

Segundo Lorenzo Macagno,⁴ relatos de alguns líderes muçulmanos registravam contemporaneamente, na região de Nampula, 48 mesquitas em um raio de 15 quilômetros. Esse mesmo autor aponta que a Direção de Assuntos Religiosos do Ministério da Justiça, em 1998, contabilizou aproximadamente 1.266 mesquitas na Província de Nampula, principalmente nas cidades Nampula, Nacala-Porto, Ilha de Moçambique e nos distritos de Angoche, Moma e Momba.

É possível notar uma grande presença muçulmana em Moçambique, marcada não apenas por sua quantidade, mas também pela diversidade de “Islãs” presentes no território. Essa variedade se dá pela maneira como o território moçambicano foi ocupado antes de os portugueses lá chegarem. A presença islâmica na Costa Oriental africana teve início no século VII, com a atuação dos comerciantes e dos navegadores árabes e persas, que formaram centros populacionais como Sofala, Moçambique, Quíloa e Pemba.

Esses primeiros “estrangeiros” na região optaram por se estabelecer primeiramente nas ilhas de Angoche e Moçambique, para se protegerem dos bantos orientais, e mais tarde ocuparam a Costa. Por esse motivo, a presença muçulmana na região norte e na costa é até hoje mais intensa.⁵

A Ilha de Moçambique e outras áreas da costa oriental da África pertenciam a um extenso sistema comercial e cultural que fazia conexão com vários portos do Índico. A presença árabe, persa e indiana na região permitiu a formação de um sistema comercial *suaíli*,⁶ formado por uma rede sólida entre o Oriente Médio e a Ásia.

⁴ Lorenzo Macagno. *Outros Muçulmanos: Islão e Narrativas Coloniais*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2006.

⁵ Cf. Francisco P. Garcia. O Islão na África Subsariana: Guiné-Bissau e Moçambique, uma análise comparativa, *Africana Studia* 6, 2003.

⁶ Cidades africanas, como Sofala, Angoche, Moçambique, Quíloa, Mafia, Zanzibar, Pemba, Mombaça, Gedi, Melinde, Manda, Lamu, Pate, Faza Brava, Merca, Mogadixo e outras cidades-estados integravam uma ampla rede comercial do Índico que, entre os séculos XII e XVII, negociavam com Comores, Madagascar, Socotorá, Meca, Iêmen, Omã, Pérsia, Índia, Ceilão, Indonésia e, indiretamente, com a China. Esse comércio era dominado por muçulmanos que negociavam, entre outros itens, ouro, marfim, peles, madeiras. As relações entre esses mercadores permitiram não apenas a troca de produtos entre regiões, mas também a interação de religiões, costumes, línguas e tecnologias, formando, assim, uma rede social que incluía até casamentos. Os habitantes dessas cidades costeiras africanas e a cultura formada por essa interação ficaram conhecidos por suaíli ou, em árabe, *swahili*. Cf. Alberto Costa e Silva. *A manilha e o limbambo: a África e a escravidão de 1500 a 1700*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira/Fundação Biblioteca Nacional, 2002, p.616-17. Ver Mapa 1, no Anexo.

A fixação desses comerciantes muçulmanos no território foi permeada por inúmeras dificuldades, que iam desde a resistência da população local à entrada de estrangeiros, a existência de terrenos inóspitos até a falta de centros populacionais, no interior, com recursos que pudessem atrair o interesse de mercadores. Apesar disso, a região de Moçambique sempre atraiu um número maior de comerciantes, que vinham em busca de ouro e marfim.

José Julio Gonçalves⁷ destaca que, nos primeiros anos da ocupação no território moçambicano, os muçulmanos não chegaram a converter os africanos de maneira massificada, pois, apesar de os comerciantes muçulmanos árabes, persas e indianos terem conseguido arabizar uma grande quantidade de nativos por causa das relações comerciais, esta islamização foi superficial.⁸

O autor estabelece duas hipóteses para essa islamização superficial: a primeira seria a presença autônoma desses comerciantes, sem vínculos com suas pátrias, ou com sua religião. O interesse seria estritamente comercial. A segunda razão estaria relacionada ao fato de os migrantes que ocuparam o território moçambicano serem provenientes de diferentes lugares, seguidores de diferentes e até opostas vertentes do Islã. Não haveria nesses comerciantes um sentido de unidade árabe ou muçulmana na influência religiosa na região.⁹

Cabe destacar as diferenças existentes entre os termos arabização e islamização. Por islamização podemos compreender o processo de conversão à religião islâmica e arabização processo pelo qual os povos ao terem contato com a cultura árabe, se apropriam de alguns aspectos culturais como a língua. O idioma árabe possui um papel fundamental na religião islâmica, trata-se da língua da revelação e nela está escrito o livro sagrado, as leis e as orações.

Apesar de sua importância litúrgica, os processos de arabização e islamização aconteceram de maneira dissociada nas diferentes regiões da África. Enquanto que no norte da África a islamização ocorreu concomitantemente com a arabização, ao sul do Saara apenas o Islã se expandiu.

⁷ José Julio Gonçalves. *O mundo árabo-islâmico e o Ultramar Português*. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar, 1958.

⁸ José Julio Gonçalves denominava de islamização superficial o fato de, apesar de serem convertidos, os africanos não abraçaram todas as práticas do Islã, misturando-as com suas tradições locais. Muitos estudiosos afirmam até hoje que muitos países africanos não são muçulmanos. Essa análise pode ser considerada preconceituosa, já que desconsidera as possibilidades de apropriações e sincretismos.

⁹ Cf. J. J. Gonçalves, op. cit., p.206.

Em países como Egito e Marrocos, o Islã foi inserido por exércitos árabes que rapidamente dominaram as cidades e as áreas rurais que se estendiam ao longo do mediterrâneo. A religião foi imposta juntamente com a língua e os costumes árabes. Já na África Subsaariana, o Islã chegou à região através de mercadores que faziam o comércio transsaariano, e se expandiu a partir de três longos processos¹⁰.

Devido a sua importância ritual, algumas palavras em árabe se disseminaram nas sociedades africanas islamizadas, especialmente as que caracterizavam religião, governo, guerra e comércio. Mas os muçulmanos africanos continuaram usando os seus próprios idiomas, como o *suaíli*, o *mandinka*, e várias outras línguas berberes. Eles rapidamente desenvolveram maneiras de transmitir a sua fé em suas próprias línguas.

Com a chegada dos portugueses à costa oriental africana, em 1498, na expedição de Vasco da Gama, foram estabelecidos os primeiros contatos entre europeus cristãos e muçulmanos no litoral, em Sofala. Nesse primeiro momento, as relações entre eles não foram intensas, pois os europeus desejavam apenas obter provimentos necessários para prosseguir a sua viagem em direção à Índia. A expedição seguiu pela Ilha de Moçambique, depois Mombaça e Melinde.

A presença portuguesa no território moçambicano só se tornou efetiva a partir do século XIX, quando a Coroa optou pela ocupação ativa do território. Antes disso, existiam apenas, ao longo da costa oriental, algumas feitorias com poucos colonos, diante de um número reduzido de portugueses.

Esta ocupação foi marcada por duas grandes operações militares: a que derrubou o poderoso reino de Gaza, ao sul de Moçambique, nos anos de 1895 e 1897, e a da região do Zambeze, em 1902, em que os portugueses derrotaram o reino de Barué.¹¹ Nesse mesmo período, Portugal também conseguiu ocupar Angola, a Guiné portuguesa, as Ilhas de Cabo Verde e São Tomé e Príncipe.

Ao ocupar o território moçambicano, os portugueses tiveram que lidar com uma grande diversidade de vertentes do Islã, o que se deu pela presença de comerciantes e outros migrantes provenientes do Oriente Médio, da Índia, das

¹⁰ David Robinson. *Muslim Societies in Africa History*. New York: Cambridge University Press, 2004. p. 27-28.

¹¹ Sobre a conquista de Gaza, cf. Gabriela Aparecida dos Santos. Reino de Gaza: o desafio português de ocupação do sul de *Moçambique* (1821-1897). São Paulo: USP, 2007 (Dissertação de Mestrado).

Ilhas de Zanzibar e Comores. A permanência de pessoas das mais diferentes regiões de crença muçulmana possibilitou a formação de um complexo mosaico de ramificações da religião de Maomé, que permanece até hoje.

A maioria dos muçulmanos em Moçambique pertence à vertente sunita. Há muitos deles de origem indiana, que são chamados genericamente de *monhês*, termo que diz respeito aos vários grupos de origem indiana que vivem em Moçambique, incluindo os muçulmanos, também chamados de *mouros*, e os *baneanes*, que são hinduístas.¹²

Os muçulmanos monhês possuem tradições ligadas à Índia e ao Paquistão. Além do árabe, utilizam como língua o urdu, o guzerate e até mesmo o inglês. Não usam trajes tipicamente islâmicos, como o cofio, por exemplo. Suas roupas são os sáris indianos para as mulheres, o barrete paquistanês e o turbante branco para os homens. Suas mesquitas não possuem estilo arquitetônico árabe, mas sim *Moghul*, que seria a transposição do islamismo para a arquitetura hindu.

Essa comunidade de muçulmanos se concentra majoritariamente no sul do país, e a sua presença foi fruto dos interesses mercantis estabelecidos primeiramente no norte e que se expandiram para o sul. Sua concentração no sul do país também se deve à articulação que ocorreu da região sul de Moçambique com a economia das colônias britânicas.¹³

Há também em Moçambique os malaios muçulmanos, que estão concentrados no Sul, em Maputo (antiga Lourenço Marques), Xai-Xai (antiga João Belo) e Ressano Garcia. Praticam a religião como os monhês, mas não estabelecem relações diretas com a Índia. Estão ligados às comunidades da África do Sul, como Durban, Pretória e Joannesburgo

Entre os xiitas, há uma comunidade separatista denominada ismaelitas duodecimas, que têm como Califa e chefe supremo Karim Aga Khan. Estão em maior quantidade na Ilha de Moçambique e em Maputo. São indianos ou paquistaneses, que possuem nacionalidade portuguesa.

¹² Cabe ressaltar que a categoria *Monhé* não engloba os indianos de Goa, que são, em sua grande maioria, cristãos.

¹³ Um interessante panorama sobre os monhês pode ser lido em Valdemir Zamparoni. “Monhês, Baneanes, Chinas e Afro-maometanos: Colonialismo e racismo em Lourenço Marques, Moçambique, 1890-1940”. *Revista Lusotopie*, 2000, p.191-222.

Segundo Baessa Pinto,¹⁴ os ismaelitas de Moçambique eram influenciados pelos centros ismaelitas de Nairobi, no Quênia, de onde recebiam publicações em árabe, guzerate e inglês. Até hoje, suas mesquitas são consideradas luxuosas, construídas em arquitetura indiana e todas elas possuem um trono para Aga Kahn. Mais que centros religiosos, elas acumulam a função de centro social, colégios e bibliotecas. Formam uma casta fechada, com pessoas de maior poder aquisitivo e mais ocidentalizadas. Em termos doutrinários, rejeitam as vestes tradicionalmente muçulmanas, não peregrinam a Meca e nem jejuam no período do Ramadã.

Além de sunitas e xiitas, Moçambique possui um vasto leque de confrarias ou irmandade muçulmanas, que se concentram no norte do país e são frutos de uma rede extensa de lealdades políticas, culturais e religiosas que se formou no século XIX, na costa oriental africana e em algumas ilhas do oceano Índico. As Ilhas de Zanzibar e de Comores foram os principais centros de irradiação das confrarias para o território moçambicano, com intensa atividade pelo menos até 1974.

As confrarias não estão enquadradas no sunismo ou no xiismo, mas sim na tradição sufi do islamismo. De acordo com o *The Oxford Dictionary of Islam*,¹⁵ o sufismo diz respeito ao misticismo islâmico relacionado à internalização e à intensificação da fé e da prática islâmica. Os seguidores do sufismo privilegiam mais a contemplação do que a ação, o desenvolvimento espiritual do que o legalismo, o cultivo do espírito do que a interação social.

Ao contrário dos exercícios de teologia e jurisprudência que dependem de uma razão, o sufismo depende da emoção e da imaginação no relacionamento entre Alá e o Homem. Não se relaciona com escolas de jurisprudência, classes sociais, gênero, geografia ou conexões familiares. Está intimamente ligado ao mesmo tempo com as expressões mais populares e mais ortodoxas dos ensinamentos islâmicos.

¹⁴ Maria João Baessa Pinto. *O Islamismo em Moçambique no contexto da liberalização política e económica (anos 90): a província de Nampula como estudo de caso*. (Dissertação) Instituto Superior de Ciências do Trabalho e da Empresa, Lisboa, 2002, p.73.

¹⁵ John L. Esposito (ed.). *The Oxford Dictionary of Islam*. Oxford University Press: New York, 2003, p.301.

Para Dias Farinha,¹⁶ a mística impõe uma experimentação pessoal dos métodos que possam conduzir o crente para próximo de Deus. Trata-se de um caminho (*tarīq*) que leva ao aperfeiçoamento e ao estudo contínuo em direção ao Ser Divino. As escolas ou confrarias se formaram a partir do exercício da imitação dos seus mestres, em que os aprendizes (*murīd*) procuravam conhecer o vínculo com o Deus supremo.

Mais do que considerar o caráter místico das confrarias, cujos rituais envolvem cânticos, danças e trances, é importante atentar para a estrutura social, política e moral. Macagno¹⁷ chama atenção para o fato de que, tanto em Moçambique quanto nas áreas costeiras do Índico, as confrarias funcionavam como “verdadeiros sistemas clientelísticos de ajuda mútua”. Ao enviar membros das confrarias para comercializar na costa moçambicana, os califas estabeleciam laços de comprometimento, já que todos os comerciantes enviados estavam ligados pelo juramento de fidelidade ao califa. Desse modo, é possível afirmar que as primeiras confrarias que se estabeleceram ao norte de Moçambique formaram um sistema social em que a religião, a moral, a política e o comércio eram indissociáveis.

As confrarias também são conhecidas como *Turuq* (*Tariqa*, no singular), que significam via ou caminho. Macagno alerta para o fato de que, nas fontes portuguesas, as confrarias ou irmandades em alguns momentos são chamadas de tuaricas. Uma confraria (*tarīqa*) é sempre iniciada por um mestre, cuja reputação e carisma são capazes de atrair seguidores.

Esse chefe espiritual também é chamado de *chehe*. Sua legitimidade é dada por uma cadeia genealógico-espiritual de mestres, que representa um vínculo de parentesco espiritual, ligando o *chehe* aos seus antecessores, aos mestres e aos santos fundadores do grupo e, em última instância, ao profeta Maomé. Essa cadeia possui o nome de *silsila*. A *silsila* é comprovada por um documento em que o atual líder da confraria concede poder ao seu sucessor, e isso legitima a sua autoridade espiritual perante os seus seguidores, *murides*.¹⁸

¹⁶ António Dias Farinha. “O Sufismo e a islamização da África Subsariana”. In: Antonio Custódio Gonçalves Alves (coord.). *O Islão na África Subsariana: Actas do 6º Colóquio Internacional, Estados, Poderes e Identidades na África Subsariana*. Universidade do Porto, 2003.

¹⁷ Lorenzo Macagno, op. cit., p.164.

¹⁸ *Ibidem*, p.84.

A figura dos santos fundadores, ou *marabus*, é muito comum no sufismo. Eles geralmente são mestres de confraria que, em vida, são modelos de virtude. Os seus discípulos procuram seguir as suas palavras e ser iniciados por eles nos “mistérios” do caminho (*tariqa*) sufi. Quando morrem, os túmulos desses mestres transformam-se em lugar de peregrinação, onde os fiéis vão à procura de bênçãos (*baraka*).

Segundo Alpers (2001), em Moçambique as mais antigas confrarias são as Shadhiliyya Yashrutiyya e a Qadiriyya.¹⁹ A primeira foi criada pelo *shaykh* Sayyid Muhammad Ma’rouf Bin Shaykh Ahmad ibn Abu Bakr (1853-1905) e levada para a Ilha de Moçambique em 1896 por um comerciante da Ilha de Comores, *shaykh* Amir B. Jimba. Após um ano de instalação, Amir Bin Jimba nomeou dois líderes locais para serem adjuntos da Shadhiliyya Yashrutiyya [Liaxuruti], em Moçambique.

Essa nomeação foi alvo de disputa entre os líderes, e a confraria acabou fracionando-se em três, nos anos de 1924 e 1936,²⁰ formando então a Shadhiliyya Yashrutiyya [Liaxuruti], já existente, a Shadhiliyya Madania e a Shadhiliyya Itifaque.²¹

A confraria *Qâdiriyya* foi fundada em Bagdá, no Iraque, por Abd al-Qâdir al-Qîlânî ou al-Jîlânî, que faleceu no ano de 1166. Essa confraria foi difundida por muçulmanos provenientes da Árabia, do Egito e do norte da África e atualmente está espalhada por todo o mundo muçulmano, do Marrocos até a China.

Essa confraria possuía inúmeras ramificações na África Oriental, uma delas, conhecida como Sadat, foi implantada em Moçambique em 1905 pelo *shaykh* Isa Bin Ahmad, proveniente da Ilha de Comoros, mas que viveu muitos anos em Zanzibar. O *shaykh* permaneceu em Moçambique até 1925 e, ao regressar a Zanzibar, ordenou a Umar Uways Bin Muhammad al-Barawi, seu representante, que assumisse a liderança da *Tariqa*.

Em 1934, por rivalidades internas, a *Tariqa* Qadiriyya se dividiu em um novo grupo, Qadiriyya Bagdad. Em 1945, foi formada, também na Ilha de

¹⁹ Liazzat J. K. Bonate afirma que existe uma confraria mais antiga que a Shadhiliyya e a Qadiriyya em Comores e em Zanzibar, que é a Rifa’iyya. É pouco conhecida, mas há registros de seus rituais no século XIX. Cf. Liazzat J. K. Bonate. Roots of diversity in Mozambican Islam. *Lusotopie*, Vol. 14, Nº 1, 2007, p.136.

²⁰ Fernando Amaro Monteiro. As comunidades Islâmicas de Moçambique: Mecanismos de Comunicação. *Revista Africana*. Univesidade Portucalense: Porto, 1989, p.87.

²¹ Mais detalhes sobre esta disputa, ver Bonate, op. cit., p.139.

Moçambique, a Qadiriyya Jailane. Em 1953, ocorreu outro cisma na Qadiriyya Bagdad e, então, surgiu a Qadiriyya Saliquine. Em 1963, com uma nova dissidência no ramo da Qadiriyya Sadat, foi formada uma quinta confraria, a Macheraba.²²

3.2

O Islã como ameaça – O olhar dos intelectuais nos anos 30 e 40

A breve descrição sobre as inúmeras vertentes do Islã e o surgimento de diversas ramificações sufis no território moçambicano, desde o século XIX até os anos 70 do século XX, nos permitem perceber a complexidade religiosa com a qual os agentes da administração portuguesa tiveram que lidar.

Desde a efetiva ocupação de Moçambique pelos portugueses, no século XIX, a presença muçulmana sempre foi vista como empecilho à expansão europeia. Os protagonistas da ação portuguesa em Moçambique, Mouzinho de Albuquerque e Antonio Enes,²³ organizadores da política colonial portuguesa naquele país, já demonstravam uma percepção por parte do Islã de ser uma ameaça a presença portuguesa no território.

²² Lorenzo Macagno, op. cit., p.88.

²³ Antonio Enes e Mouzinho de Albuquerque pertenceram a “Geração de 95”, nome dado posteriormente aos militares, administradores e governadores que lideraram o processo de ocupação efetiva do território moçambicano por Portugal no século XIX. Antonio Enes foi governador-geral de Moçambique entre 1891-1895. Foi considerado o grande reorganizador da política colonial, se destacando pela promoção da descentralização administrativa, em que as leis na colônia seriam de acordo com o grau de “evolução das populações locais”, se diferenciando assim da lei vigente na metrópole. Outro feito importante foi a reforma referente ao trabalho na colônia. Mouzinho de Albuquerque era visto como um “herói nacional”. Iniciou sua carreira administrativa na Índia, em 1890 foi nomeado governador do distrito de Lourenço Marques, derrotou o chefe de Gaza nas guerras de 1895 e tornou-se governador do recém conquistado distrito. Entre 1896 e 1898 foi governador-geral de Moçambique, sucedendo Antonio Enes. Cf. O. R. Thomaz. *Ecos do Atlântico Sul: Representações sobre o Terceiro Império Português*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002; e Lourenço Macagno. O discurso colonial e a fabricação dos usos e costumes: Antonio Enes e a “Geração de 95”. In: Peter Fry (org). *Moçambique: Ensaio*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2001. 61-90

Mouzinho argumentava que no Norte de Moçambique a propaganda maometana era uma ameaça à conversão do indígena. Já Antonio Enes criticava a ineficácia da atuação católica no território e argumentava que o Islã se adaptava melhor às arcaicas instituições dos negros.²⁴

O relatório de Antonio Enes na função de alto comissário em Moçambique, publicado em 1893, é muito elucidativo a respeito da visão do Islã por parte do governo português nesse período e, por esse motivo, vale a pena transcrever parte dele abaixo:

Se o cristianismo só vegeta como planta exótica, o maometanismo alastra-se como escalracho. Não se semeia, não se cultiva, nas próprias rochas cava raízes, não há monomocaiá [furacão] que o arranque. Sem auxílio de poderes civis, e sem armas, sem riquezas, sem autoridades, sem exemplos prestigiosos, quase sem culto ostensivo, sem sacerdócio profissional vai ganhando ao seu proselitismo todos os distritos setentrionais da província de Moçambique, e no de Inhambane, onde está mais organizado como seita e como culto, conserva multidões arrebanhadas e educa gerações.

A par das igrejas católicas despovoadas, atulham-se as mesquitas de crentes respeitosos que à entrada lavam os pés descalços em celhas de água, e lá dentro cantam versículos do Koran em línguas que não entendem. [...] Todavia os focos de propaganda mahometana mal se descobrem; o que dá nas vistas são seus efeitos. A não ser em Inhambane, onde os filhos dos mouros recebem uma tal ou qual educação literária e religiosa, em escolas que parecem berços abrigados por toldos de olas de palmeira, não dou notícia de que o Islão tenha em Moçambique institutos de catequização que se comparem com os das nossas missões. A catequização faz-se por si, e ajudam-na todos os crentes, espalham-na correntes simpáticas. Uma macua que me serviu durante muito tempo e que era monhé, não chamava ao mahometanismo uma religião, chamava-lhe uma moda, e de facto tem ele o poder de irradiação das modas. Especialmente no Norte os indígenas jazem-se muçulmanos por imitação, e a imitação é estimulada pelo amor próprio, porque a cabaia branca adquiriu não sei por que artes, fóros de distinção. Mas a moda não é só uma exterioridade, não é apenas uma roupa; também faz aceitar práticas de caráter religioso, e impõe aos seus adeptos deveres de solidariedade, regras de sujeição, espírito de seita.²⁵

Em seu relatório, Enes fez um diagnóstico da situação religiosa em Moçambique, em que apontou uma decadência do catolicismo em decorrência da expansão islâmica no território. Essa expansão era reflexo da política levada no período republicano, em que a Igreja foi separada do Estado. No momento de sua

²⁴ Sobre este ponto desenvolveremos no tópico sobre ameaça islâmica.

²⁵ António Enes. *Moçambique. Relatório Apresentado ao Governo*. Lisboa: Divisão de Publicações e Bibliotecas, Agência Geral das Colônias, 1946.

análise, Enes apontou a incapacidade de penetração do Estado e da Igreja Católica nessa região.

O espanto de Enes com relação à expansão islâmica reflete o seu desconhecimento a respeito desse longo e antigo processo de difusão do islamismo, que se iniciou do litoral para o interior e é anterior à ocupação portuguesa na região.

Apesar do recorte temporal do trabalho não abranger o século XIX, é necessário mencioná-lo, bem como, ainda que de maneira breve, as visões sobre o Islã nesse período. É necessário enfatizar que a visão do Islã como ameaça, em Moçambique, não foi uma invenção do Estado Novo. O que houve de inovador nesse período foi o início da busca de um saber mais aprofundado sobre o mundo islâmico, com o intuito de compreender e solucionar o que eles consideravam problema. Antonio Enes foi um dos precursores na análise sobre o Islã e o seu relatório serviu de referência indispensável aos estudiosos do Islã a partir dos anos 30.

No entanto, uma das diferenças que podemos estabelecer entre Enes e os administradores dos anos 30 é que o primeiro se colocava cético com a possibilidade de assimilação total das populações africanas, enquanto o Estado Novo defendia isso a qualquer custo. Como já discutido no capítulo anterior, o objetivo da missão do Estado português era civilizar e nacionalizar os indígenas das colônias, e essa civilização dizia respeito à assimilação dos costumes, da língua portuguesa e da religião católica.

Uma das primeiras evidências de que o Islã era tido como um problema, na década de 30, para o Estado colonial, foi o relatório de Dom Teodósio, Administrador do distrito de Nacala, em 1937.²⁶ O texto do bispo relatava a respeito da circulação de panfletos, em vários assentamentos na região costeira de Moçambique, que se referiam à defesa da Etiópia contra a invasão italiana. Os panfletos citavam como inspiração a vitória dos abissínios contra os italianos, na Adwa, em 1896. A fonte desses panfletos foi descrita pelo bispo como sendo de um moçambicano descendente de árabes.

Assim como Antonio Enes, no final do século XIX e início do XX, Dom Teodosio também criticava a atuação católica no norte de Moçambique e dizia

²⁶ Edward Alpers. *Islam in the Service of Colonialism? Portuguese Strategy during the Armed Liberation Struggle in Mozambique*. *Lusotopie*, 1999.

que essa ineficácia permitia que os nativos fossem cativados por “cherifes” e pela multiplicação incessante das escolas e das mesquitas, e isso era essencialmente contra a crença europeia pregada.²⁷ O religioso também afirmava que não se devia deixar iludir pela fidelidade dos africanos, pois isso poderia comprometer a integridade do domínio do império português.

Diante desse episódio, as autoridades portuguesas, em 1937, esboçaram algumas estratégias para lidar com esse fato. Uma das possibilidades apresentadas foi a de fechar as mesquitas e as escolas corânicas. Embora esses estabelecimentos não fossem considerados como centros de difusão anticolonial na defesa de folhetos etíopes, a literatura religiosa estudada nesses locais poderia, de certa forma, comprometer a frágil lealdade africana em relação aos portugueses.

Mas ao final, essa estratégia foi vista como inadequada, porque os africanos poderiam voltar-se contra os portugueses. “Autorizadas ou não, as mesquitas e escolas representam o sustento necessário para a mente natural – algo que podemos orientar, mas que será um contrassenso reprimir”.²⁸ Acreditavam que, na falta de um sistema de ensino católico no norte do país, era possível permitir as escolas corânicas, mesmo que não fossem totalmente confiáveis.

Nas décadas de 30 e 40, eram os membros do clero católico os principais produtores da visão sobre o Islã, vigente na época. Essa visão era sempre construída por um olhar pejorativo e por um tom de ameaça, como vimos no relatório do Bispo Dom Teodósio. Essa visão pejorativa se tornou em muitos momentos a base para o discurso colonial português. Os trabalhos mais representativos sobre esta postura estavam nas obras dos padres Antonio Silva Rego e Frederico José Peirone.²⁹

Como afirma Vakil (2003), o missionário Frederico José Peirone desenvolveu em Moçambique um trabalho de campo de natureza etnográfica para o Estudo da Missionologia Africana, chefiada por Silva Rego. Peirone defendia, em seus artigos, que o missionário deveria ter conhecimento do árabe, das línguas e dos costumes africanos. Apesar de seus estudos sobre os islamismos serem baseados nas ciências aplicadas, ele via essa religião como um erro.

²⁷ Alpers, op. cit., p.167.

²⁸ Ibidem, p.168.

²⁹ AbdoolKarim Vakil. Questões Inacabadas: Colonialismo, Islão e Portugalidade. In: Margarida Calafate Ribeiro & Ana Paula Ferreira (orgs.). *Fantasma e Fantasias Imperiais no Imaginário Português Contemporâneo*. Porto: Afrontamento, 2003, p.22.

O padre Antonio da Silva Rego,³⁰ em seu livro *O Oriente e o Ocidente*,³¹ afirmava que o Islã era “uma religião simplista por excelência, favorecendo os instintos animais do homem”. Para ele, Maomé possuía uma vida desregrada e uma moral laxa. Além disso, era moral e filosoficamente um adversário temeroso da civilização europeia.

A visão do Islã defendida por Silva Rego também estava institucionalizada em seus cursos de missionologia, ministrados na Escola Superior Colonial desde 1946. Apesar de ser bastante difundido, o seu pensamento obteve uma projeção ainda maior quando foram publicadas as suas Lições de Missionologia, desenvolvidas no Instituto Superior de Estudos Ultramarinos, numa iniciativa de Adriano Moreira,³² em 1956. Apesar de ter sido publicado na década de 50, apresenta de forma substancial a mesma síntese do Islã que ele apresentava nos anos 30.

O livro *Alguns problemas sociológico-missionários da África Negra*,³³ publicado por Silva Rego na década de 60, demonstra ainda essa visão de desconhecimento e desejo de combate ao Islã:

A tática antimuçulmana consistirá, portanto, em barrar o caminho ao avanço do Islamismo, por meio da fundação de missões em lugares previamente escolhidos, como escolas, etc. E multipliquem-se os postos missionários de 50 ou 60 quilômetros de profundidade. Onde houver este cuidado, dificilmente o Islamismo penetrará para além desta barreira (p. 113).

A mesma postura pode ser observada na Carta Pastoral de 1947, de D. Sebastião Soares de Resende, o primeiro bispo da Beira. A carta afirmava que “o islamismo não é, e nem pode ser, uma verdadeira religião”. O profeta Maomé era visto pelo bispo como imoral e impuro, “precursor dos provocadores da psicose da guerra”.³⁴

³⁰ Silva Rego, a convite de Marcello Caetano, na época ministro das colônias, integrou o corpo docente da Escola Superior Colonial, atualmente Instituto Superior de Ciências Sociais e Políticas da Universidade Técnica de Lisboa. Ele lecionou desde 1946 a cadeira de Missionologia na referida universidade.

³¹ António da Silva Rego. *O Oriente e o Ocidente: Ensaios*. Lisboa, 1939. p.42-59.

³² Professor de Ciências Sociais do Instituto Superior de Estudos Ultramarinos, Adriano Moreira foi Ministro do Ultramar entre 1961 e 1963.

³³ Antonio da Silva Rego. *Alguns problemas sociológico-missionários da África Negra*. Estudos de Ciências Políticas e Sociais nº 32. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar, 1960.

³⁴ Vakil, op. cit.

Vakil afirma que a atuação pastoral de D. Sebastião foi movida pela urgência de agir diante da “iminência do perigo de virem a cair nas malhas ardilosas dos sequazes de Mafoma”. Além do perigo para os fiéis, os muçulmanos representavam um perigo à nação: “Indígenas caídos no islamismo são quase perdidos para a Igreja, e oxalá o não sejam também para Portugal. Quem obedece a movimentos estranhos não é da casa”.³⁵

O medo do Islã não vinha apenas dos membros da Igreja, também estava presente nos relatórios dos administradores das diversas circunscrições de Moçambique, que, além de vê-lo como ameaça, se esforçavam para conter o seu crescimento. Um exemplo disso foi a atitude dos administradores de Cabo Delgado, na região de Porto Amélia, que fecharam as escolas e as mesquitas em março de 1937.³⁶

O mesmo temor foi notado em um memorando escrito pelo administrador local de Memba, em Cabo Delgado, também em 1937. Ele considerava o islamismo uma doutrina corruptiva e tão prejudicial quanto o bolchevismo. Dentro dessa perspectiva, se o bolchevismo representava uma ameaça a todas as nações, ele temia que o islamismo representasse um segundo câncer, que poderia pacientemente “corroer” as possessões portuguesas, pois a religião não admitia desigualdades raciais e nem reconhecia fronteiras políticas³⁷.

O caráter transnacional do islamismo era algo ameaçador para muitos administradores locais, pois o Islã não era apenas uma religião, mas uma organização política que continha diversas conexões com outros países, como Tanganica, Niassalândia e Kenya, além dos tradicionais laços com Zanzibar e Comores, que foram importantes centros de instrução para as elites muçulmanas moçambicanas, lugar de estudos teológicos avançados e literários em árabe, mesmo no período de dominação colonial em Zanzibar, colônia britânica com independência até 1963, e Comores, território ultramarino francês até 1965.

³⁵ Ibidem, p.164.

³⁶ Alpers, op. cit., p.167.

³⁷ J. da Silveira. *Relatórios sumários e respectiva documentação, referentes à inspecção ordinária feita na Provincia do Niassa em 1943*, I, doc. n.º 9, copiado por Aristides Alves de Faria para o Provincial Director of Civil Administration of Niassa, Memba, 12 September 1937. In: AHM, Fundo ISANI, Cx. 96, apud Alpers, op. cit.

Há um sentimento de pertencimento partilhado por todos os seguidores do Islã, expressado pelo conceito *Umma*³⁸, a comunidade de todos os fiéis muçulmanos; este vínculo não está limitado por fronteiras territoriais ou culturais, pois se trata de uma aliança indissociável, que a crença em Alá, no profeta e em seu livro produzem.

Diante disso, criava-se o temor de que esse conceito religioso da *Umma* adquirisse o significado político de uma “nação”. A ideia de uma nação islâmica era algo por demais ameaçador ao projeto nacional português, que passava pela língua, pela religião e pela crença na mística imperial.

Essa apropriação política, entretanto, já estava sendo feita nos anos 30 por alguns movimentos, como a Irmandade Muçulmana, no Egito, a *Jamaat-i-Islami*, na Índia, o movimento operário *Étoile Nord-Africaine* na Argélia e na França, e até mesmo nos Estados Unidos, com os muçulmanos negros da *Nation of Islam*.³⁹

Esses grupos tinham em comum a necessidade de apontar caminhos para organização e reestruturação da sociedade conduzida pelo Islã, caminhos esses que pudessem revitalizar social e politicamente a sociedade. Era a partir de fontes islâmicas que pretendiam aperfeiçoar a conduta muçulmana através de recitação e meditação do Alcorão e do estudo da *Hadith*.⁴⁰ Objetivavam implantar uma reforma moral e religiosa que pudesse normatizar noções como responsabilidade pública, mudança jurídica, participação popular e reforma educativa.

Esses vínculos internacionais e a expansão da religião no território eram uma ameaça à soberania nacional, que exigia, por parte da administração,

³⁸ *The Oxford Dictionary of Islam* define *Umma* como um conceito fundamental no Islã, que expressa a unidade essencial e a igualdade teórica entre todos os muçulmanos, independente da diversidade Geográfica e Cultural (p. 327). É comumente traduzida como comunidade religiosa ou comunidade dos fiéis. No entanto, o conceito é mais complexo e fluido historicamente do que o de comunidade religiosa judaica ou cristã. A idéia de *Umma* está presente desde os primórdios do Islã para designar inicialmente os pertencentes ao grupo de seguidores do profeta, independente de sua filiação tribal. No entanto, o termo ultrapassou essa conotação inicial e o sentido religioso, estendendo-se para a vida social e política. Sendo assim, o conceito de *Umma* tem a ver com uma comunidade islâmica de valores, religiosos ou não, que possui implicações políticas e que ultrapassa as fronteiras nacionais. Cf. Robert A Saunders. “The ummah as nation: a reappraisal in the wake of the ‘Cartoons Affair’”. In. *Nations and Nationalism* 14 (2), 2008. p. 307. , Fred Halliday. “The politics of the Umma: States and Community in Islamic Movements”. In. *Mediterranean Politics*, 7 (3) 2002 p. 24.

³⁹ Cf. Espósito, op. cit., e Albert Hourani. *Uma História dos Povos Árabes*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

⁴⁰ Trata-se de um corpo de leis, lendas e histórias que reúnem as tradições orais dos muçulmanos. Diz respeito às palavras e feitos do profeta Muhammad.

estratégias que pudessem conter esse avanço. Em termos práticos, exigia-se da administração colonial algumas medidas para o controle do avanço muçulmano não apenas pelo “contágio político”, mas pela educação. Por isso, após a Concordata de 1940,⁴¹ ocorreu uma redução do número de escolas rudimentares nas áreas rurais de Moçambique, tornando-se obrigatório e exclusivo o uso do português no ensino. A proibição do ensino nas línguas locais, com exceção do ensino religioso, prejudicaria significativamente a atuação protestante e islâmica. Dos protestantes porque tinham como método o uso das línguas banto nos primeiros anos de alfabetização, e as escolas islâmicas porque utilizavam o árabe.⁴²

Entre os empecilhos colocados pela administração colonial havia as dificuldades burocráticas na concessão de terrenos, e os professores nativos eram com frequência escolhidos para o trabalho forçado e o serviço militar. Os materiais didáticos eram destruídos e exercia-se uma grande pressão para que as crianças frequentassem as missões católicas.⁴³

Além de práticas diretas de combate à expansão islâmica, algumas atitudes conciliadoras também foram pensadas. Pinto Correia, um inspetor administrativo de Cabo Delgado, escreveu em seu relatório para o administrador do Conselho da Ilha de Moçambique em 1938, que seria impossível destruir a fé muçulmana naquela região, mas que se deveria retardar esse avanço e submeter os interesses muçulmanos aos da soberania portuguesa.

Ele argumentava que era necessário nacionalizar os indígenas muçulmanos e, para isso, era importante conquistar-lhes a confiança. Pinto Correia defendia a reforma da Mesquita de Mecufi e a criação da *Caixa Portuguesa Maometana*, que

⁴¹ Na concordata de 1940, a Igreja Católica assumiu o monopólio legal da educação dos africanos em Moçambique.

⁴² Diante do contexto de acordo entre Igreja Católica e o Estado português, cabe ressaltar que não era apenas o Islã que era ameaçador. As igrejas não católicas, como as Igrejas independentes africanas eram consideradas anticolonialistas e incentivadoras do ódio contra os brancos e as protestantes faziam oposição a atuação missionária dos católicos portugueses, criticavam vários aspectos da atuação católica, como por exemplo, a escolaridade separada para os “indígenas”. Sobre o papel das missões protestantes em Moçambique, ver Teresa Cruz e Silva. *Igrejas protestantes no sul de Moçambique e nacionalismo: o caso da Missão Suíça (1940-1974)*. Maputo: Faculdade de Economia da Universidade Eduardo Mondlane.

⁴³ José Luis Cabaço. *Moçambique: Identidade, colonialismo e libertação*. São Paulo: Editora UNESP, 2009, p.214.

seria formada a partir dos impostos locais e apoiariam projetos como os de reforma.⁴⁴ Para ele, essa era uma estratégia que fazia parte da batalha do cristianismo contra o Islã.

Considerados como inimigos pela Igreja católica e pelos administradores coloniais, os muçulmanos também eram malvistas pela elite assimilada moçambicana, que acreditava na necessidade de extermínio da civilização árabe em Moçambique. É possível perceber isso no artigo de J. Cantine, publicado no jornal moçambicano *O Brado Africano*,⁴⁵ em 1933:

Jamais largaremos de mão este assunto tão importante para o nativo maometano que, desde há muito, vive agarrado aos usos e costumes dos árabes em pleno território português, tornando deste modo infrutífero todo o esforço de nacionalização das populações nativas da Colônia de Moçambique.

As demais Missões Religiosas Estrangeiras cumprem à risca as leis do Governo Português, mas as Missões árabes nesta província não têm feito nenhum caso das mesmas leis, no que diz respeito à civilização do nativo. E nós, como nativos que somos, não podemos continuar silenciosos em face do que se está passando nas escolas maometanas da Colônia de Moçambique, que não fazem outra coisa senão arabizar o nativo português.

Quem se der ao trabalho de ir à Malanga ou à Munhuana terá ocasião de ver nossos nativos e nativas completamente arabizados, o que não pode continuar, porque não estamos numa colônia árabe; mas numa colônia portuguesa de lei. Isto durará enquanto as autoridades escolares não submeterem as escolas maometanas ao regime das Missões religiosas, que, além da religião, são obrigadas a nacionalizar e civilizar os indígenas das suas Missões. [...] É de absoluta necessidade a exterminação da civilização árabe na Colônia de Moçambique.⁴⁶

Se, durante os anos 30 e 40, auge do governo de Salazar, o islamismo era tratado como uma ameaça que deveria ser contida, nos anos 50 e 60 essa visão alcançou a sua radicalidade. Isso ocorreu devido ao enfraquecimento do regime salazarista após a Segunda Guerra Mundial.

⁴⁴ Alpers, op. cit., p.168.

⁴⁵ Jornal moçambicano dirigido por João e José Albasini. Este jornal foi um dos primeiros a serem escritos por negros e mestiços assimilados em Moçambique. Sua linha editorial era nativista, voltado para as populações locais. Era bilíngue, português e em ronga (língua banta local) e entre os anos de 1919 e 1920 também foi publicado também em inglês. Funcionou entre 1918 e 1974. Até a década de 30, fazia críticas as práticas do governo colonial, mas com o regime de Salazar, tornou-se apologético ao Estado Novo. Cf. Fernanda do Nascimento Thomaz. “Os ‘Filhos da Terra’”: discurso e resistência nas relações coloniais no sul de Moçambique (1890-1930)”. (UFF, 2008). Dissertação de mestrado.

⁴⁶ Este trecho faz parte do artigo *A indigência maometana em Moçambique*, publicado inicialmente no jornal *O Brado Africano*. Este artigo também foi publicado no *Boletim Geral das Colônias*, nº 100, Vol. IX, 1933, p.201.

Foi essa guerra que trouxe a ameaça ao controle português e ao das outras metrópoles estrangeiras sobre os territórios africanos. Hobsbawm afirma que, além de sua magnitude, foi também interimperialista em que, até 1943, os grandes impérios europeus estavam do lado perdedor. Os japoneses conseguiram invadir as colônias britânicas, holandesas e outras, no Sudeste Asiático e no Pacífico Ocidental. Os alemães conseguiram chegar ao norte da África e ocupar até quase a cidade de Alexandria, no Egito.

Mesmo com a vitória dos aliados, a Segunda Guerra mostrou que os brancos e os seus Estados poderiam ser derrotados. A guerra havia desgastado demais as metrópoles para que pudessem manter as suas posições de preponderância. Além disso, os dois países que mais se fortaleceram com o conflito, Estados Unidos e União Soviética, eram, por motivos diferentes, hostis ao “velho colonialismo”.⁴⁷

Depois da Segunda Guerra, Síria e Líbano se tornaram independentes da França em 1945, a Índia e o Paquistão em 1947. Em 1952, Nasser liderou a revolução dos Oficiais Livres no Egito, desafiou a aliança franco-britânica na região com a questão do Canal de Suez e insuflou o sentimento de um nacionalismo árabe e uma propaganda pan-arabista.

Na África, entre os anos de 1952 e 1962, mais de 36 países se declararam independentes. Nesse período, ocorreu o surgimento de movimentos, partidos e líderes na África Ocidental e em Tanganica reivindicando reformas que tendiam à independência, assim como protestos em massa na África do Sul, devido à institucionalização do regime do *apartheid*.

Essas independências ocorreram de modos distintos, variando desde a concessão da independência de maneira pacífica, mas com dependência econômica e cultural, como o caso de Gana, em 1957, até o uso da luta armada, como no Quênia, em que houve uma forte insurreição popular e guerra de guerrilha com o movimento do Mau Mau, em 1952-1956.

O império português sobreviveu às tempestades de independência no continente, porém a agitação política também chegou às terras lusas, causando preocupação ao governo colonial. O primeiro confronto entre portugueses e

⁴⁷ Cf. Eric Hobsbawm. *Era dos Extremos: O breve século XX (1914-1991)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p.214.

nativos após a Segunda Guerra Mundial ocorreu em São Tomé, quando o aumento do valor internacional do café e do cacau exigiu um maior uso de mão de obra, que foi adquirida à força, causando resistência da população em 1953.

Foi na década de 1950 que tiveram início os movimentos defensores da independência de Angola, baseados na ideologia marxista e compostos por intelectuais formados em Portugal, como Agostinho Neto e Mário Pinto de Andrade. Entre os anos de 1955 e 1956, formou-se o que ficou conhecido como Movimento Popular de Libertação de Angola.

Em termos de política na metrópole, após a Segunda Guerra o direito civil português passou por reformulações e, em 1951, a Constituição foi revisada, sendo substituído o termo colônia pela antiga denominação Província Ultramarina. Essa substituição de termos práticos refletia a reivindicação do regime pelos territórios africanos, pois trazia a ideia de que Portugal e suas províncias constituíam uma unidade indivisível.

Salazar também optou por amenizar o caráter fascista do Estado Novo e adotar medidas que pudessem ser vistas como práticas democráticas aos olhos do Ocidente, como as eleições para presidente da República em 1958. Além disso, em 1961 o Estatuto do Indígena foi revogado e os habitantes de Moçambique receberam em teoria os direitos de cidadania portuguesa. Todas essas medidas nos mostram o esforço político de Portugal de combater a crescente campanha internacional e os movimentos surgidos dentro das colônias contra o seu domínio.⁴⁸

Neste cenário turbulento, uma onda de nacionalismo muçulmano assombrava os governantes das colônias na África com o fortalecimento da Liga Árabe, fundada em 1945. O temor era de que, na liga árabe, os países africanos dominados pelas potências européias, pudessem encontrar poderosa orientadora, e que o Islã poderia influenciar movimentos expansionistas político-religiosos de difícil contenção.

Nesse contexto, em que o Islamismo ganhou maior repercussão no mundo, inicia-se em Portugal a grande necessidade de fomentar estudos islâmicos no país, com o intuito de conhecer melhor esse perigo para combatê-lo de maneira efetiva. Autores como Eduardo Dias e José Julio Gonçalves foram dos primeiros a discutir

⁴⁸ Cf. Malyn Newitt. *História de Moçambique*. Lisboa: Publicações Europa-América, 1997, p.410.

sobre questão islâmica, buscando uma certa objetividade, apesar de suas concepções também apresentarem um certo desconhecimento e preconceito como os religiosos das décadas de 30 e 40.

Eduardo Dias era considerado em Portugal como um “erudito islamólogo”, e escreveu, ainda nos anos 40, uma obra em três volumes, *Árabes e Muçulmanos*,⁴⁹ em que o próprio autor denominava “o primeiro ensaio em língua portuguesa sobre várias das complexas e arriscadas matérias concernentes ao problema do Islão”. Dias também publicou *O Islão na Índia*⁵⁰ e alguns clássicos da literatura árabe, em português, como as *Mil e uma noites*.⁵¹

Em suas traduções e análises sobre o islamismo, era preponderante o seu olhar eurocêntrico, fundamentado em uma visão pejorativa do mundo árabe. Eduardo Dias afirmava que Maomé não tinha a intenção de fundar uma religião e que, sendo assim, o islamismo deveria constituir-se apenas como um fenômeno político e ideológico e não como uma religião que se pretendia universal. O autor denominava o *Jihad* como um eufemismo para o “extermínio implacável dos adversários”.

Todos os textos de Dias apresentavam de alguma maneira um enfoque alarmista sobre a questão islâmica nas colônias portuguesas. A religião islâmica seria um entrave à formação de uma identidade religiosa e civilizacional portuguesa. Afirmava também que o “perigo turco” e o “perigo vermelho” eram doutrinas que se articulavam em uma frente comum contra o colonialismo e contra os europeus. O islamismo representava uma ameaça poderosa ao domínio europeu na África.

Outros autores também compartilhavam dessa posição e é possível notar, em textos como *A ameaça Islâmica na Guiné Bissau*, de Sousa Franklin (1956), *A Ameaça Afro-Asiática*, artigo publicado no *Diário de Lisboa*, em 2.10.1956, de Joaquim Correia da Costa. O artigo *O perigo do Islão em África*, publicado no *Boletim Geral do Ultramar*, é muito elucidativo com relação a esse ponto de vista:

Hoje a questão torna-se ainda mais angustiosa: o Islão já se não contenta em desenvolver-se em terreno pagão por intermédio de simples viajantes. Hoje o Islão ambiciona tornar-se uma força de expansão. [...] Já não resta dúvida que nos

⁴⁹ Eduardo Dias. *Árabes e Muçulmanos*. Lisboa: Livraria Clássica Editora, 1940.

⁵⁰ Idem. *O Islão na Índia*. Coleção Gládio – Estudos Religiosos e Filosóficos. Lisboa: Livraria Clássica Editora. 1942.

⁵¹ As *Mil e Uma Noites*, Trad. Eduardo Dias. 3. ed. Lisboa: Clássica, 1949, 6 vols.

encontramos em presença de uma campanha sistemática de penetração, realizada por militantes unidos e bem organizados.

Em 1954, durante uma peregrinação a Meca, efectuaram-se conferências entre os chefes políticos do Egipto, do Paquistão e da Arábia Saudita, que decidiram passar à acção, estabelecendo um plano de conquista muçulmana do continente africano. [...]

As conversações de Meca não foram letra morta. Recentemente criou-se uma comissão central em Dar El Salam e a Universidade Islâmica de El Azhar, no Egipto, é hoje um centro de formação missionária de primeira ordem, iniciando um programa de acção que abrange a Uganda, a Nigéria, a Somália, a Eritreia e Adém.⁵²

Além das obras dos mais variados autores, publicados em periódicos e revistas dos mais diversos segmentos, o impacto da ameaça do Islã foi sentido com grande profundidade na Academia, alterando o seu campo de estudos. O Centro de Estudos Políticos e Sociais da Junta de Investigação Científica do Ultramar, criado em 1956 e dirigido por Adriano Moreira, que se tornará em 1961, Ministro do Ultramar, realizou, nas décadas de 50 e 60, diversos colóquios e trabalhos sobre a temática.

Em fevereiro de 1957, o Centro de Estudos criou a Missão de Estudos das Minorias Étnicas do Ultramar Português, que tinha como objetivo utilizar os conhecimentos de Antropologia e Missionologia Aplicada para conhecer de maneira mais aprofundada o “problema islâmico”.

A Escola Superior Colonial também realizou, em 1953 e 1954, conferências sobre a temática do Islã. Duas delas foram proferidas pelo arabista José Domingos Garcia Domingues, a convite do Diretor Mendes Correia. Esses trabalhos tentavam utilizar conhecimentos especializados sobre o Islã, diante da situação colonial portuguesa e internacional.⁵³ A construção do discurso, apesar de ser centrada em uma análise geopolítica e em uma visão teoricamente fundamentada, estava ideologicamente comprometida com os anseios e os preconceitos do regime de Salazar.

Aos poucos, é possível notar uma mudança nesses estudos, pois os pesquisadores começaram a se preocupar em analisar de maneira mais empírica as realidades locais, e documentar historicamente os seus argumentos. Essas alterações nos rumos das pesquisas estavam fundadas na percepção de que os estudos feitos até o momento eram ineficazes para a prática colonial. Diante das

⁵² *Boletim Geral do Ultramar*, Ano 32, nº 378 (Dezembro 1956), p.104-106.

⁵³ Vakil, op. cit., p.14-17.

ameaças que se impunham, começava-se a ter a ideia de que era necessário conhecer melhor “o inimigo” para combatê-lo com mais eficácia.

Essa nova postura com relação ao islamismo estava influenciada não apenas pelos acontecimentos na África e no Oriente Médio, mas em toda a Ásia. A Conferência de Bandung, realizada em abril de 1955, reuniu vários países africanos e asiáticos com o objetivo de instaurar uma cooperação econômica e cultural entre os dois continentes, colocando-se em oposição ao colonialismo. Participaram desse movimento líderes como Nasser, do Egito, Nehru, da União Indiana, e Sukarno, da Indonésia.

A preocupação com Bandung aparece nos raros textos em que Adriano Moreira escreve, sobre islamismo,⁵⁴ conforme o trecho abaixo:

Enquanto todo este movimento nacionalista põe em perigo a Euráfrica, pelo mecanismo normal dos ressentimentos unidos da luta e da passada situação colonial, são frequentes as declarações de intelectuais dos povos colonizadores no sentido de que a mentalidade islâmica é absolutamente impenetrável, o que demonstra o perigoso equívoco em que pode perder-se a solidariedade do mundo árabe para Euroáfrica. Por isso, se Bandung representou um acontecimento fundamental do nosso tempo, não deve esquecer-se que os povos ali reunidos pretendem voltar a encontrar-se no Cairo, parecendo que aqui se joga o futuro da própria África Negra. Para compreensão da importância do problema deverá lembrar-se que o Islão inspira o poder político até o centro da África, onde, no Sudão, acaba de mandar encerrar todas as escolas cristãs, faz aparecer os seus missionários ao sul do Save e guarda posições históricas em toda a face da Guiné.⁵⁵

A obra de José Julio Gonçalves⁵⁶ também compartilhava da visão dos autores referidos acima e até utilizou como bibliografia o trabalho de Eduardo Dias. No entanto, o trabalho de Gonçalves merece um maior destaque por ter-se tornado versão mais completa e utilizada sobre o Islã, à época. Até hoje não há um único trabalho sobre islamismo na África lusófona que não lhe faça referência.

José Julio Gonçalves também alertava para o perigo dos centros de difusão do islamismo na África, como a Universidade Al-Azhar no Egito, centro

⁵⁴ São eles: As elites das Províncias Portuguesas de Indigenato (Guiné, Angola e Moçambique). In: Garcia da Orta - Vol. IV, nº 2 (1956), p.159-189, e O movimento Islâmico. In: *Política Ultramarina*. Lisboa: Junta de investigações do Ultramar, 1961.

⁵⁵ Adriano Moreira. *Política Ultramarina*. Junta de Investigações do Ultramar, Estudos de Ciências Políticas e Sociais, nº 1, Lisboa: 1961, p.271-272.

⁵⁶ Foi funcionário do serviço colonial, professor do Instituto Superior de Ciências Sociais e Política Ultramarina, membro do Centro de Estudos Luso – Árabes da Sociedade de Geografia de Lisboa, membro do centro de Estudos da Guiné Portuguesa.

tradicional de ensino corânico, a Universidade Islâmica de Tunes, e cidades como Rabat, no Marrocos, Meca, na Arábia Saudita, Nairobi, no Quênia, Zanzibar e Dar-es-Salam, na Tanzânia, Acra, em Gana, Tombuctu, em Mali, e Dacar, no Senegal. Essas cidades atuavam na opinião do autor como centros de preparação de “missionários” que buscavam cooptar os “negros africanos animistas”. Além disso, para ele, a opulência dessas cidades seduzia os negros para a civilização muçulmana.

A compatibilidade entre as instituições muçulmanas e algumas instituições nativas também é um aspecto que o autor considerava. Gonçalves relacionava afinidades existentes entre *o modus vivendi* dos muçulmanos e dos negros africanos. Afirmava que era nisto que residia o poder de penetração da religião muçulmana na região. Uma das maiores dificuldades enfrentada pelos missionários católicos, segundo o autor, era adaptar a sua doutrina ao *habitat africano*, atuando de maneira que negros mudassem a sua conduta social, que incluía o abandono de práticas milenares, como a poligamia. Para ele, o Islã possuía uma maleabilidade capaz de se adaptar a outras instituições indígenas, o que seria inadmissível para o Cristianismo.⁵⁷

Gonçalves analisava de maneira reducionista o fenômeno religioso islâmico na África, caracterizando-o de “Islão Negro”.⁵⁸ Diante do expansionismo crescente no norte de Moçambique e na Guiné Bissau, o autor defendia a necessidade de neutralizar a islamização, que, para ele, era deseuropeizante. Para isso, argumentava que o governo português deveria tomar algumas atitudes, como fomentar divisões entre as inúmeras vertentes do Islã existentes na região, criar estudos especializados da religião muçulmana, incentivar a ação missionária católica e combater a difusão do árabe.

⁵⁷ O aspecto da Maleabilidade do Islã também está presente na obra de Gilberto Freyre, que será discutida no próximo capítulo.

⁵⁸ Para AbdoolKarim Vakil, palavras como “islamismo negro”, “Islão africanizado” e “neo-islamismo” representam mais do que uma diferenciação do Islã vindo do Oriente Médio, com a sua tradição textual, considerado por muitos como “puro”. Há nos termos do Islã negro, para o autor, um rebaixamento entendido como um abastardamento sincrético. Existe uma concepção de que na expansão do Islã na África mantiveram-se o substrato animista e a superficialidade. É por conta disso, que podemos ver em quase toda literatura sobre as populações muçulmanas nas colônias o uso do termo islamizado e não islâmico. Ao utilizar o termo islamizado, há uma desvalorização da conversão por motivos exclusivamente religiosos, defende-se que os africanos se convertem por sua fraqueza psicológica ou por motivos de ascensão social.

Em sua obra mais conhecida, *O mundo árabe-islâmico e o ultramar*,⁵⁹ José Julio Gonçalves afirmava que Moçambique era como uma “terra de missão, pois o catolicismo ainda não tinha sido totalmente implantado”. O autor destacava a sua preocupação com os rumos do Islã e traçava perspectivas para essa religião em um futuro próximo. “Se o ritmo das conversões entre os povos negros norte-moçambicanos mantiver a atual aceleração, é de crer que o islamismo venha a instalar-se em todas aquelas vastas regiões que situam o norte do Zambeze”.⁶⁰ O autor também justificava que a religião muçulmana se expandia devido a certa compatibilidade com os africanos: “o negro aceita muito mais facilmente a sua doutrina [do Islã] como mais conforme as suas primitivas instituições e usos”.⁶¹

Além disso, Gonçalves afirmava que os povos recém-islamizados possuíam tendência a reivindicar o ensino oficial do árabe e a proteção da cultura islâmica. Mas o que parece mais ameaçador ao autor é o fato de que os muçulmanos poderiam não se sentir obrigados a cumprir as leis oficiais do país, apenas a lei corânica, já que ela objetivava regular não apenas a vida religiosa, mas a social e até a política. Como exemplo, o autor usa o caso do Norte da África e da Guiné portuguesa, em que os muçulmanos não se consideravam franceses nem portugueses, mas sim árabes descendentes de Meca, como na citação seguinte:

E se, por enquanto, não há a assinalar nestes territórios africanos uma revolta aberta – como acontece no Norte da África – orientada e inspirada pelos muçulmanos, também é verdade que as ambições do Islão podem, de um momento para o outro, atear fogo em toda a África Ocidental, bastando, para tanto, que os dirigentes muçulmanos julguem chegada a hora de se cumprir a profecia de Maomet, que ‘prometeu a esse mundo [arabo-islâmico] uma enorme extensão de domínio’ – de Gilbratar ao Oceano Índico – que os súditos de Allah, nas suas peregrinações a Meca, lembram ao seu Deus, na esperança de ver realizada a profecia.⁶²

A conversão ao islamismo representaria uma grande ameaça, como ele explicava:

Não percamos de vista o grave perigo que está implícito neste facto. É que a África Oriental islamizada significa apenas que haverá maior facilidade de penetração do

⁵⁹ José Julio Gonçalves. *O mundo árabe-islâmico e o ultramar*. Lisboa: Junta de Investigação do Ultramar, 1958.

⁶⁰ Gonçalves, op. cit., p.236.

⁶¹ Ibidem, p.210.

⁶² Ibidem, p.12.

asiatismo em toda a extensa região leste africana, incluindo pelo menos a parte norte de Moçambique.

A preocupação com o islamismo atravessou também os anos 60 e o tom alarmista dos anos 40 e 50 permaneceu na obra do major A. J. de Mello Machado, que escreve sobre os Macuas de Angoche na década de 60.

Mello Machado afirmou que os comerciantes e viajantes muçulmanos eram apóstolos anônimos, mas eficientes, que conseguiam aliciar os negros com suas crenças. Segundo o autor, para os negros a conversão ao Islã era algo tão cômodo que não era necessário abandonar as práticas ancestrais, como a poligamia, a escravatura e a circuncisão, condenadas pelos europeus cristãos. Na nova religião, o islamismo, essas práticas ganhavam até um respaldo jurídico.⁶³

O islamismo pactua abertamente com o atraso psicológico dos indígenas e, em troca de um acto de fé muito longínquo em Alá e no seu profeta, traduzido externamente por alguns metros de pano com que se cobrem, arranca-os ao seu meio e incute-lhes sentimentos de estranha irmandade com todos os crentes.⁶⁴

Além da comodidade na conversão, o Major destacava que a adesão à religião islâmica implicava em certo prestígio social, que ia desde o uso do “turbante” e da “batina” até a ideia de pertencimento a uma comunidade que possuía, na época, mais de 300 milhões de fiéis.

Considerava-se um perigo a expansão islâmica, pois era para vista como essencialmente anticristã, antiocidental, antieuropeia e, por isso, antiportuguesa. O autor chamava atenção para a aproximação entre as nações árabes através da liderança do Egito e do apoio oferecido por eles aos países que se colocavam contra o colonialismo, como a Tunísia e a Argélia. Além disso, Mello Machado alertava para o proveito político que o comunismo poderia ter com a expansão muçulmana. Desconsiderando o principio básico do comunismo, que é a negação

⁶³ Major A. J. de Mello Machado. *Entre os Macuas de Angoche. Historiando Moçambique*. Lisboa: Prelo Editora, s/d. p.285.

⁶⁴ Padre Silva Rego. Curso de Missionologia, 1961, apud Major A. J. de Mello Machado, op. cit.

de qualquer religião, o autor cita o texto do Tenente-Coronel Hélio Felgas, que explicita esta relação:⁶⁵

É facto que estes países não constituem(ainda!) verdadeiros satélites comunistas. Mas o seu ódio ao Ocidente é já um primeiro passo que não pode nem deve ser substestimado.

Tal como o comunismo, o islamismo é um movimento de domínio mundial para o qual as clássicas fronteiras nacionais são inexistentes. O congolês islamizado, por exemplo, sente-se irmão não dos outros congolezes, mas dos outros muçulmanos, sejam guinenses, tanganicenses ou árabes. Tal como os comunistas. E, tal como estes, se se julgar bem apoiado do exterior, será capaz de desencadear a guerra contra o seu próprio país, em proveito de outro país muçulmano.

Daí que o comunismo olhe com benevolência e talvez até apóie todas as medidas tendentes a islamizar os africanos. Islamizá-los para os levantar contra tudo o que seja ocidental. Depois, com o auxílio dos muçulmanos evoluídos, converter ao islamismo e converter os seus adeptos ao comunismo.

Eis o plano que, de resto, já se encontra em execução na própria Rússia. Como se sabe, existiam na União Soviética mais de vinte milhões de muçulmanos. Poucos restarão hoje.

Sobre essa passagem vale apenas sublinhar o carácter transnacional que a religião islâmica podia suscitar em seus fiéis. Por ser uma religião com grande capacidade de organização social, o Islã seria capaz de dar conta de aspectos que ultrapassariam o religioso como o sistema político, a doutrina econômica, a jurisprudência e as relações internacionais. Sendo assim a *Umma, comunidade formada por todos os muçulmanos*, possuía uma identidade que ultrapassava as barreiras nacionais, e nada tinha a ver com a ideia de uma nação portuguesa. Isso acentuava ainda mais o seu carácter subversivo, pois poderia associar-se a movimentos internacionais, como o pan-arabismo.

Mello Machado afirmava que havia recolhido alguns relatos, em meados de 1964, que permitiam comprovar o carácter subversivo que o Islã estava assumindo em Angoche, onde os pregadores, manipulados por “agentes de além-fronteira” procuravam incentivar o fanatismo e um sentimento antiportuguês entre os nativos. O autor afirmou que, em muitas mesquitas, era pregado que os judeus que mataram Cristo, profeta respeitado no Islã, eram portugueses.

⁶⁵ Tenente Coronel Hélio Felgas. O Islão e a África. Artigos publicados na *Revista Militar*, 1965, apud Machado, op. cit., p.297.

Havia também uma distorção da tradição corânica, por parte de um *chehe*, do qual Mello Machado não revelou o nome, a respeito do dilúvio universal:

Deus fez brancos todos os homens que criou. Muito tempo passado, Deus, zangado com os homens, castigou-os dos seus pecados, mandando uma chuva que caiu sobre a Terra durante muito tempo, e alagou os campos, as matas e as serranias, transformando a terra firme em mar imenso. Na gigantesca inundação pereceriam todos os seres se Deus não tivesse tido o cuidado de reservar a salvação para alguns casais humanos e para uma parelha de cada espécie animal. Para isso, mandou construir uma enorme lancha, onde aqueles homens e animais foram recolhidos. Estava presente na lancha Isa bem Maryam (Jesus, filho de Maria!). Chamou os homens e explicou-lhes a razão do dilúvio, como castigo dos muitos pecados cometidos pelos seus semelhantes, assim exterminados. Os eleitos, a quem tinha sido facultada a salvação, deveriam, por isso, manter um comportamento escrupulosamente recto. Poderiam divertir-se, mas nunca abusar das mulheres dos outros. Passado algum tempo, porém, o português procurou relações com mulher que não era a sua. Esta concebeu e, com grande espanto de todos, verificou-se que a criança nascida apresentava a pele preta – sinal de castigo pelas relações pecaminosas.

A criança cresceu e, quando Isa lhe perguntou, um dia, se queria conhecer o pai, recusou-se a fazê-lo.

Mais tarde a água secou, e a terra voltou a aparecer. Homens e animais voltaram aos seus lugares de origem.

O Português regressou à Metrópole.

O negro dirigiu-se para a África e passou a viver no sertão. Muitos anos se passaram sobre dilúvio e a gerações sucederam-se gerações. Um dia, os Portugueses da Metrópole, sabedores da existência de seus parentes negros em África, quiseram conhecê-los. E por isso meteram-se em barcos e percorreram os mares, chegando finalmente à região. Mas em muitas terras foram mal recebidos pelos seus parentes negros, e aborrecidos e incomodados com o mau acolhimento, fizeram guerras contra os seus parentes.⁶⁶

A narrativa de Mello Machado possui muitas imprecisões, o que nos permite duvidar de seu caráter verossímil. No entanto, o que é interessante notar é que o autor afirma que esta estória tinha por objetivo cultivar nas mentes “ingênuas dos nativos” a ideia de que todos os males da África tinham a ver com os portugueses, inclusive o fato de serem negros. Para ele, o cultivo desse sentimento estava muito alinhado com as pretensões internacionais de fazerem com que Portugal perdesse os seus territórios.

⁶⁶ Machado, op.cit., p.301.

Os relatos de Mello Machado e de outros intelectuais apresentados ao longo do capítulo, nos aproxima também da discussão feita por Edward Said⁶⁷ a respeito das diferentes representações sobre o Oriente e o Islã ao longo dos séculos e, da construção de um conhecimento sobre ele.

Apesar de se concentrar basicamente na experiência imperial inglesa, francesa e norteamericana, a idéia de orientalismo e a relação estabelecida entre cultura e imperialismo desenvolvida por Edward Said nos ajuda a compreender este momento de produção de saber a respeito do Islã em Portugal.

Ao longo de seu livro⁶⁸, Said argumenta que Orientalismo era um termo genérico por ele empregado para descrever uma abordagem do Oriente pelo Ocidente. Era também uma disciplina em que o Oriente era tratado de forma sistemática e erudita, mas também como sonhos, imagens e vocabulários.

Said aborda o Orientalismo como um saber acadêmico, do final do século XVIII, de interesse de eruditos e intelectuais. Mas também como narrativa imaginativa, presente nos romances e nos relatos dos viajantes, que ao demonstrar o exotismo e mistério oriental, refletiam uma série de desejos, repressões, investimentos e projeções⁶⁹.

Ao longo do século XIX e XX o Orientalismo tornou-se interesse dos impérios europeus e aspectos como o conhecimento acadêmico e os relatos de um Oriente exótico, permitiam a construção de doutrinas e discursos que “*via o Oriente como um local que exigia a atenção, a reconstrução, até a redenção ocidental*”⁷⁰, justificando assim a presença e a dominação pelo Ocidente.

O discurso de Mello Machado, no qual estava sendo pregado nas mesquitas que os judeus que mataram Cristo eram portugueses, e que eles seriam também os responsáveis pela vivência do negro no sertão refletem essa imaginação que se mescla com a experiência empírica na qual Said se refere. No entanto, esta imaginação de Machado estava comprometida com um determinado discurso e conseqüentemente com uma intencionalidade. O seu relato revelava a

⁶⁷ Edward Said. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

⁶⁸ *Op. cit.*, p. 115

⁶⁹ “Além disso, a indagação imaginativa das coisas orientais era baseada mais ou menos exclusivamente numa consciência ocidental soberana, de cuja centralidade não questionada surgia um mundo oriental, primeiro de acordo com idéias gerais sobre quem ou o que era um oriental, depois de acordo com uma lógica detalhada regida não apenas pela realidade empírica, mas por uma bateria de desejos, repressões, investimentos e projeções.” Edward Said. *Op. Cit.*, p.35

⁷⁰ *Op. cit.*, p. 280

sua visão de ingenuidade dos nativos, e ao mesmo tempo o seu temor com relação às pretensões internacionais com relação ao território português.

Assim como o conhecimento sobre o Oriente, a produção de saber a respeito do Islã estava permeada por uma rede de interesses aplicados, comprometidas em reiterar a superioridade europeia e validar um discurso que legitimasse a atuação colonial. Ao categorizar o Islã como algo pejorativo, havia explicitamente a idéia de valorizar a missão cristã e civilizacional dos portugueses em África. Naquele momento, foram realizados muitos estudos, e conseqüentemente discursos que estavam intrinsecamente relacionados com o projeto colonial.

Este projeto colonial começava a ser ameaçado pelo cenário internacional dos anos 50, que contribuiu para acentuar o temor com relação à expansão do Islã no território moçambicano. Este sentimento de insegurança foi alimentado também pela percepção da ineficácia da prática colonial, que era decorrente da incapacidade de conhecer as populações islamizadas, dos abusos cometidos e pela desorganização administrativa.

Se os acontecimentos ocorridos nas décadas de 30, 40 e 50 contribuem para criação de um Islã ameaçador, os anos 60 trazem novos ventos. Neste período o discurso colonial português passará por uma mudança, que ultrapassará os limites da Academia e dos artigos nos jornais. Diante da ameaça real de perder Moçambique, Portugal elabora varias estratégias de ação, que serão apresentadas e discutidas no próximo capítulo.