
ENTRE CAFRES E MUZUNGOS. MISSIONAÇÃO, ISLAMIZAÇÃO E MUDANÇA DE PARADIGMA RELIGIOSO NO NORTE DE MOÇAMBIQUE NOS SÉCULOS XV A XIX

MANUEL LOBATO

IICT - Instituto de Investigação Científica Tropical. Centro de História

mlobato@iict.pt

Resumo

A missionação católica em Moçambique no âmbito do padroado português do Oriente foi confrontada desde o início com o muito mais antigo proselitismo islâmico. Com base em escritos de missionários dominicanos, jesuítas e agostinhos, procura-se fundamentar as etapas desse confronto e, em particular, explicar como aos magros resultados da missão católica se contrapôs, desde o século XVIII, o crescente sucesso da islamização nas regiões costeiras do Norte de Moçambique e nas zonas interiores da chamada Macuana – o país Macua – em articulação com a intensificação do tráfico de escravos. Assim, discute-se a relativa recetividade do catolicismo por parte de diferentes grupos africanos e como tal aceitação cedeu perante o recrudescimento do prestígio dos muçulmanos, após a expulsão dos portugueses de Mombaça e o fim da sua influência política na costa suaíli a norte do Cabo Delgado.

A mudança de paradigma religioso no Norte de Moçambique, ligada à penetração económica dos negreiros muçulmanos em direção ao interior e à formação de novas entidades políticas militarizadas mais ou menos islamizadas e articuladas com o sultanato de Angoche e outros xecados costeiros, foi ainda reforçada pela debilidade do Estado colonial e pelas demonstrações de tolerância e abertura religiosa por parte da administração pombalina, que se traduziram na instalação de redes muçulmanas em zonas anteriormente controladas por moradores afro-indo-portugueses.

Finalmente, sublinha-se a inadequação do cristianismo às realidades política, social e cultural do Norte de Moçambique, perante a recetividade aos sincretismos islâmicos difundidos a partir dos centros religiosos nas ilhas Comores, que, ao combinarem-se com as culturas locais, ajudaram a preservar os traços mais essenciais das hierarquias políticas e familiares africanas.

Palavras-Chave: Macuana, Angoche, islamização, missionação, tráfico de escravos.

*

INTRODUÇÃO: O CONTEXTO SOCIAL DA MISSIONAÇÃO

De acordo com alguma historiografia do Estado Novo, o ‘objetivo principal’ da relação imperial teria sido a ‘conversão’ dos africanos pelos portugueses (ANDRADE, 1955: 60). Não é necessário sequer refutar tal asserção, pois os próprios factos se encarregam de a desmentir. Nesta comunicação pretendemos abordar o proselitismo religioso na costa norte de Moçambique, em contextos sociais expostos à dupla influência do Islão e da Igreja Católica. Optámos assim por apresentar cenários de conflito étnico e de resistência à colonização europeia. Gostaríamos também de refletir sobre as condicionantes que ditaram o sucesso e o fracasso da missão entre sociedades regidas por tradições orais que apenas foram parcialmente codificadas ou reduzidas a escrito. O sucesso do Islão entre as populações macua do norte de Moçambique será confrontado com os esforços centenários dos missionários no contexto de dominação colonial. O objetivo é, portanto, examinar as condições em que ocorre a recetividade à mensagem cristã e aos elementos políticos e culturais veiculados - ou impostos – juntamente com ela. Não se trata de avaliar o impacto social da

missão, mas sim de discernir algumas das variáveis socioculturais que influenciam a aceitação de uma religião, ou pelo menos de algumas das suas marcas mais características, e a rejeição de outras. Como esta é uma problemática eminentemente sociológica e antropológica, será considerada aqui numa perspetiva predominantemente histórica a partir da qual os materiais de estudo foram coligidos.

De há muito que teóricos como Jack Goody têm sublinhado a diferença entre a receção das religiões do 'Livro' entre culturas em que o uso da escrita está universalmente disseminado e culturas ágrafas em que o uso desse instrumento de poder permanece limitado e em que é dada preferência aos elementos próprios das práticas mágico-religiosas. O respeito pelo cânone escrito torna as culturas com escrita mais intolerantes à mudança religiosa e à incorporação de novos elementos do que as sociedades em que a iliteracia predomina e a pressão da transculturação abre um espaço de aceitação no qual a herança tradicional e a inovação concorrem produzindo formas efémeras e equilíbrios precários (GOODY, 1968: 2).

Pelo motivo de que a primeira idade da política missionária e imperial portuguesa foi dominada pela questão do confronto com o Islão, a evangelização dos gentios não foi por então seriamente encarada. Apesar do rápido avanço do Islão na Senegâmbia, onde remonta aos séculos XII-XIII, a presença regular de missionários católicos viria a surgir aí apenas no último terço do século XVI, quase século e meio depois de os primeiros cristãos ali terem chegado (LOBATO, 2010b).

Ao longo dos séculos, o Islão subsaariano não suscitou a arabização dos povos africanos nem a imposição de interpretações estritas dos textos corânicos, contrariamente ao que se passaria com o cristianismo. Não apenas os católicos, mas também os protestantes, para quem os usos e costumes locais são incompatíveis com o perfil do cristão, continuam até aos dias de hoje a obrigar os neófitos a afastar-se desses costumes e a darem prova pública de mudança de identidade religiosa. Estas constatações, colhidas no terreno e nos dias de hoje (DIAS, 1999: 309 e 317), são particularmente importantes na medida em que permitem identificar questões cruciais que se colocaram desde muito cedo aos missionários em zonas de confronto e de competição com o Islão, quer na costa ocidental africana, na Senegâmbia, quer na costa oriental de África - a chamada costa suaíli, que corre de sul para norte, desde Moçambique ao Quênia e a Madagáscar - mas que se colocaram igualmente noutras regiões asiáticas da periferia do oceano Índico, como no sul das Filipinas, nas ilhas Molucas, em Solor e Timor (LOBATO, 2000 e 2007), onde o proselitismo islâmico foi e continua a ser bastante activo nos nossos dias¹.

UMA IGREJA IMPERIAL SEM CLERO AFRICANO

¹ Uma perspetiva oposta é apresentada por autores brasileiros que trabalham sobre muçulmanos no contexto das revoltas de escravos contra o poder escravagista em Salvador da Bahia. Aqui o crente era instado a adotar um comportamento sectário com vista a que rompesse com a massa de escravos gentios e católicos. Veja-se CAIRUS, 2002: 78.

Embora o principal papel tenha cabido aos dominicanos, que se estabeleceram na Ilha de Moçambique em 1569², os pioneiros da missiões nesta região foram os jesuítas, que em 1560 se estabeleceram em Tanga, a capital do reino de Gamba, na margem esquerda do rio de Inharrime, 150 milhas a sudoeste de Inhambane (FELICIANO, 1993). O equívoco e o subsequente fracasso desta missão bem como da que se lhe seguiu na corte do Monomotapa, onde Gonçalo da Silveira foi martirizado, levaram a Companhia a apoiar a política portuguesa de conquista do vale do Zambeze, onde supostamente abundariam as minas de ouro (LEITE, 1946).

No processo de penetração militar no vale do Zambeze, os mercadores muçulmanos residentes no Monomotapa foram especialmente visados, embora fossem maioritariamente africanos islamizados, não estando comprovada a presença de árabes ou persas no planalto do Zimbabué. Fundado no início do século XVII e reforçado durante as décadas seguintes, o controlo português sugere que os mercadores muçulmanos ficaram confinados ao delta do Zambeze, onde desempenharem papéis subalternos³. A influência islâmica nas zonas mais ocidentais do planalto do Zimbabué sobreviveu talvez entre os Lembas, um sub-grupo étnico da cultura dominante Shona, que reclama uma origem judaica⁴ e incorpora numerosos elementos culturais e linguísticos islâmicos.

No início do século XVI, o número de muçulmanos presentes no vale do Zambeze teria atingido os 10 mil, como António de Saldanha apontou, talvez com algum exagero⁵. A sul do Zambeze, a islamização era ainda embrionária, estando a maioria dos muçulmanos, que não ultrapassariam algumas centenas de famílias, concentrados em Sofala e nas suas imediações, como Barbosa Duarte observou (BARBOSA, 1996: 54-59; RITA-FERREIRA, 1982: 70). Nos núcleos populacionais situados na orla costeira havia muçulmanos de pele escura e alguns de pele branca. Segundo João dos Santos “são quase como cafres⁶, assim na cor negra, como

² A questão da fundação da missão dominicana em Moçambique é examinada por Philippe Denis (DENIS, 1998: 5-7), que recusa a data mais recuada de 1569 proposta tardiamente por Fr. Jacinto da Encarnação (ENCARNAÇÃO, 1679).

³ LOBATO, 1994. Sobre a ecologia do delta do Zambeze e a importância deste rio como via de acesso ao império Monomotapa ver LOBATO, 2010a.

⁴ A herança semita é atestada em cinquenta por cento do seu património genético (SPURDLE e JENKINS, 1996; THOMAS *et al.*, 2000).

⁵ LOBATO, 1960: 104. Para uma discussão dos números avançados por Saldanha ver GREGSON, 1973: 418-19 e 441.

⁶ No Brasil, como na África e na Ásia portuguesa, ‘preto’ e ‘cafres’ (*kaffir*) eram termos depreciativos, muitas vezes sinónimos de escravo (BOXER, 1963: 120). Embora uma forte carga de preconceito estivesse investida nesses termos que designavam os habitantes da África subsaariana, o uso do termo ‘cafres’ adquiriu em português conotações muito afastadas do seu significado original. Examinando a raiz semítica da palavra *K.p.r.*, ‘negar’, donde o sírio *Kâpurê*, pl. *Kapura*, ‘infel’, ‘incrédulo’, ‘sem fé’, ‘renegado’, ‘ingrato’, L. F. Thomaz evita traduzi-lo “por se ter com o decorrer do tempo especializado o seu uso na designação dos pagãos da África Meridional” (THOMAZ, 1991: 159). Também de acordo com António Dias Farinha, “Nos primeiros contactos na costa oriental de África, os portugueses ouviram os muçulmanos designar os negros não convertidos por ‘cafres’, palavra derivada do árabe ‘kâfir’, que significa ‘infel’, ‘não crente’. Essa designação originou o nome ‘terra dos cafres’ ou ‘cafraria’, com que ficou desde logo conhecida a terra que de Moçambique se estendia para as regiões meridionais de África” (DIAS FARINHA, 2005: 154). Esta expressão recuperou pois o significado do antigo topónimo Zanzibar (Zanguebar), do persa *zenj*, ‘preto’ e *bar*, ‘país’, para designar

nos costumes, e conversação” (SANTOS, 1999: 100). Não se sabe, porém, se seriam maioritariamente nativos convertidos ao Islão que adotaram os modos de vida dos imigrantes suaíli ou eram eles próprios imigrantes ou seus descendentes. Segundo Gaspar Correia, em Sofala, o maior estabelecimento muçulmano no litoral sul, os

principaes senhores da terra (...) erão Cafres naturaes que se tornarão Mouros, per conuersação e amizade que tomarão com os Mouros tratantes estrangeiros, que vinhão tratar a Çofala, que lhe fazião grandes amizades (CORREIA, 1859: 574).

Não há dúvida de que reproduziam modelos importados dos suaílis das cidades mais a norte, como Quíloa, Mombaça ou Melinde. Frei João dos Santos conta que ele próprio incendiou uma mesquita onde estava sepultado um notável local, Mwana ou Muinhe Muhammad, que o dominicano conheceu em vida e que, depois de morto, passara a ser venerado como santo tornando-se alvo de um culto pessoal (SANTOS, 1999: 554).

Segundo o mesmo autor, os africanos

dificilmente se convertem, nem aceitam a lei de Cristo, que muitas vezes lhes ensinamos, e pregamos, nem menos a dos mouros, que de contínuo andam misturados com eles (SANTOS, 1999: 100).

No entanto, em certas regiões, o advento dos portugueses parece ter interrompido a islamização que aí progredia em ritmo lento. Diz o mesmo João dos Santos:

... quer Nosso Senhor que nenhum cafre se faça mouro, porque os têm em pouca conta, e dizem que é gente baixa, e que mais honrados são eles que os mouros. E assim raramente se verá cafre que se torne mouro, nem

a costa da África Oriental (MARKHAM, 1913: 26). De facto, o termo ‘cafres’ foi tomado dos ‘mouros’ daquela costa, considerados ‘bárbaros’ por “aqueles que vivem em cidades e vilas civilizadas” (VERNET, 2004: 14). Duarte Barbosa escrevia em 1515: “gentios a quem os mouros chamam cafres” (BARBOSA, 1996: 59). No entanto, Armando Cortesão refere, num mapa de Francisco Rodrigues datado de 1513, a inscrição *Jlha de papoia e a Jente della sam cafres* (CORTESÃO, 1975: 58), em que este termo claramente alude à cor negra e outras características biológicas dos povos papuas da Nova Guiné semelhantes à dos africanos e não ao facto de serem gentios, pois nessa época também o eram a maior parte dos habitantes das ilhas orientais do arquipélago malaio, sem que tal designação lhes fosse atribuída. Apesar de serem baptizados, os escravos africanos ao serviço dos portugueses na Ásia eram designados por “cafres” - e assim considerados em glossários especializados - “kafirs = African slaves and soldiers” (SCHRIKKER, 2006: XI e 166) - comprovativo, a nosso ver, de que a expressão tomou em português um sentido restrito, ao mesmo tempo técnico e racial, para designar diferentes camadas da sociedade colonial portuguesa na África oriental e na Ásia em sentido não religioso nem necessariamente pejorativo, que foi transmitido a outras línguas. Acabaria por designar um grande número de realidades materiais - diz o Pe. Sebastião Gonçalves “Há galinhas de carne preta, a que na Índia chamão cafras” (GONÇALVES, 1957: 217) - e culturais africanas, mesmo linguísticas (COURTOIS, 1900). Com este sentido, o termo passou aos dialectos crioulos asiáticos de origem portuguesa (TOMÁS, 1992: 97-107), ao latim, para fins eclesiásticos, literários e científicos, donde certas espécies biológicas endémicas em África terem recebido denominações latinas tais como *Hagedashia caffrensis* (Latham 1790) Bonaparte 1855, ou *Tantalus caffrensis* Lichtenstein 1793, e igualmente passou a um certo número de línguas europeias, nomeadamente ao castelhano, francês e inglês (YULE e BURNELL, 1886: 141-142). Também se incorporou no francês com o significado de africano negro - “Noirs ou Cafres”, segundo Mocquet (MOCQUET, 1996: 76) e “les naturels du pays [Cabo da Boa Esperança] sont Cafres, un peu moins noirs que ceux de Guinée” (FORBIN, 1853: 10) - e toponímico, como na *Carte du Congo et du Pays des Cafres*, publicada por Guillaume de l’Isle em 1708, em que uma legenda assinala a *Cafreterie* (<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b7759544n>).

eu o vi nestas partes, fazendo-se cada dia cristãos, aos quais têm por gente nobre, e honrada; e assim comumente chamam aos portugueses muzungos, que quer dizer senhores (SANTOS, 1999: 240-241).

No entanto, pela mesma época, frei Agostinho de Azevedo lamentava: em “Moçambique, Zambeze e Monomotapa há muitos mouros que vão com muito cuidado comprando moços gentios e doutrinando-os na maldita seita de Muhammad”, o que ele atribuía à falta de missionários católicos⁷.

O Islão leste-africano, com as suas doutrinas tomadas das Tariqa Sufi, é permeável a todo tipo de sortilégios, crenças divinatórias e curativas, que são aí muito comuns e populares, apresentando características muito diferentes daquelas com que os portugueses tinham tido contacto em Marrocos e na costa ocidental africana. O debate religioso entre o jesuíta António Rodrigues e as autoridades muçulmanas da Ilha de Moçambique fala por si:

Em este lugar fui algumas vezes a tratar com os mouros em sua mesquita e conheci nelles que nem de sua lei sabem porque, tratando um dia com uns poucos que se me ofereceram, um o qual me diziam que era futuro sucessor do seu casi⁸ o maior disse que queria estudar aquela noite e no dia seguinte disputar comigo o qual eu fui buscar dia seguinte e perguntei-lhe se tinha bem estudado; disse-me que sim e eu lhe disse que se achasse na disputa o seu casi maior e outros mouros que estavam presentes e vindo o casi nos assentámos e perguntei-lhe o que tinha estudado na sua lei. Respondeu-me que estudara que tinha duas casas no céu, uma para bons e outra para maus, e como [116] entendi quanto pouco sabiam, determinei de publicamente os apanhar em alguma contrariedade para que assim ficassem confusos e a esse fim lhe perguntei se sua lei mandava que não mentissem sob pena de pecado; respondeu-me que era grande pecado mentir na sua lei e eu lhe disse que também na nossa se mandava que não mentissem sob pena de pecado e portanto que quanto lhe dizia que cresse que era a verdade que ele da mesma maneira falasse a verdade; disse-me que sim e lhe perguntei que gente era a que ia para essa a casa dos maus; respondeu-me que os gentios, e perguntei-lhe quais para a casa dos bons. Disse-me que nesta vida não sabia se iam os mouros ou cristãos; e provando-lhe eu que sua lei era má pois os não certificava do fim que haviam de ter, por razões a que se convenceram, me disse que ele bem sabia que os mouros iam para a casa dos bons e os cristãos não; se isso sabeis, porque mentis contra vossa lei que defende mentir e vos agora me prometestes que havíeis de falar verdade em tudo e agora me mentis manifestamente; e ficaram confusos e querendo-lhe mostrar seu erro lhe disse que era impossível haver aquelas duas casas no céu e para isso lhe perguntei donde o sabia; respondeu-me que o dizia Mafamede que era profeta; eu lhe perguntei quem foi este Mafamede. Respondeo-me que foi o primeiro homem que Deus fez no mundo antes de Adão, que estava escondido até o tempo que se manifestou e mais que Mafamede era feito de corpo substância de Deus; mostrei-lhe que estas duas coisas ambas eram falsas e vendo-se convencidos me disse o casi maior que não podiam estar ali em disputar porque já noutra vez o seu casi disputara com um sacerdote nosso e vieram a palavras pelo qual o capitão da fortaleza mandara prender o seu casi e que não queria agora esperar outro tanto, desta maneira se alevantaram e se foram⁹.

⁷ Apontamentos para V. Magde. ver as coisas do Estado da India e Reino do Monomotapa por frei Agostinho de Azevedo da ordem de Santo Agostinho, in THEAL, 1964: 35.

⁸ Do árabe *kasis*, ‘presbítero’, um padre cristão (YULE e BURNELL, 1886: 169). Frequente em português e castelhano sob as formas *casi*, *cassiz* ou *cassis*. Aqui, parece designar o *mufti*.

⁹ Francisco Roiz S.J. aos irmãos em Portugal, Goa, 2 de Nov. de 1556 (SILVA REGO, 1951: 115-117).

A empobrecida comunidade muçulmana sobrevivia com dificuldade enquanto as relações entre cristãos e mouros se crispavam, tendo a tensão culminado em 1570, aquando da destruição da mesquita local por ordem de um frade franciscano ciumento do maior número de muçulmanos que a frequentava. Em resposta, os mouros queimaram cruzeiros em público e causaram alguns danos à fortaleza (AXELSON, 1973: 144; LOBATO, 1996: 16). Alguns anos mais tarde a povoação muçulmana era considerada destruída. Como resultado da ofensiva militar e da concorrência comercial dos portugueses, alguns dos núcleos islâmicos mais antigos e importantes quase desapareceram, como o da Ilha de Moçambique, enquanto outros experimentaram dificuldades e perseguições insuperáveis, como Quitangonha, Sancul (MBWILIZA, 1979), Angoche (NEWITT, 1972) e Matemo, uma das ilhas Querimbas. O controlo português sobre a costa agravou a situação dos muçulmanos, que, vivendo anteriormente na terra firme, se refugiaram nas ilhas mais próximas para fugirem às investidas de populações aguerridas e mal conhecidas, designadas genericamente por Zimbas ou Azimbas, as quais, na segunda metade do século XVI, percorreram o litoral desde a Macuana até ao Quénia (RITA-FERREIRA, 1954). Tal suscitou a sua dispersão e estabelecimento em secções da costa até então apenas intermitentemente visitadas, caso de Inhambane, cabo das Correntes, onde já existia um núcleo islâmico permanente em 1728.

Por outro lado, o jesuíta Luís Mariano admitia, em 1615, que se as ligações marítimas entre Madagáscar e a costa suaíli fossem cortadas, o processo de islamização nesta grande ilha declinaria rapidamente, embora reconhecesse também a existência ali de muçulmanos oriundos de Mangalor, no Kerala, na costa ocidental da Índia, que preservavam o Islão depois de terem perdido o contacto com o mundo exterior durante várias gerações¹⁰.

Pouco se sabe porém sobre os métodos de pregação e ensino religioso adotados quer pelos muçulmanos quer pelos católicos. O jesuíta Manuel Mendonça por exemplo, teria percorrido por volta de 1624 mais de cem aldeias indígenas e instruído diariamente cerca de 40 crianças, que cantavam a doutrina em língua chona-caranga, na qual os jesuítas teriam redigido dois catecismos, hoje desaparecidos (COURTOIS, 1889: 45). Aliás, desde finais do século XVII, as relações entre a Companhia de Jesus e os comerciantes baneanes oriundos do Guzerate e estabelecidos na Ilha de Moçambique, muitos deles muçulmanos, haveriam de tornar-se excelentes quando os interesses destes passaram a ser eficazmente representados e defendidos pelos jesuítas, seus procuradores perante as autoridades locais e de Goa (LOBATO e ANTUNES, 2006: 320).

Quanto aos dominicanos, passaram pelas missões de Moçambique 34 destes religiosos entre 1577 e o final do século XVII. Entre esta data e 1837, ascende a 94 o número de dominicanos que passaram apenas pela missão de Tete (SANTOS HERNÁNDEZ, 1993: 29-33). A influência dos dominicanos em Tete favoreceu a

¹⁰ Relação da Jornada e Descobrimto da Ilha de S. Lourenço (...) que o vice-rei da Índia D. Jeronimo de Azevedo mandou fazer por Paulo Rodrigues da Costa Capitão e Descobridor” (MARIANO, 1887: 319 e 339).

fundação da feira do Zumbo, criada em fins do século XVII, sobre o Zambeze, no ponto onde convergem as atuais fronteiras de Moçambique, Zimbabué e Zâmbia. A prosperidade deste estabelecimento não foi estranha à acção de frei Pedro da Trindade, um dominicano que ganhou reputação de homem poderoso e enormemente rico entre os moradores dos Rios de Sena. Aquando da sua morte, em 1749, seria detentor de mais de 1500 escravos e 30 mulheres, várias minas de ouro e uma fortuna pessoal avaliada em 100 mil xerafins, que legou à casa mãe da ordem de S. Domingos, em Goa, donde era oriundo (LOBATO, 1989: 36-37 e 106-110). O culto que os nativos lhe votaram perpetuou-se até finais do século XIX, sendo o seu espírito invocado por um *mondhoro*, guardião da sua lenda, função que habitualmente se transmite de pais para filhos. Este exemplo reflete a atuação de muitos dos missionários convertidos, eles também, em homens de poder e chefes políticos e como tal recordados pelos descendentes dos seus seguidores.

O ÍMPETO ISLÂMICO

Embora não possamos falar de uma verdadeira ofensiva islâmica em Moçambique no final do século XVII, a influência dos muçulmanos cresceu como resultado de várias ordens de razões, uma das quais predominantemente económica e resultante do facto de os comerciantes indianos, especialmente banianes, a maioria dos quais muçulmanos do Guzerate, no noroeste da Índia, terem adquirido desde essa época um controlo quase total do mercado e, em especial, dos portos marítimos sujeitos à administração portuguesa, incluindo a própria capital, na Ilha de Moçambique. Em menos de meio século eles estenderam suas atividades aos Rios de Sena, a via fluvial do Zambeze para o interior, substituindo os intermediários luso-africanos, que não resistiram a uma feroz concorrência e acabaram por cair na sua dependência (LOBATO e ANTUNES, 2006: 309-323).

Só em 1723 as autoridades portuguesas permitiram que muçulmanos oriundos da Índia e operando no interior da rede administrativa e comercial portuguesa se pudessem estabelecer no continente fronteiro à Ilha de Moçambique. Na verdade, o primeiro a beneficiar desta abertura política e económica foi o principal mercador de Moçambique, Bashir Ali Mussa, que, no entanto, não se instalou pessoalmente na ‘terra firme’, fazendo-o através dos seus agentes comerciais, também eles muçulmanos e hindus. Autorização semelhante para os comerciantes indianos se estabelecerem em Sena, no Zambeze, seria concedida em 1771, onde, no entanto, eles operavam havia já alguns anos (ANTUNES, 1995: 312 e 320-321).

As reformas pombalinas, ao permitirem uma maior liberdade de movimentos e a livre circulação dos muçulmanos no espaço controlado pela coroa portuguesa, criaram condições para a revolta que se verificou no baixo vale do Zambeze em 1761, em resultado da qual foram presos vários xeques e mestres religiosos que ensinavam o Alcorão e as primeiras letras a crianças. Uma escola corânica gerida por cinco banianes e

ministrando ensino em árabe fora já encerrada em Inhambane, em 1758, por ordem do capitão-mor desse porto (ANDRADE, 1955: 97).

Assim, no século XVIII operou-se uma mudança no padrão que havia sido estabelecido na charneira do século XVI para o século XVII. Enquanto o catolicismo perdia em número de fiéis, o Islão ganhava nova dinâmica e crescia em número de seguidores. Tal facto deve-se à conjugação de dois fatores: a recuperação política, social e económica dos portos na costa suaíli depois da expulsão dos portugueses de Mombaça, em 1699, por um lado, e, por outro, o surto do tráfico de escravos a partir daquela costa e da de Moçambique para as Mascarenhas, as ilhas francesas do Índico (Île de France ou Maurícia e Bourbon ou Reunião), onde uma nova economia de plantação estava em marcha (CAPELA e MEDEIROS, 1987).

Esta mutação veio ainda reanimar os circuitos comerciais paralelos que escapavam ao deficiente controlo das autoridades portuguesas, elas próprias implicadas no tráfico de escravos, tal como - e em muito maior escala - os potentados islâmicos e islamizados da costa. Esta situação devolveu aos sultões de Angoxe e a outros xeques da chamada Macuana – o país Macua - a possibilidade de estenderem a sua influência política em direção ao interior numa época em que as caravanas de escravos e as expedições para a sua captura se multiplicaram.

Segundo Mbwiliza, a conversão ao Islão de chefes macuas durante o último quartel do século XVIII foi parte de um processo de mudanças sociais e culturais que tiveram lugar na Macuana neste período em articulação com o tráfico de escravos, não sendo também estranha ao facto de o Islão conter elementos compatíveis com a cosmologia macua. No entanto este autor, ao contrário de outros, considera que a adesão começou pelos chefes de linhagens subordinadas, o que impediu o Islão de se tornar numa religião de corte, apesar de alguns grandes chefes a ele terem aderido por razões de prestígio (MBWILIZA, 1991: 60-68 *apud* SOUTO, 1995: 85). No início do século XIX as estimativas apontam para 35 mil muçulmanos no norte de Moçambique.

Esta evolução conheceu um novo impulso com a transferência da sede do sultanato de Oman para Zanzibar, em 1840, sob o sultão Sayyid Sa'íd (r. 1804-56). Além do prestígio assim adquirido, o Islão veio encarnar também a resistência aos portugueses, em especial, à sua política de abolição do tráfico negreiro, imposta de forma progressivamente mais estrita desde 1842. A partir de 1860, os portugueses foram confrontados com o facto de que novos chefes macuas islamizados estavam a emergir militarmente na base de uma economia de rapina e de controlo das rotas das caravanas de escravos vindas do interior e a substituir os chefes muçulmanos tradicionais que se comportavam como fiéis vassalos da coroa portuguesa, alterando, desse modo, a geografia política da região e ameaçando a própria Ilha de Moçambique.

Através de processos matrimoniais, os novos estados islamizados ligaram-se a outros estados militarizados que surgiram em zonas contíguas do interior, como, por exemplo, o Estado Namarral. A ligação das mulheres namarrais aos chefes muçulmanos das povoações costeiras, efetuada no contexto de um sistema matrilinear, permitia que os filhos continuassem a pertencer à linhagem do tio materno do ponto de vista das regras locais de filiação, ao mesmo tempo que eram também reconhecidos como filhos e herdeiros do pai, com quem aprendiam a cultura e a religião islâmicas (MARTINS, 2009: 48-54).

No norte de Moçambique, grupos de jovens chefes contestaram o poder dos mais velhos abraçando o Islão (MBWILIZA, 1987: 141-158 *apud* BONATE, 2003: 128), que encontrou então uma nova via política expansionista apenas interrompida nas vésperas da Grande Guerra, quando o exército colonial logrou sufocar as últimas revoltas Namarrais, depois de ter controlado o sultanato de Angoxe nos primeiros anos do século XX. Angoxe foi durante décadas o reduto do líder Mussa Quanto, o qual estabeleceu uma sólida teia de apoios políticos e familiares na região visando manter a independência do sultanato e a prossecução do tráfico de escravos. Mussa foi ainda um disseminador esforçado do Islão no decurso das viagens que empreendeu pelo interior de Moçambique e do Niassa. Aquando da sua morte, em 1877, o Islão estava em franca expansão no país Macua e nas margens do Niassa. Segundo E. Alpers, os chefes ajauas do atual Malawi e outros, como Mataca, do interior norte de Moçambique, entre a costa e o lago Niassa, só começaram a converter-se ao Islão a partir de 1870, sob a influência de letrados que tomaram ao seu serviço para fins administrativos, embora a maioria dos ajauas se tenha convertido após 1890 como resposta à pressão colonial (ALPERS, 1969: 420).

É também neste período que as relações dos macuas da orla costeira com a rede marítima muçulmana da África oriental se tornaram mais intensas e que as bases da sua cultura religiosa se formaram. Nesta época as patrulhas da marinha britânica intercetaram *dhow*s a bordo dos quais seguiam negreiros árabes casados com mulheres macua. Segundo Lorenzo Macagno, que desenvolveu trabalho de campo na província de Nampula, “o material escrito usado pelos macuas de Moçambique provinha, de fato, dos centros difusores de Comores e Zanzibar” (MACAGNO, 2004: 41).

CONCLUSÃO. UM BALANÇO NEGATIVO

Segundo frei João de Nossa Senhora, administrador eclesiástico de Moçambique, a maior parte dos africanos era animista, “sem ley ou sem ceyta”. Em vez disso, aqueles que viviam nas chamadas terras da Coroa – as possessões portuguesas da costa e ao longo do curso do rio Zambeze - eram “muy poucos os livres e quasi todos captivos dos mesmos Portuguezes”¹¹. Tal era a situação quando os jesuítas foram expulsos de Portugal

¹¹ Carta datada de 20 de Dezembro de 1753, AHU, *Avulsos de Moçambique*, *apud* ANDRADE, 1955: 70.

e das suas possessões ultramarinas pelo Marquês de Pombal. Com o fim da escravidão, a pressão sobre a população cristã africana, agora mão-de-obra ao serviço da instalação do Estado colonial laico, suavizou-se.

Em conformidade com este panorama, o cômputo geral de quase três séculos de missionação na África oriental portuguesa não resulta positivo. Em 1722 havia apenas 6 mil cristãos em toda a costa e sertões de Moçambique. Em 1780 esse número tinha baixado para pouco mais de 2 mil. Em 1824, contavam-se 3541 cristãos, a maior parte dos quais nas regiões contíguas à Ilha de Moçambique, existindo ao todo uma dúzia de sacerdotes, dos quais cinco eram dominicanos, cinco seculares, um carmelita e um franciscano, sendo apenas três deles naturais de Portugal, e goeses os restantes nove (SANTOS HERNÁNDEZ, 1993: 29-34; HOPPE, 1970: 108-113).

Da leitura das fontes documentais retira-se a impressão de que em sociedades que assentam em relações de parentesco, nas quais as estruturas políticas são de carácter tribal e a vida urbana pouco desenvolvida, o cristianismo, quando em competição com o Islão, não se apresenta grandemente viável. A principal razão parece residir no facto de que as relações de parentesco construídas sobre a poligamia regulam não apenas a circulação da riqueza, através do sistema de dar e tomar mulheres, mas moldam também o sistema político e as estruturas de poder que se baseiam nas alianças familiares e nos laços consanguíneos. O cristianismo, ao exigir o casamento monogâmico, acabava por implicar na destruição das estruturas de poder em que repousam tais sociedades e, em geral, tornou-se pouco atrativo, excerto para os escravos e para as franjas e grupos mais empobrecidos da sociedade que já praticavam um casamento dessa natureza.

Por isso se compreende facilmente que, no discurso missionário e no debate sobre a (i)legitimidade e a (des)humanidade do trato de escravos, a conversão destes constitua um argumento de peso. Contudo, na África oriental, onde, até ao século XVIII, a maioria dos escravos não era ainda destinada à exportação – sendo, portanto, escravos domésticos no contexto das sociedades islamizadas da costa, ou escravos que viviam incrustados nas estruturas luso-africanas –, a sua conversão permanecia uma questão candente. Contudo, nenhum resultado palpável foi alcançado fora da chamada escravaria doméstica, permanecendo a restante escravaria que compunha os exércitos privados largamente animista. No entanto, foi no grande país Macua do norte de Moçambique, onde um sistema de adoção de escravos estava muito espalhado e modelava o sistema de família extensa, que o Islão mais penetrou e o número de conversões continua a progredir até hoje¹².

¹² Na década de 1950 havia no norte de Moçambique entre 1,5 milhões e 700 mil muçulmanos. Várias estimativas e recenseamentos foram recentemente recolhidos por S. von Sicard (SICARD, 2008: 480).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALPERS, Edward A. 1969. "Trade, State and Society among the Yao in the Nineteenth Century". *Journal of African History*. 10.3: 405-420.
- ANDRADE, António Alberto de. 1955. *Relações de Moçambique setecentista*. Lisboa. Agência Geral do Ultramar.
- ANTUNES, Luís Frederico D. 1995. "The Trade Activities of the Banyans in Mozambique: Private Indian Dynamics in the Panel of the Portuguese State Economy (1686-1777)". In: K. S. MATHEW (ed.). *Mariners, Merchants and Oceans: Studies in Maritime History*. Nova Delhi. Manohar: 301-331.
- AXELSON, Eric. 1973. *Portuguese in South-East Africa (1488-1600)*. Cidade do Cabo. C. Struik-Witwatersrand University.
- BARBOSA, Duarte. 1996. *O Livro de Duarte Barbosa (edição crítica e anotada)*. Prefácio, texto crítico e apêndice por Maria Augusta da VEIGA E SOUSA. Vol. I. Lisboa. CNCDP-IICT.
- BONATE, Liazat J. K. 2003. "The Ascendance of Angoche. The Politics of Kinship and Territory in Nineteenth Century Northern Mozambique", *Lusotopie*: 115-143.
- BOXER, Charles Ralph. 1963. *Race Relations in the Portuguese Colonial Empire. 1415-1825*. Oxford, Clarendon Press.
- CAIRUS, José Antônio Teófilo. 2002. *Jihad, Cativo e Redenção: Escravidão, Resistência e irmandade. Sudão Central e Bahia (1835)*. Dissertação de doutorado em História Moderna e Contemporânea. Rio de Janeiro. UFRJ (<http://www.casadasafricas.org.br/img/upload/712324.pdf>).
- CAPELA, José e Eduardo MEDEIROS. 1987. *O Tráfico de Escravos de Moçambique para as Ilhas do Índico (1720-1902)*. Maputo. Universidade Eduardo Mondlane.
- CORREIA, Gaspar. 1859. *Lendas da Índia*. Livro Primeiro. Tomo I. Parte II. ed. por R. J. LIMA FELNER. Lisboa. Academia Real das Ciências.
- CORTESÃO, Armando. 1975. "As mais antigas cartografias e descrição das Molucas". In: A. TEIXEIRA DA MOTA (ed.). *A Viagem de Fernão De Magalhães e a Questão das Molucas. Actas do II Colóquio Luso-Espanhol de História Ultramarina*. Lisboa. JICU: 49-75.
- COURTOIS, Victor. 1889. *Notes Chronologiques sur les Anciennes Missions Catholiques au Zambéze*. Lisboa. Imprimerie Franco-Portugaise.
- COURTOIS, Victor José S.J. 1900. *Diccionario Cafre-Tetense-Portuguez*. Coimbra. Imprensa da Universidade.
- DENIS, Philippe. 1998. *The Dominican friars in Southern Africa. A Social History. 1577-1990*. Leiden. Brill.
- DIAS, Eduardo Costa. 1999. "Protestantismo e proselitismo na Guiné-Bissau. Reflexões sobre o insucesso do proselitismo no Oio e na província Leste". *Lusotopie*: 309-318.
- DIAS FARINHA, António. 2005. "Os árabes nos antigos relatos portugueses do Índico". *Finisterra*. 40.79: 151-160.
- ENCARNAÇÃO, Fr. Jacinto da. 1679. *Summaria Relacão do que obraram os Religiosos da Ordem dos Pregadores na Conuerção das almams e pregaçam do Sto Euangelho em todo o Estado da India e mais terras descubertas pellos Portuguezes na Azia, e Etiopia Oriental, e das missoens em que actualmente se exercitam com todos os Conuentos, e Cazas, e numero de Religiosos que de prezente tem esta Congregacão da India Oriental* [Goa, 31 Dez. 1679]. AN/TT. Ms. da Livraria. 860, fls. 1-48.

- FELICIANO, José Fialho. 1993. “Os encontros e desencontros das Missões. Uma leitura sociológica sobre o Leste Africano no século XVI”. In: *Actas do Congresso Internacional de História. Missionaçã Portuguesa e Encontro de Culturas*. Vol. II. Braga: 67-76.
- FORBIN, Comte de. 1853. *Voyage du Comte de Forbin à Siam suivi de quelques détails extraits des mémoires de l'abbé de Choisy (1686-1688)*. Paris. Hachette.
- GONÇALVES, Sebastião. 1957. *Historia dos Religiosos da Companhia de Jesus*. Publ. por José WICKI S.J. Vol. I. Coimbra. Atlântida.
- GOODY, Jack. 1968. “Introduction”. In: Jack GOODY (ed.), *Literacy in Traditional Societies*. Cambridge. Cambridge University Press: 1-26
- GREGSON, Ronald E. 1973. “Trade and Politics in South-east Africa: the Moors, the Portuguese and the Kingdom of Mwenemutapa”. *African Social Research*. 16 (Dez.): 413-446.
- HOPPE, Fritz. 1970. *A África Oriental Portuguesa no tempo do Marquês de Pombal (1750-1777)*. Lisboa. Agência Geral das Colónias.
- LEITE, Bertha. 1946. *D. Gonçalo da Silveira*. Lisboa. Agência Geral das Colónias.
- LOBATO, Alexandre. 1960. *A expansão portuguesa em Moçambique de 1498 a 1530*. Vol. III: *Aspectos e problemas da vida económica de 1505 a 1530*. Lisboa. CEHU.
- LOBATO, Alexandre. 1989. *Evolução Administrativa e Económica de Moçambique (1752-1763)*. 2.ª ed. Lisboa. Alfa.
- LOBATO, Manuel. 1994. “Dos portugueses na costa oriental de África”. In: *Rotas da Terra e do Mar*. Lisboa. CNCDP-Diário de Notícias: 282-306.
- LOBATO, Manuel. 1996. “A Ilha de Moçambique antes de 1800. Algumas notas sobre a história e o património de uma capital colonial”. *Oceanos*. 25: 11-23.
- LOBATO, Manuel. 2000. “Timor”. In: A. H de OLIVEIRA MARQUES (dir.). *História dos Portugueses no Extremo Oriente*. 1.º. vol. t. II. *De Macau à Periferia. Séculos XVI-XVII*. Lisboa. Fundação Oriente. 351-374.
- LOBATO, Manuel. 2007. “‘En este cabo de mundo’. A missionaçã nas Molucas no século XVI e a ‘fronteira’ do Islã”. *Povos e Culturas*. 11: 211-230.
- LOBATO, Manuel. 2010a. “European access to South-Central Africa and the navigation on the Zambezi River before the age of the steam boats (15th to 19th Centuries)”. No prelo in *Navigation and Hydrography*. Actas do 15th IRHNS (International Symposium and Reunion for the History of Nautical Science). El Ferrol (Espanha). 4-6 Nov. 2010.
- LOBATO, Manuel. 2010b. “O clero regular em África”. Texto do seminário de pós-graduaçã em *História Religiosa Moderna - Cristãos no Império* (ano lectivo 2009-10), Centro de Estudos de História Religiosa, UCP,
<http://www.ucp.pt/site/custom/template/ucptplminisite.asp?SSPAGEID=4570&lang=1&artigoID=7832>.
- LOBATO, Manuel e Luís Frederico ANTUNES. 2006. “Moçambique”. In: Maria de Jesus Mártires LOPES (coord.). *O Império Oriental (1660-1820). Nova História da Expansão Portuguesa*. vol. VI. Tomo 2. Lisboa. Estampa.
- MACAGNO, Lorenzo. 2004. “Os Livros de Momade: Islã e ‘Saber Local’ no Norte de Moçambique”. *Campos. Revista de Antropologia Social*. 5.1: 31-51.

- MARIANO, Luís. 1887. “Exploração portuguesa de Madagascar em 1613-1614. Relação Inédita do Padre Luiz Marianno (Manuscripto da bibliotheca de Madrid, copiado pelo padre Rivière)”. *Boletim da Sociedade de Geographia de Lisboa*. 7.ª série. 5: 313-356.
- MARKHAM, Clements (ed.). 1913. *Colloquies on the Simples and Drugs of India by Garcia de Orta*. Londres. Henry Sothorn.
- MARTINS, Luísa Fernanda Guerreiro. 2009. *Namarrais do antigo distrito de Moçambique: percursos identitários e resistências (1857-1913)*. Dissertação de doutoramento. Évora. Universidade de Évora.
- MBWILIZA, J. F. 1979. “Resistance and collaboration or the struggle and unit of opposites: the dilemma of the comprador class at Sancul (1750-1850)”. *Utafiti*. IV.2: 195-217.
- MBWILIZA, J. F. 1987. *Towards a Political Economy of Northern Mozambique: the Hinterland of Mozambique Island (1600-1900)*. Dissertação de doutoramento. Nova Iorque. Columbia University.
- MBWILIZA, J. F. 1991. *A History of Commodity Production in Macuani, 1600-1900: mercantilist accumulation to imperialist domination*. Dar-es-Salaam. University Press.
- MOCQUET, Jean. 1996. *Voyage à Mozambique & Goa. La relation de Jean Mocquet. 1607-1610*. Préface de Dejanirah COUTO, texte établi & annoté par Xavier de CASTRO. Paris. Éditions Chandeigne.
- NEWITT, Malyn. 1972. “The early history of the Sultanate of Angoche”. *Journal of African History*. XIII.3: 397-406.
- RITA-FERREIRA, António. 1982. *Fixação portuguesa e história pré-colonial de Moçambique*. Lisboa. ICT.
- RITA-FERREIRA, António. 1954. “Os ‘Azimba’ (monografia etnográfica)”. *Boletim da Sociedade de Estudos de Moçambique*. XXIV.84 (Mar.-Abr.): 45-140 e XXIV.85 (Maio-Jun.): 3-126.
- ROCHA, Aurélio. 1989. “Resistência em Moçambique: o caso dos suaíli, 1850-1913”. In: M. E. MADEIRA SANTOS (ed.), *IV Reunião Internacional de História de África. Relações Europa-África no 3º quartel do século XIX*. Actas. Lisboa. ICT: 581-615.
- SANTOS HERNÁNDEZ, Angel S.J. 1993. “Proyección misionera de Goa en algunas regiones africanas: Mozambique y Madagascar”. In: *Actas do Congresso Internacional de História. Missionaço Portuguesa e Encontro de Culturas*. Vol. II. Braga: 9-47.
- SANTOS, João dos. 1999. *Etiópia Oriental e Vária História de Cousas Notáveis do Oriente*. Introdução, Glossário e Índice de M. Lobato, Notas de E. MEDEIROS e M. LOBATO, Fixação do texto coord. por M. C. Guerreiro VIEIRA. Lisboa. CNCDP.
- SCHRIKKER, Alicia Frederika. 2006. *Dutch and British Colonial Intervention in Sri Lanka c. 1780-1815: Expansion and Reform*. Dissertação de doutoramento. Leiden. Université de Leiden.
- SICARD, S. Von. 2008. “Islam in Mozambique: Some Historical and Cultural Perspectives”. *Journal of Muslim Minority Affairs*. 28.3: 473-490.
- SILVA REGO, A. da (ed.). 1951. *Documentação para a História do Padroado Português no Oriente. Índia*. Vol. VI (1555-58). Lisboa. Agência Geral do Ultramar.
- SOUTO, Amélia Neves de. 1995. *Guia Bibliográfico para o Estudante de História de Moçambique*. Maputo. Centro de Estudos Africanos-Universidade Eduardo Mondlane.
- SPURDLE, A. B. e T. JENKINS. 1996. “The origins of the Lemba ‘Black Jews’ of Southern Africa: evidence from p12F2 and other Y-chromosome markers”. *American Journal of Human Genetics*. 59.5: 1126-1133.
- THEAL, G. McCall. 1899. *Records of South-Eastern Africa*. Vol. IV. Londres. William Clowes and Sons [reimp. fac-similada 1964. Cidade do Cabo. C. Struik].

-
- THOMAS, M. G. *et al.* 2000. “Y chromosomes traveling South: the Cohen modal haplotype and the origins of the Lemba - the ‘Black Jews of Southern Africa’”. *American Journal of Human Genetics*. 66.2: 674-686.
- THOMAZ, L. F. 1991. “A Carta que mandaram os Padres da Índia, da China e da Magna China. Um relato síriaco da chegada dos portugueses ao Malabar e seu primeiro encontro com a hierarquia cristã local”. *Revista da Universidade de Coimbra*. XXXVI: 119-181 [reimp. série *Separatas Verdes* 224. Lisboa. IICT, 1992.].
- TOMÁS, M. Isabel. 1992. “A presença africana nos crioulos portugueses do Oriente: o crioulo de Damão”. In: Ernesto d’ANDRADE e Alain KIHM (eds.). *Actas do Colóquio sobre ‘Crioulos de Base Lexical Portuguesa’*. Lisboa. Colibri: 97-107.
- VERNET, Thomas. 2004. “Le territoire hors les murs des cités-États swahili de l’archipel de Lamu, 1600-1800” . *Journal des africanistes*, 74 (1-2): 381-411.
- YULE, H. e A. C. BURNELL. 1886. *Hobson-Jobson. A Glossary of Anglo-Indian Colloquial Words and Phrases and of Kindred Terms*. Londres. John Murray.