

Lorenzo Macagno
UFPR

“Islam”, “The Indic World”...are,...hardly homogeneous block entities, invariant over time, space, and populations. Reifying them as such has been, indeed, the main device by means of which “The West”, to add another nonentity to the collection, has been able to avoid understanding them or even seeing them very clearly.
(Clifford Geertz, Local Knowledge,185-86)

Em Moçambique, a língua oficial ensinada formalmente nas escolas é, ainda, o português, apesar de que alguns projetos pilotos de educação bilíngüe – sobretudo na escola primária – tenham sido elaborados, sem muito sucesso, ao longo da década de 1990. Contudo, em amplas áreas de Moçambique, as pessoas falam suas línguas “maternas”, cujas primeiras gramáticas – como no caso do *ronga*, *macua*, e *ndau* – foram elaboradas pelos missionários que chegaram à região entre finais do século XIX e início do século XX. O norte de Moçambique conserva, ainda, a particularidade de que as crianças aprendem a ler e a escrever em árabe nas *madrassas* – escolas corânicas – que funcionam nas inúmeras mesquitas da província de Nampula.

O fato de aqui se integrar a reflexão etnográfica com a análise das conseqüências da escritura em árabe obedece a um imperativo metodológico e, ao mesmo tempo, teórico. Com efeito, tanto o próprio trabalho de campo como os problemas teóricos sobre os quais ele se debruçou introduziram uma tensão entre os pólos oralidade/escritura de uma forma decisiva. Assim, a fascinação expressada por Momade – uma espécie de etnógrafo espontâneo e protagonista central desta reflexão – diante das histórias narradas pelos “velhos” e, ao mesmo tempo, os conflitos dentro da própria comunidade muçulmana referentes à luta pelo monopólio da escritura e da interpretação dos textos sagrados, são partes

do mesmo universo local. De fato, Momade transitava entre aqueles dois pólos, a ponto de ter sido “escriva” da sua família, isto é, um intermediário entre as histórias que seus antepassados lhe relatavam e a própria história local que ele mesmo se empenhava em elaborar. Ao mesmo tempo, os livros que, zelosamente, atesourava na sua pequena moradia, eram um indício de seu trânsito entre o mundo da oralidade e o da escritura.

Apesar das enganosas evidências, as páginas que se seguem não pretendem ser um simples exercício de reflexividade etnográfica nem, muito menos, um *mea culpa* moral sobre as relações, mais ou menos amigáveis, mais ou menos tensas, entre antropólogo/informante. Os esforços que um tipo de antropologia crítica vêm realizando para pôr em dúvida a “autoridade” do etnógrafo, ou as relações monológicas e de poder que intervêm no campo, têm sido, sem dúvida, úteis, ainda que limitadas¹. Porém, o objetivo aqui proposto é menos pretensioso e mais demarcado. Trata-se, simplesmente, de resgatar uma dimensão da pesquisa que, ao mesmo tempo, circunscreva o contexto no qual os dados foram construídos e consiga indagar sobre alguns dos problemas que venho desenvolvendo num trabalho mais amplo².

NAS MESQUITAS DE NAMPULA

Conheci Momade³ Yussufu em outubro de 2000, na cidade de Nampula, mais precisamente na casa de Aicha – uma dona de casa, também muçulmana, nascida na Ilha de Moçambique. Aicha me alugava um quarto. Sua casa era freqüentada apenas por sua sobrinha e vizinha, Maishuma, e sua pequena filha. O encontro com Momade coincidiu com um dia sagrado para os muçulmanos, sexta feira, quando os fieis vão à mesquita principal para acompanhar a oração coletiva (*swalat-Jumu'ah*) e escutar o sermão (*jutbah*) pronunciado pelo *Imam*⁴.

Momade nasceu em Aúbe, distrito de Angoche, uma pequena ilha do litoral, próxima à cidade mediterrânea de Nampula. Angoche foi, até a chegada dos portugueses, um importante sultanato e um pólo difusor do Islã na região. Aicha me confidenciou, algum tempo depois, que Momade cuidara dela durante uma doença da qual não recebi maiores detalhes. Este acontecimento me foi confirmado pelo próprio Momade. Assim, não tive inconvenientes para me convencer de que Momade era, além de um fervente muçulmano, um tipo de médico tradicional ou “curandeiro” (em língua macua: *mukhulukano*) que usufruía um certo prestígio⁵.

Ainda lembro o dissimulado entusiasmo de Momade naquela manhã de outubro quando Aicha, olhando para Momade e apontando para mim, comentou: “...*Ele quer conhecer as mesquitas de Nampula...*”. Sem precisar de um esforço persuasivo e sem a necessidade de esgrimir argumentos mais ou menos arbitrários sobre os motivos da minha curiosidade, Aicha se havia convertido em cúmplice circunstancial de meu trabalho. Se quiséssemos simplificar o assunto, bastaria fazer de conta que a simples frase dela foi suficiente para que o jovem Momade se mostrasse bem disposto ao convite. Porém, a boa disposição de Momade, que se estendeu durante toda a minha estadia, ultrapassava o simples desejo de querer colaborar comigo. Essa disposição era conseqüência de uma espécie de constrangimento que parecia criar as condições necessárias para fazer de Momade um muçulmano em tempo integral. Esta dedicação não era, contudo, fruto de uma eleição ou de uma opção (“escolha racional” diria o jargão sociológico na sua versão mais utilitarista) mais ou menos deliberada. Ao contrário, para falar em termos de Clifford Geertz (1987: 93), Momade já se encontrava no interior de um esquema historicamente transmitido de significações e símbolos expressando e, ao mesmo tempo, modelando a atmosfera de seu mundo. Dito de outra forma e longe de cair na tentação culturalista de conceber Momade como uma espécie de *Homo Islamicus*, esse esquema constituía um *habitus* que impregnava o dia a dia de Momade. Quero sugerir que meu trabalho sintonizou, até certo ponto, com esse cotidiano. Portanto, no percurso pelas diferentes mesquitas de Nampula, não era ele quem me acompanhava ou guiava mas, ao contrário, era eu quem entrava no seu tempo e atmosfera de muçulmano. O suposto processo de negociação entre etnógrafo e informante que, às vezes, coloca-se como condição prévia *sine qua non* do trabalho de campo perde, aqui, sentido. Momade era, também, uma espécie de etnógrafo inconsciente. Assim, quando expressou, no início dos nossos diálogos informais, que lhe agradava muito “...*conversar com os velhos, saber o que eles pensavam...*”, percebi que havia uma homologia etnográfica entre nós e uma mesma preocupação pela busca de “informação”⁶.

Há, também, uma dimensão mais ampla na própria organização social local além das “teias de significado” geertzianas que fazem de Momade um muçulmano de dedicação exclusiva. Naqueles dias, a esposa de Momade estava trabalhando nas *machambas* – pequenas propriedades agrícolas do estado. É importante assinalar que, independentemente da religião, em amplas áreas de Moçambique são as mulheres que trabalham no campo. Neste caso, esse trabalho sazonal se adequava à completa “muçulmanidade” de Momade: enquanto sua esposa estava nas *machambas*, Momade desempenhava tarefas domésticas específicas, tais como a de alimentar os seus filhos, que não lhe despendiam muito tempo. Assim, estas pequenas atividades cotidianas permitiam-lhe estabelecer com esse ambiente um tipo de relação favorável à sua dedicação integral

ao Islão. De fato, um dos pilares da fé no Islão são as cinco orações diárias que todo muçulmano deve realizar. Geralmente, Momade realizava essas orações em diferentes mesquitas, durante o mesmo dia. Portanto, seu comportamento itinerante se adequava, também, às minhas necessidades etnográficas de deslocamento.

Naquela mesma sexta-feira fomos, durante o meio-dia, à Mesquita Central de Nampula, dirigida pelo sheik Abdala. Deixamos nossos sapatos na entrada. À direita estavam as torneiras e lavabos para realizar as abluções rituais. Momade me pediu para permanecer nesse setor, enquanto ele se dirigia aos fundos do local onde havia uma área de serviço. Olhei a situação de longe: ao fundo, o próprio sheik Abdala consertava, com as mãos engraxadas, uma moto. Enquanto Momade conversava com o sheik, este pegou um pano e começou-se a limpar. Depois, pediu licença e terminou de se lavar em outro local. Após poucos minutos, apareceu com uma túnica marrom e bem disposto para a conversa. O diálogo com o sheik Abdala assumiu um tom informal e descontraído. Eu não possuía, neste caso, “perguntas” para realizar, já que era a minha primeira incursão exploratória na atmosfera muçulmana de Nampula. Contudo, uma frase pronunciada pelo sheik Abdala me introduziu, gradualmente, nos micros conflitos internos da comunidade muçulmana da região: “*indiano é preguiçoso para rezar*”⁷. As disputas entre os muçulmanos de origem “asiática” e os de origem “africana” constituem um capítulo longo da história colonial de Moçambique⁸. Aqui, farei referência, apenas, aos conflitos recentes que surgiram entre um panislamismo pós-colonial – de origem saudita e *wahabita* – e um Islão “africano” vinculado às redes sócio-culturais – pré-coloniais e coloniais – com o Oceano Índico.

Depois da longa conversa com o sheik Abdala, continuei, sempre com Momade, meu percurso. O próximo destino seria a Mesquita de Fátima. Era o momento perfeito. Iniciava-se a oração coletiva da sexta-feira. Na entrada, vários grupos de homens – a maioria negros, alguns poucos indianos – faziam suas abluções rituais prévias à oração. Ali conheci o delegado do *Conselho Islâmico* da província de Nampula, Aninfo Selemangy, quem, alguns dias depois, conceder-me-ia uma entrevista em sua residência. Apresentaram-me, também, ao subdelegado do *Conselho Islâmico*, um plantador de caju que, depois da oração, convidou-me para almoçar na sua casa. O sermão foi pronunciado por Hasamu, filho de Hasamu Arbi (Jumbeque), este último, morador da Ilha de Moçambique. Hasamu (filho) possuía um pequeno comércio de venda de peças de motos e estudara jurisprudência islâmica no Egito. No seu sermão, Hasamu falou do *sakat*, outro dos pilares da fé no Islão⁹. Trata-se de uma doação obrigatória que os muçulmanos em melhores condições econômicas oferecem aos mais necessitados. O *sakat* constitui uma dádiva, no sentido maussiano, que por sua vez favorece a purificação do próprio contribuinte¹⁰.

Após a cerimônia na Mesquita de Fátima, aceitamos, Momade e eu, o convite inicial de Habibo. A partir

dali, deslocamo-nos a pé, em sua companhia, à sua casa. O almoço – peixe frito com arroz – foi feito e servido por sua esposa (que não se sentou à mesa conosco). A conversa, no momento da sobremesa, girou em torno a vários assuntos, dentre eles a relação dos muçulmanos com o governo socialista de Samora Machel, presidente, também do partido FRELIMO. Habibo referiu-se ao famoso encontro de Samora, no final de 1982, com os representantes das principais confissões religiosas de Moçambique. Era um momento chave no qual o Estado, através do partido FRELIMO, abandonava, em nome da unidade nacional e do “amor à pátria”, a postura anti-religiosa radical característica dos anos anteriores. Naquela altura um *slogan* recorrente do partido/Estado FRELIMO era *Unidade, Trabalho, Vigilância*. Habibo evocou o discurso de um importante líder muçulmano – Abubacar Ismail Mangirá – que, no encontro, fez uma analogia entre esses três termos e os princípios do Islã, sugerindo que essas palavras de ordem também eram importantes para os muçulmanos e inclusive já estavam contidas no Al-Corão. Habibo narrou que, ao final do encontro ecumênico, Samora esboçou o seguinte comentário: “...se tivesse que eleger alguma das religiões aqui apresentadas optaria, sem dúvida, pelo Islã, já que é a religião mais racional”. A narrativa de Habibo evidencia uma busca, por parte dos porta-vozes dos diversos grupos religiosos, de legitimidade diante do Estado, num período no qual Moçambique atravessava por uma guerra civil e os discursos oficiais diante do perigo do “inimigo interno” estavam na ordem do dia.

Porém, nosso itinerário da sexta-feira pelas mesquitas não terminara ainda. Após o almoço na casa de Habibo, fomos à mesquita de Ibraimo Yussufu. Este sheik era presidente de uma agrupação denominada *Comunidade Muçulmana da Província de Nampula*. Tratava-se, na verdade, de uma instituição dissidente do *Conselho Islâmico de Moçambique* (este último fundado pelo mencionado Abubacar Ismail Mangirá)¹¹. Uns dias depois, voltei para realizar uma entrevista mais sistematizada com Ibraimo Yussufu. Esta foi a única pessoa, ao longo da minha estadia, que não aceitou que eu lhe fizesse uma entrevista gravada. Ibraimo Yussufu pertenceu a uma Confraria muçulmana chamada *Caderia Macherapa*. Trabalhara, até 1958, no distrito de Cuamba. Em 1964, deslocou-se a Nampula e ali atuou como colaborador administrativo de um funcionário português. Ele foi um dos membros da comunidade muçulmana escolhido pelos portugueses para realizar a peregrinação à Meca, num período em que a administração colonial buscou aproximar-se dos líderes muçulmanos.

Mas, cabe perguntar: por que o *Conselho Islâmico* se opõe a outras instituições como a referida *Comunidade Muçulmana de Nampula*, e outros grupos como o *Congresso Islâmico* e as várias Confrarias ou Irmandades atuantes no norte do país? Um dos elementos-chave desta rivalidade deve-se às questões de princípios religiosos e, ao mesmo tempo, às diferentes lealdades políticas que os respectivos membros

construíram ao longo do período colonial. No período pós-colonial, e sobretudo a partir de 1983, o divisor de águas entre um grupo e outro se aprofundou. Ibraimo Hassamu Arbi, membro do *Conselho Islâmico* e coordenador da *madrassa* Abu Bakr, na Ilha de Moçambique, revelou esta rivalidade nos seguintes termos: “Entre o Congresso Islâmico de Moçambique e o Conselho Islâmico há muita diferença. Os trabalhos são muito diferentes porque o Congresso Islâmico de Moçambique colabora diretamente com essas Confrarias”¹². Ibraimo Hassamu Arbi referia-se às Confrarias muçulmanas – de tradição sufi – que chegaram em Moçambique entre finais do século XIX e início do XX, provenientes de Comores e Zanzibar¹³.

Ainda naquele mesmo dia, deslocamo-nos a outra mesquita que ficava, também, no setor do *caniço*¹⁴ da cidade. É a denominada mesquita Bappo-Salam. Seu sheik responsável se chama, segundo me comentou Momade, Zeroceno. Mas não foi possível localizá-lo. Alguns dias depois, voltei, com Momade, à mesquita de Zeroceno para conversar com ele. Mais uma vez não pudemos localizá-lo, mas sim um grupo de velhos muçulmanos que se encontrava no local. Iniciamos a entrevista com eles. Em poucos minutos, os “velhos” desistiram de continuar falando. Preferiam a presença de Zeroceno. No momento não entendi o porquê da negativa. Pensei que se tratava de algum tipo compreensível de desconfiança. Porém, Momade, com um sorriso tranqüilizador, apressou-se em me advertir que os “velhos” estavam acanhados e incomodados por terem que falar em português. De fato, a maioria dos muçulmanos do interior de Nampula falam *macua* como primeira língua e muitos, incluindo Momade, usam muito pouco o português como língua cotidiana de comunicação – enquanto isso, o árabe se mantém como língua litúrgica. Por isso, em algumas ocasiões de meu trabalho, Momade desempenhou o papel de intérprete e tradutor.

OS LIVROS DE MOMADE

Nesta altura, Momade já participava estreitamente dos detalhes de meu trabalho. Ele mesmo combinava a hora dos nossos encontros e saídas para o campo. Quase sempre chegava de manhã à casa de Aicha e de lá saíamos para realizar nossas caminhadas pelos subúrbios de *caniço* e nossas visitas e entrevistas pelas mesquitas. Momade se mostrava curioso com o uso do gravador e desempenhou, em alguns momentos, o papel de fotógrafo. Certa vez insinuei, muito timidamente, a possibilidade de entrevistá-lo. A resposta não foi verbal: esboçou um sorriso nervoso e preocupado, o que parecia assinalar a impertinência da minha insinuação. Colocar Momade no lugar de potencial entrevistado era, de certa forma, trair, ou no mínimo, pôr em dúvida

a sintonia etnográfica tecida entre nós. Essa homologia de interesses era possível através da sua itinerância incansável pelas mesquitas de Nampula que, por sua vez, adequava-se às minhas buscas de mais “dados etnográficos” no menor tempo possível. A possibilidade de colocar Momade como parte passiva desse processo era um atentado virtual à cumplicidade que, quase sem querer, estabelecera-se entre nós. Para mim era óbvio: Momade era, também, um perseguidor de saberes.

Um dos aspectos daquela busca era que, vivendo num meio de carências materiais, Momade valorizava não apenas as “conversas com os velhos” mas, também, a palavra escrita. É possível que as diferentes fontes escritas nas quais se baseava construíssem um mundo heterodoxo de significações, uma espécie de bricolagem intelectual¹⁵ irredutível do qual só ele era artífice. As conseqüências desta disposição à palavra escrita são, numa sociedade de ampla tradição oral e de extrema dificuldade para se ter acesso a meios impressos¹⁶, um elemento idiossincrásico essencial para os problemas que pretendo tratar aqui.

Lembro ainda, com leve melancolia etnográfica, quando Momade me confessou que, durante a guerra civil, os “bandidos armados” da RENAMO¹⁷ entraram na sua casa e destruíram os apontamentos e escritos que ele elaborava com as histórias que seu tio e seu pai lhe contavam sobre seus antepassados muçulmanos, provenientes de Barawa e Angoche. Já no final da minha estadia, conheci a casa de Momade no bairro de Mohala. Ali me mostrou seus *kitab*s (livros), uma herança, talvez a única, que recebera de seus antepassados. Portanto, minha segunda e mais importante constatação foi perceber que Momade era, além de um *mukhulukano* ou médico tradicional, uma espécie de *broker* ou mediador entre a cultura oral e a escrita.

A casa de Momade não diferia das muitas outras que existiam nos bairros do *caniço* de Nampula: uma construção de taipa, com dois quartos, chão de terra e teto de palha, protegido com uma lona plástica. Os quartos eram absolutamente despojados de objetos. Poder-se-ia dizer, literalmente, que não havia nada no interior deles. Apenas na sala havia uma pequena mesa e duas ou três cadeiras. Momade me mostrou as raízes que usava para curar e também uma tinta extraída de uma planta que, segundo ele, encontrava-se muito distante de sua casa. O uso da tinta tinha, possivelmente, uma dupla função: era usada para fins curativos e para realizar formulações escritas em caracteres árabes ao longo de um grande rolo de papel (o termo não é apropriado mas se tratava de uma espécie de “talismã” que, segundo ele, um comerciante da cidade lhe havia pedido para fazer com o objetivo de favorecer o bom desempenho de seus negócios). No seu estudo pioneiro sobre a influência islâmica entre os *Ayaua* do norte de Moçambique, o padre Frederico José Peirone (1967) identificou, também, estes “talismãs”, cujo nome adequado, em swahili, seria “*Hirizi*”. Ao que parece, estes escritos estariam amplamente estendidos em outras áreas da África muçulmana e do Índico.

Vale mencionar, neste sentido, que no seu trabalho sobre *Os negros maometanos no Brasil*, Nina Rodrigues analisou e traduziu vários destes Hirizis (que, na transliteração usada por ele, aparecem com o nome de “gris-gris”) encontrados entre os malês da Bahia¹⁸.

Marc Bloch (1996) identificou, através de uma fonte histórica, a elaboração destes *Hirizis* em Madagascar. Bloch cita o relato de um governador francês em Madagascar que afirmava:

“...Há duas classes de curandeiros: os escritores curandeiros e os adivinhos curandeiros. Os escritores curandeiros escrevem perfeitamente em árabe. Possuem vários livros que incluem alguns capítulos do Alcorão. Na sua maior parte, compreendem o idioma árabe, no qual aprendem a escrever da mesma maneira que se aprende o latim e o grego na Europa... Curam os doentes. Fazem Hiridzi, Talismãs, Massarabes e outros escritos que vendem aos comerciantes e aos ricos para protegê-los dos muitos acidentes e doenças possíveis¹⁹.”

Cabe lembrar que a Ilha de Madagascar esteve, também, amplamente incorporada, até o século XVIII, ao sistema comercial e ao tráfico de escravos ao longo do Oceano Índico entre as Ilhas Comores, Moçambique e Zanzibar²⁰. O relato do governador citado por Bloch se refere a “livros que incluem alguns capítulos do Alcorão” consultados por “escritores curandeiros”. De fato, os Livros de Momade, sobre os quais me referirei na continuação, formam parte desse mesmo circuito de circulação bibliográfica ao longo do Oceano Índico²¹.

Em outro canto da sala de Momade, havia uma pequena mala de couro marrom, desbotada pela ação do tempo e pela umidade. Momade abriu-a com dedicação e delicadeza. Ali estavam seus livros. Era a sua biblioteca. A quantidade de volumes não chegava, provavelmente, a 10 ou 12 exemplares. Havia, também, alguns papéis dispersos, folhetos amarelos que se esfarelavam. Todos em língua árabe. Desse conjunto, dois se destacavam pela extensão e a semelhança na impressão de caracteres, como se tivessem sido impressos pelo mesmo editor. Suas capas, semi-duras, estavam corroídas e chamuscadas pela erosão do tempo. Sobressaíam do resto por ter, em várias de suas páginas, complexos desenhos geométricos.

Mas, o que foi que Momade comentou acerca de seus livros? A informação foi limitada. Sua fala não elaborava justificações “argumentativas”. Expunha com infinita paciência frases em português pouco verbalizadas, mas abundantes em substantivos. Assim, percebi que o esforço de comunicação etnográfica só podia ser aliviado apelando àquilo que Carlo Guinzburg (1989) chamou de “método do paradigma indiciário”. Havia, entre nós, uma linguagem comum, já esboçada no próprio campo. De certa forma, os livros, num sentido genérico, foram um nexos, um pretexto. Talvez por isso, com raro desprendimento, Momade me permitiu copiar os dois livros mais importantes da sua biblioteca. Este fato me permitiria, mais tarde, ampliar esses indícios e voltar, com mais elementos, sobre o conteúdo deles e, portanto, sobre uma matéria-prima central do universo muçulmano que, dia a dia, Momade construía.

Nos meus breves apontamentos, consta que Momade herdara seus livros de um bisavô que era “rei de Catamoio”. Seu nome era Adamugi Abdul Ragim, nascido em 1911 e falecido em Angoche, em 1997. Era o mais novo de outros dois irmãos. Trabalhou em uma famosa companhia comercial, no período colonial, chamada João Ferreira dos Santos. Um dos autores dos livros era, segundo Momade, Suleimane Abdul Cafur (morto em 1930). Chegou a Moçambique desde Brava ou Barawa (na pronúncia de Momade, “*Barraua*”). Quando perguntei a Momade onde ficava *Barraua*, ele se limitou a responder que era na Arábia, no “continente asiático”. Não cabe especular aqui qual porcentagem da narrativa de Momade era “verdade histórica”, memória seletiva ou, simplesmente, invenção. O fundamental é que alguns desses indícios serviram para serem contrastados com outras fontes.

O lugar referido por Momade, Brava – na costa de Somália, sobre o Oceano Índico –, foi, de fato, um importante pólo difusor do Islã, ao longo da costa de África Oriental. No seu livro sobre a presença do Islã naquela região, Randall Pouwells afirma que os “Barawans”, segundo a tradição oral, eram considerados possuidores de riqueza comercial e eram lembrados pelas suas construções de casas de pedra. Porém, o mais importante, diz Pouwells, é que algumas tradições “...*lembram-nos como os ‘Árabes’ (quer dizer, imigrantes muçulmanos do norte?) que ensinavam a ‘religião’ e o Alcorão aos habitantes locais não muçulmanos*” (1987: 41; o parêntese é de Pouwells). Aqui Pouwells começa a se fazer uma série de perguntas, hipóteses e elucubrações acerca destes “Árabes” de Brava:

“...Eram estes ‘Árabes’, os Amarani ou Abu Bakr bin Salim ou Barayk, convertendo na verdade os povos da costa para o Islão? Sem dúvida que o eram em muitos casos. Enquanto isso, é verdade que muitos povos da costa, particularmente aqueles associados aos maiores centros comerciais no fim do período medieval, já eram muçulmanos... É também chamativo que o Islão da costa, geralmente enquanto forma local indigenizada, não era reconhecido como o “verdadeiro” Islão pelos militantes puristas e proselitistas como Abu Bakr bin Salim ou os mais urbanizados Amarani de Barawa...” (1987: 41).

As considerações de Pouwells nos obrigam, aqui, a considerar o fato de que, muito antes do contato europeu, havia na região elites muçulmanas capazes de contribuir à difusão do Islã e, portanto, da escrita em árabe. Com efeito, esta difusão só podia ter apoio e sustentação a partir do domínio da escritura por parte dessas elites. Contudo este processo foi o início de uma tensão entre os porta-vozes de um Islã “puro” e um Islã “indigenizado”. Neste ponto, cabe considerar os Livros de Momade como um *locus* privilegiado dessa tensão da qual, de uma maneira *sui generis*, Momade era portador. Mas, de que maneira essa tensão se manifesta nos conflitos internos da própria comunidade muçulmana de Nampula? O trabalho de campo foi, nesse sentido, revelador. Os primeiros percursos pelas mesquitas de Nampula e as próprias narrativas de diferentes membros da comunidade muçulmana ilustraram as múltiplas identidades do Islã local.

Jack Goody (1996) refletiu extensamente sobre as conseqüências da cultura escrita nas sociedades “tradicionais”. Todas as religiões baseadas no Livro, diz, são também fortemente excludentes e, como tais, religiões de conversão:

“Nas sociedades ágrafas da África, a atividade mágico-religiosa é singularmente eclética, já que seus altares e seus cultos se deslocam com facilidade de um lugar a outro. As religiões próprias das culturas escritas, com seu ponto de referência fixo e seus modos especiais de comunicação sobrenatural são menos tolerantes às mudanças” (1996: 12).

Mas, além de menos flexíveis e tolerantes, estas religiões, próprias das culturas escritas, são, disse Goody, “...mais universalistas e, neste sentido mais éticas”. Esta característica tem, para o universo sócio-cultural que buscamos descrever e explicar, implicações fundamentais. Há, de parte de algumas vertentes do Islã (que Clifford Geertz chamou de “escrituralismo”²²; outros chamariam de “fundamentalismo”) uma ética universalista “intolerante” diante dos particularismos culturais. Em Moçambique, isto teve conseqüências evidentes. Neste sentido, as micros lealdades regionais, construídas pelas Confrarias, foram gradualmente marginalizadas a favor de um universalismo “letrado” e transnacional, cristalizado localmente pelo *Conselho Islâmico*.

Ao mesmo tempo, houve, por parte daqueles novos agentes, a reivindicação da Unicidade do Islão e, portanto, uma rejeição de qualquer mediação entre os homens e deus. Isto significou uma condenação em relação aos muçulmanos não “verdadeiros” que apelam aos “espíritos”, aos líderes carismáticos – conhecidos no Islão popular com o nome de *sharifos*²³ – ou outros mediadores como *anjos*, *santos* e *gênios*. Esta condenação é veiculada pelo *wahabismo* – uma corrente do Islão sunita nascida na Arábia Saudita – que entrou em Moçambique pelas mãos do Conselho Islâmico²⁴. É bom lembrar que o termo *sunismo* deriva da palavra árabe habitualmente transliterada como *Sunnah*, cujo significado é “tradição”, “aquele que é tradicionalista”, “o que segue a tradição”. Um alvo recorrentemente condenado pelo exclusivismo *wahabita sunita* são as correntes sufistas do Islão “africano”, vinculadas às Confrarias e acusadas, por sua vez, de “idolatria”, “ignorância” e “inovação”. Outro alvo de ataque do *wahabismo* (e do *sunismo* em geral) é contra a heterodoxia dos xiitas que deposita um prestígio excessivo nos *Imamos*, considerados sucessores “carismáticos” do profeta Maomé. Por isso, o *wahabismo* cria não apenas uma disputa contra os “*kafirs*” (não crentes), mas também uma disputa intra-religiosa profunda. Tal como afirma Aziz Al Azmeh no seu livro *Islams and Modernities*:

“...*Kafir* (não crente) é um atributo dos Outros e, sob a forma acentuada do wahabismo, da outridade *tout court*. É um atributo que faz a conquista e a subjugação incumbente, sob a bandeira da *jihad*, seja como um ato político de uma política de expansão, seja como uma obrigação legal e religiosa. Este exterior *kafir* compreende não apenas religiões idolátricas, nem é limitado ao monoteísmo não islâmico, mas que também inclui aos co-religiosos não *wahabistas*”²⁵ (1993:105).

Em Nampula, esses co-religiosos não *wahabistas* são, portanto, os muçulmanos vinculados às Confrarias e a um Islão “popular”, de inspiração *sufi*, difundido ao longo de todo o interior. Momade era um claro representante destas últimas vertentes.

Vários meses depois do encontro com Momade, e já de volta ao Brasil, decidi submeter os dois livros mais importantes da sua biblioteca à consideração e avaliação de um professor da *Sociedade Beneficente Muçulmana do Rio de Janeiro*, Haidar Abu Talib²⁶. Era necessário ir mais além do que o próprio Momade narrava sobre seus livros e reconstruir os primeiros indícios que o trabalho de campo me ofereceu.

No primeiro encontro com Haidar me limitei a comentar a procedência dos livros. Haider os observou de forma geral. Às vezes, detinha-se em algum parágrafo com olhar de escrutador. Procurava desentranhar os desenhos, aproximava a vista, fazia girar o papel para ler as frases em árabe escritas em volta de gráficos circulares. Seus primeiros comentários foram breves. Uma frase inicial, fruto daquele primeiro olhar, resume o espírito do conteúdo dos livros: “*Parecem ter sido escritos por um sujeito que lida com gênios*”²⁷. Esta afirmação confirmou a suspeita de que se tratava de um saber vinculado a correntes *sufis*, místicas, do Islã. Decidi deixar meus originais (que, a partir deste ponto chamarei de livro 1 e livro 2) nas mãos de Haider e resolvemos nos reunir algumas semanas depois.

Os detalhes com os quais Haider me brindou foram instigantes e me confirmaram que o material escrito usado pelos macuas de Moçambique provinha, de fato, dos centros difusores de Comores e Zanzibar. O livro 1 foi elaborado e impresso em Comores, em 1918. O autor, segundo Haider, era Said Muhi Al din Bin al Árbb, um membro da *Confraria de Auxílio aos Enfermos*. Trata-se de um livro que “...*fala de coisas relativas à cura*”. Haider – ele mesmo um representante do *sunismo* – referiu-se a certas fórmulas herméticas que o livro utilizava e que, segundo ele, não eram compatíveis com os princípios do Islã tal como derivam do Alcorão e dos ensinamentos do profeta Maomé.

O Livro 2 é, em troca, um “tratado de astrologia e astronomia”. Haider não especificou o lugar de edição. Afirmou que se trata de um comentário da obra de Abu Abdallah Alkarim, originário de Al Kathn (não conseguimos especificar onde fica esse lugar). Este tratado foi publicado em 1899, pela *Casa do Livro Árabe*. O livro contém numerosas representações gráficas (círculos, quadrados, triângulos) acompanhadas, no seu

interior, de diversas suras do Alcorão e formulações numéricas. Alguns desses gráficos ilustram a “trajetória dos astros”, outros representam as “coisas e elementos que atuam no cosmos”. Haider atribuiu a origem destes saberes a uma tradição “persa” (iraniana) de sábios muçulmanos. Ambos os livros continham, também, suras do Al-corão, às vezes dissimuladas nos próprios gráficos.

De certa forma, Momade ocupa um espaço liminar no qual opera a tensão oralidade/escritura ou entre “islão indigenizado/islão puro”. Para os sheiks e dirigentes muçulmanos que entrevistei, Momade era, sem dúvida, um representante desse Islão “indigenizado”. Porém, ele era, também, um manipulador de livros que, além de reconhecer a satisfação que lhe produzia “...sentar-se a ouvir o que dizem os velhos” participava, com idêntico entusiasmo, das entrevistas que eu realizava com esses mesmos dirigentes. Ironicamente, estes dirigentes não hesitavam, em nome de um Islã “verdadeiro”, em condenar as práticas “atrasadas”, “alienadas” das Confrarias. Nunca soube se Momade chegou a perceber essa condenação. Suspeito que essa constatação não seja relevante. O importante para ele – e para mim – era “estar ali”, participar da oralidade das entrevistas e escutar essas elites muçulmanas urbanizadas influenciadas pelo *wahabismo*, da mesma forma que escutava seus “velhos” antepassados de Angoche.

PUREZA VERSUS HIBRIDEZ?

A fundação do *Conselho Islâmico* em Moçambique, no início de 1980, implicou um forte acento universalista e internacionalista, em conformidade com as referidas vertentes *sunitas wahabitas* do Islã. A centralidade do Al-Corão e, portanto, um regresso às escrituras para neutralizar qualquer tentativa de deturpação ou inovação, foi a característica deste Islã. Isto foi acompanhado pelo surgimento de uma classe de especialistas – cujos membros são educados em universidades islâmicas fora de Moçambique – autorizada para se autoproclamar portadora de um Islã único e indivisível. Em 1982, o já mencionado Abubacar Ismail Mangirá, fundador do *Conselho Islâmico*, levou ao presidente Samora Machel um petição que, sem ambigüidades, explicitava esta internacionalização – ou melhor, universalização –, colocando em xeque as velhas lideranças das Confrarias muçulmanas que, durante o colonialismo, adequaram-se à política de sedução e cooptação iniciada por Portugal.

Quando entrevistei o Delegado do *Conselho Islâmico* de Moçambique em Nampula, este me falou do papel de Abubacar Ismail Mangirá nesse novo processo. Inclusive, passou-me uma cópia do documento no

qual Abubacar solicitava ao próprio presidente Samora Machel melhores condições para desenvolver o ensino do Islã em Moçambique. Um dos pedidos veiculados nesse documento exortava sobre a *“Necessidade de envio ao estrangeiro de cidadãos muçulmanos para ensino religioso, técnico e científico, utilizando bolsas de estudo oferecidas pelos países muçulmanos, nomeadamente Líbia, Iraque, Arábia Saudita e Egito”*.

Assim, as coordenadas desta internacionalização do Islã em Moçambique, catalizada pelo *Conselho Islâmico*, começam a transitar por novos pólos difusores. Mas operam numa matriz islâmica local já existente, fruto de relações seculares, vinculadas às influências – pré-coloniais primeiro, transcoloniais, depois – do Oceano Índico (Comores, Zanzibar, Madagascar) no norte de Moçambique. Sem dúvida, as genealogias que, na sua memória, Momade foi traçando, estão mais vinculadas a estas últimas redes do Índico do que aos “modernos” vínculos transnacionais do período pós-colonial cristalizados no *Conselho Islâmico*. Este último, em troca, reivindica um Islã baseado estritamente no Alcorão e nos Hadiths – ditos do profeta –, contra as “pessoas antigas” das Confrarias. Tal como expressava o Delegado Provincial do Conselho Islâmico na Província de Nampula:

“Muitas dessas pessoas antigas eram muito limitadas, eram poucos os que entendiam a interpretação do Alcorão, dos Haddits. Dependiam dos líderes das Confrarias para dizer algo. Por isso, o governo colonial tinha que utilizar eles, porque eram porta-vozes. Mas hoje não acontece isso, porque muitos foram estudar na Arábia Saudita, outros no Paquistão, outros na Índia, outros no Sudão ou no Egito. E até outros em Namíbia, na Indonésia, várias outras regiões....²⁸”.

As relações entre cultura oral e cultura escrita têm sido abordadas de forma instigante por Carlo Guinzburg, que problematiza os processos de hibridação entre a cultura popular dos camponeses – durante o renascimento italiano – e a “cultura dominante”. Uma das conclusões mais inspiradoras de suas análises é que o esforço por parte dos monopolizadores da escritura, naquele período, para impor sua visão do mundo aos camponeses, não operou num sentido unilinear. Com efeito, houve, por parte destes últimos, uma atitude ativa e produtora de um saber híbrido que não era, simplesmente, o resultado de uma aculturação mecânica de cima para baixo. Guinzburg narra as peripécias de um moleiro (Menocchio) acusado pela Inquisição de atentar contra as “santas escrituras” ao criar e pretender divulgar uma cosmologia e cosmogonia alternativas às estabelecidas pela Igreja Católica. Sem querer exagerar nas analogias, o *collage* intelectual elaborado por Menocchio poderia ser comparado ao elaborado por Momade – mediador, também, entre o mundo da escritura e o da oralidade. De fato, no processo de apropriação da escritura realizado por Menocchio se interpõe um filtro construído pela sua própria cultura oral. Essa apropriação criativa lhe permitiu elaborar uma cosmogonia que se desviava do Gênesis, tal como o concebiam as autoridades eclesíásticas. Dessa forma,

“...foi possível rastrear o complicado relacionamento de Menocchio com a cultura escrita... Emergiu assim um filtro, um crivo que Menocchio interpôs conscientemente entre ele e os textos, obscuros ou ilustres, que lhe caíram nas mãos. Esse crivo, por outro lado, pressupunha uma cultura oral que era patrimônio não apenas de Menocchio, mas também de um vasto segmento da sociedade do século XVI” (Guinzburg 1993: 12).

É significativo o fato de que, na primeira parte do processo, Menocchio declarou a seus inquisidores que seu discurso “ímpio” se devia a uma tentação do demônio; porém, depois o atribuiu à “erros” da sua cabeça, “produto da confusão que os livros exerciam no seu raciocínio”. É claro que Momade não enfrentou um tribunal inquisitório semelhante. Porém, de maneiras às vezes mais explícitas, outras mais sutis, suas práticas relativas a um Islã tradicional eram condenadas pelos novos *ulemas*²⁹ e teólogos, isto é, pelos guardiões do Livro (o Alcorão) educados em importantes universidades islâmicas.

Retomando a caracterização de Jack Goody, o Islã – como religião do “livro”, ou seja, centralmente baseada no Alcorão – reivindica um código escrito que potencializa o universalismo contra os particularismos. Cabe lembrar aqui que os muçulmanos reconhecem quatro principais livros revelados: a *Torah*, os *Salmos*, o *Evangelho* e, por último, o *Al-Corão*. Por sua vez, estes quatro livros foram revelados, respectivamente, através de quatro profetas: Moisés, David, Jesus e Maomé. Os muçulmanos admitem estes quatro profetas, porém Maomé é considerado o “último mensageiro de Deus”. Ele é o selo definitivo na cadeia de profetas e livros revelados³⁰. Por isso, a própria idéia de “livro” é central na tradição muçulmana.

O Al-Corão é o livro de deus para ser “lido”. Porém, haveria uma estrutura homóloga entre ele – como livro revelado – e a própria natureza – como livro para ser “percebido”. Esta espécie de totalidade levistraussiana faria com que o Al-Corão esteja aberto à fé e, ao mesmo tempo, aos “descobrimientos da ciência” (Montenegro 2000). A categoria nativa que se aproxima disto é a noção de *Din*, que significa sistema. Por isso, tal como expressou uma vez um teólogo muçulmano de Moçambique: “no Islão está todo o tipo de bem e todo o tipo de mal”. Seguindo esta lógica, a correta interpretação do Al-Corão depende, portanto, de um esforço para ler as escrituras de forma adequada e distinguir o lícito do ilícito. Neste caso, “do ponto de vista do nativo”, talvez a noção mais próxima de “fundamentalismo” seja a idéia de *Ijtihad*, isto é: o uso da razão para interpretar a *shariah* ou lei islâmica, já contida no Al-Corão.

Talvez por isto os Livros de Momade, no plural, escritos por homens, resultem um tanto incômodos, diante “do livro”, no singular, revelado por Deus, através do anjo Gabriel, a Maomé. Sem dúvidas, a bricolagem intelectual elaborada por Momade atenta contra o saber dos especialistas da *shariah* que chegam a Moçambique da Arábia Saudita, Egito, Sudão etc. Quando Momade fazia comentários, para mim absolutamente herméticos, acerca das “casas da lua”, ou acerca da aparição do corpo de um *sharifo* num outro túmulo diferente do qual

tinha sido originalmente enterrado, ele estava, possivelmente, colocando em movimento um saber no qual se misturavam suas leituras sobre astronomia e astrologia com saberes populares derivados da tradição oral. Talvez, sem ele pressentir conscientemente, estava se tornando, tal como a personagem do livro de Carlo Guinzburg, num indivíduo perigoso para os novos monopolizadores do *Din*, ou seja, para aqueles que, atualmente, pronunciam-se contra o Islã popular, “híbrido”, das Confrarias:

“...no andar do tempo, nós estudamos, aprofundamo-nos no estudo do *Din*. Quando digo *Din* é religião. Quem se aprofundou no estudo do *Din* ele deixa à parte as Confrarias. De maneira que, aquele que se aprofundou, quem procurou querer conhecer o Al-Corão, então não aceita a Confraria. Está a entender? Não aceita. Nunca pode aceitar. Porque é uma inovação. Porque o Al-Corão diz que ‘toda inovação é perdição’...³¹”.

SABER LOCAL E OS LIMITES DO ASSIMILACIONISMO

Os Livros de Momade constituem uma evidência de que, no interior de Nampula, os muçulmanos *macuas* têm acesso a um saber produzido há mais de um século. Este saber é produto de um fluxo humano, cultural e comercial que fazia do Índico a trama de uma complexa rede. O tráfico de escravos entre o litoral e o interior e a circulação de matérias-primas ocupa, nessa rede, um lugar tão importante quanto o da circulação de saberes – e livros – veiculados pelos líderes das Confrarias desde Zanzibar, Comores, Madagascar etc.

Nas vésperas da independência de Moçambique, a administração portuguesa percebeu que as disputas internas entre os muçulmanos podiam ser um subsídio importante para o esforço nacionalizador de Portugal. A. J. de Mello Machado, na sua crônica *Entre os Macuas de Angoche*, esboçou a possibilidade de que o Islã, supostamente inofensivo, das Confrarias poderia ser mais funcional à causa portuguesa do que o Islã “político”³² do *wahabismo* (ou panislamismo) em expansão:

“Têm as Confrarias, é certo, o seu lado simpático e acolhedor. Talvez mesmo por isso sejam elas atacadas pelos integralistas muçulmanos... As Confrarias, associando os seus membros, procurando actividades de ajuda mútua e um aperfeiçoamento da crença, perdem o carácter ativista e agressivo que caracteriza a comunidade muçulmana. Não fossem as ligações ocultas e clandestinas, tentadas e porfiadas por elementos estrangeiros, com finalidades políticas; não fosse o propósito essencial do Islamismo e a sua moderna materialização política, diríamos mesmo que a Confraria poderia ser, se de fato independente de alheias influências, o meio propício à difusão duma política nacionalizadora e integradora dos maometanos portugueses. E devidamente controladas para evitar a ligação dos elementos adversos, com muito tacto e compreensão pelos preceitos religiosos, com paciente assistência, cremos possível que, por meio delas conseguiremos a adesão a princípios integradores e não a destruição dos mesmos” (1970: 304).

Esta espécie de engenharia social do colonialismo grandiloquentemente anunciada e as representações em relação aos muçulmanos que esse esforço de busca de adesão colocou inicia outro campo de discussões e problemas³³. Aqui busquei, simplesmente, acrescentar a dimensão de uma experiência etnográfica a uma pesquisa que busca valorizar, por igual, as fontes escritas e as narrativas orais. Por último, considero que os Livros de Momade constituem, ao mesmo tempo, uma metáfora da tensão que atravessam as comunidades muçulmanas de Nampula e um pretexto para abordar conflitos mais amplos que nascem no período colonial e que se estendem até a atualidade.

Ao mesmo tempo, os Livros de Momade, e o saber local que eles contribuíram a elaborar, colocam em xeque uma parte importante do imaginário colonial português apoiado sobre a suposição de que os chamados indígenas constituíam uma *tabula rasa*, pronta para ser preenchida com valores culturais portugueses³⁴. Não passou muito tempo para se perceber que os “indígenas islamizados” constituíam um desafio difícil de enfrentar para as pretensões assimilacionistas da administração portuguesa. Esse assimilacionismo, balbuciante e paradoxal – “devemos ensinar os indígenas a ler e escrever”, dissera um famoso cardeal de Lisboa, “mas não fazer deles doutores” – nunca conseguiu enfrentar com êxito o fato, sem dúvida incômodo, de que em amplas áreas do interior do norte de Moçambique, em madrassas construídas precariamente, as crianças macuas aprendiam a ler e escrever em árabe, muito antes do que em português.

Da mesma forma, as chamadas campanhas de alfabetização do período pós-colonial nunca levaram a sério o fato de que uma parte importante da população do norte do país já estava alfabetizada em língua árabe. Neste caso, os Livros de Momade são apenas um exemplo a mais da presença de um saber local que permanece, ainda, invisível para grande parte daqueles que falam em nome dos muçulmanos de Moçambique. Entretanto, nas labirínticas vielas dos bairros de caniço de Nampula, outras bibliotecas, outros livros, continuarão aguardando por outros olhares. Evocando a epígrafe do início, talvez a multiplicação desses olhares contribua para que o Islã se revele como uma entidade cada vez menos homogênea e compacta e cada vez mais – no próprio processo da observação etnográfica e da experiência dos que, como Momade, o vivenciam cotidianamente – como uma dimensão diversa, complexa e mutável.

Lorenzo Macagno é doutor em Antropologia pelo IFCS/UFRJ e professor do Departamento de Antropologia da UFPR.

NOTAS

- 1 Estas preocupações foram abordadas no conhecido conjunto de ensaios publicados por James Clifford e Georges Marcus (1986). Um comentário crítico sobre esta etnografia “experimental” pode ser encontrado no artigo de P. Steven Sangren (1988), também nos artigos de Jonathan Spencer (1989) e Johannes Fabian (1990).
- 2 Desde 1996 venho desenvolvendo um trabalho de campo em Moçambique para entender as conseqüências contemporâneas das políticas assimilacionistas do período colonial. Em 2000 tomei contato, pela primeira vez, com as populações muçulmanas do norte do país (Nampula). Isto acrescentou novos problemas às minhas preocupações teóricas e empíricas. Em 2003 voltei, mais uma vez, a Nampula graças a uma bolsa de Pesquisa Exterior da FAPESP (Proc 03/01207-6). Num sentido amplo, meu trabalho procura indagar sobre: 1) as complexas e mutáveis relações entre as comunidades muçulmanas do norte de Moçambique com a administração colonial portuguesa; 2) a natureza e as causas dos conflitos internos entre as próprias comunidades muçulmanas da região.
- 3 Talvez o nome Momade seja uma deturpação, bastante comum em Moçambique, da palavra Maoma, Maomé ou Muhammad.
- 4 Para o *sunismo* o *Imam* é, simplesmente, aquela pessoa que guia a oração coletiva das sextas-feiras. Para o *xiismo* é qualquer um dos líderes históricos da comunidade.
- 5 O padre católico Francisco Lerma Martinez, no seu livro *O povo Macua e a sua cultura*, diz o seguinte: “... O indivíduo que, na sociedade macua, é conhecido pelo nome de mukhulukano é o que exerce a arte de curar, o médico. Ele conhece as ervas medicinais, sabe preparar os medicamentos, confecciona-os de facto e administra-os ao doente, cuidando da sua terapia... Estabelecida a terapia e com o medicamento já preparado, passa-se à aplicação. Em primeiro lugar, o mukhulukano ‘dá conselhos’ ao doente (ovaha ikano) e estabelece as proibições (mwikho) e prescrições que o doente deve observar” (1988: 196-197).
- 6 Uso aqui o termo “homologia etnográfica” que poderia ser vinculado, também, à noção de “caridade etnográfica” tal como a entende João de Pina Cabral. Isto significa postular a necessidade de uma dimensão compartilhada entre etnógrafo e o “objeto” etnografado. Só assim seria possível, segundo Pina Cabral, manter vivo o projeto de um realismo etnográfico diante das epistemologias ultrarelativistas da antropologia pós-moderna.
- 7 A comunidade indiana e paquistanesa muçulmana de Moçambique é conhecida com o nome de “monhés”. Os monhés de Moçambique monopolizam o comércio nas áreas urbanas e rurais do país. Por este motivo e por suas lealdades “desnacionalizadoras” são objeto de forte suspeita e estigmatização. A presença indiana em Moçambique está associada à criação, em 1686, na Ilha de Moçambique, da Companhia Baneanes com origem em Diu e conexões em Goa e Gujerate. Ver Pereira Leite (1996).
- 8 Uma abordagem histórica destes conflitos, surgidos já no início do século XX, pode ser consultada no trabalho de Valdemir Zamparoni (2000).
- 9 Os cinco pilares da fé no Islã são: 1) dar testemunho da unicidade de Deus e da mensagem profética de Maomé; 2) cumprir a oração ritual (cinco vezes ao dia); 3) realizar o jejum (durante o mês de ramadã); 4) fazer a peregrinação a Meca (pelo menos uma vez na vida) – isto se aplica a todo muçulmano que tenha condições materiais de realizar tal viagem); 5) pagar o sakat (uma doação obrigatória ou imposto coletivo para os mais necessitados).
- 10 Sobre o sakat Muhammad Hamidullah comenta: “...No Islam, não se pagam ‘tributos’ aos chefes das localidades, para sustentar o luxo e a vaidade deles, mas recolhe-se um imposto, que constitui um direito relacionado com a coletividade e, mais especialmente, é uma provisão para o atendimento dos necessitados; e que é sempre investido do propósito de ‘crescimento’ e purificação pessoal do contribuinte” (1993: 72).
- 11 Ibraimo Yussuf desempenhara as funções de delegado do Conselho Islâmico de Moçambique em Nampula até 1993. Depois de sucessivos conflitos, foi destituído pelo fundador do Conselho Islâmico, Abubacar Imail Mangirá, o novo cargo foi assumido por Aninfo Selemangy. Direção Provincial de Departamento de Assuntos Religiosos (Carta emitida pelo Conselho Islâmico, N. 15/SG/93).
- 12 Entrevista com Ibraimo Hassamu Arbi, Ilha de Moçambique, 1 de novembro de 2000.
- 13 A história do papel atual das Confrarias ou Irmandades muçulmanas é, ainda, um capítulo pouco explorado da presença islâmica em Moçambique. Existem, hoje, oito Confrarias “oficialmente” reconhecidas no país. Sobre a história da presença das confrarias em Moçambique e naquela região da África Oriental ver: Carvalho (1988), Medeiros (1999) e Penrad (1998).

- 14 Em Moçambique as pessoas costumam dividir binariamente as cidades em “caniço” e “cimento”. Além de um critério material, a divisão segue um critério espacial já que um é periferia e outro é centro.
- 15 Uso aqui, num sentido heurístico, a metáfora que Lévi-Strauss (1975) propõe para explicar o funcionamento do pensamento mítico.
- 16 Naquela altura, por exemplo, os jornais chegavam de Maputo à cidade de Nampula com um ou dois dias de atraso.
- 17 A RENAMO emergiu de uma iniciativa contra-revolucionária no país vizinho, Rodésia (atual Zimbábue), o qual era, naquela ocasião, governado por uma minoria branca. Quando o Zimbábue atinge a independência, em 1980, a RENAMO começa a ser apoiada pelo regime racista da África do Sul. O que começou como uma guerra de desestabilização se transformou em uma das guerras civis mais sangrentas da África. Um dos trabalhos mais instigantes sobre esta guerra foi realizado pelo antropólogo francês Christian Geffray no livro *A cause des armes au Moçambique: Anthropologie d'une guerre civile*. Geffray tenta mostrar que, para além dos apoios externos à RENAMO, havia no norte de Moçambique um descontentamento real das populações rurais em relação a FRELIMO; este descontentamento teria sido capitalizado pela estratégia desestabilizadora da RENAMO.
- 18 Posso, diz Nina Rodrigues, “...grande coleção de *gris-gris*, mandingas ou amuletos dos negros muçulmis. Não querendo confiar na tradução dos escritos árabes pelos negros malês desta cidade, enviei alguns exemplares para Paris, onde foram traduzidos... São todos versetos do Alcorão ou algumas palavras místicas, escritas de modo simbólico ou mágico” (Rodrigues 1988: 63).
- 19 *Apud* Bloch 1996: 310.
- 20 Contudo, tal como especifica John Mack (1998), o islamismo não é a religião dos malgaxes em geral, mas apenas de um pequeno número de imigrantes mais recentes, vindos do subcontinente indiano. Contatos mais amplos com comunidades muçulmanas estiveram restringidos ao noroeste da ilha. Mack refere-se, também, ao povo Taimoro que, embora “...não sejam muçulmanos, não saibam árabe e não estejam familiarizados com o Corão, escrevem em caracteres árabes. De facto, o seu poder e influência derivam de uma série de livros históricos, *sorabe*, “grandes escritos”... Estes livros estão escritos em árabe; todavia, não contêm fórmulas ou expressões religiosas, tão só registos de acontecimentos e da sua coincidência, numa mistura de observação histórica e astrológica/astronômica” (Mack, 1998: 175).
- 21 Sobre a circulação de biografia islâmica em outros locais da África Oriental e do Índico ver o trabalho de Jean-Claude Penrad (1988).
- 22 Ver Cliffort Geertz (1994 e 1996, neste último sobretudo nota 10, página 182).
- 23 No norte de Moçambique um “Sharifo” é considerado um descendente do profeta Maomé. Contudo, não há uma elaboração consciente de algum tipo de relação consanguínea. Essa descendência é, em todo caso, produto de uma “santidade” que faz do Sharifo um indivíduo infalível e carismático.
- 24 Uma análise pioneira desta influência é feita por Fernando A. Monteiro (1993).
- 25 A tradução é minha.
- 26 Haidar é professor de história e um dos intelectuais mais notáveis da *Sociedade Beneficente Muçulmana do Rio de Janeiro*. Conheci a Haidar através de Silvia Montenegro, que realizou uma tese de doutorado pioneira sobre a presença muçulmana no Brasil (ver Montenegro 2000).
- 27 A crença nos “gênios” (*Al-yinn*) – e também nos “anjos” e nos “diabos”. forma parte do Islã. Ver, neste sentido, a Sura 72 do Al-Corão.
- 28 Entrevista do autor, Nampula 27/10/2000.
- 29 A transliteração correta seria *ulamā* (plural) e *alim* (singular). Os ulemas constituem uma classe de homens doutos na sociedade islâmica, comumente identificada com os instruídos em ciências religiosas.
- 30 Segundo os muçulmanos, o Al-Corão foi revelado, em “árabe puro”, pelo anjo Gabriel a Maomé.
- 31 Ismael Habibo Viegas (professor da *madrassa* na Ilha de Moçambique). Entrevista realizada em 03/11/2000.
- 32 Sobre o chamado “Islã político” é importante ver o trabalho de Bassan Tibi (1997).
- 33 Em outro trabalho (Macagno 2004) procurei abordar, com mais detalhes, estes problemas.
- 34 Alhures me detive no processo da construção legal do “indígena” em Moçambique (Macagno 2001) e nas conseqüências contemporâneas das políticas assimilacionistas do colonialismo português (Macagno 2003).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AL AZMEHAI, Aziz. 1993. *Islam and Modernities*. London: Verso.
- BLOCH, Maurice. 1996. "La astrología y la escritura en Madagascar" In: Jack Goody (org.) *Cultura escrita en sociedades tradicionales*. Barcelona: Gedisa.
- CLIFFORD, James; MARCUS, James. 1986. *Writing Culture*. Berkeley: University of Chicago Press.
- FABIAN, Johannes. 1990. "Precense and Representation: The Other and Anthropological Writing". *Critical Inquiry* 16 (4): 753-772.
- GEERTZ, Clifford. 1983. *Local Knowledge. Further essays in interpretive anthropology*. New York: Basic Books.
- _____. 1987. *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- _____. 1994. *Observando el Islam*. Barcelona: Paidós.
- _____. 1996. *Tras los Hechos. Dos países, cuatro décadas y un antropólogo*. Barcelona: Paidós.
- GEFFRAY, Christian. 1990. *A Cause des Crmes au Moçambique: Anthropologie d'une guerre civile*. Paris: Khartala.
- GOODY, Jack. 1996. "Introducción" In: Jack Goody (org.) *Cultura Escrita en Sociedades Tradicionales*, Barcelona: Gedica.
- GUINZBURG, Carlo. 1989. *Mitos, Emblemas, Sinais*. Rio de Janeiro: Companhia das Letras.
- _____. 1993. *O Queijo e os Vermes*. Rio de Janeiro: Companhia das Letras.
- HAMIDULLAH, Muhammad. 1993. *Introdução ao Islam*. Rio de Janeiro: Sociedade Beneficiente Muçulmana do Rio de Janeiro.
- LERMA MARTINEZ, Francisco. 1988. *O Povo Macua e sua Cultura*. Lisboa: Ministério da Educação. Instituto de Investigação Científica Tropical.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1975. *El Pensamiento Salvaje*. México: Fondo de Cultura Económica.
- MACAGNO, Lorenzo. 2001. "O discurso colonial e a fabricação dos usos e costumes" In: Peter Fry (org.) *Moçambique. Ensaíos*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.
- _____. 2003. "Política e cultura no Moçambique pós-socialista". *Novos Estudos* 67: 75-89.
- _____. 2004. "Uma domesticação imaginaria? Representações coloniais e comunidades muçulmanas no norte de Moçambique". *Travessias* 4, Lisboa.
- MACHADO, A. J. de Mello. 1970. *Entre os Macuas de Angoche*. Lisboa: Prelo Editora.
- MACK, John. 1998. "Madagáscar no contexto do Océano Índico". In: *Culturas do Índico*. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses.
- MONTEIRO, Fernando Amaro. 1993. "Sobre a actuação da corrente 'Wahabita' no Islão moçambicano: algumas notas relativas ao período 1964-1974". *Africana* 12: 85-111.
- MONTENEGRO, Silvia. 2000. Dilemas identitários do Islam no Brasil. A comunidade Muçulmana Sunita do Rio de Janeiro. Tese de doutoramento. Rio de Janeiro: PPGSA/IFCS/UFRJ.

- PEIRONE, Frederico José. 1967. *A Tribo Ajaua do Alto Niassa (Moçambique) e alguns aspectos da sua problemática neoisâmica*. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar.
- PENRAD, Jean-Claude. 1988. "Les voies traditionnelles de diffusion de la littérature religieuse au Kenya: le cas de Mombasa". *La transmission du savoir dans le monde musulman périphérique*, Letre d'information 8, Paris: EHESS.
- PEREIRA LEITE, Joana. 1996. Em torno da presença indiana em Moçambique – séc. XIX e primeiras décadas da época colonial. Comunicação apresentada ao IV Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais, Rio de Janeiro, IFCS/UF RJ.
- PINA CABRAL, João de. 2002. *Albinos don't die: The symbolic ecology of belief in post-colonial Mozambique*. Working Papers. Instituto de Ciências Sociais, Universidade de Lisboa.
- POUWELLS, Randall L. 1987. *Horn and Crescent. Cultural change and Traditional Islam on the East African Coast, 800—1900*. Cambridge: Cambridge University Press.
- RODRIGUES, Nina. 1988. *Os Africanos no Brasil*. Brasília: Editora Universidade de Brasília.
- SANGREN, P. Steven. 1988. "Rhetoric and the Authority of Ethnography. 'Postmodernism' and the Social Reproduction of Texts". *Current Anthropology* 29 (3): 405-435.
- SPENCER, Jonathan. 1989. "Anthropology as a kind of writing". *Man* 24 (1): 145-164.
- TIBI, Bassam. 1997. *Arab Nationalism. Between Islam and the Nation-State*. New York: St. Martin's Press.
- ZAMPARONI, Valdemir. 2000. "Monhés, Baneanes, Chinas e Afro-maometanos. Colonialismo e racismo em Lourenço Marques, Moçambique, 1890-1940". *Lusotopie*. Volume anual. Paris: Karthala.

Os Livros de Momade: Islã e ‘saber local’ no norte de Moçambique

RESUMO

Este artigo constitui um comentário sobre uma experiência etnográfica e as conseqüências da circulação da escritura – em árabe – no norte de Moçambique. Esta dupla abordagem, ao mesmo tempo autorreferencial e descritiva, permitirá dar conta de um universo sócio-cultural no qual o Islã ocupa um lugar especial nas práticas e representações de um amplo grupo de pessoas. Ao mesmo tempo, buscarei identificar as causas e conseqüências dos conflitos internos que vêm surgindo no seio da comunidade muçulmana de Moçambique que, por sua vez, dizem respeito às relações que as diferentes vertentes do Islã local teceram com a administração portuguesa durante o período colonial.

PALAVRAS-CHAVE: Moçambique, Islã, conhecimento local, muçulmanos

Momade’s Books: Islam and “local knowledge” in northern Mozambique

ABSTRACT

This article presents comments on an ethnographic experience and the consequences of the circulation of writing – in Arabic – in northern Mozambique. This dual approach, both in personal terms as well as descriptive, will make it possible to come to terms with a social-cultural universe in which Islam occupies a special place in the practices and representations of a broad group of people. At the same time, I will try to identify the causes and consequences of the internal conflicts which have been arising in the heart of the Moslem community in Mozambique which, in turn, concern the relations that the different factions of local Islam developed with the Portuguese administration during the colonial period.

KEY WORDS: Mozambique, Islam, local knowledge, moslems