



Estudos Ibero-Americanos

ISSN: 0101-4064

ISSN: 1980-864X

Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul

Mattos, Regiane Augusto de
Entre suaílis e macuas, mujojos e muzungos: o norte de Moçambique como complexo de interconexões
Estudos Ibero-Americanos, vol. 44, núm. 3, 2018, Setembro-Dezembro, pp. 457-469
Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul

DOI: 10.15448/1980-864X.2018.3.29334

Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=134658381007>

- Como citar este artigo
- Número completo
- Mais informações do artigo
- Site da revista em redalyc.org

UAEM  redalyc.org

Sistema de Informação Científica Redalyc
Rede de Revistas Científicas da América Latina e do Caribe, Espanha e Portugal
Sem fins lucrativos acadêmica projeto, desenvolvido no âmbito da iniciativa
acesso aberto



Entre suaílis e macuas, mujojos e muzungos: o norte de Moçambique como complexo de interconexões

Between Swahili and Makua, Mujojo and Muzungo: the North of Mozambique as a Complex of Interconnections

Entre suaílis y macuas, mujojos y muzungos: el norte de Mozambique como complejo de interconexiones

Regiane Augusto de Mattos

Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio).

Resumo: O norte de Moçambique era marcado pela intensa circulação de pessoas, produtos, ideias e saberes no século XIX. Era possível encontrar uma variedade de grupos, tais como suaílis, macuas-imbamelas e namarraís, mujojos e muzungos. Essas categorias sociais revelam formas de classificação e identificação baseadas em diferentes critérios: localização geográfica, religião, aspectos culturais, ocupação, cor, condição econômica e social. O principal objetivo deste artigo é analisar como essas categorias sociais foram construídas historicamente e as conexões culturais e identitárias existentes em torno delas.

Palavras-chave: classificações sociais; conexões culturais; norte de Moçambique.

Abstract: The northern Mozambique was marked by the intense circulation of people, products, ideas and knowledge in the nineteenth century. The northern Mozambique was a socio-cultural mosaic in the nineteenth century, marked by the intense circulation of people, products, ideas and knowledge. It was possible to find a diversity of groups, such as Swahili, Makua-Imbamela and Namarral, Mujojo and Muzungo. These social categories reveal forms of classification and identification based on different criteria: geographic location, religion, cultural aspects, occupation, color, economic and social condition. The main objective of this article is to analyze how these social categories were constructed historically as well as the cultural and identity connections existing around them.

Keywords: social classifications; cultural connections; Northern Mozambique.

Resumen: El norte de Mozambique era marcado por la intensa circulación de personas, productos, ideas y saberes en el siglo XIX. Era posible encontrar una variedad de grupos, tales como suaíles, macuas-imbamelas y namarraís, mujojos y muzungos. Estas categorías sociales revelan formas de clasificación y identificación basadas en diferentes criterios: localización geográfica, religión, aspectos culturales, ocupación, color, condición económica y social. El principal objetivo de este artículo es analizar cómo estas categorías sociales fueron construidas históricamente y las conexiones culturales e identitarias existentes en torno a ellas.

Palabras clave: clasificaciones sociales; conexiones culturales; norte de Moçambique.

O norte de Moçambique, território que hoje compõe parte da província de Nampula, tornou-se uma das regiões mais importantes da África Oriental no século XIX. Ponto de encontro das caravanas comerciais que vinham do interior do continente africano e de mercadores originários da costa suaíli e de regiões mais distantes do Golfo Pérsico e da China, era parte integrante de redes internacionais de comércio e de intercâmbios religiosos islâmicos, que englobavam todo o espaço do Oceano Índico. Assim, era marcado pela intensa circulação de pessoas, produtos, ideias.

Nessa região existiam no litoral os estabelecimentos islâmicos, como os sultanatos de Angoche, de Sancul, de Sangage e de Quitangonha, formados por populações suaílis. Além destes, era possível encontrar uma gama variada de outros grupos sociais, como macuas-imbamelas e namarraís que viviam mais para o interior; goeses, em sua maioria, cristãos; baneanes, que eram comerciantes hindus originários, sobretudo, de Guzarate; e mouros, que poderiam ser indianos ou omanitas, ambos muçulmanos (HAFKIN, 1973, p. 35; ZAMPARONI, 2000, p. 191-222). Existiam igualmente os chamados mujojos, comerciantes suaílis, mas originários das ilhas de Zanzibar, Madagáscar e Comores e que frequentavam os portos de Moçambique, e os muzungos, proprietários de terras mestiços de origem portuguesa ou indiana (CAPELA, 2006, p. 83-108). Não se pode deixar de observar ainda a presença de portugueses recém-chegados, ingleses e franceses, incluindo mercadores e representantes dos referidos governos.

Essas formas de classificação e identificação de categorias sociais eram fundamentadas em diferentes critérios, não raro combinados entre si, tais como: localização geográfica, religião, aspectos culturais, ocupação, condição econômica e social. Esses critérios extrapolavam a forte componente “cor” associada às categorias sociais-raciais encontradas mais frequentemente em outros espaços e experiências dos impérios ibéricos do período moderno, como no caso da América.

Analisar e problematizar como essas categorias sociais foram historicamente construídas no norte de Moçambique, as conexões culturais existentes em torno delas e as transformações identitárias que poderiam proporcionar a mobilidade social dos indivíduos são os principais objetivos deste artigo.

Este trabalho privilegia a análise do caso dos suaílis, demonstrando como essa categoria foi construída, sobretudo no século XIX, num movimento relacional a outras existentes na região, conformando

uma identidade cultural frequentemente caracterizada como mestiça. Entretanto, como afirma o antropólogo Jean-Loup Amselle, é importante tentar “escapar da ideia de mistura por homogeneização e por hibridação”, pois esta carrega consigo a noção de pureza original, quando de fato toda sociedade e toda cultura é mestiça, ou seja, “a mestiçagem é o produto de entidades já mestiças” (AMSELLE, 2001, p. 22). O autor propõe, então, utilizar o conceito de *branchements*, empregado neste trabalho com o significado de conexões.

Para melhor entender as sociedades africanas, Amselle utiliza a metáfora de *branchements*, representada por uma comunicação eletrônica, em que vários fios se conectam em diferentes direções, pois acredita que esse conceito tende a desconstruir as ideias de limite rígido entre os grupos sociais e de fronteira das culturas, não no sentido de mistura ou de pureza, mas ressaltando as interconexões possíveis entre elas (AMSELLE, 2001).

É igualmente indispensável a problematização de alguns conceitos comumente relacionados às sociedades africanas, como o de etnia. Ao propor a identificação do aspecto fundamental da natureza das etnias na África, Amselle amplia a discussão sobre o tema ao considerar a etnia uma categoria social historicamente construída. Ressalta ainda a importância de se colocar o foco da análise dessas categorias sociais partindo das relações estabelecidas entre elas em diversos espaços, pois cada sociedade é resultado de uma rede de relações estabelecidas no âmbito dos espaços de troca, políticos e guerreiros, linguísticos, culturais e religiosos (AMSELLE, 1999).

Os grupos étnicos são formados pelos próprios indivíduos com base numa relação de identificação, mas também de atribuição. A identidade étnica é, pois, um processo dinâmico, que está em constante transformação, redefinindo-se por meio de um duplo reconhecimento: pela identificação de aspectos comuns ao grupo ao qual pertence e pelas diferenças em relação a outros grupos. Além disso, o grupo étnico é também estabelecido levando-se em conta definições e categorias atribuídas por agentes externos ao grupo, como por indivíduos que se dizem pertencentes a outros grupos e/ou até mesmo pelo colonizador.¹

Essas reflexões ajudam-nos a entender a classificação e a relação entre essas categorias sociais, no norte de Moçambique no século XIX, como

¹ “(...) il ne s’agissait pas de montrer qu’il n’existait pas d’ethnies en Afrique – ce qui a pu nous être reproché – mais que les ethnies actuelles, les catégories dans lesquelles se pensent les acteurs sociaux étaient des catégories historiques” (AMSELLE, 1999, p. II).

foram construídas e as transformações identitárias engendradas com base nelas. Partindo dessa perspectiva proponho, então, analisar essas categorias sociais inseridas num “complexo de interconexões”, cuja noção pressupõe a existência de vários elementos e a interação de diferentes agentes que estabelecem relações em diversos níveis: cultural, político e/ou econômico.

Ser suaíli no norte de Moçambique no século XIX

Assim, é perfeitamente legítimo reivindicar como Peul ou Bambara. O que é contestável, por outro lado, é considerar que este modo de identificação existiu sempre, ou seja, fazendo-o uma essência. Um etnônimo pode receber múltiplos sentidos em função das épocas, dos lugares ou das situações sociais (...)² (AMSELLE, 1999, p. 37-38).

Suaíli é uma palavra bantu, com origem na palavra árabe *sahil* que significa margem, costa ou ainda porto de comércio. A referência mais antiga dessa palavra é encontrada em Ibn Said como designação da costa perto de Qunbalu e outras cidades da Abissínia (MIDDLETON; HORTON, 2001, p. 16).

Como um etnônimo, o suaíli foi utilizado, pela primeira vez, pelos omanitas quando se estabeleceram no Sultanato de Zanzibar, no início do século XIX. Eles empregavam esse termo para designar geograficamente a costa da África oriental, a população que ali vivia e a sua língua. Nessa época, suaíli assumiu uma conotação pejorativa. O significado da palavra suaíli como “margem” foi relacionado à condição social e política dessas populações, afirmando-se que elas também estariam à margem dos “povos árabes”. Assim, segundo os omanitas, os suaílis estariam à margem da cultura islâmica. O Islã representado pelos suaílis, de vertente Sunni-Safi'i (diferente da maioria dos omanitas que eram ibaditas) era marcado pelas crenças locais africanas e, por isso, considerado heterodoxo e “contaminado” (MIDDLETON; HORTON, 2001, p. 16).

Formada a partir da migração de povos bantu em direção à costa oriental africana, a língua suaíli (*kiswahili*) e as suas derivações apresentam gramática e sintaxe comuns às línguas bantu, mas com grande influência de outras línguas, inclusive vocabular, sobretudo de origem árabe (FREEMAN-GRENVILLE, 1988, p. 70). O *kiswahili* estabelecido como língua franca se desenvolveu como o principal meio de comunicação entre todos os povos que visitaram a África Oriental, facilitando o processo de interação cultural entre as populações da costa e as sociedades do interior do continente africano.

A forte relação com o Islã e a língua árabe facilitou o seu desenvolvimento do suaíli como uma “língua literária” com importante impacto no meio religioso, comercial e político, chegando a ser usado em correspondências oficiais entre os administradores portugueses, ingleses e africanos, como atestam as cartas do acervo do Arquivo Histórico de Moçambique (MUTIUA, 2014). Além de ter se tornado uma língua veicular, *kiswahili* foi considerado o suporte literário por excelência do Islã na África oriental, sendo reconhecida pelos estudiosos muçulmanos como o meio natural de se escrever sobre o Islã (LE GUENNEC-COPPENS; CAPLAN, 1991, p. 20). Até o final do século XIX (e em algumas localidades, como no norte de Moçambique, até as primeiras décadas do século XX), o *kiswahili* era escrito em caracteres árabes, porém, com a conquista colonial, foi substituído pelo alfabeto latino.

Os suaílis ocupam a costa do leste da África desde o primeiro milênio, abrangendo cidades desde Mogadíscio, na Somália, até as do norte de Moçambique, incluindo as ilhas de Zanzibar, Pemba, Máfia, o arquipélago das Comores e Madagascar. Embora sejam comumente considerados como um grupo único de pessoas, seus integrantes podem ser bem diferentes entre si, compondo uma série de povoamentos distintos. Não chegaram a ocupar um território determinado, em torno de fronteiras bem demarcadas, ou adotaram uma política única, com limites claramente definidos, tão pouco tiveram um centro ou uma capital política (MIDDLETON; HORTON, 2001, p. 2-15; VERNET, 2010; PEARSON, 1998; POUWELS, 2002, p. 385-425).

Exerciam o papel de intermediários econômicos e culturais entre as diferentes sociedades que estão no centro de um grande sistema comercial que se estende desde os Grandes Lagos da África Central, as ilhas da Indonésia, a China, a Europa até o sul de Moçambique. Este sistema envolvia trocas locais no interior do continente africano, onde os suaílis obtinham as

² “Ainsi est-il parfaitement légitime de se revendiquer comme Peul ou Bambara. Ce qui est contestable, en revanche, c’est de considérer que ce mode d’identification a existe de toute éternité, c’est-à-dire d’en faire une essence. Un ethnonyme peut recevoir une multitude de sens en fonction des époques, des lieux ou des situations sociales (...)” (AMSELLE, 1999, p. 37-38).

mercadorias destinadas ao comércio intercontinental e também para a sua própria subsistência (MIDDLETON; HORTON, 2001, p. 3; SHERIFF, 1987).

Vale dizer que outros termos também eram usados para designar os chamados suaílis do norte de Moçambique. Na documentação portuguesa e inglesa, os chefes, sultões ou xeques dos estabelecimentos islâmicos do litoral eram chamados de monhés (da palavra suaíli *mwinyi*, que pode significar pessoa importante ou dono, senhor da terra, aquele que chegou primeiro ao território). De outra parte, a população em geral era designada de mouros. Este termo era empregado, sobretudo pelos portugueses, para fazer menção aos muçulmanos ainda na Península Ibérica, fossem eles árabes, persas ou africanos do norte da África. A partir dos primeiros contatos com as populações da África Oriental, no século XV, a palavra passou igualmente a ser utilizada para classificar os suaílis em oposição aos africanos que não eram islamizados, chamados genericamente de cafres, termo derivado do árabe *kafi-r*, cujo significado é “não-crente”, ou seja, não-muçulmano.

Já os grupos localizados no interior, como os macuas, chamavam de maca aqueles que viviam no litoral. O termo maca seria extensão da palavra *maka* que quer dizer sal ou uma deturpação da palavra Meca (cidade sagrada para os muçulmanos), significando, assim, “a gente de Naharra, isto é, da faixa costeira, ou gente de Alá (Nahala) ou a gente de Meca que vivia no litoral africano” (MEDEIROS, 1995, p. 18-19). A expressão *nahara* também é utilizada para se referir, mais especificamente, à população nascida na Ilha de Moçambique, e *e-nahara* é a língua falada por essas pessoas, com bastante influência, sobretudo vocabular, de outras línguas como *kiswahili*, *e-makua*, e também do português.

Verifica-se igualmente o etnônimo *mujojo*, abrangendo não apenas as populações da costa da atual província de Nampula, mas também aquelas localizadas mais ao norte no litoral de Cabo Delgado, embora o mais comum, como já mencionado, fosse utilizá-lo para designar os imigrantes e comerciantes originários das ilhas de Zanzibar, Madagáscar e Comores e que frequentavam os portos do norte de Moçambique (HAFKIN, 1973, p. 35; CAPELA, 2006, p. 83-108).

Apesar de apresentarem diferenças, os suaílis apresentariam alguns aspectos culturais comuns, tais como a língua – o *kiswahili* (ou línguas derivadas), a religião islâmica, o papel de intermediários no comércio de longa distância, o uso de elementos de vestuário e os padrões de arquitetura.

Vários autores como Nancy Hafkin, Joseph Mbwiliza, José Capela, Eduardo Medeiros e Liazzat Bonate consideram Angoche, Sancul, Sangage e Quitangonha como sociedades formadas por grupos suaílis, pois verificam, nessas localidades, aspectos culturais semelhantes encontrados nas populações de toda a costa africana do Índico (HAFKIN, 1973; MBWILIZA, 1991; CAPELA; MEDEIROS, 1987; BONATE, 2007).

É igualmente importante considerar as conexões apresentadas por essas sociedades por meio das suas tradições orais, problematizando e contextualizando a elaboração e as estratégias de uso. Observe-se que as tradições orais que explicam a origem dos sultanatos de Angoche, Sancul, Sangage e Quitangonha do norte de Moçambique fundamentam as identidades desses grupos na existência da relação entre imigrantes suaílis da costa, de origem persa, e a dos macuas, do interior.

As conexões históricas e culturais a partir das tradições orais

As sociedades suaílis do norte de Moçambique mantiveram, sobretudo no século XIX, conexões políticas, econômicas e culturais com as sociedades do interior, como a dos macuas, especialmente com os chamados imbamelas e os namarraís, demonstrando a inexistência de fronteiras rígidas entre si. Ambas compartilhavam algumas características em relação às formas de organização política, caracterizadas por uma estrutura hierarquizada, na qual o poder do chefe principal era sustentado pela fragmentação do território em pequenos chefados, cujos chefes subordinados tornavam-se aliados por meio de laços de parentesco e/ou pela doação de terras. No interior, os chefes eram chamados de *muno* ou *mwené*, enquanto no litoral levavam a designação de xeque, sultão ou *monhé*, todos estes termos originários da palavra *mwinyi*, que quer dizer pessoa importante ou dono, senhor da terra, aquele que chegou primeiro ao território, como já mencionado.

Até o século XIX, embora o termo macua fosse, muitas vezes, empregado para designar todos os povos do norte de Moçambique, ele se restringia à designação dos povos do *hinterland* da ilha de Moçambique, isto é, da parte frontal do continente. Eram diferenciados de outras populações como a dos maraves, chamados assim desde o século XVII e a dos mujaos (ajauas), desde o século XVIII. A partir do século XIX, o etnônimo macua passou a representar

especificamente as sociedades localizadas no interior do distrito de Moçambique, atual província de Nampula (MEDEIROS, 1995).

O termo macua tem origem na palavra *nikhwa* (plural, *makhwa*), que significa “grande extensão de terra”, “sertão”, “selva”, “deserto”. Até o século XX, essa palavra tinha uma conotação pejorativa, empregada pelos muçulmanos do litoral para classificar os não-muçulmanos como “selvagens”, “atrasados” (MACHADO, 1970, p. 108-109).

Essa diferenciação teria surgido a partir dos primeiros contatos entre árabes e persas muçulmanos e populações do litoral norte de Moçambique, chamadas de *macas* pelos povos do interior. Estes, por sua vez, eram denominados macuas (MEDEIROS, 1995, p. 18-19). Nesse caso, a classificação levava em conta formas de identificação social tendo como parâmetros a localização geográfica e a religião.

As tradições orais, recolhidas no século XIX, que explicam a origem dos sultanatos de Angoche e dos xecados de Sancul, Sangage e Quitangonha fundamentavam a identidade das suas populações afirmando a existência da relação entre imigrantes suaílis da costa, de origem persa, e a dos macuas, do interior.

Por ora, considero importante fazer uma discussão a respeito da utilização das tradições orais que foram publicadas. Nesse sentido, é interessante a análise metodológica realizada por Beatrix Heintze, que, ao estudar as sociedades Mbundu e dos Mbangala de Angola, dispõe de tradições orais e de alguns fragmentos de tradições recolhidos e registrados por escrito nos séculos XVI e XVII. Heintze revela que, diante da problemática que esse tipo de fonte coloca ao historiador, faz-se necessário considerá-las uma categoria especial de fonte. Como essas tradições não constituem apenas transcrições pois foram, de alguma maneira, trabalhadas pelos autores que as publicaram, podem carregar interpretações que as modifiquem.

A utilização consciente desta categoria de fontes é particularmente difícil, uma vez que é necessário, não só tomar em conta todos os critérios subjacentes à análise das tradições orais, mas também os que se aplicam em particular às fontes escritas. No que respeita ao material angolano, encontramos-nos perante três problemas fundamentais: 1º o da possível compilação na redação escrita; 2º o da dependência das diversas versões publicadas uma das outras, e o 3º o da localização exata (HEINTZE, 2007, p. 31-32).

É preciso considerar a possibilidade de uma tradição ter sido elaborada a partir de diversas versões recolhidas em locais e datas diferentes, de incorporarem conhecimentos originários de fontes escritas, como memórias, e de incluírem informações de experiências pessoais de terceiros. Ademais, a maior parte das tradições era recolhida, sobretudo no século XIX, por viajantes e militares europeus que percorriam diferentes localidades, convivendo com as populações por um período relativamente curto. Esses indivíduos ficavam dependentes também dos seus intérpretes que, por sua vez, conheciam outras versões da tradição ou, como os acompanhavam em diferentes viagens, poderiam mesclar informações das mesmas tradições ou de tradições semelhantes, integrando seus conhecimentos anteriores (HEINTZE, 2007, p. 35).

É importante ainda lembrar que alguns desses relatos foram escritos por comandantes e oficiais militares, que fizeram parte de expedições e campanhas de ocupação, e chegaram também a ocupar cargos administrativos. Publicados, em sua maior parte, no contexto histórico de instalação da administração colonial na região, apresentam elementos de um discurso colonial sobre as populações africanas, muito característico desse tipo de literatura. Dessas experiências em terras africanas resultaram relatos valiosos que ajudam a desvelar a construção de categorias sociais e as conexões culturais e identitárias em torno delas.³

As tradições orais podem variar de acordo com o seu narrador, o lugar do qual ele fala e o papel que exerce na sociedade que está sendo representada. Dessa maneira, as tradições orais como fontes escritas impõem certas limitações ao historiador, sobretudo se o seu interesse é simplesmente se aproximar dos dados históricos anteriores à recolha, devendo,

³ Exemplos dessa literatura são as seguintes obras: João de Azevedo Coutinho: *Memórias de um velho marinheiro e soldado de África*, publicada em 1941 (COUTINHO, 1941) e *As duas conquistas de Angoche*, publicada em 1935 (COUTINHO, 1941). Azevedo Coutinho chegou em Moçambique em 1885, onde passou mais de vinte anos da sua vida prestando serviços a Portugal. Participou de campanhas militares e ocupou o cargo de governador-geral de Moçambique, em 1905. *Angoche. Breve memória sobre uma das capitânias-mores do distrito de Moçambique*, escrita entre 1903 e 1905 pelo então capitão-mor de Angoche Eduardo do Couto Lupi e publicada em 1907 (LUPU, 1907); *Relatório sobre a ocupação de Angoche operações de campanha e mais serviços realizados*, publicado em 1911 por Pedro Massano de Amorim (AMORIM, 1911), militar português e governador do distrito de Moçambique que, no início do século XX, comandou as duas campanhas que ocuparam efetivamente o território de Angoche; *Moçambique, 1896-1898*, publicado em 1934-35, por Joaquim Augusto Mousinho de Albuquerque (ALBUQUERQUE, 1934), comandante militar das campanhas de “pacificação” de 1895 e governador-geral de Moçambique.

então, ser submetidas às críticas apropriadas tanto às tradições orais como às fontes escritas. “O alcance destas informações e saber até que ponto são concretas depende em grande medida da avaliação crítica das fontes e dos pressupostos teóricos implícitos na sua utilização” (HEINTZE, 2007, p. 60).

No entanto, a autora afirma, se as tradições orais são analisadas dentro do seu contexto de produção, isto é, do momento em que foram recolhidas, permitem saber como uma sociedade constrói a ideia que tem de si própria, dos seus personagens e dos espaços, das relações com o outro, da constatação de diferenças e da formação de identidades. Como nos ensina também o historiador Jan Vansina, especialista na metodologia das tradições orais, “o historiador deve, portanto, aprender a trabalhar mais lentamente, refletir, para embrenhar-se numa representação coletiva, já que o corpus da tradição é a memória coletiva de uma sociedade que se explica a si mesma” (VANSINA, 2010, p. 158).

De acordo com a tradição oral registrada pelo acadêmico e militar português Eduardo do Couto Lupi, quando exercia o cargo de capitão-mor de Angoche, entre os anos de 1903 e 1905, dois aristocratas de Quíloa, na Tanzânia, de nomes Hassani e Musa, saíram da cidade por volta de 1450, por causa de divergências religiosas e políticas, mas também em busca de novas riquezas. Musa dirigira-se para a ilha de Moçambique, enquanto Hassani estabeleceu-se em Quelimane e, depois, em Angoche (LUPI, 1907, p. 124-126).

Na segunda metade do século XV, a história de Quíloa foi marcada por disputas políticas e sublevações, envolvendo, sobretudo a dinastia Shiraz, corroborando a possível migração para um território em direção ao sul daquela cidade. Além disso, o crescimento do comércio do ouro na região do rio Zambeze teria atraído imigrantes para estas localidades, oferecendo-lhes melhores condições geográficas de acesso às rotas do comércio aurífero (HAFKIN, 1973, p. 2-3; NEWITT, 1997, p. 398-399).

Eduardo Lupi descreve os acontecimentos após a chegada dos imigrantes de Quíloa da seguinte maneira:

Dois homens importantes de Quíloa, de nomes Mussa e Hassani, acompanhados dos seus parentes e escravos, abandonaram a grande cidade de Zanzibar em consequência de dissensões religiosas e políticas, dirigindo-se a Moçambique. Mussa ficou na ilha deste nome com o xeque da gente que tinha trazido consigo, e de outros poucos islamitas que lá encontrou provenientes de anteriores emigrações análogas a sua (...).

Hassani seguindo para o Sul, foi marcar povoação em Quelimane tomou o título de sultão, deixando ali parte da sua gente que morreu quando pretendia alcançar Moçambique com a monção contrária, pelo que a embarcação que o conduzia procurando a terra mais próxima, foi aportar à ilha Mafamede onde sepultou o seu cadáver: Kiziua Sultani Hassani, ilha de Sultão Hassani.

Avisado Mussa, veio este ver o túmulo e saltou depois na ilha de Angoche, na povoação de Miáluki onde vivia Buana Mucussi, homem também natural de Quíloa e que, por motivos idênticos aos de Mussa e Hassani, tinha emigrado da sua terra de origem uns anos antes de estes o fazerem (...).

Achando boa a terra e preferível a Quelimane que estava demasiado longe, Mussa deixou em Angoche o filho de Hassani de nome Xôsa, com o título de Sultão que pertencia ao pai, com a regedoria de todos os islamitas; foi pouco tempo depois de passados estes fatos, que Vasco da Gama aportou a Moçambique, onde encontrou este Mussa como xeque.

Xôsa escolheu para sua residência Muchelele, lugar diametralmente oposto a Miáluki na ilha de Angoche, e casou com a africana Malivu; não tendo por esta descendência, tomou como concubina uma irmã de Malivu, da qual houve oito filhos, quatro varões e quatro fêmeas. Os quatro filhos de Xôsa fundaram quatro casas fidalgas, a inhanandare do herdeiro, mesmo em Muchelele, e as m’bilinzi, inhamilála e inhaitide, as três com a designação genérica de inhabacos, dos restantes filhos, na povoação de Catamoio próxima a Muchelele (LUPI, 1907, p. 163).

Há outra versão dessa tradição oral, registrada pelo escritor português Joaquim d’Almeida da Cunha, em 1885. Este autor narra a história de Hassani, originário de Zanzibar, que vinha de Quelimane quando aportou em Angoche e ali permaneceu casando-se com a “preta Muana-moasalhi”. Logo depois, casou-se com sua irmã Muana-muapeta, tendo com ela dois filhos: um homem, de nome Mohamad Hassani, e uma mulher, chamada Michee Hassani (CUNHA, 1885, p. 43). Apesar de terem sido escritas em momentos distintos e de trazerem informações que variam, as tradições recolhidas apresentam a mesma estrutura básica: um imigrante da costa oriental da África une-se a uma mulher de origem local.

Por sua vez, os xecados de Sancul, Sangage e Quitangonha foram instituídos, após a instalação do sultanato de Angoche, também por imigrantes muçulmanos vindos do norte da costa oriental, passando pela Matibane, chegando até o rio Lúrio e, mais ao sul, instalando-se na região das baías de Mocambo e Mossuril. O primeiro a ser instituído foi o xecado de Sancul, no século XVI, por muçulmanos que saíram da ilha de Moçambique após a ocupação pelos portugueses. Instalaram o xecado de Sancul três quilômetros ao sul da baía de Mocambo (HAFKIN, 1973, p. 8).

Após a mudança para o continente, alguns indivíduos de Sancul separaram-se e formaram o xecado de Quivolane, porém foram mais tarde reincorporados ao primeiro, originando o sistema de sucessão com alternância das linhagens, observada no século XIX. Nessa época, o assistente do xeque de Sancul era chamado de capitão-mor de Quivolane, local onde residia (HAFKIN, 1973, p. 8).

Novamente, mais tarde, uma parte da população de Sancul separou-se também, por desavenças, e fundou Sangage, adquirindo o direito de se instalarem nas terras de Angoche, o que explicaria a relação de lealdade ou de dependência com aquele sultanato. Angoche procurava expandir a sua influência destacando parte das populações para ocupar novos territórios, como Moma, Pebane (Tejungo), Moginquale e Quivolane (LUPI, 1907, p. 165-166; AMORIM, 1911, p. 11-12).

O xecado de Quitangonha também teria a sua origem na saída de muçulmanos da ilha de Moçambique, entre os anos de 1515 e 1585. Antes desse período, os registros portugueses não mencionam a existência de nenhum xeque na Matibane ou Mosambé, como Quitangonha era também conhecida. Por volta de 1585, um xeque na Matibane ajudara os portugueses a se defenderem de um ataque em Mossuril, atestando a existência desse estabelecimento islâmico a partir desse momento (HAFKIN, 1973, p. 8-9).

A tradição que narra a formação do sultanato de Angoche o faz a partir da relação de imigrantes muçulmanos suaílis da costa da África Oriental com as mulheres das sociedades do interior do norte de Moçambique. É possível aferir que, no contexto da recolha dessa tradição, isto é, entre o final do século XIX e o início do XX, era importante para essas sociedades a identificação tanto com os suaílis, povos muçulmanos do litoral, ligados às redes comerciais do Índico, quanto com os chamados macuas do interior.

Nota-se nas fontes documentais pesquisadas que os suaílis de Angoche identificavam-se com as elites

persas de Shiraz, cidade localizada na província de Fars, no atual Irã.⁴ Angoche era frequentemente considerado um “sultanato xirazi” (LUPI, 1907, p. 28), sendo que “os Monhés também se denomina[va]m Assirazi” (CUNHA, 1885, p. 43).

É possível perceber uma semelhança entre a tradição a respeito da origem de Angoche e as tradições Shirazis que contam o estabelecimento de príncipes-mercadores persas ao longo da costa africana. No mito de fundação de Quíloa e de algumas outras cidades na costa oriental africana e das ilhas de Zanzibar, Pemba e Comores, os suaílis se remetem aos príncipes-mercadores vindos de Shiraz. Nessas tradições vários portos comerciais importantes foram fundados pelos mercadores shirazis, tais como Manda, Shanga, Mombasa, Lamu (MIDDLETON; HORTON, 2001, p. 20).

A versão mais antiga das tradições shirazis foi registrada por João de Barros, no século XVI, na obra “Crônica dos reis de Quíloa” na qual relata a história de Ali, um dos sete irmãos que saíram da cidade persa de Shiraz, filhos de mãe de origem Abissínia e cujo pai era chamado de Hócen (Husain). Um deles chegara a Quíloa e adquirira a ilha em troca de tecidos. Existem outras versões, mas todas preservam alguns princípios semelhantes, como a migração de um indivíduo representante de um grupo, as relações com populações locais estabelecidas no âmbito das hierarquias sociais, de casamentos ou do comércio, destacando a importância dos tecidos como objeto principal de troca.⁵

⁴ “Shiraz was a relatively minor provincial town in the province of Fars, in what is now Iran, except for a brief period between 945 and 1055, when it was the capital of the Buyids. The Buyids were mercenary troops who seized control of the Caliphate and reduced the Caliph to little more than a puppet. They were nominally Shi’ite and may have descended from a branch of the Zaidites who had set up a small state on the shores of the Caspian Sea. During their ascendancy the Buyids controlled much of the Middle East from the Gulf to the Black and Caspian Seas. The wealth that this empire generated was partly used to beautify Shiraz with splendid mosques and palaces; its fame spread widely across the Islamic world. In 1055 the Buyids were defeated and the Caliphate fell under the control of Sunni Seljuks” (MIDDLETON; HORTON, 2001, p. 56).

⁵ Há outra versão, registrada num manuscrito do século XIX, segundo a qual, no século XVI, sete navios, que representavam o sultão e seus seis filhos, saíram de Shiraz e cada um parou numa cidade diferente, uma delas era Kilwa, onde já havia uma mesquita, chamada Kibala. Os imigrantes foram recebidos por um muçulmano, Muriri wa Bari. O príncipe da nova dinastia chama-se Ali bin al-Husain ibn Ali. Na versão suaíli da História de Kilwa, que data do século XIX, o príncipe era Shirazi Ali bin Sulaiman; em uma outra versão, era Yusuf bin Hasan e, numa terceira, o governante local era chamado de Mrimba. Em várias outras tradições, o fundador é conhecido como Sultan Ali de Shiraz ou também Shungwaya (MIDDLETON; HORTON, 2001, p. 52).

Algumas versões das tradições shirazis retratam a importância que esses mercadores tiveram ao levarem a religião islâmica ao continente africano. Nessas versões, por serem muçulmanos, os mercadores estabeleceram verdadeiras “ilhas” no continente, construindo um espaço intermediário entre Ásia e África e onde os chefes africanos não islamizados não aparecem.⁶

Ainda no âmbito das tradições orais, é importante atentar para as conexões culturais e narrativas históricas que até hoje vinculam os suaílis e macuas, mais especificamente da ilha de Moçambique, às sociedades da costa suaíli do Índico, como Zanzibar e as ilhas Comores e Madagascar. Nesse sentido, destaco o relato registrado durante a pesquisa realizada na ilha, da *halifa* Shifa Issufo, representante da confraria muçulmana Qadiriyya-Sadate.⁷

Vale lembrar que a religião islâmica se expandiu no norte de Moçambique por intermédio das confrarias sufistas (*turuq*), que tinham como principal representante o *shehe*. Este possuía um assistente chamado de *halifa*. Em várias regiões islamizadas da África as mulheres aparecem como *halifa* exercendo um papel importante nas confrarias, cuidando de alguns rituais em casamentos e enterros, demonstrando a influência do sistema de organização matrilinear e a sua coexistência com o Islã (MACAGNO, 2007, p. 87).

Ressalte-se que as tradições orais da confraria Qadiriyya-Sadate apresentam a mesma estrutura básica de ligação entre um imigrante da costa oriental da África que se une a uma mulher de origem local e a partir desse momento expandem a religião islâmica na região. A Qadiriyya foi introduzida na ilha de Moçambique vinda de Zanzibar em 1904 ou 1906. O *shehe* incumbido dessa missão foi Issa b. Ahmed, originário de Moroni (nas ilhas Comores), mas que havia completado seus estudos em Zanzibar. *Halifa* Shifa Issufo conta que *shehe* Issa b. Ahmed casou-se com uma mulher local de nome Suafitamo, com quem

teve um filho Said Abahassane Abdul Raman, que viria a ser, então, seu avô. Este foi preparado para gerir a confraria, sendo responsável em dar continuidade aos ensinamentos de *shehe* Issa quando este retornou para Unguja (Zanzibar). Shifa Issufo ressalta que, até os dias atuais, a confraria tem fortes ligações com outras localidades da costa suaíli como Mossuril, Comores e Zanzibar⁸.

É significativo notar igualmente as narrativas históricas a partir das letras das canções de uma das expressões culturais mais conhecidas em Moçambique – o tufo, uma manifestação cultural na qual grupos, com cerca de 15 mulheres divididas entre 3 ou 4 fileiras, dançam utilizando um mesmo traje composto por capulana e *kimao*. Em algumas letras evidencia-se a importância para essas sociedades das conexões culturais tanto com os suaílis muçulmanos do litoral, quanto com os chamados macuas do interior.

A palavra tufo vem do árabe *ad-duff*, que é o nome dado a um instrumento musical. Essa manifestação é acompanhada por quatro tambores de diferentes tamanhos que podem ter o formato quadrado, redondo, hexagonal ou heptagonal. São da classe dos membranófonos, feitos em madeira e cobertos com pele de animais.

Esta manifestação foi introduzida na ilha de Moçambique no início da década de 1930, por Sheikh Ussufo (ou Issufo) vindo da Tanzânia. Na ilha, ele ficou hospedado na casa do Sheikh Amur Jimba, representante da Shadhiliyya, outra importante confraria sufista, onde reuniu vários homens para ensinar o tufo. Sheikh Amur Jimba, que fazia parte deste grupo, tornou-se um dos mestres do tufo da ilha após o regresso de Sheikh Ussufo à Tanzânia.⁹

Com o passar do tempo, essa manifestação sofreu um processo de secularização e feminização. Hoje existem vários grupos de tufo na ilha de Moçambique, de onde essa manifestação se expandiu para outras cidades, como para a capital Maputo. Composto majoritariamente por mulheres (alguns homens participam como músicos), os grupos de tufo também se constituem uma rede de ajuda mútua, sobretudo feminina, particularmente em casos de doença ou morte na família.

⁶ “In essence, the Shirazi traditions represent the arrival of Islam into many of these areas, explaining their strength and persistence” (MIDDLETON; HORTON, 2001, p. 59).

⁷ Entrevista concedida por ISSUFO, Halifa Shifa. Entrevista [25 de julho de 2016]. Entrevistador: Regiane Augusto de Mattos. Ilha de Moçambique, 2016. As entrevistas utilizadas nesse artigo foram realizadas durante a minha pesquisa de campo no âmbito do projeto de *Acervo Digital da história e cultura suaíli do norte de Moçambique: Experiências de inclusão social por meio do ensino de história e da cultura e das mídias digitais (Brasil-Moçambique)*, com o apoio do Programa de Cooperação em Ciência, Tecnologia e Inovação com Países da África – PROÁFRICA, CNPq. Faço um especial agradecimento a Aiuba Ali Aiuba, Fauzia Jamu e Said Momade que ajudaram na tradução.

⁸ Entrevista concedida por ISSUFO, Halifa Shifa. Entrevista [25 de julho de 2016]. Entrevistador: Regiane Augusto de Mattos. Ilha de Moçambique, 2016.

⁹ Entrevista concedida por MOMADE, Janina: Entrevista [20 de julho de 2016]. Entrevistador: Regiane Augusto de Mattos. Ilha de Moçambique, 2016.

Muitas das canções do tufo reafirmam as conexões históricas e culturais das populações da ilha de Moçambique com árabes muçulmanos. De acordo com a canção mais difundida, essa manifestação teria surgido no dia da chegada do Profeta Maomé em Medina. “Como este vira-se obrigado a fugir de Meca para Medina, seus seguidores, homens e mulheres, o saudaram nesta cidade com pandeiros e canções, mostrando a alegria que sentiam e adesão à doutrina do Islã.” Ao longo do tempo, a manifestação passou a fazer parte dos momentos de festas e celebrações em louvor ao profeta. Há versões de canções que mencionam a recepção de Maomé apenas pelas mulheres em Medina, demonstrando a influência das populações matrilineares macuas nessas narrativas (ARNFRED, 2004, p. 43).

Dessa maneira, a conexão com as populações locais e do interior, como a dos macuas, e com os portugueses estão igualmente presentes. Há músicas que narram os primeiros contatos entre esses diferentes agentes sociais e o “nascimento” da ilha a partir desse encontro colaborativo. As canções eram inicialmente cantadas em árabe e hoje, na maioria das vezes, são nas línguas *e-makhuwa*, *e-nahara* e em português, e abrangem vários outros temas da vida cotidiana e política desses grupos sociais.¹⁰

Para além das tradições orais, sejam elas publicadas no século XIX ou presentes nas narrativas das associações, como as confrarias muçulmanas, e de grupos culturais como o tufo, nota-se, utilizando também outras fontes, aspectos das conexões culturais estabelecidas entre suaílis e os diferentes grupos sociais do norte de Moçambique por meio da análise das relações que envolviam a ocupação do território, o parentesco, o comércio e a expansão do Islã.

Território, parentesco, comércio e Islã: outros aspectos das conexões histórias e culturais

Como já mencionado, nota-se como as categorias sociais foram construídas historicamente, mas deve-se igualmente colocar o foco nas relações estabelecidas entre os diferentes grupos e em diversos espaços, pois cada sociedade é resultado de uma rede de relações estabelecidas no âmbito dos espaços de troca, políticos, linguísticos, culturais e religiosos.

No caso dos chamados suaílis nota-se a existência de várias conexões históricas estabelecidas com os macuas (imbamelas e namarrais). Por exemplo, os monhés do sultanato de Angoche fomentaram várias alianças entre as diferentes sociedades da região construídas por meio de vínculos de parentesco, por doação de terras, pelo comércio e pela expansão do Islã (BONATE, 2005).

As sociedades macuas eram divididas em “subgrupos”, como os denominados imbamelas e namarrais. Os imbamelas eram formados ainda por três segmentos: *à-sêna*, *à-nélla* e *à-iadje*. Na segunda metade do século XVI, eles migraram das terras do Borôro, a oeste do Barué, em direção ao mar por conta das invasões de outros grupos e pelo interesse no comércio costeiro. O chefe dos *à-nélla* recebia a designação hereditária de Morla-muno. Os *à-sêna* juntaram-se aos *à-iadje*, cujo chefe tinha o nome de Kuernéa-muno (ou Guarnéa-muno) (LUPI, 1907, p. 145-206).

O território da Imbamela, sob a influência política de Morla-muno, abrangia toda a região a leste da Mogovola e ao sul de Sangage até ao Moelene. O chefe imbamela tinha como “dependentes” os chefes que estavam nas terras entre Lona e Larde, a Matadane e Mocogone e a sul do M’luli. Até meados do século XIX, Guarnéa-muno também governava sob a sua dependência (AMORIM, 1911, p. 47-48).

Há relatos de que, em 1867, alguns “monhés” que estavam no M’luli tinham ido para a Murrua levando escravos e armas com o objetivo de tratar como Mussa Quanto, sultão de Angoche, seria “introduzido” na região por meio do seu casamento com uma mulher parente de um “monhé” chamado Canana.¹¹

Essa relação foi igualmente marcada por uma política de doação de terras. Nos últimos anos do século XVIII, o sultanato de Angoche negociou com os imbamelas as terras que ocupariam ao longo do M’luli, para onde migraram na tentativa de explorar o comércio realizado mais próximo ao litoral. Todavia, no século XIX, foi autorizado que apenas os *à-iadje* ocupassem também as terras mais ao sul do vale do M’luli, que eram mais férteis (AMORIM 1911, p.145-206).

Dessa maneira, o sultanato de Angoche concedia aos *à-iadje* vantagens econômicas e políticas, contribuindo para o seu fortalecimento e garantindo, mais tarde, sua autonomia em relação ao chefe Morla-muno

¹⁰ Entrevista concedida por MOMADE, Janina: Entrevista [20 de julho de 2016]. Entrevistador: Regiane Augusto de Mattos. Ilha de Moçambique, 2016.

¹¹ Arquivo Histórico Ultramarino (AHU), Secretaria do Estado da Marinha e Ultramar (SEMU), DGU, Correspondência dos Governadores, Moçambique, 31 de julho de 1867, caixa 37, capilha 1, documento 65.

dos *á-nélla*, pois até meados do século XIX, este mantinha vários “dependentes” na região entre Lona e Larde, a Matadane e Mocogone e ao sul do M’luli, incluindo Guarnéa-muno (AMORIM 1911, p. 47-48).

Por sua vez, os namarrais teriam se constituído, ainda na primeira metade do século XIX, a partir do processo de migração *nguni*¹² que causou grandes transformações sociais na região da Zambézia (NEWITT, 1997). Parte dos escravos e colonos, que deixaram esse território, migraram para o norte formando novos agrupamentos sociais, como a dos namarrais, nas terras próximas a Mossuril e Moginqual (HAFKIN, 1973, p. 365; MARTINS, 2011).

Os namarrais teriam sido chefes de caravanas que comandavam as rotas comerciais de produtos agrícolas, de extração e escravos fornecidos por outros chefes macuas do interior de terras. Por exercerem uma função de intermediários comerciais entre as sociedades do interior e as do litoral, conquistaram legitimidade política. Fundamentados nesse importante papel, construíram relações de lealdade com os chefes estabelecidos na costa conseguindo apoio para se fixarem e se constituírem, na primeira metade do século XIX, como entidade política, no território entre Monapo e Fernão Veloso (MARTINS, 1989, p. 490).

Uma característica da organização dos namarrais era a forte militarização, provocada, em certa medida, por meio de laços de lealdade as populações de escravos fugidos da ilha de Moçambique que compunham a aringa de Ampapa, formadas por colonos e escravos guerreiros, os famosos *achikunda*, dos prazos da Zambézia, que migraram na primeira metade do século XIX. Além disso, também recebiam continuamente soldados desertores das forças militares portuguesas (CAPELA, 2006, p. 86-90; ISAACMAN, 2004). Mas também tinham fácil acesso às armas de fogo e pólvora comercializadas pelos franceses e portugueses em troca, sobretudo, de escravos e marfim, já que tinham sido inicialmente chefes das caravanas comerciais.

No século XIX, nota-se que os namarrais intensificaram contatos políticos com Saleh bin Ali Ibrahim, mais conhecido por Marave, filho de um grande comerciante mujojo, *sheikh e hajj*¹³, das ilhas Comores. Marave era um monhé, comandante militar do sultanato de Sancul, ou seja, um chefe que também detinha conhecimentos estratégicos e técnicas de

guerra. Nas fontes documentais estudadas há registros de que esse vínculo entre os namarrais e o Marave de Sancul fora estabelecido por um tipo de laço de parentesco. Esses relatos mencionam o Marave como “marido” ou “amante” da “rainha” Naguema e, por isso, estava frequentemente naquele território.¹⁴ Naguema era a *pia-mwene* dos namarrais. As chamadas *apwya* ou *pia-mwene* ou mais conhecidas, sobretudo pelos portugueses, como “rainhas” eram as mulheres mais velhas da comunidade responsáveis por transmitir o *nihimu*, que denota a pertença e o reconhecimento de todos os membros de um mesmo grupo (MATTOS, 2014).

Também há indícios de que os namarrais e o Marave estabeleceram uma relação de lealdade marcada pela doação de terras com alguns muzungos. A palavra muzungo é encontrada em várias línguas bantu com o significado de “homem branco”. Ao longo do tempo, o termo foi ganhando contornos que indicavam uma combinação de critérios baseados na raça, na cultura e na condição social e econômica. O historiador Newitt afirma que a partir do século XVII a sociedade mestiça de “afro-portugueses” era conhecida como muzungo (NEWITT, 1997, p. 129). Já no século XIX era um termo empregado aos homens proprietários de terras. No final deste século, o militar português Mouzinho de Albuquerque define que “os pretos da Zambézia chamam muzungo (senhor) aos brancos e geralmente dão a mesma denominação a todos os homens de chapéu, mesmo que sejam pretos (...)” (ALBUQUERQUE, 1934, p. 67). Para Omar Thomaz:

O termo nativo para ‘branco’ é extensivo a todos aqueles que ostentem hábitos civilizados: ao lado dos brancos e dos mistos, os negros que se expressem adequadamente em português e atuem como os cidadãos são denominados pelos camponeses de mulungos, se no sul, e muzungos, quando caminhamos rumo ao norte do país (THOMAZ, 2005-2006, p. 257).

¹² Os *ngunis* ou angunes são povos do sudoeste africano que se expandiram nesse período para sudeste e para norte através dos rios Zambeze e Rovuma.

¹³ *Hajj* significa aquele que fez a peregrinação a Meca (CARVALHO, 1988, p. 65).

¹⁴ Depoimento do soldado do governo português, de nome Cicatriz, preso por haver desertado e se associado aos namarrais. Correspondência do capitão-mor das Terras da Coroa ao chefe da Repartição Militar do Distrito de Moçambique. AHM, Fundo do século XIX, Governo do Distrito de Moçambique, caixa 8-9, 1898-1900. De acordo com o comandante do posto militar da Muchelia, uma mulher feita prisioneira do Marave e que fugira contou-lhe em interrogatório que o Marave era “amante” da rainha Naguema. Correspondência do comandante do Posto Militar da Muchelia ao capitão-mor das Terras da Coroa. Muchelia, 30 de setembro de 1898. AHM, Fundo do século XIX, Governo do Distrito de Moçambique, caixa 8-15, maço 2, 1857-96.

Marave teria permitido que estes muzungos ocupassem as terras pertencentes a um tal de João Carrão e que, por sua morte, passaram ao seu controle. De acordo com Eduardo Lupi, um desses muzungos era genro de João Carrão, o canarim¹⁵ Francisco Maria Paixão Dias:

Não há muitos anos (trago este fato para exemplo), por morte de um tal João Carrão que tinha umas propriedades perto da Muchelia, povoação do Marave, este não quis permitir que os donos das propriedades ou os seus rendeiros colhessem o café sob o pretexto de que, morto o João Carrão, o senhor da propriedade ficará sendo ele. O genro de João Carrão, um tal Paixão Dias, canarim, conseguiu que o Marave lhe deixasse os capis de umas terras a troco de promessas de sagoates (LUPI, 1907, p.214-215).

Mas voltando ao caso dos macuas, este etnônimo, fossem seus indivíduos classificados como imbamelas ou namarrais, era associado aos povos não muçulmanos. Entretanto, há vários indícios de que, na segunda metade do século XIX, estes já teriam se convertido ao islamismo. Uma das consequências da expansão do Islã entre os macuas foi a adoção da escrita suaíli com caracteres árabes. As principais chefias dos imbamelas e dos namarrais, como a rainha Naguema, utilizavam, por exemplo, essa escrita nas correspondências trocadas com as autoridades do governo português.

Com relação à expansão do Islã nessa região, vale ressaltar que, no caso das sociedades islâmicas da costa, tais como o sultanato de Angoche e de Sancul, os chefes mantinham relações muito próximas, inclusive de parentesco, com os mujojos das ilhas de Zanzibar, Comores e Madagascar, constituídas há muito tempo. Além do caráter econômico, essas relações envolviam um aspecto religioso marcado pela presença do Islã.

A expansão do Islã ocorreu intrinsicamente ligada às rotas das caravanas comerciais e das confrarias sufistas. Os professores muçulmanos, chamados de *mwali*, eram também comerciantes e acompanhavam as caravanas que viajavam pelo interior, aproveitando para propagar os preceitos muçulmanos (MACAGNO, 2007, p. 86; ALPERS, 1972; MACHADO, 1970, p. 275-278). No final do século XIX, existiam três confrarias islâmicas no norte

de Moçambique – Rifa’iyya, Shadhiliyya e Qadiriyya – levadas pelos *mujojos* das ilhas Comores, Madagascar e Zanzibar. Muitos líderes religiosos do Islã no norte de Moçambique eram também imigrantes das ilhas Comores ou de Madagascar.

Os monhés de Angoche e Sancul e, por extensão os mujojos das ilhas Comores e Madagascar, que para lá se dirigiam para propagar o Islã, construíram laços de lealdade com os chefes macuas a partir da doação de terras e de vínculos de parentesco, como vimos no caso de Marave de Sancul e da “rainha” Naguema dos namarrais. A ligação de chefes imbamelas e namarrais com o comércio e com os monhés dos estabelecimentos islâmicos do litoral teriam facilitado a sua conversão e o acesso aos elementos culturais como a escrita árabe-suaíli. Nesse sentido, é presumível que houve também a conexão a partir da religião islâmica ligada à sua disseminação no interior. Todos estes fatores, associados à construção de novas categorias sociais, permitiam, de alguma maneira, uma alteração do *status* social desses indivíduos.

Considerações finais

Neste artigo é possível observar a construção histórica de diferentes categorias sociais e as conexões culturais existentes em torno delas e as transformações identitárias que poderiam promover a mobilidade social dos indivíduos no norte de Moçambique.

Entre suaílis e macuas, mujojos e muzungos, observamos diversas formas de classificação e identificação que levavam em conta diferentes critérios, como localização geográfica, religião, aspectos culturais, ocupação, condição econômica e social. Esses critérios vão muito além da componente “cor” encontrada correntemente nesses processos sociais em outros espaços dos impérios ibéricos, como no caso das sociedades escravistas da América.

Como vimos, alguns desses processos possibilitaram mudanças de representação identitária ou mesmo de mobilidade social. Suaílis ou mouros eram termos utilizados pelos omanitas e portugueses, respectivamente, com uma conotação pejorativa para se referirem aos africanos muçulmanos. Já os próprios africanos assim classificados elaboraram identidades mais dignificantes e positivas. Os chefes suaílis ou mouros se identificavam como monhés (*mwinyi*), que significava dono, senhor da terra ou aquele que chegou primeiro ao território, e reivindicavam por meio de suas tradições orais uma origem shiraziana, ou seja,

¹⁵ Canarim é um termo utilizado para designar a população católica de Goa, na costa do Canará.

de imigrantes mercadores de Shiraz, no sul da Pérsia. Ligadas ao princípio da anterioridade, ao domínio e controle da terra e à participação efetiva em redes de comércio no Índico, estas categorias revelavam certo prestígio social, assim como os termos mujojos relacionados aos comerciantes suaílis originários das ilhas de Zanzibar, Madagáscar e Comores, e muzungos dos proprietários de terras mestiços de origem portuguesa ou indiana.

Ademais, notamos como essa construção de categorias sociais poderia ir muito além da mudança de representação identitária e condicionar até mesmo a mobilidade social de indivíduos. Neste sentido, o caso dos namarraís, explicitado neste artigo, talvez seja o mais emblemático, isto é, quando escravos fugidos da ilha de Moçambique que compunham a aringa de Ampapa, formada por colonos e escravos guerreiros (os chamados *achikunda* dos prazos da Zambézia), e soldados desertores das forças militares portuguesas se integraram à população de antigos chefes de caravanas comerciais, construindo uma identidade bastante militarizada e forte em torno da categoria social dos namarraís. Significa dizer que ao integrarem essa nova categoria social, escravos fugidos e soldados desertores poderiam transformar sua situação de exclusão ou posição social marginal.

Assim, partindo da metáfora de *branchments* ou conexões, é possível afirmar que, de acordo com as circunstâncias, as conexões históricas e culturais eram criadas e acionadas entre diversos grupos sociais, como os suaílis, macuas, imbamelas e namarraís, mujojos e muzungos, de diferentes maneiras. Neste artigo privilegiei a análise desse processo histórico a partir de alguns registros das tradições orais suaílis até as suas ligações com os demais grupos, estabelecidas por meio de alguns elementos relacionados ao parentesco, ao comércio, à religião islâmica e à ocupação do território, destacando algumas possibilidades de transformação identitária e de mobilidade social, que configuraram o “complexo de interconexões” característico do norte de Moçambique oitocentista.

Referências

- ALBUQUERQUE, Joaquim Augusto Mousinho de. *Moçambique, 1896-1898*. Lisboa: Divisão de Publicações e Biblioteca. Agência Geral das Colônias, 1934.
- ALPERS, Edward A. Towards a History of the Expansion of Islam in East Africa: the Matrilineal People of the Southern Interior. In: RANGER, T. O.; KIMAMBO, I. N. *The Historical Study of African Religion*. Londres: Heinemann, 1972.
- AMORIM, Pedro Massano de. *Relatório sobre a ocupação de Angoche operações de campanha e mais serviços realizados*. [Lourenço Marques]: Imprensa Nacional, 1911.
- AMSELLE, Jean-Loup. *Branchements*. Anthropologie de l'universalité des cultures. Paris: Flammarion, 2001.
- _____. *Ethnies et espaces: pour une anthropologie topologique*. In: AMSELLE, Jean-Loup; M'BOKOLO, Elikia. *Au coeur de l'ethnie*. Ethnie, tribalisme e État en Afrique. Paris: La Découverte, 1999.
- ARNFRED, Signe. Tufo Dancing: Muslim Womens's Culture in Northern Mozambique. *Lusotopie*, p. 39-65, 2004.
- BONATE, Liazzat J. K. *Traditions and Transitions: Islam and Chiefship in Northern Mozambique, ca. 1850-1974*. 2007. Tese (Doutorado em História) – Departamento de Estudos Históricos da Universidade da Cidade do Cabo, África do Sul, Cidade do Cabo, 2007.
- _____. From Shirazi into Monhé: Angoche and the Mainland in the Context of the Nineteenth Century Slave Trade of Northern Mozambique. In: ALPERS, E. A.; ISAACMAN, A.; ZIMBA, B. (Eds.). *Slave Routes and Oral Tradition in Southeastern Africa*. Maputo: Filsom Entertainment, 2005. p. 195-219.
- CAPELA, José. Como as aringas de Moçambique se transformaram em Quilombos. *Tempo*, Rio de Janeiro, v. 10, n. 20, p. 83-108, jan-jun. 2006.
- CAPELA, José; MEDEIROS, Eduardo. O tráfico de escravos de Moçambique para as ilhas do Índico. Maputo: Núcleo Editorial da Universidade Eduardo Mondlane, 1987.
- CARVALHO, Álvaro Pinto de. Notas para a história das confrarias islâmicas na ilha de Moçambique. Arquivo. *Boletim do Arquivo Histórico de Moçambique*, Maputo: Arquivo Histórico de Moçambique, n. 4, out. 1988.
- COUTINHO, João de Azevedo. *As duas conquistas de Angoche*. Lisboa: Pelo Império, 11, 1935.
- _____. *Memórias de um velho marinheiro e soldado de África*. Lisboa, 1941.
- CUNHA, Joaquim d'Almeida da. *Estudos acerca dos usos e costumes dos Baniões, Bathuás, Persas, Mouros, Gentios e Indígenas*. Imprensa Nacional Moçambique, 1885.
- FREEMAN-GRENVILLE, G. S. P. *The Swahili Coast, 2nd to 19th Centuries in Eastern Africa*. Variorum Reprints: London, 1988.
- HAFKIN, Nancy. Trade, Society and Politics in Northern Mozambique, c.1753-1913. 1973. Thesis (PhD) – Boston University Graduate School, Boston, 1973.
- HEINTZE, Beatrix. *Angola nos séculos XVI e XVII*. Estudos sobre Fontes, Métodos e História. Luanda: Kilombelombe, 2007.
- ISAACMAN, Allen F.; ISAACMAN Barbara S. *Slavery and Beyond*. The Making of Men and Chikunda Ethnic Identities in the Unstable World of South Central Africa, 1750-1920. Portsmouth: Heinemann, 2004.
- LE GUENNEC-COPPENS, Françoise; CAPLAN, Pat. *Les Swahili entre Afrique et Arabie*. Paris: Kathala, 1991.
- LUPI, Eduardo do Couto. Angoche. *Breve memória sobre uma das capitânias-mores do distrito de Moçambique*. Lisboa: Typographia do Anuario Commercial, 1907.
- MACAGNO, Lorenzo. Islã, transe e liminaridade. *Revista de Antropologia da USP*, São Paulo, v. 50, n. 1, p. 85-123, 2007.

MACHADO, A. J. de Mello. *Entre os macuas de Angoche*. Lisboa, 1970.

MARTINS, Luísa F. G. Os Namarrais e a reacção à instalação colonial (1895-1913). Instituto de Investigação Científica Tropical (IICT). *Blogue de História Lusófona*, ano 6, jul. 2011. Disponível em: <<http://www2.iiict.pt/?idc=102&idi=17320>>. Acesso em: 10 dez. 2017.

_____. A expedição militar portuguesa ao Infusse em 1880. Um exemplo de ocupação colonial nas terras islamizadas do Norte de Moçambique. *Reunião Internacional de História de África: relação Europa-África no 3º quartel do século XIX*. Lisboa: Centro de Estudos de História e Cartografia Antiga, Instituto de Investigação Científica e Tropical, 1989.

MATTOS, Regiane Augusto de. Poder e estratégias políticas no norte de Moçambique: a relação entre as pia-mwene e o governo português no final do século XIX. *Revista Anos 90*, v. 21, p. 91-110, 2014.

MBWILIZA, J. F. *A History of Commodity Production in Makuani 1600-1900: Mercantilist Accumulation to Imperialist Domination*. Dar es Salaam: University Press, 1991.

MEDEIROS, Eduardo. Notas sobre o estudo da formação de entidades tribais e étnicas entre os povos de língua(s) emakhuwa e elomuwè e advento da etnicidade macua e lómuè. Texto de Apoio do Curso de Mestrado em Desenvolvimento e Cooperação Internacional, ISEG, Lisboa, 1995.

MIDDLETON, John; HORTON, Mark. *The Swahili: the Social Landscape of a Mercantile Society*. EUA: John Wiley Professio, 2001.

MUTIUA, Chapane. *Ajami Literacy, Class and Portuguese Colonial Administration in Northern Mozambique*. 2014. Thesis (Master in Social History) – Historical Studies Department, University of Cape Town, Cape Town, 2014.

NEWITT, Mallyn. *História de Moçambique*. Lisboa: Europa-América, 1997.

PEARSON, M. N. *Port Cities and Intruders: the Swahili Coast, India, and Portugal in the Early Modern Era*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1998.

POUWELS, R.L. Eastern Africa and the Indian Ocean to 1800: Reviewing Relations in Historical Perspective. *International Journal of African Historical Studies*, v. 35, n. 2-3, p. 385-425, 2002. <https://doi.org/10.2307/3097619>

SHERIFF, Abdul. Slaves, Spices and Ivory in Zanzibar: Integration of an East African Commercial Empire into the World Economy, 1770-1873. London: James Curvery, 1987.

THOMAZ, Omar Ribeiro. “Raça”, nação e status: histórias de guerra e “relações raciais” em Moçambique. *Revista USP*, São Paulo, n. 68, p. 252-268, dez.-fev. 2005-2006.

VANSINA, Jan. A tradição oral e a sua metodologia. KI-ZERBO, J. (Coord.). *História Geral da África Negra*. I – Metodologia e pré-história da África. Paris: Unesco, 2010 (ed. revista). p. 139-166.

VERNET, Thomas. Porosité des frontières spatiales, ambiguïté des frontières identitaires: le cas des cités-États swahili de l’archipel de Lamu (vers 1600-1800). *Afriques 01*, 2010, publicado em 21 de abril de 2010. Disponível em: <<http://afriques.revues.org>>. Acesso em: nov. 2017.

ZAMPARONI, Valdemir. Monhês, Baneanes, Chinas e Afro-maometanos. Colonialismo e racismo em Lourenço Marques, Moçambique, 1890-1940. *Lusotopie*, p. 191-222, 2000.

Fontes:

Arquivo Histórico Ultramarino (AHU), Secretaria do Estado da Marinha e Ultramar (SEMU), DGU.

Arquivo Histórico de Moçambique (AHM), Fundo do século XIX, Governo Geral de Moçambique.

Entrevistas:

Entrevista concedida por MOMADE, Janina: Entrevista [20 de julho de 2016]. Entrevistador: Regiane Augusto de Mattos. Ilha de Moçambique, 2016.

Entrevista concedida por ISSUFO, Halifa Shifa. Entrevista [25 de julho de 2016]. Entrevistador: Regiane Augusto de Mattos. Ilha de Moçambique, 2016.

Recebido: 01 dez. 2017; aprovado: 29 jun. 2018.

Autora/Author:

 REGIANE AUGUSTO DE MATTOS regianemattos@puc-rio.br

- Doutora em História Social pela Universidade de São Paulo (USP). Professora de História da África na PUC-Rio.
- PhD in Social History at University of São Paulo. Professor of African History at PUC-Rio.
- Doctora en Historia Social por la Universidad de São Paulo (USP). Profesora de Historia de África en la PUC-Rio.