda em Antropologia Social no Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Participa do Núcleo de Antropologia Simétrica (NAnSi) no Museu Nacional. Realiza pesquisa no norte de Moçambique desde 2015. Atualmente pesquisa relações entre mulheres e espíritos (*madjine*) na Ilha de Moçambique. [helena.s.assuncao@gmail.com](mailto:helena.s.assuncao@gmail.com)

<sup>2</sup> *Emakhuwa* é a língua com mais falantes em Moçambique, praticada por 5 milhões de pessoas, segundo dados do censo de 2007. O português, no entanto, é a única língua oficial. As populações falantes de *emakhuwa* se concentram no norte de Moçambique, nas províncias de Nampula, Niassa, Zambézia e Cabo Delgado. Só na província de Nampula, há seis variantes de *emakhuwa*, sendo uma delas o *enahara*, a variante da Ilha de Moçambique (SAGUATE, 2017). As palavras em *emakhuwa* ou árabe são grifadas em itálico na primeira aparição, e após as notas explicativas não serão mais realçadas. Prefiro utilizar neste texto as versões *naharás* das palavras, quando há variações entre interior e litoral. *Nahará* ou *makhuwa nahará* também é a auto-identificação étnica das amigas e interlocutoras que estão presentes neste texto.

<sup>3</sup> Os nomes próprios utilizados no texto são de pessoas que estavam cientes da pesquisa, e com quem estabeleci uma relação ao longo do trabalho que me permitiu conversar algumas vezes sobre a escrita e como elas seriam apresentadas no texto. Algumas preferiram inventar outro nome para si, outras faziam questão que se mantivesse o nome próprio. Em casos que considero mais sensíveis, opto por não expor as situações ou uso sujeitos genéricos.

<sup>4</sup> *Hijab* é uma vestimenta feminina muçulmana, um véu que cobre a cabeça as orelhas, o pescoço e o colo as mulheres. As *capulanas* (tecidos estampados) também são usadas tradicionalmente para tapar a cabeça e parte superior do corpo, sendo chamadas *nsunki*. Veremos alguns pontos de diferença entre os dois modos de se vestir ao longo do texto.

*makhuwa* do litoral norte de Moçambique, conectadas às vivências do Islã reformista chamado localmente *halissuna*.

## Um batuque diferente

Era início de janeiro, período das chuvas, das férias escolares e das iniciações. Desde outubro alguns mwali já começavam a ser marcados em fins de semana esparsos, mas em dezembro a frequência de rituais começou a ficar muito mais intensa. Eu havia chegado na Ilha de Moçambique em setembro daquele ano, 2019, após passar algumas semanas em Maputo e Nampula, cidade onde realizei pesquisas em 2015 e 2017. Seria a primeira vez que eu estaria presente nessa época do ano em que se ouve os sons dos batuques nos bairros, a qualquer hora do dia e virando as noites.

Já havia participado de rituais enquanto convidada, às vezes de forma mais distante, apenas assistindo, quando não tinha relação direta com as famílias, às vezes mais próxima quando era amiga da família, e muitas vezes participando enquanto *sócia* do grupo de tufo *A História* (um grupo de dança-xitiki entre vizinhas do bairro) que se apresentava nos intervalos dos batuques. Sendo ali uma *mucunha* (branca), minha presença nunca passava despercebida, mas quanto menos relação eu tinha com as famílias e donas dos batuques, mais deferência e distância existiam.

A preparação corporal para os mwali já se tornara rotineira após algumas experiências e correções das minhas amigas: comprar a capulana e lenço do mwali na mão da mãe ou madrastra (a 'dona' do batuque); às vezes também preparar miçangas para colocar na cintura, que ficariam tampadas pelas capulanas, mas talvez seriam exibidas em momentos específicos de dança; vestir uma camisa com mangas, em uma cor para 'ficar merecida' com a capulana; pegar algumas joias emprestadas com Nadia, minha amiga e anfitriã, se possível compondo o traje completo: brincos, colar, pulseiras, anéis, e *maluatha* (tornozeleira), e, finalmente, maquiar com batom e *owandja* (lápiz de olho).

Saida, uma amiga que conheci dois anos antes, quando vivi na casa de sua irmã, Sania, havia me convidado para o mwali de sua sobrinha no Djembeze, a região continental mais próxima da Ilha de Moçambique, conectada por uma ponte constantemente atravessada por pedestres, taximotas, carros e chapas (kombis). Ela não havia me dado mais detalhes, nem me oferecido nenhuma capulana para comprar, como era de costume. Normalmente, as mães ou as mulheres que organizam os batuques compram várias peças (uma 'peça' equivale a seis capulanas) do mesmo tecido estampado nas lojas de Nampula para cortar em casa e vender para

as convidadas do batuque, arrecadando assim algum dinheiro para custear os preparativos, o pagamento das conselheiras e a comida ofertada. A uniformização também permite criar uma estética coletiva no momento do ekoma, bem como criar uma memória associada à capulana, que será guardada nos baús das mulheres e lembrada como “a capulana do mwali de fulana”.

Coloquei então uma capulana que havia ganhado recentemente, o lenço de mesma estampa, e me preparei como de costume, com o traje completo. Saida havia me passado as coordenadas de onde descer com o taximota, e me esperaria no próprio lugar onde se realizaria o mwali. Ela foi ao meu encontro, com Issufo, seu sexto filho, que acabara de fazer seis meses, nas costas, tampado pelo hijab azul que cobria todo seu corpo e criava um contorno geométrico no seu rosto. Saida me levou até uma casa próxima à beira da estrada, com paredes sem reboco, e fomos cumprimentar a mãe da mwali (a inicianda) que se encontrava na soleira. Estranhei a falta da *nipantha*, a construção provisória na entrada ou nos quintais das casas, que cria o espaço ritual: uma espécie de alpendre tapado por *mucumis* (capulanas duplicadas) ou lona. Essa localização do rito de iniciação feminino no quintal é inclusive o que dá seu nome na Ilha de Moçambique: *ikoma za quintale*, ou, em português, batuque de quintal.

Este ekoma seria feito dentro de casa, em uma pequena sala vazia, onde já se encontravam algumas convidadas sentadas no chão, com apenas uma esteira sobre a qual estavam as mwalis, as duas meninas que seriam iniciadas. Algumas convidadas vestiam hijabs coloridos como o de Saida, outras capulanas e lenços cotidianos, ou seja, com tecidos diferentes em cada, e sem necessariamente ter uma camisa combinando com as cores. Saida não havia me repreendido nem comentado nada, mas eu obviamente havia exagerado e estava destoando do restante das convidadas.

Havia levado também um saco de balas e uma bolsinha com moedas para os momentos de *tchovelar*. *Othuva* é um verbo em *emakhuwa* que poderia ser traduzido como presentear, e é muito usado na forma aportuguesada *tchovelar*, referindo-se ao momento em que se dá algo como reconhecimento de uma boa performance, seja para as conselheiras, para quem canta, toca ou dança, para a dona do batuque que o organiza ou para as iniciandas que estão aprendendo. Mas, tudo que levei comigo parecia desproporcional naquele mwali.

Sentei no chão junto a outras convidadas, imaginando que havia chegado cedo e que as demais convidadas (havia apenas cerca de dez mulheres na sala) e o grupo de conselheiras, que costuma ter entre cinco e dez mulheres, ainda estavam para chegar. Em muitos ikoma, além das conselheiras, ainda há um grupo de halifas (líderes muçulmanas) e um grupo de mamás da

OMM (Organização da Mulher Moçambicana, o braço feminino da Frelimo)<sup>5</sup>, que devem ser igualmente tchoveladas ao longo do ritual. Fiquei um pouco surpresa ao perceber que a própria Saida seria a conselheira do ritual, junto à sua cunhada Zinha, quando elas começaram a aconselhar a inicianda, pois não o faziam na forma cantada dos *ikano*, os cantos-ensinamentos que transmitem os conteúdos da iniciação.

Pedi licença à mãe das meninas, à Saida e Zinha, e às demais convidadas, para registrar alguns momentos do ritual: neste dia, por ser um mwali muito mais vazio do que os demais, e por ter mais proximidade com uma das conselheiras, pude acompanhar de mais perto os próprios conselhos, o que em muitos outros ikoma se tornava difícil pela quantidade de mulheres, pela profusão de sons e outros movimentos ocorrendo ao mesmo tempo. Nos outros rituais em que participei, tirava fotos ou vídeos da mesma maneira que as mulheres que dispunham de um celular com câmera o faziam: como o registro de uma festa, e apenas nos momentos permitidos; as mulheres posavam, queriam aparecer em grupo e individualmente, pediam para mandar as fotos depois, e as mais novas postavam no facebook e no status do whatsapp.<sup>6</sup>

O conteúdo dos *ikano* se centrava em três eixos: o sangue e a higiene; a doença e a morte; o respeito. Os ritos de iniciação femininos do norte de Moçambique são conhecidos em todo país por produzirem “especialistas” na arte da sedução e da sexualidade, e as imagens por vezes exotizantes das mulheres *makhuwas*, especialmente no sul do país, estão conectadas a esse aspecto dos ensinamentos rituais. Ademais, os discursos feministas e ativistas internacionais e locais<sup>7</sup> colocam bastante ênfase nesse aspecto, como uma espécie de violência sofrida pelas meninas iniciadas, que muito novas já teriam que se casar (os chamados casamentos prematuros) ou já iniciariam a vida sexual, levando à gravidez na adolescência e abandono escolar.

No caso específico do litoral da província de Nampula, região historicamente islamizada, estas preocupações não se justificam concretamente, posto que os rituais são divididos em dois momentos temporais distintos: um primeiro, logo após a menarca, ou quando a família reunir os meios para realizar a iniciação, que trata dos temas que mencionei. Um segundo momento, na véspera do casamento, um rito pré-nupcial no qual a mwali aprende as artes da sedução e suas obrigações enquanto esposa. Este último momento é chamado *ossinkia*, nome que tem relação com o ato do *sinkar* o marido – esfregar *nsiro* (pasta vegetal com propriedades estéticas e

<sup>5</sup> Frelimo é o partido político que teve origem na Frente de Libertação de Moçambique, o movimento que conduziu a guerra anti-colonial e a independência do país em 1975. É o partido no poder desde então. A OMM é uma organização ligada ao partido que realiza diversos trabalhos de base e de mobilização social, especialmente junto às mulheres, e possui uma impressionante capilaridade no território moçambicano.

<sup>6</sup> Era sempre expressamente proibido fazer qualquer registro durante as partes noturnas dos rituais, e durante os conselhos sexuais e danças do ritual de *ossinkia*.

<sup>7</sup> Ver, por exemplo, Osório e Macuácuca (2013).

cosméticas) conectado aos rituais de embelezamento, cuidado e sedução das mulheres makhuwa naharrás.

Neste ritual conduzido por Saida, portanto, não havia lugar para as danças e cantos relacionados à sexualidade. As primeiras fases da iniciação são chamadas *ohimeria*, *ophophenya* e *owinelyia*. A primeira, *ohimeria*, que algumas mulheres traduzem como um 'aconselhamento' está relacionada às instruções acerca da menstruação, e pode ocorrer imediatamente na própria casa da menina, assim que ela 'apanha período', sendo alguma conselheira vizinha chamada para lhe amedrontar e depois explicar sobre aquele sangue; *ophophenya* e *owinelyia* já são fases mais coletivas da iniciação, que envolvem tanto os ensinamentos acerca da doença e da morte, quanto a presença das madrinhas para dar assistência às iniciandas quando elas 'são dançadas' (*winelyia*), formulação que se usa para a iniciação propriamente dita. Este momento ritual já é uma festa com convidadas e muitas vezes é feito com várias meninas ao mesmo tempo.

Por estranhar a falta de “festa” nesse batuque, perguntei à Saida, após o término, se aquilo era apenas *ohimeria*, o aconselhamento da menstruação, mas ela me respondeu negativamente, dizendo que já haviam feito todo o ritual, incluindo as fases de *ophophenya* e *owinelyia*. As meninas haviam sido dançadas, mas sem dança! Já tinha ouvido dizer que as *halissuna* - nome local para o islamismo ortodoxo que vem ganhando cada vez mais adeptos no norte de Moçambique, especialmente na última década - não usavam tambores em seus *ikoma*. Isto me parecia inclusive um contrassenso, posto que *ekoma* é o nome genérico dado tanto aos tambores quanto ao próprio evento em que se canta e dança: nos ritos de iniciação femininos (*ikoma za quintale*), nos *mavunko* (saída dos ritos masculinos) e também nos ensaios dos grupos de tufo e *xitiki*.<sup>8</sup> No caso dos grupos de dança, os músicos também são chamados *taboros*, e há um grupo seletivo de músicos, liderados pelo conhecido Rosa Rosa, que toca em vários destes eventos, inclusive nos *ikoma ni djine* (batuques de *madjine*, de cura espiritual). Eles podem acompanhar os grupos de dança que se apresentam do lado de fora da *nipantha* (o espaço ritual), mas os tambores presentes nos próprios ritos de iniciação, onde só entram mulheres, são tocados pelas *musiqueiras* que fazem parte do grupo de conselheiras, chamadas *namalaka*.<sup>9</sup>

Já havia participado de um *ekoma* no qual as mulheres criavam os ritmos para seguir os *ikano* apenas com palmas ou baquetas, onde os tambores não entraram por serem *haramo*

---

<sup>8</sup> Tufo é uma manifestação musical e corporal do litoral norte do país, e especialmente importante na Ilha de Moçambique. Os grupos de tufo têm entre dez e vinte mulheres, normalmente, e muitas vezes são também grupos de *xitiki*, uma forma de crédito rotativo, onde também se dança a cada vez que uma mulher recebe o dinheiro do grupo – estes momentos funcionam como ensaios para apresentações nos diversos ritos de iniciação nos quais as mulheres participam com muita frequência. Para mais detalhes acerca das imbricações entre tufo e *xitiki*, ver Assunção (2021).

<sup>9</sup> Para mais detalhes acerca dos tambores nos ritos de iniciação de Angoche e Ilha de Moçambique, ver a tese de Jaqueline Silva (2021), cap.4.

(ilícito) segundo os preceitos islâmicos. Lembro-me de ter estranhado esse interdito dos tambores em um ritual que mantinha as danças mais eróticas ensinadas às iniciandas, com as mulheres retirando as capulanas, mostrando suas miçangas na cintura e suas roupas íntimas, já que se fazia *ossinkia* ali.<sup>10</sup> Quando perguntei à Saida e sua irmã Sania sobre esta interdição dos tambores, elas apenas me disseram que era *haramo* e que isto estava no Al Corão, não dando mais detalhes sobre os motivos ou quais elementos ofendiam a prática islâmica.<sup>11</sup>



**Figura 1 - Ekoma za quintale: convidadas embaixo da nipantha (foto minha)**

<sup>10</sup> Estranhamento este que pode estar relacionado com certos preconceitos ocidentais acerca da sexualidade, ligados à ideia que o pudor e discrição das mulheres islâmicas no âmbito público estejam associados a proibições nas esferas do prazer e da sexualidade em todos os âmbitos, o que é falso. Ver, por exemplo, “Sexo/prazer no Islã é devoção” Barbosa e Paiva (2017). As formas de prazer sexual lícitas, ou seja, heterossexuais e dentro do casamento, são compatíveis com os ensinamentos pré-nupciais dos ritos de iniciação makhuwas, nesse caso.

<sup>11</sup> No entanto, como me lembrou Regiane de Mattos, a música e o uso de instrumentos, e, sobretudo de tambores, é uma prática disseminada no mundo islâmico e não se trata de uma proibição oficial do Islamismo ou de alguma de suas correntes, o que torna mais difícil encontrar uma explicação direta acerca deste tema. Durante a escrita, pedi ao meu amigo e pesquisador Aiúba Ali Aiúba que conversasse com alguns xehe halissuna sobre este tema. Após perguntar a seis xehe de Nampula, ele me relatou que todos diziam que iriam conversar com outro xehe antes de responder, e não obteve nenhuma informação sobre os motivos da interdição.



**Figura 2 - Mwali da sobrinha de Saida. Zinha à frente de vermelho, e Saida de azul (foto minha)  
Ikano - sangue, respeito, morte**

No entanto há outros elementos do ritual que parecem se conectar de forma muito orgânica com os valores do Islã. Vale lembrar que 90% da população do distrito da Ilha de Moçambique é muçulmana, segundo dados do INE (2013).<sup>12</sup> Os temas e práticas da higiene, do respeito, da morte e das preparações funerárias, e inclusive da sexualidade, são temas importantes dentro do Islã praticado na Ilha de Moçambique.

A higiene, por exemplo, está presente no cotidiano das abluções que precedem as cinco preces diárias, nas prescrições de purificação e limpeza para adorar a divindade. Embora o período menstrual seja um momento de impureza no qual qualquer oração, jejum ou sexo estão suspensos, a higiene corporal e o respeito aos tabus – não deixar o sangue à mostra, como lavar, secar e guardar a *ncontha* (absorvente feito com um pedaço de capulana) - são aspectos importantes para as mulheres *makhuwas naharrás*. “Higiene é a parte mais importante e quando tomar banho tem que se lavar muito aqui”, dizia Saida. No entanto, se o sangue é também um tabu no que se pode chamar de cultura *makhuwa*, os ensinamentos acerca deste tema, com as conselheiras *halissuna*, passam a incluir um vocabulário religioso islâmico: “quando aparece o sangue, *Sheytuan* (Satanás) fica mais perto, porque gosta, porque o corpo não fica puro”, explicavam

<sup>12</sup> Instituto Nacional de Estatísticas. Disponível em <http://www.ine.gov.mz/estatisticas/estatisticas-territorios-districtais/nampula/2013/ilha-de-mocambique.pdf/view>

Saida e Zinha. Também é curioso notar que se utilizava a palavra sangue tanto em árabe, *aldamo*<sup>13</sup>, quanto em emakhuwa, *ephome*.

Há ensinamentos bastante específicos acerca do volume do sangue, da quantidade de dias, dos indícios da necessidade de trocar o pano absorvente, e das formas de purificação após a menstruação: aqui, há uma diferença marcada com relação às “pessoas de há muito tempo” que, segundo uma tradição makhuwa entendida por minhas amigas como ultrapassada e negativa, ficavam sete dias reclusas e sem tomar banho quando estavam menstruadas. As mulheres com quem conversei sobre isso, especialmente as que vivem em núcleos urbanos, como Nampula e Ilha de Moçambique, apontavam essa prática como anti-higiênica e impossível de seguir para uma mulher que trabalha, tem filhos, faz comércio, como era o caso delas. As “coisas de antigamente” (*iakhalai*), neste contexto, são frequentemente associadas às populações do interior, “do mato”.

Um aspecto que parece se manter, em diferentes intensidades, tanto em ritos de iniciação do interior quanto os do litoral, ou os mais urbanos, é o suspense ou medo que se cria em torno do sangue. As conselheiras repetem várias vezes a pergunta “de onde saiu esse sangue” e ameaçam “se ela não falar vamos deixar ela morrer assim mesmo com doença dela”. As variações sobre as hipóteses que criam acerca do sangue, ou dessa 'doença', são inúmeras: uma delas, mais contemporânea, diz à menina que “isso aí é HIV”, para assustá-la. Em alguns casos chamam uma adivinha para realizar o procedimento, de forma encenada, para descobrir que doença é aquela – algumas das próprias conselheiras podem ser também curandeiras e realizar este papel. Só depois de um tempo assustando a menina é que se inicia as explicações acerca do sangue e das dores que vêm com ele, na perna, na barriga, na cabeça e nas mamas. No caso deste mwali, em que as conselheiras eram halifas (muçulmanas), não houve nenhum tipo de encenação de adivinha. A menina deve então aprender e pronunciar todos os nomes que, fora do ambiente ritual, são tabus, concernindo seus próprios órgãos genitais e o vocabulário da menstruação, em *emakhuwa*. Ela deve explicitá-los, e, se por ventura ela assistir, já sendo iniciada, a outro ritual de iniciação, não pode demonstrar surpresa ou vergonha ao ouvi-los. Ela também precisa saber responder caso alguma conselheira lhe interrogue sobre estes temas.

O respeito aos mais velhos, e especialmente à mãe, também é enfatizado nestes ritos. Mesmo gestos sutis como um olhar são pesados na hora de mostrar respeito: “uma pessoa não pode olhar a mãe na ponta do olho, é feio”; e, mais ainda, as palavras: “uma pessoa não devolve palavra com a mãe!” É necessário também se mostrar solícita e atender qualquer necessidade:

---

<sup>13</sup> As palavras em árabe amacuaado ganham frequentemente a letra *o* no fim quando terminam com –m, assim como *harám* se torna *haramo*, *aldam* é pronunciado *aldamo*.

“chamar a mãe, tomar iniciativa, lavar roupa da mãe, tirar unha, buscar água, dizer 'deixa, vou ajudar“, são atitudes esperadas de uma jovem que já menstruou, segundo Saida. “Ela não pode deixar a mãe atrás, ela tem que sempre controlar a mãe”, e, sobretudo, é necessário sentir pena dos pais: “cobrir as nossas mães com asas de pena”. Tornar-se uma mulher passa por cuidar daqueles que cuidaram dela durante o período mais frágil de sua vida, especialmente da mãe. No entanto, se entender enquanto uma 'pessoa', ou seja, alguém que já cresceu, que já ajuda a mãe e já sabe se portar, também passa por uma compreensão de seu lugar em um mundo no qual as hierarquias devem ser respeitadas: “ela já cresceu, mas ninguém ali se iguala a ela”, me explicava Saida, ou, em outros termos, ela não se iguala a ninguém: “ela não pode achar que, se já cresceu, ninguém pode mandar nela”.

Aqui também uma gramática religiosa se acopla a este conteúdo: Saida ensina que “se a mãe mandar e ela negar, vai apanhar pecado perante Deus”, e complementa, “quem não apanha pecado são três pessoas: aquela que está a dormir, a pessoa que é maluca, e a mulher que ainda não menstruou”. Uma mulher que cresceu deve, além de se portar de forma responsável, educada e respeitosa, aprender a se vestir adequadamente: “quando uma mulher cresce Allah diz para essa mulher se cobrir, pôr hijab”.

O uso da capulana para cobrir o corpo é uma arte notória das mulheres do litoral de Nampula e da Ilha de Moçambique em particular, compondo várias camadas, especialmente com o uso difundido do *nsunki*, uma capulana que cobre a parte superior do corpo, a cabeça, os ombros, o colo e parte dos braços. Quando realizava minha pesquisa de mestrado acerca das capulanas (ASSUNÇÃO, 2018), algumas amigas me deram explicações teológicas para a origem deste tecido, assinalando que, no Al Corão, Allah mandava a mulher buscar uma capulana para se cobrir. Este uso já característico do litoral norte de Moçambique, no entanto, vem se alterando também com o crescimento do Islã de vertente ortodoxa e a chegada massiva de hijabs (que são feitos de outro tipo de tecido, sem estampa, cada um de uma só cor, e já previamente costurados para contornar o rosto sem mostrar os cabelos ou o pescoço).<sup>14</sup> Algumas amigas que usavam apenas capulanas para se cobrir reclamavam de se sentirem julgadas como não-muçulmanas pelas mulheres que usavam hijab, e especialmente pelas que usavam niqab (tecido que deixa apenas os olhos descobertos).<sup>15</sup>

<sup>14</sup> As mulheres que usam hijab na Ilha de Moçambique muitas vezes são chamadas *halifas* nas ruas, como uma designação de uma pessoa que segue a fé muçulmana, não sendo necessariamente líderes muçulmanas de fato.

<sup>15</sup> Mamá Mariamo, uma amiga de Nampula que era também conselheira da Escola Secundária, reclamava de situações nas quais ela não era cumprimentada de volta, na saudação cotidiana “Salaam Aleikum”, respondida com “Mwaleikum salam” que identifica os praticantes do islamismo e é um sinal de respeito. Ouvi também acusações mais agressivas acerca das mulheres que usavam niqab para esconder galinhas e roubar no mercado ou roubar roupas em

No entanto, nem sempre essa situação era conflituosa; durante os ritos era muito comum ver mulheres usando hijab e amarrando por cima dele as capulanas e lenços do mwali, que haviam comprado com a mãe/dona do batuque, por exemplo. Isto criava uma série de camadas de tecido mimetizando de certa forma essas sobreposições que me pareciam tão eloquentes no que pode ser entendido como uma transformação ou adaptação das tradições locais.

Outro aspecto essencial nos ensinamentos ministrados por Saida e Zinha concerne a doença e a morte. Vale ressaltar que esta foi a única parte propriamente encenada dos ikano que elas proferiram: Saida se deitou na esteira em frente às iniciandas, como uma pessoa doente e acamada, enquanto Zinha mostrava como se devia manipular o corpo para alimentá-la, massageá-la, cuidar dela. Zinha preparou uma papinha para demonstrar<sup>16</sup>, misturando apenas um pouco de água e farinha, sem levar ao fogo, e enfatizou que não se deve perguntar a uma pessoa doente se ela quer comer: é necessário fazer a comida e dar na boca, insistindo para que ela se alimente. Essa papinha, feita a partir da farinha de milho branco, a mesma utilizada para fazer a *xima* (o angu que é a base alimentar em Moçambique) deve ser preparada tendo em vista o estado da pessoa enferma: uma papinha mais grossa para aqueles que conseguem ingerir, ou mais leve para os que estão muito debilitados. Também é importante que a pessoa sempre veja o que está comendo. Zinha se posicionou atrás da cabeça de Saida, puxou seu tronco para cima e deixou-a encostar o corpo sobre o seu, enquanto dava a papinha aos poucos com um pequeno copo e uma colher.

Após este momento, Saida deitou-se no chão de novo, virou e assumiu a posição de cadáver, deitada de barriga para cima, com as pernas e braços esticados. Zinha procedeu então à preparação do corpo para os ritos funerários: amarrou os pés com uma capulana, mexeu em seus braços, liberando a articulação dos ombros e recolocando-os para baixo, liberou seus dedos (que Saida deixou encurvados) com alguns toques e massagens, massageou seu peito pressionando um pouco o esterno, e passou em seguida para a cabeça; fechou suas pálpebras, fechou sua boca e amarrou um lenço de capulana mantendo sua mandíbula estável, enrolou mais um lenço de capulana para colocar entre o chão e a cabeça de Saida; finalmente estendeu uma capulana cobrindo todo o corpo.

Como dizem minhas amigas em Nampula, “a capulana guarda muito segredo”, e estes segredos concernem especialmente o sangue e a morte. As meninas aprendem também nas iniciações que devem sempre levar uma capulana consigo para caso elas mesmas, ou algum terceiro,

---

lojas, o que mostra a que ponto a disputa acerca da roupa das mulheres muçulmanas nessa região pode ser um ponto de tensão.

<sup>16</sup> A papinha é uma comida usada especialmente para as crianças, mas também para os idosos ou enfermos.

sofra um acidente, por exemplo, que se possa cobrir imediatamente o morto (ASSUNÇÃO, 2018).

Neste ponto, os ritos de iniciação e a educação islâmica também convergem, uma vez que são as próprias pessoas já iniciadas que lidam com os cadáveres, preparando seus mortos dentro de casa (geralmente são os familiares próximos, as mulheres com as mulheres e os homens com os homens). Esta preparação envolve outros elementos que são ensinados nas madrasas (escolas corânicas), como a limpeza do corpo para os ritos funerários, as regras do luto, e os procedimentos do enterro no caso dos homens. Vale ressaltar, no entanto, que estes ensinamentos só são dispensados no âmbito islâmico aos garotos e garotas que já passaram pelos ritos de iniciação. A concepção de especialistas e profissionais funerários, que cobram por esse serviço, é rejeitada neste contexto religioso.<sup>17</sup> A preparação do corpo passa por uma primeira limpeza abdominal, para retirada das excreções, e o tapamento dos ouvidos e das narinas com algodão. Utiliza-se várias capulanas rituais (*mucumis*) nesse processo, não apenas para tampar a boca, não deixando o defunto à mostra, mas também nas três etapas da limpeza e purificação. Ao fim, o corpo é vestido com três capulanas brancas (*essanta*) e, depois de enrolado, amarrado com três fitas brancas (*páfuta*) nos pés, no meio do corpo e na cabeça.<sup>18</sup>

Há, no entanto, divergências importantes entre as diferentes vertentes das práticas islâmicas na região, e um dos pontos nevrálgicos das discordâncias se dá nas maneiras de ritualizar a morte. Comumente, a casa fica ocupada durante os três primeiros dias após o sepultamento: os parentes e amigos que têm disponibilidade dormem na casa até a cerimônia do terceiro dia, quando as mulheres saem de seu recinto no interior da casa e são levadas ao cemitério para conhecerem o túmulo. Após esta cerimônia, ficam apenas as pessoas mais próximas ao falecido, dormindo sob a *nipantha* (alpendre) ou no interior da casa até a cerimônia de sétimo dia. Finalmente, as pessoas retomam as suas atividades cotidianas e voltam a reunir-se novamente quarenta dias depois, para a realização da cerimônia de quarenta dias (quaresma), na qual, para além de orações, é feito um banquete servido a todos os presentes, marcando desta forma o fim do luto da família. Esta seria a forma mais tradicional de realizar o luto entre os muçulmanos da Ilha de Moçambique. A vertente *halissuna*, no entanto, restringe o número de dias de luto e proíbe a rea-

<sup>17</sup> Como se lê em um trecho de um clássico da literatura islâmica sobre a morte, *A Demolidora dos Prazeres*: “Lamentavelmente, hoje alguns muçulmanos esquivam-se da lavagem do Mayit dos seus familiares, porque têm medo da morte, diz-se que quando morre algum parente seu, procuram alguém para executar essa tarefa, havendo mesmo aqueles que retribuem monetariamente pelo serviço prestado. Às vezes recorrem a pessoas não habilitadas para o efeito, e que nem sequer conhecem os preceitos da lavagem [...] é lamentável a nossa situação, se depois da nossa morte tivermos de ser entregues a tais pessoas, pelos nossos filhos, irmãos ou amigos. E a continuar neste rumo, qualquer dia será necessário o estabelecimento de agências funerárias tal como é a prática dos não muçulmanos [...]. Lavar o Mayit é uma das obrigações dos muçulmanos.” (MOHAMAD, 1993, p.70-71).

<sup>18</sup> Para mais detalhes sobre os ritos funerários na Ilha de Moçambique, ver Aiúba e Assunção (2018).

lização de qualquer banquete ao final deles. Mas, o ponto mais sensível dessa diferença talvez seja a própria forma de expressar a tristeza, que, de acordo com os *halissuna*, deve ser contida, sem choros e demonstrações mais explícitas. Isso causava grande indignação em algumas de minhas amigas, que não concordavam com esse novo modo de viver a religião e o luto.

Os tratamentos locais para distúrbios espirituais também explicitam estas distinções entre as diferentes práticas do Islã. A maior parte dos curandeiros e curandeiras de Nampula são muçulmanos e empregam técnicas ligadas à escrita corânica e um vocabulário vinculado à teologia islâmica. Na Ilha de Moçambique, são chamados/as *funti* (ou *fundi*, palavra que em árabe designa um/a mestre, especialista), os mestres dos espíritos, *madjine*. Os *madjine* costumam pedir um *ekoma*, porque eles 'querem dançar' ou 'ser dançados', semelhantemente ao que ocorre nos rituais de iniciação: estes tratamentos, portanto, também incluem uma preparação material, um espaço ritual, tambores, toques e danças, comida, e uma proliferação de objetos e capulanas. As curas islâmicas *halissuna*, por sua vez, são muito menos dispendiosas e envolvem apenas alguns elementos materiais como óleos, perfumes, incenso (*udi*), águas batizadas com palavras corânicas, além das rezas e da atuação dos *xehes* e *halimos* que as conduzem.<sup>19</sup> Estes têm por objetivo expulsar o espírito do corpo da pessoa, e apesar de entrarem por vezes em diálogo com eles, evitam qualquer tipo de negociação e recusam veementemente qualquer pedido ou exigência dos *madjine*. Uma distinção semelhante acerca dos trabalhos de cura espiritual, chamada *uganga* em Zanzibar, é apresentada no trabalho de Marco Motta (2019, p. 20), entre a *uganga wa kienyeji* “uganga autóctone”, que opera com músicas, cantos e danças, e a *uganga wa kisuna* “uganga da suna”, o conjunto de métodos de cura do Islã.<sup>20</sup>

## Islamizações

Estas diferenças entre os grupos que se chamam localmente *halissunas* e *nakhasacos* podem ser melhor compreendidas ao retomarmos brevemente a história da islamização na África Oriental e particularmente na costa norte do território que se tornou Moçambique.

O processo de islamização da costa leste africana, cujos vestígios mais antigos remontam ao séc. VIII no Quênia (ALPERS, 2021, p. 51), se deu nos territórios que posteriormente consti-

<sup>19</sup> Xehe (também grafado shehe ou chehe na literatura) é um líder espiritual islâmico: pode ser o líder de uma confraria, ou vinculado a uma mesquita. Halimo (mwalimu) é um professor da escola corânica, a madrassa, alguém que é respeitado por sua sabedoria. Quando estive na Ilha de Moçambique, vi pessoas procurando tanto xehes quanto halimos para realizar curas espirituais.

<sup>20</sup> Ele comenta que “a fronteira não é estanque; encontramos na *uganga* 'indígena' a maior parte, ou até todas as técnicas da *sunna*”, mas enquanto “a primeira tem por objetivo fazer subir os espíritos no corpo, a segunda tem por princípio seu distanciamento” (MOTTA, 2019, p. 20, tradução minha).

tuiriam a costa suaíli, que abrange desde o sul da Somália até o norte de Moçambique, compreendendo também as ilhas do Índico próximas ao continente africano. O contato com a costa moçambicana se dá pelo menos desde o séc. VI e, já no séc. VIII, “as aldeias costeiras do Norte de Moçambique teriam estado em interação crescente com essas redes” (CACHAT, 2018, p. 26) e caracterizada pela constituição de cidades islamizadas. Esses territórios não se constituíam como uma unidade política, com um poder centralizado, mas como redes interconectadas, com diversos sultanatos e cidades-Estado independentes.

A influência dos sultanatos não termina com a entrada dos portugueses e sua violenta dominação na costa suaíli durante dois séculos. O sultanato de Omã se aliou a grupos antiportugueses no fim do século XVIII para atacá-los, e quando se fixou em Zanzibar em meados do século XIX, se tornou o mais importante centro comercial da África Oriental. Regiane de Mattos (2018) comenta que é neste contexto que a palavra suaíli é usada pela primeira vez como um etnônimo, empregada pelos omanitas para designar a costa da África oriental, sua população e a língua ali falada. Palavra bantu de origem árabe (*sahil*) que significa margem, costa ou porto de comércio, ela assume então uma conotação pejorativa, associando “margem” à condição político-social, à margem da cultura islâmica, já que a vertente Sunni-Safi'i do Islã empregada pelos suaílis (e marcada pelas influências africanas) é considerada heterodoxa e “contaminada” (MATTOS, 2018, p.460).

As confrarias sufis chamadas Rifa'iyya, Shadhiliyya e Qadiriyya chegaram ao norte de Moçambique vindas das ilhas Comores, Madagascar e Zanzibar entre a segunda metade do século XIX e o início do século XX.<sup>21</sup> O atual líder da *tariqa* Qadiriyya, xehe Hafiz Amú, com quem conversei algumas vezes, comentava que este nome “confraria” foi dado pelos portugueses devido à associação com práticas maçônicas, “era outra coisa, mas eles viram a semelhança e chamaram assim”; ele mesmo prefere usar a expressão “irmandades muçulmanas” em português, ou o próprio nome árabe *tariqa*. Houve também ao longo do tempo, subdivisões no seio destas irmandades, mas de todo modo elas continuam exercendo um importante papel na vida social, política e religiosa da Ilha. As *tariqas* são também associações de ajuda mútua, especialmente em momentos de doença e morte. Xehe Amade, da *tariqa* Xadulia Liaxuruti (Shadhiliyya), comenta que os “membros da *tariqa* se ajudam. Sobretudo para as celebrações fúnebres, você pode contar com a assistência de outros membros e do xehe e da halifa de sua *tariqa*” (ARNFRED, 2021, p.

---

<sup>21</sup> Como apontam os trabalhos de Regiane de Mattos (2018), Séverine Cachat (2018), Liazzat Bonate (2007), Lorenzo Macagno (2006), Alpers (1999). Sobre a história e as práticas esotéricas sufis da confraria Rifa'iyya, também chamada Maulide, ver o artigo “Islã, transe e liminaridade”, de Lorenzo Macagno (2007).

9). A autora comenta que as tariqas operam como uma rede de parentesco com obrigações de ajuda mútua e apoio.

Vale mencionar que o sufismo e as confrarias sufis se inserem dentro da corrente chamada sunita, que é amplamente majoritária em Moçambique.<sup>22</sup> Deste modo, apesar de o nome *halissuna* se referir ao “povo da sunna”, *Ahl al-Sunna*<sup>23</sup>, ou seja, sunitas, não creio que seja interessante entender as atuais oposições entre *halissunas* e *nakhasacos* enquanto oposições entre sunitas e sufis, já que ambos são sunitas.

A palavra *nakhasaco* é uma variação em emakhuwa da palavra “casaco”: os sufis eram identificados pelas vestes muçulmanas, que incluíam túnicas e chapéus. As *tariqas* sufis que chegam à Ilha de Moçambique na virada do século XIX para o XX, constituem uma espécie de “reavivamento” da religião, como propõe Arnfred (2021), e, nesse sentido, introduziram inovações que “desenvolveram a religião”, segundo uma de suas entrevistas. Junto a outros estudiosos (NIMTZ, 1980; COULON, 1988), Arnfred propõe que o sufismo teria se tornado a religião de massas, ou, “islamismo popular”, como se referem alguns autores, devido à sua adaptabilidade com relação às tradições locais, a possibilidade de lideranças africanas e uma política religiosa mais igualitária, que tornava o sufismo mais aberto a mulheres e escravizados. No caso das populações makhuwa do norte de Moçambique, que são matrilineares, este é um elemento muito importante: Arnfred aponta que as irmandades Sufis teriam inclusive implementado elementos como a liderança feminina (com as *halifas*) e a transmissão da liderança pela linhagem feminina.

Esse ponto, no entanto, não é consensual na literatura acerca das imbricações entre Islã e matrilinearidade. Bonate (2007) propõe, por outro lado, que os Sufis se diferenciavam de outros discursos islâmicos introduzindo uma nova concepção de autoridade religiosa baseada no aprendizado, na leitura e escrita árabes; ela também aponta que vários chefes que entraram em irmandades sufis passaram a recusar alguns rituais makhuwa, como as celebrações de instauração de chefatura e os batuques durante os festivais islâmicos. Daria Trentini (2021, p.180) igualmente salienta a recusa de alguns membros do sufismo com relação a práticas makhuwa, especialmente a possessão espiritual, mas pontua que “tais atitudes podem ser atribuídas ao fato de muitos sufis serem hoje influenciados pelas ideias e práticas islamistas [reformista/ortodoxo], populares na cidade”, se referindo ao seu campo em Nampula.

A historiadora Liazzat Bonate emprega o termo *wahhab* como um termo local para se referir a esse Islã reformista ortodoxo. Porém, durante o trabalho de campo não ouvi este termo no

<sup>22</sup> Há uma minoria xiita que, segundo Macagno (2007) é visível no sul de Moçambique devido ao poder econômico de seus seguidores, as comunidades ismaelitas fiéis a Aga Khan.

<sup>23</sup> Sunna é o “caminho do profeta” ou “tradição do profeta” e é a segunda fonte da lei islâmica após o Alcorão.

cotidiano, nem como auto-referência, nem como designação de terceiros, por isso prefiro empregar o termo local amplamente utilizado *halissuna*. Trentini (2021, p.179) comenta que nos bairros de Nampula os *halissuna* são chamados de *Sukutis* (do árabe *sukut*, silêncio), enquanto os muçulmanos sufi são chamados *Nashidi* (do árabe *nashid*, bater palmas), um diacrítico que também é importante para pensarmos no que estou chamando aqui de 'batuque sem tambor', um *mwali* sem *ekoma*. Bonate (2006, 2007), no entanto, ressalta que as disputas em torno dos funerais precedem a chegada do movimento Islamista (*wahhab*), quando um grupo se separou da *tariqa Qadiriyya* por causa de sua forma “barulhenta” de performar os rituais funerários.

O movimento Ahl al-Sunna, que dá origem a essa denominação local *halissuna*, segundo estas autoras, é um ramo do wahabismo, mas trabalha independentemente do movimento Wahhab de Moçambique; o Ahl al-Sunna, segundo Bonate (2006, p.147), foi fundado em 1998 por 24 membros negros e jovens do Conselho Islâmico como uma dissidência devido a questões políticas, religiosas e raciais.<sup>24</sup> O Conselho Islâmico, por sua vez, é uma organização muçulmana nacional criada pelo governo da Frelimo depois da independência, e após um primeiro período de oposição à religião (1977-82), com participação de wahabbis, para ter mais controle sobre as relações com a comunidade muçulmana (*umma*) regional e global (BONATE, 2022, p. 537). A reação das irmandades sufis para fazer face a esta disputa religiosa desemboca na criação do Congresso Islâmico, como comenta o xehe Hafiz:

“Então a religião puritana, o fundamentalismo, quando chegou não concordou com as confrarias, que já estavam instaladas, fez uma guerra; aí o Congresso Islâmico em proteção às confrarias aparece contra o Conselho Islâmico. Então há essa disputa de terrenos, espaços, posição, até de hegemonia política, nos meandros políticos, mas eu não me meto mais nisso”<sup>25</sup>

Bonate (2022, p. 537) comenta que através destas estruturas “os muçulmanos conseguiram atrair várias organizações não-governamentais (ONGs) islâmicas internacionais para Moçambique” e “distribuir bolsas de estudo para instituições conhecidas como centros de wahhabismo e salafismo, tais como as universidades de Medina, na Arábia Saudita, e Al-Merkaz Al-Islami, no Sudão, entre outros.” Esta ligação com universidades e formações internacionais para aprendizado da lei islâmica parece ocorrer muito mais entre os *halissuna*: eles compartilhavam vídeos de mesquitas no Brasil, acompanhavam discussões das comunidades islâmicas de outros

<sup>24</sup> O Conselho Islâmico tinha muita proximidade com a Frelimo, partido no poder desde 1975, enquanto a população de Nampula apoia majoritariamente a Renamo, partido de oposição; estes jovens haviam estudado em universidades islâmicas, mas eram designados para cargos inferiores nas mesquitas e madrassas; eram jovens negros africanos em oposição à primeira geração de líderes do Conselho, que eram de descendência indiana ou indiano-africana.

<sup>25</sup> Entrevista com xehe Hafiz Jamú, Ilha de Moçambique, 28/10/2019.

países de língua portuguesa, e muitos jovens vão estudar no Irã ou Arábia Saudita. O xehe Hafiz, por outro lado, ainda estava buscando meios de financiamento para conseguir as primeiras bolsas de estudos no Marrocos, onde os jovens poderiam se formar em escolas sufistas.

Os dualismos entre Islã tradicional e moderno, ou Islã popular/matrilinear *versus* Islã ortodoxo/patriarcal, tendem a ser nuançados quando olhamos mais detidamente para os debates colocados no presente e no passado sobre os modos de viver e entender a religião. Vale notar, no entanto, que o processo de islamização no norte de Moçambique é longo, complexo, e muito dinâmico, com diferentes ondas e movimentos que se sobrepõem e entram em composição, quando não em conflito, uns com os outros. É difícil atualmente distinguir o que seria um ritual 'tradicional' makhuwa, especialmente no litoral, sem pensar nos valores e múltiplas práticas do Islã presentes na região. É curioso também pensar, e isto pode ser contra-intuitivo para muitos e muitas leitoras ocidentais, que o que se considera “moderno” e “global” (“aberto para o mundo”, como dizia Sania), dentro dos discursos islâmicos atuais é o mais ortodoxo em termos das práticas: mais restrições em termos dos modos de celebração, menos dispêndio ritual (tanto financeiro quanto de dedicação, energia e tempo), maior rigidez quanto ao comportamento das mulheres<sup>26</sup>, entre outros aspectos.

Assim como minhas amigas que sobrepunham camadas de hijabs às capulanas e lenços próprios dos ritos de iniciação dos quais participavam, neste texto busco pensar os efeitos de amarração e combinação (e também de desarranjos) presentes nas imbricações entre este “novo” Islã, que tem ganhado relevância inclusive numérica na Ilha de Moçambique, e os ritos de iniciação-batuques, os ikoma.

---

<sup>26</sup> Ver, por exemplo, o livro publicado pelo Sheikh Aminuddin Mohamad, um proeminente xehe da vertente Ahl al-Sunna, “A mulher no Islã”, no qual o lugar da mulher na estrutura patriarcal islâmica é reiterado. Recebi este livro de presente do marido de Saida, o xehe Muzé, depois de uma conversa sobre o uso de hijabs e capulanas, em 2017.



Figura 3 - Da esq. para dir: Fátima, Sania e Vida (irmãs de Saida) no quintal de Vida. Fátima e Sania se preparavam para um ekoma e utilizam o lenço deste ekoma (capulana vermelha e branca) compondo com o hijab e com outras capulanas que vestiam (foto minha)

### Adaptações

Um cuidado com a palavra adaptação pode nos ser útil aqui, para também não aderirmos muito rapidamente à lógica que vê nos movimentos transnacionais, na colonização, na modernização, na conversão religiosa, sempre uma força dominante que faz dos *outros*, neste caso os africanos e seus territórios, constantemente os que recebem as influências e perdem suas tradições. Há, claro, mundos que se despedaçam em meio aos processos violentos e terrores da colonização, escravização, evangelização. Há também, no entanto, as capacidades permanentemente postas em práticas pelos sujeitos de não apenas *se adaptarem* ao mundo em constante transformação, mas também adaptar o mundo, transformando-o.<sup>27</sup>

Com relação aos ritos de iniciação, vale destacar, além das faltas – não há música, não há batuque, não há dança, não há festa – ou das reduções – menos circulação de dinheiro e presentes, menos tchoveladas, menos pessoas, menos ostentação – o que se mantém e se valoriza quando todos os demais elementos são reduzidos. Acredito que possamos falar então de uma ênfase na palavra: não na palavra escrita do Al Corão, como se ensina na madrassa, mas nas

palavras que compõem os ensinamentos orais, os chamados *ikano*. No entanto, *ikanos* a princípio são cantos-ensinamentos, indissociáveis dos ritmos puxados pelos tambores<sup>28</sup>, então a pergunta “o que se perde” com esta ênfase exclusiva na palavra não pode deixar de surgir.

Mostrei algumas imagens e vídeos do ritual descrito neste texto para outras amigas da Ilha de Moçambique, que faziam e participavam dos batuques mais animados aos quais me acostumei durante o período em que lá estive. Vale mencionar que isto não causava nenhum embaraço a elas, que já eram mulheres iniciadas, e que sempre tinham curiosidade em conhecer rituais de “outros sítios”; também não se tratava de momentos “noturnos” dos rituais, nos quais as próprias conselheiras e convidadas não permitem qualquer registro. Imaginando que elas poderiam criticar ou estranhar a falta de batuques, a reação delas me surpreendeu: disseram que “essas explicam muito bem”, que não haviam aprendido daquele jeito e ficaram admiradas com a eloquência e detalhamento dos ensinamentos. Sania, irmã de Saida, por sua vez, via com bons olhos esta forma de realizar os *mwalis* devido à frugalidade material. Ela criticava as mulheres que gastavam tudo o que tinham e o que não tinham para realizar os ritos de iniciação das filhas de forma ostentatória, e a competição entre as vizinhas para saber quem faria o maior ritual, com as *tchoveladas* mais expressivas, com mais convidadas, mais danças e mais comida. Ela queria realizar os rituais de sua filha mais velha, Suraia, também com conselheiras *halissuna*, no entanto as outras mães e mulheres com quem ela devia negociar o ritual faziam questão de um *mwali* “completo”, um *ekoma* com batuque.

Isto, a meu ver, reforça dois elementos que me parecem essenciais nos ritos de iniciação do norte de Moçambique: a possibilidade e consciência da variação de um lugar para o outro, sem que isto seja um problema; e uma resiliência que atravessou inúmeras tentativas de restrições e cerceamentos.

Osmundo Pinho (2015) salienta como o corpo feminino em suas práticas e rituais foi objeto de uma tentativa de controle em Moçambique, tanto pelos missionários cristãos, pelo Estado colonial português, como pelo Estado socialista da Frelimo. Segundo relatos, a partir de depoimentos orais por Arnfred (2011, p. 138) e Cossa (2014, p. 48), as mesmas pessoas que durante o dia entoavam os gritos de “abaixo os ritos de iniciação”, nas reuniões comunitárias e comícios da Frelimo, à noite continuavam a fazer os ritos, de forma secreta, “no mato”. Atualmente, os ritos são ainda objetos de debate público por parte do Estado moçambicano e de ONGs nacionais e internacionais que visam a promoção da equidade de gênero e o

---

<sup>27</sup> Penso por exemplo na discussão de Amiri Baraka sobre o povo negro nas Américas em *Blues People* (1963).

<sup>28</sup> Este ponto é ressaltado na etnografia de Jaqueline Silva (2021), pensando os ritos de iniciação como performances do *tempo espiralar*, conceito desenvolvido por Leda Maria Martins (2002).

empoderamento feminino. É interessante, no entanto, perceber que os ritos de iniciação masculinos parecem ganhar muito menos atenção dentro deste debate. Algumas adaptações são bastante evidentes em muitas dessas práticas: introdução de enfermeiros para realização da circuncisão masculina; a adaptação ao calendário escolar, além da própria redução da duração e, no caso das meninas, o aumento da idade, pois muitas famílias, sobretudo nas cidades, preferem esperar que elas terminem a escola; ou a própria divisão temporal dos ritos no litoral, já citada acima, que separa os ensinamentos sexuais para o momento pré-nupcial.

Há, também, é claro, famílias que preferem não realizar os rituais, em geral as que compõem as elites locais, ou que advêm da antiga categoria social dos *assimilados* durante o período colonial. Eu, pessoalmente, conheci uma família na Ilha, descendente de indianos, cuja mãe não queria de forma alguma levar as filhas aos ritos, mas que participava como convidada de alguns. No entanto, para a maior parte das famílias, este é um assunto muito importante, e objeto de grande investimento, material e emocional, levando também a discussões e inclusive separações, nos momentos de organização e definição: onde será feito o ritual, quem vai organizar, quem vai custear, etc.

Tradicionalmente os ritos de iniciação devem ser realizados nas terras da mãe, seguindo as regras da matrilinearidade, pois o pertencimento da pessoa iniciada se inscreve no *nihimo* (família).<sup>29</sup> Transmitido pela *apwiamwene*, “a mãe das mães”, este era “o elo de ligação entre os vivos e os mortos e, por isso, a garantia da continuação do grupo matrilinear” (MEDEIROS, 2007, p. 103). Estas mulheres – em geral irmãs do *mwene* (chefe da linhagem) – eram também responsáveis pela transmissão do direito ao uso da terra, aos quais os homens só tinham acesso via casamento, e representavam o *erukulu* (ventre) da origem do grupo de parentes uterinos. Na Ilha de Moçambique, no entanto, a figura da *pwiamwene* não era presente nos ritos, e também me parecia que o *nihimo* e suas lógicas de pertencimento e parentesco (as regras de exogamia, por exemplo) não eram acionadas, a não ser por pessoas que vinham do interior.<sup>30</sup>

Saida e Sania, por exemplo, haviam realizado seus ritos no interior, pois sua mãe não era do litoral, e me contavam com detalhes as diferenças que percebiam entre um lugar e outro. Para

---

<sup>29</sup> Em Nampula, era muito comum que se traduzisse por “tribo”, mas adoto aqui a tradução que minhas amigas faziam, o *nihimo* enquanto família, que me parece significativa. Na literatura *nihimo* é traduzido como o nome clânico, o clã (GEFFRAY, 1991; MEDEIROS, 2007). O *nihimo* está intimamente ligado à matrilinearidade makhuwa, como descreve Geffray: “O *nihimo* é uma entidade espiritual e esotérica exclusivamente transmitida pelas mulheres. É também um nome: Laponi, Mirasse, Marevoni... pelo qual os indivíduos que receberam o mesmo *nihimo* se designam e se reconhecem entre si. É finalmente um termo que designa um grupo social, aquele que é composto por todos os indivíduos que são depositários do mesmo *nihimo*, que têm o mesmo nome, habitados pela mesma entidade espiritual; é o grupo mais vasto de unificação, o clã” (2000, p. 67).

<sup>30</sup> Arnfred (2021) formula a hipótese que a figura da *pwiamwene* teria sido substituída por aquela da *halifa* (líder muçulmana) nos mwali.

Saida, isso também se inseria dentro da teologia islâmica: “Deus nos criou em diferentes raças, nos diferenciou para conhecermos um ao outro”, ela dizia. E o discurso das diferenças também se refletia em sua prática enquanto conselheira: “nós somos conselheiras, se nós falamos aqui, o que não falamos, é porque não é daqui”. Mesmo assim, algumas coisas “que não são dali” são explicadas às meninas, para que elas não tenham problemas ou passem vergonha caso estejam em outras regiões e sejam inquiridas pelas conselheiras, como o próprio vocabulário da menstruação em emakhuwa e sua associação simbólica com frutas e objetos. “Estou ensinando ali porque ela pode sair daqui, e explicamos para ela não ser pega lá”, ou seja, para que ela saiba responder, “mas na parte da religião isso nem faz parte, é parte da purificação só”.

A conversa que tive com Saida e Zinha se deu após os ritos, quando elas haviam terminado e estavam andando para casa, contando o dinheiro que haviam arrecadado para dividir entre elas. Durante o trajeto, elas conversavam entre si sobre como seria melhor que os ensinamentos da menstruação acontecessem antes da menina 'apanhar período', porque aquele primeiro sangue poderia vir enquanto ela está no chapa (kombi) e envergonhar a mãe. Elas passaram a comentar sobre os interditos relacionados à menstruação que achavam que não faziam mais sentido, como a tradição de não cozinhar menstruada. Saida então comentou comigo, em português, que a tradição muda, mas que “makhuwa é muito difícil mudar tradição”, e em seguida acrescentou: “mas nós, não mudamos porque quisemos, mas sim por causa da religião”.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AIÚBA, Ali; ASSUNÇÃO, Helena. “Capulanas e macuti: camadas de tecidos, folhas e histórias”. **Cadernos de Campo: revista de Ciências Sociais**, n.23, p.101-124, 2018.

ALPERS, Edward. “A África e o Oceano Índico”. In: Reginaldo, L., Ferreira, R. (Orgs.). **África, margens e oceanos: perspectivas de história social**. Campinas: Ed. Unicamp, 2021, p. 47-73.

ARNFRED, Signe. **Sexuality and Gender Politics in Mozambique. Rethinking gender in Africa**. Suffolk: Nordiska Afrikainstitutet; Uppsala: James Currey, 2011.

ARNFRED, Signe. “Implications of matriliney: gender and Islam in northern Mozambique”. **International Feminist Journal of Politics**, v.23 n.2, p. 221-242, 2021.

ASSUNÇÃO, Helena. “**Falar e Guardar Segredo: as capulanas de Nampula**”. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ, Rio de Janeiro, 2018.

ASSUNÇÃO, Helena. “Nós somos a História”: criações e circulações entre ikoma e xitiki”. **Anais da VIII Reunião de Antropologia da Ciência e da Tecnologia**, p.1280-1300, 2021.

- BARAKA, Amiri (Leroi Jones). **Blues People. Negro music in White America**. New York: Perennial, 2002.
- BARBOSA, Francirosy; PAIVA, Camila. “Sexo/prazer no Islam é devoção”. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v.37 n.3: 198-223, 2017.
- BONATE, Liazzat J. K. Matriliny, “Islam and gender in northern Mozambique”. **Journal of Religion in Africa**, vol. 2, n. 36, Leiden: Brill, p. 139-166, 2006.
- BONATE, Liazzat J. K. “**Traditions and transitions: Islam and chiefship in northern Mozambique, c. a. 1850-1974**”. Tese (Doutorado em História), Departamento de Estudos Históricos, Universidade de Cape Town, África do Sul, 2007.
- BONATE, L. J. K. O jihadismo transnacional e a insurgência em Cabo Delgado, Moçambique. **Afro-Ásia**, Salvador, n. 65, p. 519–553, 2022.
- CACHAT, Séverine. **Ilha de Moçambique: uma herança ambígua**. Maputo: Alcance Editores, 2018.
- COSSA, Segone. **Corpos ubíquos: um estudo etnográfico sobre a construção social dos corpos em Moçambique**. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio Grande do Sul - UFRGS, Porto Alegre, 2014.
- GEFFRAY, Christian. **Nem pai nem mãe. Crítica do parentesco: o caso macua**. Lisboa: Editorial Caminho, 2000.
- MACAGNO, Lorenzo. **Outros Muçulmanos. Islão e narrativas coloniais**. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais/Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa, 2006.
- MACAGNO, Lorenzo. “Islã, transe e liminaridade”. **Revista de Antropologia**, São Paulo: USP, v.50 n.1, p.85-123, 2007.
- MARTINS, Leda Maria. **Performances do tempo espiralar**. Rio de Janeiro: Cobogó, 2021.
- MATTOS, Regiane. “Entre suaílis e macuas, mujojos e muzungos: o norte de Moçambique como complexo de interconexões”. **Estudos Ibero-Americanos**, v.44 n.3, p. 457–469, 2018.
- MATTOS, Regiane. “Batuques da terra, ritmos do mar: expressões musicais e conexões culturais no norte de Moçambique (Séculos XIX-XXI)”. **Revista de História**, n.178, p.1-39, 2019.
- MEDEIROS, Eduardo. **Os senhores da floresta: ritos de iniciação dos rapazes macuas e lómuès**. Lisboa: Campo das Letras, 2007.
- MOHAMAD, Aminuddin. **A Demolidora dos Prazeres**. Maputo: Conselho Islâmico de Moçambique, 1993.
- MOHAMAD, Aminuddin. **A mulher no Isslam (vol.1)**. Matola: Instituto Islâmico Hamza, 2002.

OSORIO, Conceição; MACUACUA, Ernesto. **Os ritos de iniciação no contexto actual: ajustamentos, rupturas e confrontos**. Maputo: WLSA Moçambique, 2013.

PINHO, Osmundo. “O Destino das Mulheres e de sua Carne: regulação de gênero e o Estado em Moçambique”. **Cadernos Pagu**, Campinas, v. 45, p.157-179, 2015.

MOTTA, Marco. **Esprits fragiles. Réparer les liens ordinaires à Zanzibar**. Lausanne: BSN Press, 2019.

SILVA, Jaqueline. **Dançar e ser dançada: circularidades do dançar nos ritos de iniciação e nas associações de tufo em Moçambique**. Tese (Doutorado em Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal de Minas Gerais – UFMG, Belo Horizonte, 2017.

TRENTINI, Daria. **At Ansha's: Life in the Spirit Mosque of a Healer in Mozambique**. London: Rutger University Press, 2021.

Recebido em: 02/03/2022

Aprovado em: 14/09/2022