

Chefas africanas, Islão e nacionalismo no Sul de Cabo Delgado, c. 1919-1974/75

Eduardo Medeiros*

pp. 9-32

1. Introdução

O artigo que apresento pretende contribuir para o estudo da expansão do Islão no sul de Cabo Delgado no período colonial tardio. Pretende também refletir sobre o uso da religião islâmica pelos dignitários das antigas chefaturas e depois dos regulados macua-mêto na tentativa de ruptura com as dinâmicas linhageiras matrilineares e constituição de uma rede muçulmana a partir da malha política africana tradicional e das Confrarias. Por último, procura apresentar alguns caminhos exploratórios para a análise do posicionamento islâmico face à administração colonial e ao movimento nacionalista dos anos 60. Algumas notas serão também avançadas para o pós-Independência.

Desde a expansão do Islão para o interior de Cabo Delgado, entre os rios Montepuez e Lúrio, que esta religião se tornou uma ideologia de pertença dos dignitários das chefaturas e depois dos regulados que estavam relacionados entre si pelo parentesco clânico e por alianças interclânicas em torno da hierarquia dos chefes de linhagem do clã Ekoni e, de modo mais amplo, das Irmandades muçulmanas.

2. O Islão Negro no norte de Moçambique

A grande maioria dos muçulmanos do norte de Moçambique pertence à corrente islâmica sunita. Os de origem africana regem-se pela Escola Jurídica Shafi'íta ou Xafeíta (Chafi'íta), ao passo que os de origem asiática são habitualmente Hanafitas (Hanafi'ítas) ou Hanífita. Estes últimos têm estado mais ou menos agregados na Associação Maometana de Moçambique (Seita Suni), desde 1928. Esta Escola penetrou em Moçambique com muçulmanos provenientes do subcontinente Indiano.

Os da Escola Jurídica Shafi'íta do setentrão moçambicano estão na sua quase totalidade integrados em Irmandades ou Confrarias, chamadas genericamente Twakiri, Tarique ou Tiquire, do árabe Tarîqa, com núcleos dispersos pelo território moçambicano. Não obstante, há muçulmanos Shafi'íta que não pertencem a qualquer Confraria, cuja existência contestam, aliás. A palavra árabe donde resultou o termo kiswahili para designar as Irmandades significa “caminho”. A jurisprudência Shafi'íta coloca a ênfase no consenso e limita o livre arbítrio individual; o Islão sufista é interpretado aqui no contexto cultural africano.

□ <https://doi.org/10.21747/0874-2375/afr42a1>

* CEAUP. Universidade de Évora.

A história da difusão em Moçambique da Escola Shafi'íta está por fazer¹. Ela foi fundada por Muhammad ben Idriss ax-Xafeí e ganhou Moçambique pelo mundo swahili. Sabe-se com alguma precisão que o aparecimento local das Confrarias teve início do século XX, na sequência da chegada à Ilha de Moçambique de *Macharif* (singular, *Charifu*, do árabe *Charíf*) e de *Masheikh* (singular, *Sheik*), provenientes de Zanzibar e das Comores. A Grande Comore foi um centro fundamental de difusão do Islão no litoral norte de Moçambique, tão importante como Zanzibar, Kilwa e Brava o foram para o interior do Continente, apesar de o Sultão da Ilha e seus dignitários pertencerem ao ramo Baadhe ou Abaze ou Khauarije, da corrente Xiita.

A tradição (Madhab) da Escola Shafi'íta estendeu-se às diferentes comunidades muçulmanas em Moçambique, Tanzânia e Comores, numa rede em *continuum* pela qual se processou a difusão do saber religioso.

Teoricamente, as Irmandades existem para a oração coletiva dos seus membros, numa aspiração mística que é a dos Sofistas e para a realização de festas específicas em honra do fundador da Confraria-Mãe, o *Wali*, ou melhor, do *Madhi*, palavra árabe que significa o *Iluminado*. É que o místico fundador é tido como possuidor de um poder sobrenatural, definido pela sua *Baraka*, inspiração sagrada, que se materializa no seu corpo ou nos objectos do seu uso, podendo comunicar-se por contacto. Daí decorre a preocupação com as relíquias e com os santuários dos *Wali*, geralmente nos túmulos, e com as datas do nascimento e da morte, comemoradas religiosamente. A crença no *Wali* é local, mas alguns deles tiveram renome regional e mesmo universal, tendo-se difundido no mundo muçulmano o seu “pensamento” a partir da *qubba*³.

Porém, as Confrarias na África Oriental são sobretudo o espaço social de ajuda mútua, em particular no que diz respeito aos funerais dos confrades falecidos, e são também uma rede especial de relações familiares, sociais, económicas e jurídicas que ligam os membros e, através de relações de parentesco e das relações das respetivas hierarquias, estabelecem uma rede de relacionamentos com outras Confrarias e com a restante sociedade.

A pertença a uma Irmandade acontece por via familiar, coisa que sucede o mais das vezes por livre adesão, havendo casos em que o engajamento numa ou noutra depende do dinamismo e capacidade de mobilização do líder e restantes dignitários da Confraria. É de assinalar que, devido à matrilineariedade local, uma mulher pertence geralmente à Tarique da sua mãe, mas o seu marido costuma pertencer à Irmandade do pai dele; por conseguinte, as filhas de um casal não pertencem necessariamente à mesma Confraria do pai. E como numa Irmandade estão membros provenientes das mais diversas linhagens da sociedade costumeira, e de homens polígamos, as relações entre os membros e as inter-relações das Confrarias tornaram-se mais complexas que as antigas relações linhageiras e interlinhageiras, embora algumas regras do direito clânico se tenham mantido, sobretudo nos segmentos politicamente dominantes, dos quais saem geralmente os dignitários das Irmandades.

É a nível das relações inter-Confrarias que se resolvem (estou a referir-me ao início dos anos 80), as questões relativas ao casamento, adultério, divórcio, iniciações, enterros, etc.. O pagamento nupcial *Mahari* é combinado pelos dignitários da(s) Irmandade(s) a que pertencem os noivos e é registado na(s) mesquita(s) de ambos.

Os ritos de iniciação, tanto dos rapazes como das raparigas muçulmanos, cujos pais estão

1 Refiro-me aos anos 80, de XX, quando fiz as minhas pesquisas.

2 «Charíf» é todo aquele que é descendente de Muhammad. Epíteto protocolar que designa tudo aquilo que é apanágio do sultão, neste caso de Zanzibar.

3 «Qubba» é a cúpula branca que encima o túmulo de um santo.

filiados numa Irmandade, são profundamente islamizados e tornaram-se uma questão do Poder da Confraria e não da Autoridade Tradicional; aliás, o mesmo se passa nas Comunidades Cristãs, embora a Igreja Católica tenha estrategicamente tido a preocupação de envolver simbolicamente nos rituais cristianizados os *Mamwene* (chefes de linhagens ou seus segmentos) e as *Apwiamwene* (mulheres “grandes”) da linhagem ou da chefatura dos iniciandos.

Existem no norte de Moçambique duas grandes Irmandades mãe: a Confraria Kadiria (ou Cadria, Kadri ou mais correctamente Qâdiriyya), com cinco Confrarias locais saídas dela, e a Confraria Xadulia (Chadulia, Chaduly Liaxuruti ou simplesmente Lixuruti ou Liaxeruti), com três Confrarias saídas dela. As primeiras têm uma remota origem iraquiana, as segundas uma origem omanita, apesar do seu *Wali* ter nascido na Tunísia. Mas ambas chegaram suahilizadas a Moçambique a partir de Brava, Lamu, Mombassa, Zanzibar e Comores. As rotas comorianas e zanzibaritas foram as mais importantes. Desde o final do século XIX que o ensino corânico da corrente Shafi’íta e o movimento das Confrarias se expandiu numa reação à conquista colonial.

A Irmandade Qâdiriyya, localmente Cadria, foi fundada em Bagdade, no Iraque, por ‘Abd al-Qâdir al-Djîlânî⁴; foi o somaliano Sheikh Muhammad bin Uways, um dos primeiros proselitistas das Confrarias na costa swahili no século XIX, e o fundador do ramo Uwaysiyya da Confraria Qâdiriyya. A Confraria Xadulia foi fundada por Ali Abdul Chaduli, que nasceu na Tunísia e morreu em Humaithora, no Egito. Mas algumas fontes dizem que esta última Irmandade foi criada em Meca pelo referido Ali Abdul Assane Chaduli, juntamente com Ali Nurudine Liaxuruti, nascido em Marrocos, e Abdalia Daruxe, das Comores. Terá sido este último *Xêhé* que, no final do século passado, enviou à Ilha de Moçambique o *Xêhé* Saide bin Xêhé, onde permaneceu por algum tempo a fazer comércio e a contactar a comunidade muçulmana. No prosseguimento desses contactos, foi recomendada a criação de um grupo de crentes para rezarem em honra de Allah segundo Ali Abdul Assane Chaduli. Foi um irmão de Saide bin Xêhé que, em 1905, foi à Ilha de Moçambique fazer comércio e indigitar Amur bin Gimba (ou Amur Mugiba), um *mujojo*, isto é, um comerciante natural das Comores, para organizar a Confraria Chaduli (Shaduliya) Liaxuruti.

Por volta de 1903 ou 1906, segundo Branquinho (1969: 252-253), um outro comerciante suahili, proveniente de Zanzibar, chamado Issa bin Ahmed, fundou a Confraria Qâdiriyya Sadate. A palavra *Sadate* significa “senhor”, “coisa grande”, “importante”. Mas, por causa de dissensões entre as duas Confrarias, e coincidindo com a visita à Ilha de Moçambique em 1910 do *Xêhé* Rajak Ali, proveniente das Ilhas Comores, foi criada uma terceira, que tomou o nome Shaduliya E’Madhania e que passou a ser dirigida por Saide Jauhari depois da visita daquele *Xêhé*. Pertencem ao ramo Kadiria ou Cadria as seguintes Confrarias: Sadate, Bagdade, Jailane, Saliquina e Macherapa ou Maxiraba. Ao ramo Xadulia pertencem as Confrarias Liaxuruti, E’Madhania e Itifaque.

Este número elevado de Irmandades deve-se a cisões sucessivas a partir da Confraria-mãe. Por ordem de importância histórica e de número de filiados destacam-se as confrarias Bagdade, Sadate e Liaxuruti.

Do ponto de vista da sua organização, as Confrarias comportam nos tempos modernos três tipos de hierarquias: a hierarquia sociocultural, com os seguintes níveis: Murides (membros da Confraria), aos quais preside um *Xêhé*, palavra que tem aqui o sentido de Chefe de Irmandade e que é equivalente a *Sajada*; Murchides (responsáveis pelo

4 Morreu em Bagdade em 1166 (561). Na documentação portuguesa aparece com frequência o seu nome (ou de outro santo!), grafado como Saide Abdul Cadre.

ensino, cantos e danças); Naguibos (os que desempenham funções administrativas); Naguibu N'Kuba (vice-califa) e Califa; a hierarquia jurídica: Abal Muride (pai dos Murides) a quem compete o aconselhamento e resolução dos conflitos entre os membros) e o seu conselheiro, denominado Charuria. A hierarquia religiosa é composta pelo Iman (que dirige as orações), o Khatibu (que faz as leituras das orações e os discursos) e o Maudine (cuja função é o “azam”, ou seja, o chamamento para as orações). Antigamente, ao *Xêhê* da Irmandade competia, em princípio, ler, traduzir e explicar o Corão, os Hadhits e os Quita-bos, mas na maioria dos casos estas funções eram delegadas para o *Xêhê* da Mesquita (ou seja, o Iman), especialista da doutrina e aquele que dirige as orações. Para além disso, o chefe da Irmandade deve fornecer os alvarás de nomeação, ditos *Idjazas*, para os diferentes cargos e para as outras Irmandades saídas dela, e deve apreciar, aconselhar e resolver os vários casos que lhe sejam apresentados, para além de orientar e indicar o que julgue conveniente para o bem da comunidade. Supõe-se que o investido no cargo de *Xêhê* de uma Confraria passa a ter um certo poder *Baraka* (de bênção), como o fundador, poder este que não só lhe confere a santidade como também o dota de alguns poderes sobrenaturais, exactamente como, no processo de elevação ao cargo de uma chefia de linhagem ou direcção de uma chefatura, a iniciação ao comando dava um *status* de soberania mágica ao novo chefe; só que no caso da chefia da Irmandade, o Islão dá ao eleito um *status* mais universalista, digamos assim, que a chefia linhageira não dá.

Os Halifas são os colaboradores directos do *Xêhê*, cabendo substituí-lo durante as suas ausências ou impedimentos. Dirigem também as cerimónias de casamento, préstito, iniciação e orações da Irmandade; dão ainda o seu parecer sobre os novos candidatos à Confraria. Os Mucamos ou Mucádamos são os professores corânicos. Os Chawrias são dignitários subalternos chamados para os exercícios religiosos e ouvidos sobre problemas que haja a resolver. O conjunto dos filiados da Confraria constitui a comunidade dos Murides. A hierarquia tem uma estrutura piramidal e a sucessão de um *Xêhê* não é geralmente pacífica; a história destas sucessões revela muitos conflitos, por vezes graves, que conduziram a cisões dentro da Irmandade-mãe. Do ponto de vista da sociedade macua, a sucessão devia ser de “tio” para “sobrinho”, filho da irmã mais velha, embora em casos de necessidade e temporariamente, pudesse ser de um homem para um irmão mais novo. Ora, o estudo das sucessões nas Confrarias mostra que esta regra quase nunca é cumprida, e que os jogos de influências dentro da comunidade dos Murides têm conduzido ao cargo, por escolha, pessoas consideradas na altura as mais capazes. Mas como no interior das Confrarias existe uma rede muito complexa de parentesco e de subordinações familiares de cariz patrilinear (e patriarcal), qualquer dos cargos dentro da Irmandade se transmite habitualmente de pai para filho ou de avô paterno para neto; por causa disto, tornava-se conflituoso nestas comunidades com o poder linhageiro por filiação feminina. Porém, o Islão forneceu aos homens, sobretudo dos grupos dominantes, a justificação ideológica e o espaço sociopolítico necessário para transmitir o poder e as heranças aos filhos varões, incluindo filhos de cativas. E quando os poderes por via matrilinear eram ainda importantes numa dada região, o chefe antigo ou o régulo da administração portuguesa eram também membros importantes das Confrarias mais representadas nos seus territórios ou então eram joguetes nas mãos dos dignitários islâmicos da zona.

É de assinalar que os *Maxêhê* (ou, na forma aportuguesada, *Xêhês* ou *Chêhês*) das Confrarias não são necessariamente os *Xêhês* das Mesquitas; isso só aconteceu com raras excepções e em momentos históricos particulares. Disseram os meus entrevistados que isso se devia aos múltiplos afazeres nos negócios por parte dos *Xêhês* das Irmandades e, por causa disso, preferiam delegar num *Xêhê* específico e “profissionalizado” para o acolhimento da Irmandade na Mesquita. Recordo que a palavra *Xêhê* provém de *Sheikh* e tanto

designa a dignidade ou qualidade de mestre e professor corânico como pode estar integrada no próprio nome de uma pessoa, como era o hábito, por exemplo, entre os chefes ayao (ajaua) do Niassa, *Che Mataka*, *Che Makandjila*, *Che Nyambi*, *Che Mponde*, etc. O mesmo se passa com as palavras *Mwalimu* (plural, *Walimu*⁵), *Sharifu* (*Masharifu*) e *Sayyid* (= Senhor; sem concordância no número). Deste modo, para além das hierarquias das Confrarias, existe uma hierarquia religiosa em torno de cada Mesquita e do seu próprio *Xêhê*, como também existe uma estrutura governativa nas Associações Culturais do povo do litoral, umas e outras compostas por vezes pelas mesmas pessoas ou aliados por relações matrimoniais ou de filiação.

Muitos dos muçulmanos das Confrarias fizeram a Peregrinação a Meca (*Hadjj*, ou a Peregrinação menor, *Umra*) o que lhes valeu o *status* privilegiado de “Peregrino”, com direito a tratamento e porte da palavra honorífica *Hajje* ou *Haji*. Foi o que se passou a partir de Maio de 1963 com Abdul Camal, o *Megama* do momento no Chiúre, como veremos mais adiante. Não existe nas regiões moçambicanas de implantação das Confrarias uma estrutura de cúpula que reúna os vários *Xêhês* das Irmandades, como aliás não existe uma estrutura político-religiosa que congregue todas as Mesquitas; por isso, são episódicas as ações comuns, prevalecendo a “guerrilha” e os conflitos entre elas. É de algum modo contra este vazio que alguns muçulmanos do Conselho Islâmico se insurgem. Mas não existem apenas questões inconciliáveis de doutrina relativas às interpretações dadas pelos fundadores: os chefes das Confrarias resistem a qualquer mudança para manter os seus poderes e privilégios. Talvez por isso, e pelo contexto socioeconómico destes privilégios, independentemente de um certo fundamentalismo, existiu nos últimos anos uma grande contestação das chefiadas das Irmandades por parte dos Murides; tratou-se de reações que refletiam de algum modo o momento político que se vivia no país e ao qual não escaparam as Confrarias. A pouca preparação académica e teológica dos seus dignitários torna as Confrarias bastante frágeis e influenciáveis face aos debates e posicionamentos políticos. Com algumas exceções, tanto os *Xêhês* das Mesquitas como os *Xêhês* das Irmandades foram formados em Moçambique, numa rede de difusão do saber religioso e numa linha de ensino quase familiar, transmitindo-se, como referi, de pai para filho ou de avô para neto. Isso perturbava, obviamente, a estrutura matrilinear da sociedade local, como mostrei noutra ocasião.

3. A expansão islâmica no Sul de Cabo Delgado

Se excetuarmos o enraizamento islâmico no litoral desde tempos recuados, sobretudo no Ibo, Quissanga, Muchojo, Mocimboa e Palma, a progressão do Islão entre os macuas a sul do rio Montepuez foi um fenómeno relativamente recente, começado em meados do século XIX com o desenvolvimento da produção local para o mercado e do comércio entre a praia e o Mêto. Até à montanha Pondo, e desta até à fronteira oriental da chefatura dos Mugabu, no Concelho de Porto Amélia, toda a gente era muçulmana, embora só até aos limites dos territórios do *Mpêwe*⁶ Mazeze e do *Mpêwe Said-Aly* é que os muçulmanos pretendiam ser rigorosos (Vilhena, 1905: III, 321). Para o interior do território dos Mugabu, ou seja, do cruzamento do Metoro para ocidente, apenas o Mwaliya reinante obedecia estritamente às práticas da religião islâmica, não sendo esta seguida por grande número dos seus súbditos, limitando-se apenas o culto pelos dignitários locais. Desses antigos contactos comerciais não resultou, portanto, e de imediato, uma influência religiosa mui-

5 A palavra *walimu* provém do árabe *Imâm*, aquele que está à frente, que guia a oração.

6 «*Mpêwe*» é o termo macua da região em estudo que designa o chefe da chefatura já em ruptura com a estrutura linhageira clássica, diferenciando-se por isso do *Mwene mulupale*, o chefe de um grupo de linhagens.

to pronunciada comparativamente ao que se passava no litoral no mesmo período. Os comerciantes árabes, swahíli e indianos muçulmanos preocupavam-se exclusivamente como o negócio; apenas a sua presença e a prática exterior do culto terá influenciado muito levemente a população. Disso resultou que a religião islâmica, se bem que conhecida, não fosse muito praticada pelo povo, resumindo-se as “conversões” aos chefes e seus familiares mais próximos, “a quem seduzia a beleza do turbante, da cabaia e a cantilena das orações e mesuras que as acompanham” (Amaral, 1990: 380). Mas também fundamentalmente por outras razões. A centralização do poder político em torno das linhagens dominantes deu origem a que muitos chefes da zona fossem aderindo ao Islão como cobertura ideológica de um poder supra linhageiro, tornando-se chefes com o título pomposo de *sultões*⁷ como, por exemplo, o *Mwaliya* (*Mualia*) de Balama.

Só a partir de 1906 é que o Islão deixa de ser difundido pelos comerciantes que percorriam o sertão ou pelos caravaneiros locais que iam ao litoral fazer comércio. Desde esta data, árabes-suahílis e indianos começaram a estabelecer-se no interior e a difundir permanentemente ali a sua fé. Mais concretamente, foi depois da Primeira Grande Guerra e da montagem do aparelho administrativo da *Majestática* que a progressão do Islão se passou a fazer com maior profundidade, tornando-se de algum modo refúgio e resistência cultural ao colonizador, numa “nacionalidade de recurso”, como escreveu alguém. A moralidade islâmica era mais tolerante que as regras do colonizador, a poligamia aceite, o divórcio muito facilitado; a doutrina é simples e transige com certas crenças ancestrais. Mesmo assim, Pélissier considera que a expansão do Islão no país macua nos anos 1915 e 1916 era ainda mais quantitativa que qualitativa (Pélissier, 1984: I, 306). As escolas corânicas não tinham aqui o brilho das suas congêneres de Zanzibar e mesmo da Ilha de Moçambique, e o Islão não participava nestas terras como ao longo da costa e das Ilhas de Cabo Delgado na reprodução da sociedade global. Só lentamente é que o Corão se tornou um guia para as relações sociais, preceitos morais e, por vezes, código jurídico.

Foi a partir dos anos 20 do século XX que as Confrarias se tornaram as grandes motoras da expansão islâmica na região de Mecufi-Chiúre. Surgiram aqui as Irmandades Qadiriya e Shaduliya, com ligações à Ilha de Moçambique, Zanzibar e Comores. Esta dupla subordinação marcou profundamente a história islâmica do sul de Cabo Delgado.

Em certas épocas desse passado, a sujeição às Escolas Shafi’itas de Zanzibar era tal que alguns chefes macua e chefes muçulmanos do litoral ali se dirigiram para obter a confirmação dos cargos para que tinham sido investidos.

A povoação do Lúrio e depois Mecúfi foram os principais centros de irradiação islâmica entre o rio Montepuez e o rio Lúrio. Destes centros, os dignitários muçulmanos locais estabeleciam contactos com a Ilha de Moçambique, Ibo, Zanzibar e Comores.

Na década de trinta, Abdul Magide era o grande *Xêhé* da Confraria Sadate na região, um dos grandes *Maxêhé* de Mecúfi e também um grande *mwaliyu* da zona. O *Xêhé* exercia uma notável e incontestada audiência sobre as comunidades muçulmanas de todo este território, e mantinha relações íntimas com Kalami Nahiya (Abdul Camal), o futuro *Megama* do Chiúre.

Abdul Magide nasceu em Maruha, localidade da foz do Lúrio e começou a sua aprendizagem religiosa nesta povoação com o *Xêhé* Abdala Talaussini. Mais tarde, numa data não determinada, terá ido estudar com o *Xêhé* Issa bin Ahmed na Ilha de Moçambique (Branquinho, 1969: 353-354).⁸ Depois de instruído, Magide instalou-se definitivamente na região do Lúrio-Mecúfi. Em Mecúfi fez construir uma mesquita no N’kolukhoni (hoje

7 «Sultân»: Potência. Título que indicava a independência política de um príncipe.

8 Issa bin Ahmed terá deixado a Ilha a 28 de Agosto de 1925, tendo ido para Zanzibar, onde veio a falecer.

Bairro Mithakani). Foi a partir dessa data que se tornou o grande *Xêhê* e o *Mualimu* de toda a região. Alguns *Imanu* e mesquitas do Concelho de Porto Amélia (Pemba) estavam sob a dependência directa de Abdul Magide, e o Khalifa Abdul Remane, formado por Magide, era adjunto em Momba do *Xêhê* Amade Abdul Remane da Confraria Qadiriya Sadata, subordinada ao *Khalifa* Saide Mohamed Bacre (Said Bakr) da Ilha de Moçambique, e este *Xêhê* mantinha boas relações com os outros *Maxêhê* e *Khalifas* da região.

O *Xêhé* abriu uma Madraça na sua própria residência, passando a exercer uma grande influência em Cabo Delgado. Mantinha contactos regulares com a Ilha de Moçambique e com a Ilha do Ibo. Em 1939, foi à Ilha de Moçambique apresentar as boas vindas ao Presidente português Marechal Carmona, em representação dos muçulmanos de Mecúfi-Lúrio. Um ano depois morreu em Mecúfi.

Ilustração 01 - Islão no Norte de Moçambique



Fonte: Monteiro, 1993.

O *Xêhê* pertencia à Confraria Qadiriya Sadate, a qual tinha núcleos de fiéis em todo o litoral, de Angoche a Mocimboa. Existiam outras Confrarias no norte de Moçambique, e todas elas com origem (directa ou indirecta) nas Comores ou em Zanzibar, via Ilha de Moçambique, Ibo e Quissanga. Apesar dos núcleos de cada uma serem relativamente independentes, mantinham relações e contactos com as casas mãe naquelas Ilhas. Em cada uma das épocas históricas da região, os núcleos locais das Confrarias do norte do país, ora se subordinavam à Ilha de Moçambique ora à Ilha do Ibo. E era a um destes locais, ou a ambos, que iam os chefes religiosos para se fazerem confirmar.

Para além desta dinastia de *MaXêhê* na Confraria Qadiriya em Mecúfi, havia no sul de Cabo Delgado dinastias de *MaXêhê*, *Mwalimu* e *Khalifa* de outras Irmandades. Destas dinastias, os mais importantes dignitários foram o *Xêhê* Abala Talaussini, *Mwalimu* Abdul Magid e o *Khalifa* Apaite Cassimo.

Após a morte do *Xêhê* Abdul Magide, em 1940, sucedeu-lhe o seu filho Athiya Abdul Magide, que morreu em 1951. A este sucedeu o irmão Assumane Abdul Magide, que morreu em 1982. Athwa Abdul Magide sucedeu-lhe como *Xêhê* de Mecúfi. Depois de Magide, as mesquitas de Mecúfi, Montepuez e Porto Amélia passaram a gozar de certa autonomia espiritual dada a grande distância da Ilha de Moçambique. O *Xêhê* Saide Abahassane, a quem Magide entregara a chefia espiritual dos núcleos da Qadiriya Sadate em Cabo Delgado, raramente os visitava.

Em 1947 havia na Circunscrição de Mecúfi três mesquitas de alvenaria, uma na Sede, uma no Chiúre e outra em Ocua; para além destas, devem ser mencionados os muitos locais rudimentares de culto.

4. O islão e o poder na chefatura e no regulado

No norte de Moçambique, o Islão penetrou primeiramente nos planaltos do Niassa além Lugenda. Só muito mais tarde se expandiu a partir do litoral para o interior de Montepuez, Namuno, Balama e Murrupula. Isso deveu-se ao facto de terem sido os árabes-suahíli que estabeleceram contactos comerciais até àquelas terras do Niassa, subindo o Rovuma e o Lugenda, ao passo que de Montepuez e regiões vizinhas eram os chefes locais que iam ao litoral com o seu marfim. Mas nos planaltos do Niassa não havia propriamente marfim, havia, sim, condições sociais para controlar a produção e escoamento para o litoral do marfim, chifres de rinoceronte e outros produtos de origem animal obtidos nas margens do Lugenda e nos territórios de além Lago Niassa, que iam a perder de vista até aos confins do Kazembe. De modo que os agricultores de idioma bantu da segunda leva do povoamento, numa terra onde havia suficiente ferro à superfície para uma elaborada tecnologia da forja, rapidamente se tornaram promotores de caçadas e controladores do comércio dos despojos da fauna silvestre. Recordo que nas sociedades matrilineares do Norte, a célula produtiva agrícola constituía-se em torno de um grupo de irmãs, sob a chefia de um irmão mais velho. Os irmãos e maridos, terminada a sua contribuição na agricultura, que não era muito grande naquela época, tinham todo o tempo disponível para a colecta da cera, do mel, e para as caçadas, que é como quem diz para a guerra. Quando isto deixou de ser apenas subsidiário da agricultura local e passou a ter uma grande procura externa, as diferentes linhagens ou grupo de linhagens envolveram-se afincadamente na produção e no comércio, passando a gerir mal os conflitos entre elas. Foi então que a matrilocidade do casamento tendeu para uma patrilocalidade, o que possibilitou aos homens expedições venatórias e de comércio com irmãos e cativos próprios e não com cunhados e cativos alheios. Mas rapidamente a produção e a procura de produtos da caça obtidos por outros passaram a ser fundamentais. Certas linhagens

distanciaram-se de outras para esse controlo. Digamos que a partir desta época começaram as viagens de alguns homens até ao mar, e teve início a diferenciação entre grupos de parentesco, formando-se novas identidades grupais. Só que isto foi profundamente alterado durante a segunda metade do século XVIII e durante todo o século XIX com o tráfico de escravizados. Ferreiros, caçadores eméritos e organizadores de caravanas tornaram-se predadores de gente e comerciantes do seu produto e do produto negroiro de outros. Como escrevi noutro estudo, a “produção” escravagista pressupõe a ressocialização violenta de pessoas livres. E desde logo a diferenciação do “nós” predadores e dos “outros” onde se faz a captura, contra quem se faz a guerra para capturar. E vice-versa. No seio de cada um desses grupos de linhagens só raramente se vendia um sobrinho mais atrevido e ambicioso ou alguém acusado de marginalidade pelas crenças na feitiçaria. Era preciso, pois, ir procurar pessoas para cativo em outros grupos. Mas esses outros, no planalto, eram idênticos na força e na organização, e ainda por cima eram cunhados! O melhor seria que se caçassem “bárbaros”, porque os outros que se caçam e se escravizam são sempre “bárbaros”, “selvagens” “antropófagos” e “infieis”. Para se distinguirem desses bárbaros, os do Planalto logo se lembraram que os antepassados tinham descido de uma montanha a que chamavam *Yao*. As cartas míticas falam das origens e indicam elementos essenciais da constituição do grupo e estabelecem também relações com outros grupos do espaço cognitivo dos utentes dos mitos. A localidade foi sempre uma das fontes de territorialidade e identidade. Por isso, passaram a dizer *Wayao*, «*nós os de Yao*». Sem mais. Até final do século XIX e século XX. Os outros eram infieis! As etnias e as etnicidades não são criadas segundo um plano. Surgem como aspetos da cultura, como resultado, às vezes secundário, de formação de domínios políticos e do surgimento de espaços sociais. Facilmente compreenderam os chefes desses grupos do Planalto que o Islão era uma boa razão. Os mais ativos e ambiciosos, porque queriam continuar a ser chefes com mais poder do que o decanato tradicional da linhagem ou a chefatura, compreenderam rapidamente que ser *sultão* lhes dava mais poder e prestígio que simples chefe tradicional. Já não bastava a patrilocalidade do casamento com mulheres de outras linhagens por causa da exogamia. Agora, as suas esposas legítimas e as inúmeras concubinas podiam viver perto dele. Assim lhe permitia o Islão. Em resumo: a penetração do Islão no planalto do Niassa fez-se pela via das chefiadas e doméstica.

Na década de 1840, uma confluência de fatores, como o comércio de escravizados, as grandes secas, bem como a chegada dos Angunes, deu origem a uma série de mudanças políticas e económicas de importância considerável, não só no Niassa, mas também em Cabo Delgado, na Zambézia e em Nampula.

Por volta de 1880, a maioria dos chefes *ayao* tinha-se convertido ao Islão e as suas povoações passaram a ser centros de proselitismo e de educação corânica. Esta conversão dos chefes *ayao* esteve relacionada, repito, com a associação aos parceiros escravagistas do litoral, sobretudo de Zanzibar, com o uso do islamismo como ideologia de governação, colocando esses chefes acima da malha política linhageira tradicional, e com a resistência ao domínio colonial em curso no último quartel do século XIX.

O mesmo se passou nas terras do Sul de Cabo Delgado, para os lados das nascentes do Messalo e do Montepuez. Mas aqui, era sobretudo importante, para além do próprio tráfico, o controlo das caravanas que vinham do interior com marfim, primeiro, e escravizados, a seguir, controlo que fortalecia as chefiadas. Admirava-se Frei Bartolomeu dos Mártires na década de 20 do século XIX com a chegada à costa de caravanas com centenas de cativos apenas guardados por uns míseros *nahota*, que muitas vezes acabavam também por ser vendidos! O que se foi estruturando, de facto, foi uma malha política em rede para controlo do comércio sob a égide de um clã dominante, o clã *Ekoni*. A maioria dos chefes

mwekoni limitou-se durante algum tempo ao uso da senioridade clânica para a afirmação do seu poder. Mas quando isso não bastou, o Islão foi fundamental. E foi sobretudo importante como afirmação e refúgio identitário após a conquista colonial, e na sequência de uma quase ineficaz presença da *Compahia do Niassa* até 1929. Quando a administração portuguesa tomou em mão o governo do território estava em curso a formação identitária dos Metthu (Medeiros, 1986: 21-27), que só foi interrompida com a repressão ao Islamismo, a instalação da produção capitalista com a cultura obrigatória do algodão e o estabelecimento nessas terras de missionários católicos e colonos.

A maioria das autoridades das chefaturas da região, e depois da conquista colonial, os régulos, cabos, chefes de povoação e outros dignitários das chefias linhageiras e dos regulados eram muçulmanos. Os régulos Sahide e Mwareriya do concelho de Porto Amélia eram considerados *Mwalimu* de grande mérito. Sahide mantinha, aliás, estreitas relações com o *Xêhé* Sahide Bahassane bin Abdurramane da Ilha de Moçambique.

Por isso, quando os alemães e os seus *askaris* circularam pela região entre Dezembro de 1917 e Fevereiro de 1918, trazendo consigo “padres” muçulmanos do Tanganica, muitos desses chefes islamizados puseram-se ao lado dos germanos para obter a sua independência face à *Companhia do Nyassa*, e, por conseguinte, face aos portugueses.

5. As relações das chefias muçulmanas com o poder colonial

Durante a governação da *Majestática* deu-se, por conseguinte, o ressurgimento do Islão no litoral e a sua expansão para o interior de Cabo Delgado. Em 1929, a população africana era crescentemente muçulmana, com um pequeno grupo de convertidos católicos. A da Circunscrição de Mecúfi, em particular da sede, passou a praticar o seu culto livremente sem qualquer restrição da *Companhia*, nem do governo da colónia.

Mas as relações das comunidades muçulmanas com o poder colonial depois do termo da concessão da *Companhia do Nyassa* passaram a ser caracterizadas por uma hostilidade recíproca e permanente. A década de 30 do século XX corresponde a uma época de tensões e de conflitos importantes entre a hierarquia muçulmana e a administração colonial. Segundo Alpers (1999a: 166-167), as autoridades portuguesas lamentavam a fraca presença da Igreja Católica no Norte de Moçambique, o que deixava os africanos sob a crescente influência dos *maxêhé* islâmicos e das inúmeras escolas corânicas.

A partir de 1938, a administração portuguesa procurou enfatizar a conflitualidade entre as comunidades muçulmanas negras e as indo-britânicas; tentava deste modo atrair para o seu campo os muçulmanos africanos com vista a combater o Islão asiático, sobretudo os súbditos britânicos. Pinto Corrêa (1940: III, Nota n.º 510/IN/760) é explícito quando escreve: “dada a impossibilidade de destruir a crença islâmica e de impedir a sua expansão, é preciso orientá-la, submetendo-a aos interesses da soberania portuguesa. (...) Fechar os locais de culto e de ensino corânico se não houvesse uma vassalagem clara das comunidades muçulmanas ao governo colonial. Houve mesmo uma repressão policial contra as suas lideranças, e combateu-se o uso da língua árabe. Ao mesmo tempo decidiu-se examinar as possibilidades de indígenas construírem mesquitas, graças a cotizações regulares, que fossem ao mesmo tempo uma afirmação de portuguesismo” (Corrêa, 1940: Nota n.º 371). Em diversas localidades, como Mocimboa da Praia e Ibo, esta iniciativa terá sido recebida com entusiasmo. Pretendia-se também o controlo das Irmandades muçulmanas. Em Mecúfi, a administração local participou na reparação da mesquita e pôs à disposição dos crentes meios para transformar a antiga de madeira num templo em alvenaria. Mais ainda, procurou cativar Abdul Magide.

Simultaneamente promoveu-se a expansão das Missões Católicas (dos Monfortinos e dos de Cucujães) e a abertura de Escolas do Mato para “neutralizar o Islão Negro e desviar a popu-

lação do Islão, procurando ao mesmo tempo transformar a integração legal dos negros e dos mestiços em integração real” (Gonçalves, 1963: 287).

Foi neste contexto que se publicaram os Diplomas Legislativos n.º 167 e n.º 168 autorizando a atividade de mesquitas, *madraças* e outros locais de ensino corânico desde que devidamente reconhecidos pela Administração. Para tal, foi fixado um prazo de três meses para a aplicação da Lei sobre as mesquitas e as escolas corânicas, passado o qual seriam encerradas, cabendo a responsabilidade moral disto aos próprios interessados e não à administração colonial. Todavia, registaram-se hesitações e reservas por parte da administração local na aplicação destas medidas. Consideravam alguns administradores que proibir subitamente o encerrando de mesquitas a uma população muçulmana com raízes profundas era incutir a revolta nos espíritos e incitar os crentes contra a administração.

A política de “nacionalização” do Islão Negro e as discussões que tiveram lugar nos anos 30 e nos anos 40 são a ilustração das relações na época entre o poder colonial e o Islão.

Se considerarmos a data em que Abdul Camal ascendeu ao poder no Chiúre, ela coincidiu com o período de tensões e da tentativa de recuperação do “Islão Negro”. A sua nomeação para o cargo surgiu como estratégia colonial para a gestão dos conflitos inerentes à situação colonial dessa época.

Mas nos anos 50 e primeira metade dos anos 60, vários acontecimentos agravaram as relações entre os colonizadores e o Mundo muçulmano, tanto mais que foi durante este período que vários movimentos nacionalistas de inspiração sindicalista ou religiosa foram criados nos territórios vizinhos, em particular no Tanganica e na Ilha de Zanzibar, e com os quais os trabalhadores emigrantes, sobretudo macondes, e os muçulmanos do norte de Moçambique passaram a ter relações. Nasceu desta feita no Tanganica a *Makonde Association of Tanganyika* (MAT) e a *Tanganyika Mozambique Makonde Association* (TMMA), em 1957, que foram fortemente influenciadas pela *Tanganyika African Nacional Union* (TANU). A difusão do ideário islâmico esteve associado, segundo Amaro Monteiro, ao expansionismo do Islão desejado pela Líbia, Egito e Arábia Saudita, numa solidariedade pan-islâmica no contexto do conflito israelo-árabe. O Egito nasseriano, para além de conceder bolsas a estudantes negros para a Universidade de Al-Azhar, acolheu e apoiou movimentos independentistas africanos, e a Rádio Cairo criou programas dedicados à luta desses movimentos que eram ouvidos no norte de Moçambique (Monteiro, 1993: 90).

A repressão que se abateu em meados dos anos 60 contra tudo e todos aqueles que podiam ter alguma ligação com os movimentos nacionalistas ou favorecer ideias independentistas ceifou literalmente a cúpula das autoridades tradicionais e muçulmanas do sul de Cabo Delgado e do norte da província de Nampula.

Em 1965 e 1966, depois dessa repressão violenta a que muitos muçulmanos foram sujeitos, houve um momento de recuo e de concessões por parte das Confrarias; os chefes da maioria delas, numa atitude conciliatória, sugeriram em Novembro deste último ano ao ministro português do Ultramar que seria oportuno estarem representados na Câmara Cooperativa a título permanente, na sua Secção dos interesses espirituais. Segundo Amaro Monteiro (1993: 61), «as Confrarias e o seu Conselho de Notáveis passaram a desempenhar um papel dissuasório do alastramento da subversão».

6. O “nacionalismo” dos chefes do sul de Cabo Delgado

Na década de 50 do último século, assistiu-se à difusão no Norte de Moçambique de ideias etno-independentistas, como referi, tendo surgido, segundo Alpers (1999b: 165-169), algumas associações clandestinas. Os muçulmanos do norte do distrito de Moçambique e no sul de Cabo Delgado terão formado uma *Irmandade dos Muçulmanos Macuas*. Esta Ir-

mandade (ou Liga) teria como objectivo obter assistência de países islâmicos para prover à educação dos jovens e assim preparar futuros líderes da comunidade.

De acordo com o testemunho que recolhi de Leonardo Domingos (Nkurua Nkohola)⁹, antigo funcionário da administração e ex-professor nas escolas da Missão de 1952 a 1962, era administrador em Namuno Correia de Freitas que lhe confidenciava que muitas mudanças iriam suceder em Moçambique. E que devia ouvir a rádio Tanzânia! Sem dizer, contudo, de o porquê. Mas acrescentava que se alguém falasse de Nyerere devia informar a Administração. Cada denúncia seria paga com um «matabicho» de 1.000\$00. E Leonardo acrescentou, que a partir dessa época começou um maior controle das pessoas que viajavam para a Tanzânia.

Mas só em 1962 é que se ouviu falar do que se passara em Mueda. Que os Macondes se tinham revoltado e queriam a terra deles, e melhor preço para os seus produtos. Terá sido por isso, que a partir de 1960 começou muita a vigilância dos portugueses. Mesmo sobre os que trabalhavam com eles. Começaram a desconfiar. Todos os fins de mês havia uma *banja* em Namuno com os régulos, chefes de grupo de povoações, de povoação e alguns anciãos (*mahumu*). A reunião era dirigida pelo Chefe do Posto que recomendava vigilância sobre os que queriam roubar Moçambique. Mas não dizia quem eram esses ladrões. Também os régulos não lhe perguntavam. Só diziam: “sim, sim, sim, senhor!” Durante a *banja* era sempre recomendada vigilância contra os que falavam de Nyerere. Esses deviam ser presos. Em 1960, 61 e 62, muita gente foi presa. Porque, a partir dos anos 55 e 56, muita gente ia para o Tanganica vender cera, produção agrícola ou trabalhar. O caminho habitual era partindo de Namuno, Balama, Morrola, onde atravessava o rio Messalo, Mutaparata, estrada Marrupa-Lugenda, Mecula, Nankanka, posto Negomane e Rovuma. Mas havia outros caminhos. Quando começou a luta em 1964 esse caminho ficou fechado. Mas passaram a existir outros. Eram os antigos caminhos do comércio com o Tanganica e Zanzibar. Quase todos os que regressavam eram presos. Os colonos queriam saber: porque tinham ido à Tanzânia, e o que andaram a fazer por lá. Os interrogados respondiam que tinham ido trabalhar; mas, na verdade, tinham fugido ao trabalho forçado. Geralmente, regressavam com muito cuidado, apresentando-se sempre aos seus régulos, a quem ofereciam sempre uma peça de roupa. Os régulos que sabiam quem tinha ido recomendavam cuidado, e apresentavam alguns no Posto. Todo o régulo que não apresentasse um regressado era castigado. Os viajantes ficavam presos algumas semanas.

Em 1962, em Namuno não se ouvia ainda falar da criação da FreLiMo. Todavia, desde 1961, alguns muçulmanos tinham aderido à *União Nacional Africana de Moçambique* (MANU) dirigida pelo maconde A. Kibriti Diwani, da antiga *União dos Macondes de Moçambique*. E terá sido nesse ano que o *Megama* Abdul Camal terá estabelecido contactos com pessoas ligadas a esses movimentos.

Tudo isto levou a administração colonial a afirmar que a contestação africana penetrou em 1963 no clã Ekoni por via do chefe Mualia aquando da visita a Balama e Namuno de dignatários islâmicos vindos de Nassesse (Tanganica). Nesse ano de 63, no segundo mês após o Ramadão, Abdul Camal fez a Peregrinação a Meca a expensas do Estado colonial. De torna viagem, escalou Dar-Ês-Salam, e foi a Zanzibar onde teve contactos com pessoas ligadas àqueles movimentos. No regresso a Moçambique passou a ser vigiado pela PIDE. Segundo as investigações dos serviços secretos do exército português, “Megama foi contactado, em Outubro de 1963, por três militantes vindos do Tanganica com propósitos de aliciamento. Estes e outros independentistas terão contactado régulos e chefes menores

9 E.M., Entrevistas com Leonardo Domingos, Namuno, 7, 8 e 9 de Agosto de 1982. Cassetes n.º 17, 18 e 19. Arquivo Histórico de Moçambique, Secção de História Oral.

do sul de Cabo Delgado e dos distritos do Eráti, Momba e Mucuburi, no Distrito de Moçambique. No seguimento destes contactos com *Megama* e deste com outros régulos e chefes menores, muitos Chacas de Cabo Delgado aderiram ao movimento em 1965. Dos Chacas do Distrito de Moçambique apenas terá havido a adesão do régulo Mepera, do clã Lapone, parente dos régulos de Ocua” (Branquinho, 1969: 115).

Na primeira fase do movimento anti-colonial, de 1960 a 1963, houve por parte dos independentistas o aproveitamento das relações de parentesco clânico de um e outro lado do rio Lúrio. No Distrito de Moçambique, o ideário penetrou particularmente nos regulados Morroma e Mepera, do Posto-Sede de Namapa, e nos de Uantera e Muhula, do Posto do Mirrote, por via do régulo Metalia de Ocua, muito relacionado com o *Megama*. Em 1965 e 1966, verificou-se um comprometimento comum dos régulos do clã Ekoni e de outros clãs das áreas de Montepuez, Namuno e Mecúfi, a que apenas se furtaram os régulos em exercício de Namuno, e Merrungo (Munrette), também de Namuno.

Na *Prospecção das Forças Tradicionais*, Mello Branquinho (1969: 116 e ss.) afirma que as chefias linhageiras dos Macua-Meto dos Ekoni eram repartidas pelos *mamwene* Matico, Mualia, Muempa, Megama, Muemba, Muere, Marire, etc. E Branquinho acrescenta que o Matico se sobrepunha ao Muemba, e que Mualia era nesses anos o maior régulo de Balama, sendo o Matico o importante régulo do Chiúre, etc., concluindo que cada um era considerado um grande chefe nas suas terras, ou seja, nas terras que os seus antepassados ocuparam e distribuíram pelos parentes uterinos e aliados. A administração da Companhia do Nyassa manteve essa organização territorial, sem uma chefia única dos Ekoni. Havia, aliás, forte adversidade entre o Matico e o Mualia, que provavelmente estava relacionada com o facto de Mualia se ter revoltado sempre contra os colonos, chefiando a contestação na área de Montepuez e de Namuno. Todavia, não estimulou a coesão do clã Ekoni, que o *Megama* do Chiúre procurou sedimentar, alcançando uma projecção notável dentro dos Mêtos. O *Megama* tinha prestígio numa população de 500 000 almas, do Distrito de Cabo Delgado até ao Mossuril, no concelho do Distrito de Moçambique. E nisso o Islão foi fundamental.

7. Kalami Nahiya

O penúltimo chefe da dinastia dos *Megama* do Chiúre antes da Independência foi Abdul Camal, incontestavelmente o mais notável de todos os seus predecessores dinásticos, um dos mais conhecidos chefes do clã *Ekoni*, e o régulo mais destacado do Sul de Cabo Delgado a partir dos anos 40 do século XX.

Quando foi investido para o cargo de régulo, nos primeiros anos desse decénio, estava em curso a reforma administrativa colonial, a reorganização dos regulados e dos auxiliares da administração, intérpretes, sipaios, etc. Também tinha sido lançado em 1938 um novo empreendimento de exploração: o cultivo do algodão. Esta política decorreu, numa primeira etapa, até 1942, durante a qual foram elaborados, passo a passo, os mecanismos de uma cultura forçada. A cultura obrigatória deu início a uma longa luta nas concessões algodoeiras reestruturadas entre os produtores africanos, por um lado, e as companhias e administradores, por outro.

O predecessor de Camal tinha-lhe deixado um regulado bastante povoado, um poder fortemente centralizado numa linhagem dominante *Mwekoni*, e uma rede segura de alianças fora dos limites da chefatura que, para além da malha clânica, tinha na hierarquia islâmica do Sul de Cabo Delgado um argumento importante.

Ora, para o desenvolvimento da cultura forçada do algodão e de uma nova política de exploração laboral e tributária, todos os régulos da região viram os seus poderes fortemente enquadrados pela administração colonial e pelas algodoeiras, a fim de apoiarem

a moderna organização e exploração colonial. O novo *Megama* do Chiúre, apoiando-se na antiga aliança de chefes *Ekoni* com os portugueses e nas suas relações pessoais com alguns dignitários coloniais, vai ser, até 1963-64, a autoridade tradicional mais importante no novo contexto político do Sul de Cabo Delgado, tirando partido e benefícios pessoais da nova situação.

Mas quem foi o *Megama* Camal? Abdul Camal, aliás Kamali Nahiya, de seu nome linhageiro, terá nascido, segundo alguns informantes, em terras do antigo Distrito de Moçambique, hoje província de Nampula, mas outros testemunhos recolhidos no Chiúre por um administrador colonial dizem que nasceu nas terras do chefe Mwempa, em Namuno, por volta de 1892; o seu pai, Nahía, é que seria originário das terras a sul do rio Lúrio, de qualquer forma irrelevante para a sua pertença aos *Ekoni*.

Seria filho, real ou classificatório, da *pwiamene* Mpimbi, que passou a visitá-lo com frequência no Chiúre, depois da sua ascensão ao cargo de *Megama*. Mas alguns informantes consideravam que a mãe real era Mwadáwa, sobrinha da Mpimbi.

Muito cedo, o jovem Abdul terá sido enviado para uma escola corânica em Mecúfi; todavia, não se tratava de uma preparação para uma futura ascensão ao poder clânico ou islâmico. A organização política macua não previa tal preparação para a sucessão. Pouco tempo depois, terá ido para o Ibo à procura de emprego. Sabe-se que viveu em Porto Amélia e em Mocímboa da Praia, e que esteve algum tempo no sul do Tanganica; mas nessa época não foi a Meca. Terá tido múltiplas ocupações, entre outras, a de cozinheiro, mainato (= lavandeiro) e servente. Adelino Sanina Megama, um dos seus filhos varões, declarou a Brito João que “o pai foi para a Ilha do Ibo trabalhar; só depois regressou a Mecúfi para estudar o Corão” (Brito João, 1989: 97). Pelo menos até aos anos 40, a região do Ibo, Quissanga, Mocímboa e Palma atraía muito mais jovens muçulmanos que Porto Amélia e mesmo Mecúfi. Era nessa região que viviam os mais destacados muçulmanos da sociedade mwani e suahíli; era uma região com muitas mesquitas, uma grande atividade cultural e relações íntimas com o Tanganica, Kílua, Zanzibar e Comores. Por último, era a região por excelência do comércio africano e da presença de brancos e indianos em Cabo Delgado. Nessa época era frequente a deslocação de jovens do interior para estas povoações à procura de emprego, sobretudo doméstico, junto dos europeus e dos indostânicos; essas atividades eram desprezadas pelos jovens locais, que preferiam consagrar-se à pesca e a profissões de prestígio, como a alfaiataria, a carpintaria, etc.

Terá sido durante estas andanças que Camal conheceu no Ibo ou em Porto Amélia o comandante Gabriel Teixeira, então diretor do porto da capital do Distrito e futuro governador-geral de Moçambique. Porém, não foram ainda encontrados documentos para afirmar com alguma garantia que trabalhou para ele, na sua residência ou nos serviços da capitania ou marinha, ou mesmo para o médico indo-português Mariano João Gonzaga, conhecido de Gabriel Teixeira. Também não há ainda documentos disponíveis para se saber se houve uma influência das autoridades coloniais e, em particular de Gabriel Teixeira, para o guindar ao poder no regulado dos *Megama* no Chiúre.

Por volta de 1930, Camal terá deixado o Ibo e regressado à região do Chiúre-Mecúfi. Terá sido a partir desta data que se meteu a estudar o Corão com o *Mwalimu* Abdul Magide, dignitário da Confraria Qadiriya. Camal passou a residir no Chiúre mas visitava com frequência o *Mwalimu* em Mecúfi. Entre os dois homens estabeleceu-se uma amizade duradoura que acabou por dar origem ao casamento de Camal com uma parente de Magide e a um matrimónio deste com uma mulher da linhagem do futuro régulo. Foi, aliás, por causa deste relacionamento que Kamali Nahiya passou a chamar-se Abdul Camal ou Abdula Kamali.

Terminada a sua formação corânica, Camal obteve o título de *Imanu* e manteve-se no Chiúre por algum tempo, onde, com a ajuda dos comerciantes muçulmanos hindustâni-

cos construiu uma mesquita na proximidade do edifício da Administração. No exercício dos cultos nesta mesquita, ele mesmo exerceu as funções de *Xêhê* e de *Mwalumu*. Mas Camal nunca foi, até ao fim da sua vida, um dirigente religioso nem um personagem muito importante na hierarquia islâmica de Cabo Delgado.

Em 1940, há notícias que trabalhava para a companhia algodoeira SAGAL e que viajava com frequência para Porto Amélia.

Fontes orais, sempre contraditórias, aliás, insistem no facto de que ele foi elevado à categoria de *Mwene* do *Erukulu* (dono, senhor, chefe do ventre uterino, da linha dos *Megama*) por volta de 1940, ainda em vida de N'khaya, já muito idoso. Só alguns anos depois da morte do tio é que Camal terá sido nomeado *Mwene*. A confirmar-se esta tese, isto seria uma distorção ao direito sucessório entre os macua-mêto, porquanto, só depois da morte de um *Mwene* é que o sucessor é escolhido e, geralmente, sem o seu conhecimento.

Para suceder a N'khaya como *Mwene*, Abdul Camal foi necessariamente indigitado pelos anciãos do clã *Ekoni*, tornando-se assim o 3.º ou 4.º *Megama* conhecido, como a seguir se explica. Na genealogia dos *Megama* do Chiúre que consegui estabelecer, Ntokohone (ou Nkorokosso ou Metokoana) surge como o primeiro, tendo o seu *Erukulu* iniciado a cisão da linhagem mãe ainda em Namuno, para depois se ter deslocado para Meza, em Montepuez, e dali para o Chiúre; mas o chefe desta gente não chegou a ser régulo; sucedeu-lhe Nkaia (ou N'khaya ou Nikuero, o "Justiceiro"), a partir da Primeira Guerra Mundial, e só depois Abdul Camal. N'khaya ficara conhecido pela colaboração que dera aos portugueses na guerra contra os alemães durante o conflito de 1914-18, tendo sido por isso recompensado e recebido favores do colonizador. Ntokohone seria sobrinho do chefe *Mwekoni* Matico e filho de Nsiere, *Mwene* do clã Mulima, na margem direita do Lúrio. Ntokohone terá vindo de Napaha para terras na margem esquerda governadas pelo pai.

Mas uma outra versão da tradição diz que Ntokohone e Nkorokosso são pessoas distintas; este último terá sido o sucessor do primeiro *Megama*, sendo N'khaya o terceiro e Camal o quarto. Só depois de N'khaya é que os *Megama*-régulos do Chiúre passaram a ser poderosos, em particular Abdul Camal. N'khaya terá sido o primeiro chefe *Megama* a ser nomeado régulo no Chiúre pela administração da Companhia do Nyassa, por volta de 1919 ou 1924. Foi durante o reino do *Megama* N'khaya, diz a tradição, que a sede do "*mwenado*" se transferiu por duas vezes; inicialmente estava em Kolokoloni, mas N'khaya decidiu, por razões não conhecidas, transferi-la para Minrase e, depois, quando foi nomeado régulo, para a região onde ainda se encontrava em 1980, no Chiúre-Velho.

Alguns anos depois da fixação no Chiúre, o ancião *Megama*, tio de Camal, morreu por volta de 1940, já com uma idade muito avançada. Os parentes uterinos do *Megama* defunto tinham-se reunido e decidido designar Abdul Camal para sucessor. E foi assim que ele foi nomeado *Megama* apesar das suas hesitações. Abdul terá declarado que tinha uma vida tranquila e que não sabia como dirigir a chefatura. Mas acabou por aceitar! Preparava deste modo a sua ascensão ao regulado.

A cerimónia da investidura de Camal para o cargo de *Mwene Mulupale* da linhagem *Megama* foi patrocinada pelos grandes *Mamwene* Mugabu, Matiko, Nankosso, Mweri, Kigire e Mwaliya, todos do clã *Ekoni* ao qual pertencia Camal. As cerimónias foram realizadas num local de fronteira do *mwenado* dos *Megama* com o território dos Mugabu, embora haja quem considere que elas tiveram lugar na residência do Mugabu reinante, grande *Mwene Mwekoni* de Ancuabe. Seja como for, elas realizaram-se sob patrocínio deste chefe, pois que, segundo a tradição, competia aos Mugabu "escolher" os sucessores dos *Megama*, da mesma maneira que, para a sucessão de um chefe *Matiko*, a decisão era ditada por um *Suhulu*; para a sucessão de um *Mwaliya*, a decisão era de um *Matiko*; para a sucessão de um *Mugabu*, a decisão era de um *Suhulu*. *Mugabu* era, deste modo, o tio sénior dos *Megama*.

Anos mais tarde, entre 1943 e 1945, Camal foi conduzido à residência de Mugabu em Ancuabe e submetido ao ritual *Mukelampa*¹⁰ perante outros chefes *Ekoni*, como Matiko, Mwaliya, etc. Alguns informantes meus, afirmaram que depois da cerimônia de *Mukelampa* (ou *Mukalampa*), Abdul Camal fez uma visita a Balama, Namuno e Montepuez, a fim de ser apresentado aos parentes da sua linhagem, isto é, do seu *N'locko*.

A investidura para régulo realizou-se na capital do regulado, próximo da povoação do Chiúre-Velho, sede administrativa do Posto colonial.

Aquando das investiduras para as funções de *Mwene* e de régulo, Camal já era casado. Nenhum homem podia ser promovido a *Mwene* sem ser casado e ter filhos. Para além da mulher principal, tinha na altura mais três esposas e vários filhos: a mãe de Anthumane (ou Athumane), a mãe de Omar, a mãe de Yussufo e a mãe de Arune.

Tradicionalmente, o sucessor de um *Mwene* e de um régulo herdava as esposas dos falecidos. Mas no caso de Camal isso não sucedeu. Ele não herdou nenhuma das mulheres do seu tio *N'khaya*. Tratou-se de um caso nunca visto na sociedade Macua-Mêto aquando da investidura de um chefe.

Porque razão decidiu Abdul Camal ir contra o costume? A religião muçulmana, a que pertencia, tolerava esta prática. Opondo-se às regras costumeiras da sucessão, Camal rompeu com os antigos preceitos para reforçar o seu *status* de régulo dos tempos modernos em detrimento das suas funções de *Mwene* da linhagem. Esta atitude terá feito dele o “grande” régulo dos régulos coloniais de Cabo Delgado. Não aceitou, pois, ficar com as esposas do *Megama* falecido; todas elas readquiriram a sua liberdade e puderam voltar a casar. Ignora-se a reação dos dignatários *Ekoni* à sua recusa de herdar as mulheres de *N'khaya*. Mas desde então as relações entre o *Megama*-régulo e os mais proeminentes chefes *Ekoni* de Namuno, Balama e Montepuez foram-se deteriorando.

Depois de ter sido nomeado régulo pelos portugueses, Camal foi contraindo matrimónio com inúmeras esposas. Cada linhagem, cada segmento de linhagem de todos os clãs existentes no território (*Mutthetthe*) do regulado e mesmo fora dele, queriam ver mulheres suas casadas com o *Megama*-régulo. Chamava-se a esta prática *N'thatto* (plural: *Mathatto*), quando um chefe linhageiro ou de uma chefatura sucedia ao parente defunto. Os tios maternos das linhagens ofereciam noivas ao *Mwene* segundo o costume, em virtude de ele ter ascendido à chefia da sua linhagem e do território. Neste caso Camal reverteu a tradição, sobretudo em favor da sua ascensão ao regulado.

À administração colonial, o *Mpêwe* Camal declarava, contudo, que não era sua intenção aceitar todas essas raparigas em casamento. Mesmo assim, são-lhe conhecidas inúmeras esposas. Cada uma tinha a sua própria casa, mas todas viviam no *Ohano* do *Megama*, que era um verdadeiro *harém* onde homem algum podia entrar sob pena de severos castigos e multas. No início dos anos 50 já tinha muitos filhos, dos quais indicou à Administração Colonial 29, 13 homens e 16 raparigas, numa relação com vista à abertura de uma *Escola de Preparação de Autoridades Gentílicas*. De cada um dos casamentos *mathatto*, o *Megama* teve em média poucos filhos, mas ao todo foram cerca de sessenta, tendo morrido muitos deles. Teve, por conseguinte, muitas mulheres; mas como o número de linhagens dadoras de esposas era reduzido, Camal teve várias co-esposas provenientes da mesma linhagem uterina. Depois da sua promoção ao cargo de *Mwene* dos *Megama*, Camal manteve algum tempo a seu lado na governação a *Pwiamwene* do tio falecido e que vivia em Manrasi. Todavia, quando ela faleceu, sucedeu-lhe uma sobrinha que não teve um papel relevante junto do régulo.

10 Termo equivalente a *othapeliya* (ser aclamado) ou *ovariya-iyipa* (ser agarrado), que significa ritual de intronização de um *mwene* ou de um *humu*. O ritual é marcado por quatro momentos distintos: a escolha do futuro chefe, a marginalização e iniciação do escolhido, a consagração, as cerimônias de apresentação (Brito João, 1989: 105-106).

Na altura da sua entronização como régulo, Camal já possuía alguns rudimentos do português falado e escrito, o que era raro na época entre os régulos do sul de Cabo Delgado. Através dos relatórios dos chefes do Posto do Chiúre e dos Administradores de Mecúfi, consegue-se datar a evolução do domínio da língua do colonizador. Para o fim do seu reinado, assinava do próprio punho os documentos administrativos, embora nunca chegasse a escrever correctamente o idioma de Camões. Em contrapartida, falava bem o kiswahili e escrevia em caracteres árabes qualquer das línguas que falava.

Diz a lenda que N'khaya, sentindo-se velho, terá pedido ao sobrinho que sáisse de Mecúfi e fosse para junto dos brancos (*Akunya*) do Ibo, a fim de aprender a falar e escrever a língua deles (*Osutta orukunusha n'lumi* = aprender a tornear a língua), para mais tarde lhe poder suceder. Mas Camal já conhecia na altura alguma coisa do idioma português, que as suas viagens e trabalho junto dos colonos tinham favorecido. O que a lenda ilustra de algum modo é a preocupação e necessidade dos dignitários africanos da época no uso da língua portuguesa com vista a um melhor relacionamento com a administração colonial, o que, aliás, ia ao encontro das disposições administrativas. Os seus contactos permanentes com os brancos e a possibilidade de dialogar com eles na sua língua devem ter pesado muito na nomeação de Camal para régulo, não apenas por parte dos dignitários macua como também da administração colonial. Esta hipótese é aceitável na medida em que, nessa época, a administração portuguesa tentava substituir os antigos chefes, considerados incapazes, por responsáveis com um mínimo de instrução.

Abdul Camal foi adquirindo ao longo da sua governação um grande prestígio junto da população do Chiúre e do sul de Cabo Delgado. Mas também inspirava neste mesmo povo um grande temor. O *Megama* mandava aplicar castigos severos aos seus súbditos, mesmo aos aristocratas *Ekoni* e aos *Mahumu* de qualquer linhagem.

Os próprios colonos e administradores tinham-lhe consideração, mas também rancor por se ter tornado os “ouvidos” do poder central. O régulo passou a constituir para o poder colonial o tipo ideal de autoridade indígena: antigo empregado doméstico dos brancos, falante de português e, ao mesmo tempo, chefe tradicional.

A administração passou a elogiar o *Megama* pela maneira como desempenhava sempre as ordens recebidas e pelo apoio que procurava dar às autoridades portuguesas. O régulo possuía bens materiais consideráveis e vivia como qualquer europeu. Ele procurava que os filhos fossem educados e aprendessem a língua portuguesa. Recebia com muita deferência as visitas de administradores e inspetores, aos quais agradecia sempre com atenção respeitosa e pedia que transmitissem ao Governador-Geral o seu reconhecimento e o de toda a população pela afeição e atenção que lhe dispensavam; ele continuaria a executar todas as decisões das autoridades portuguesas e trabalharia para melhorar as condições de vida do povo da sua jurisdição.

Os testemunhos orais confirmam que Abdul Camal foi um régulo fiel da administração colonial. Foi um dos melhores assessores dos tribunais indígenas. Utilizava a sua própria residência para resolver os litígios e punir “preguiçosos”, alcoólicos e os que faltavam ao respeito às mulheres casadas.

Tanto o povo como os colonos consideravam que Camal era o mais importante régulo de Cabo Delgado, por isso era conhecido pelo cognome de “Governador”. Mas se o povo tinha este sentimento, os notáveis do clã *Ekoni* em Ancuabe, Montepuez, Namuno e Balama e outros *Ampêwe* do sul de Cabo Delgado não partilhavam da mesma opinião. Para a maioria dos *Ekoni*, o *Matiko* de Balama continuava a ser o seu chefe grande, o *Mpêwe Mulupale* de todos os *Mamwene Ekoni*. Por volta de 1946-47 os dignatários do clã *Ekoni* convocaram a Balama o *Megama* para ser repreendido pelos desmandos que fazia e que punham em causa o poder e o prestígio dos *Ekoni*. Claro que Camal não se apresentou à

reunião do conselho *Mwekoni*. Mais ainda: fortalecido pelas suas relações privilegiadas com a administração portuguesa, contra-atacou, procurando, com algum êxito, mostrar ao Governador do Distrito de Cabo Delgado e por seu intermédio ao poder central, que era o chefe tradicional *Mwekoni* mais importante e que os *Megama* do Chiúre sempre foram os chefes dos Mêtos. Desta “prova” resultou o famoso texto *Descrição da origem dos ‘mêtos’ e fundação do regulado “Mecama”¹¹*, que a administração publicou e fez circular. Neste documento, que reproduzirei com notas noutra ocasião, Camal diz o seguinte:

«Mal chegaram os portugueses a estas terras mandaram chamar o régulo grande do distrito. Quando o Mecama (sic!) ouviu o dito recado do seu chamamento, deixou-se entregue a profundos pensamentos. No final de tudo teve a conclusão de que não era necessário ir pessoalmente, mas sim, bastaria mandar um seu régulo pequeno para ir declarar em seu nome que havia um régulo grande e temido pela sua bravura e heroicidade. E como antigamente os grandes homens nunca iam logo quando chamados por alguém, seja por quem for, para evitarem certos perigos e também para escapar a prisões que pudessem acontecer, foi por isso mesmo que o Mecama em vez de ir pessoalmente a Porto Amélia mandou o seu sobrinho Magabo (sic!). Nessa ocasião era encarregado de Porto Amélia um senhor Romero, governador em tempo da Companhia do Niassa e Cabo Delgado. Quando o Mugabo foi introduzido no gabinete do senhor governador Romero, nas suas interrogações o Mugabo respondeu que o maior régulo do distrito era ele, sendo então reconhecido como o grande régulo do distrito, e mandaram publicar no Boletim Oficial, concedendo-lhe uma pensão mensal, ignorada de quanto, que recebeu cerca de alguns anos. A declaração do engano foi feita nos anos de 1920 (sic!) pelo actual régulo dos Mêtos em virtude de lhe constar que se encontrava publicado há já muitos anos que o régulo dos Mêtos era o Mugabo. Pois convidou o dito Mugabu desta época e foram juntos a Porto Amélia para declararem pessoalmente e cara a cara a verdade e rectificarem o engano que se achava registado há anos. Apresentados ao governador daquele ano daquele ano e interrogados, o dito Mugabo, na presença do outro, disse que na verdade o régulo maior dos Mêtos é o Mecama, desde o princípio da fundação do seu regulado até aqui, visto que o Mugabo é régulo pequeno e sobrinho do Mecama. Desde então que ficou sendo o maior régulo dos Mêtos, continuando com aquele respeito até à data».

É um texto exemplar que, pontuando marcos históricos importantes dos Mêtos em geral, e dos *Megama* em particular, oculta e baralha a realidade em favor do autor. Pelo que já escrevi noutros textos, em meados do século XIX, o epicentro dos Mêtos era Balama-Namuno, onde pontificavam os grandes *mamwene* Matiko e Mwaliya. O Chiúre ainda não tinha sido conquistado pelos *Ekoni*, e Mugabo era um *mwene mwekoni* em Ancuabe, na rota do litoral, subordinado àqueles. Os portugueses tentaram vários contactos e alianças com o Mwaliya, Matiko de Balama e Namuno, e Mwero de Montepuez. E conseguiram-no algumas vezes, mas sempre com relações muito instáveis. Um dos Mwaliya, ou seu mandatário, como de facto era costume, chegou a ir ao Ibo, e Mugabo também, mas não a Porto Amélia como diz Camal, pois na altura a povoação ainda não existia. Mas nos anos 20 do século XX, nos quais Camal ainda era jovem, a região de maior prestígio *Ekoni* passou a ser Ancuabe. A região do Chiúre, como referi, e pela ajuda prestada aos portugueses pelo

11 O documento é datado do Chiúre de 1946, e tem 12 páginas datilografadas. Circulava pela Administração e pelos Missionários. Existe cópia no AHM, Fundo DE Cabo Delgado, Cx. 8.

Megama reinante durante a Primeira Grande Guerra, passou a ter prestígio junto da administração e o seu chefe foi feito régulo. Só que do ponto de vista da hierarquia clânica, tanto Mugabo como *Megama* continuavam subordinados ao Matiko e Mwaliya; e o próprio *Megama* ao Mugabo, como referi. Foi para inverter esta subordinação, pelo menos junto dos portugueses, que Camal produziu o documento do “engano”.

O *Megama* Camal viajava com frequência, quer dentro do seu “mwenado” quer fora dele. Sempre que saía do regulado pedia a necessária autorização ao chefe do Posto Administrativo. Fazia, aliás, gala nisso, com toda a pompa burocrática, e há documentos que nenhum outro régulo do Chiúre terá elaborado. Em 18 de Novembro de 47, pediu autorização no Posto de Chiúre para se deslocar a Nacala e à Ilha de Moçambique. A 15 de Novembro de 1958, deslocou-se a Mecúfi, devidamente autorizado pelo Chefe do Posto do Chiúre, Eurico Anselmo Paixão, com o objectivo de solicitar ao Administrador da Circunscrição a necessária guia para se deslocar ao Distrito de Quelimane, e para a qual lhe foi passada a nota n.º 109/58, em 15.11.5959. Em 1963, o Estado colonial autorizou e pagou-lhe a Peregrinação a Meca, no 2.º mês após o Ramadão. Na viagem de regresso, passou por Dar-Ês-Salam e Zanzibar, onde terá tido contactos com moçambicanos, o que depois lhe causou problemas com a polícia política portuguesa.

Quando pretendia sair da povoação para visitar o seu território, alguns dias antes mandava recados pelos seus *Mbiliza* aos chefes das aldeias por onde queria passar. O régulo era transportado numa machila. Os chefes das povoações por onde ele passava eram obrigados a ter refeições preparadas e homens para o transportar dentro dos limites do território da aldeia. Chegado a uma povoação, o *Megama* era instalado na melhor casa do chefe local. Quando chegava à residência de uma pessoa, esta era obrigada a oferecer-lhe uma cadeira para se sentar e sentava-se ela no chão, havendo mesmo outras cadeiras. A “rainha” e os *Mahumu* também tinham direito a este tratamento. Quando o *Mwene* viajava com a sua *Pwiamwene* e o seu ou seus *Mahumu*, o hospedeiro oferecia uma pequena cama ao *Megama*, uma esteira à “rainha” e um pequeno banco ao *Humu*. Sempre que saía de casa era transportado. Se, durante a sua estadia morria alguém na aldeia, o facto devia ser-lhe comunicado com o pagamento de dinheiro ou uma galinha. E ninguém poderia enterrar o defunto sem a sua autorização. Abdul Camal percorria as suas terras periodicamente. Os homens que o transportavam iam cantando para anunciar a passagem do régulo. Os súbditos ofereciam-lhe galinhas, cabritos e muitas outras coisas. Quando regressava ao seu quintal, vinha satisfeito e com muitas riquezas.

Mas do final dos anos 50 em diante foram-se agravando os conflitos com os colonos, incluindo os missionários católicos, que de uma maneira mais efetiva e presencial passaram a actuar no sul de Cabo Delgado¹². O próprio poder administrativo já não precisava dele da mesma maneira. A cultura forçada do algodão e o trabalho forçado atenuavam-se por causa das pressões internacionais. Apesar de tudo isto, os portugueses vão ainda tentar usá-lo na luta anti-nacionalista. Mas o *Megama* já era um *kulak* rico criado pela colonização, e um “nacionalista” africano e muçulmano que os ventos da época empolgavam. Os conflitos com a administração e com a polícia política agravam-se.

Em 1964 foi obrigado a sair do Chiúre e viver vigiado em Porto Amélia, numa residência sua ou de um dos filhos no bairro do Pakitekete. Em 1965 foi preso. Em 1966 foi assassinado na fortaleza do Ibo, transformada em prisão.

12 A região que tem como eixo Balama, Namuno e Montepuez foi entregue aos Missionários Monfortinos, na sua maioria holandeses; mais adiante, já no Niassa, Máua, aos Missionários italianos da Consolata; e a região do Chiúre aos Missionários portugueses da Sociedade Missionária (Cucujães). Está por fazer a história do envolvimento destas Missões com o movimento nacionalista durante a Guerra de Libertação Nacional e, depois, com a RENAMO durante a Guerra Civil.

8. O *Megama* Abdul Camal e a hierarquia muçulmana

O *Megama* Abdul Camal foi a expressão mais acabada do prestígio readquirido do chefe africano no norte de Moçambique, do enriquecimento e da progressão do Islão na hierarquia clânica do sul de Cabo Delgado. Os três parâmetros estão intimamente relacionados. Abdul Camal assentou o seu poder na tradição, mas sedimentou-o e alargou a sua influência para além do regulado através do Islão, sobretudo quando os portugueses pretenderam, desde os anos quarenta, trazer para o seu campo os dignitários muçulmanos africanos. E foi porque Camal era *mwekoni*, régulo, muçulmano e cooperador, que a Administração Colonial lhe proporcionou uma peregrinação a Meca em 1963. Camal regressou aureolado da sua nova condição de “Peregrino” e tocado pelos ventos nacionalistas que então sopravam.

Ilustração 02 - Camal com o traje de Peregrino



Fonte: Fotografia do autor existente na casa de um filho seu, em Pemba. Agosto 1982.

Um dos fatores que terá influenciado a ascensão de Camal à chefia do regulado foi a influência da comunidade muçulmana do Chiúre, incluindo dos muçulmanos asiáticos.

O facto de ser nomeado um régulo muçulmano com o *status* de *Imanu* era de algum modo para os crentes islâmicos da região a conquista de uma legitimidade para o exercício da religião e a existência de uma mediação possível com o poder colonial.

Camal mantinha estreitas relações com o *Xêhé* Saíde Abehassane da Confraria Qadiriya

Sadate e com os régulos muçulmanos Nakoha (Assumane Aburramane) e Suluho, parentes daquele Xêhê e todos do Concelho da Ilha de Moçambique.

Por volta dos anos cinquenta, o *Xêhê* da Confraria Qadiriya em funções acedeu ao pedido do régulo Camal para fazer do seu familiar Saïde Abehassane o chefe espiritual dos muçulmanos do Mêto.

Camal fez educar uma parte dos seus filhos na região islâmica. Foi o caso de Atumane (ou Antumane), que estudou em Unguja (Zanzibar); de Issa, que estudou em Mocímboa da Praia, e de Issufo, que acabou por ser Xêhê na mesquita do Chiúre-Velho.

9. Relações com o(s) movimento(s) nacionalista(s)

Ainda não se conhecem dados convincentes sobre as relações do(s) movimento(s) nacionalista(s) do final dos anos cinquenta e início dos anos sessenta¹³ com os dignitários do sul de Cabo Delgado. As recolhas que efetuei no terreno referem-se propriamente ao período do início da Luta Armada e ao início dos anos oitenta. Dessas pesquisas pude concluir que houve uma certa mobilização para a Luta de Libertação Nacional junto de certos régulos, chefes de linhagem e de antigas chefaturas. Mas não sabemos se a Frente Nacional de Libertação constituída em 1962 (ou de outros movimentos) tentou captar as simpatias da hierarquia muçulmana desta região. Por isso, o estudo do caso particular de Abdul Camal e de outros chefes africanos muçulmanos é muito interessante e servirá para tentar compreender esse relacionamento, se é que existiu efetivamente.

Se as causas da repressão que se abateu sobre a maioria dos chefes do sul de Cabo Delgado nos anos de 1963, 1964, 1965 e 1966 foram uma feroz perseguição política do colonizador, não deixaram de ter uma conotação de perseguição religiosa. Tratando-se de uma situação insurrecional em Cabo Delgado, todos aqueles que tinham ou podiam ter uma forte influência sobre as populações passaram a ser suspeitos de conspirar contra o Estado Colonial. Por isso, se rede clandestina havia, ela foi desmantelada e, sobretudo, criado um clima de suspeição, de pânico e de temor. Este clima foi aproveitado pelos portugueses para atualizarem os seus conhecimentos sobre a malha islâmica e sobre os personagens clânicos mais influentes, a fim de exercer a devida vigilância e de impedir a adesão ao movimento independentista.

10. Prisão e assassinato de Abdul Camal

Abdul Camal não foi preso no Chiúre. Foi obrigado a sair do seu regulado em 1964. Cerca de um ou dois meses viveu com residência vigiada na casa que possuía no Bairro do Pakitekete, em Porto Amélia (Pemba). Era incomodado com frequência pela PIDE. Finalmente, em 1965 foi enviado para a fortaleza da Ilha do Ibo, onde faleceu em 1966. A morte do *Megama* na fortaleza, transformada em prisão, tem vindo a ser motivo de especulações e controvérsias.

Uma das versões que recolhi diz o seguinte: durante os interrogatórios da PIDE, o régulo do Chiúre estimava que os polícias não tinham autoridade para o prender nem para o julgar. *Megama* queria saber porque estava na prisão. E dizia-lhes: «se durante toda a minha vida estive do vosso lado e vocês do meu lado, agora pretendeis que esteja a conspirar contra os portugueses! Porquê? Se tudo o que tenho devo aos portugueses!».

No início da sua detenção no Ibo, *Megama* foi metido isolado numa célula. Mas depois aca-

13 Uso o plural para referir os três movimentos anteriores à FreLiMo, mas também os movimentos nacionalistas no Tanganica, Zanzibar e Comores que eram conhecidos em Cabo Delgado.

baram por meter nela mais dois detidos. Foram os prisioneiros que o mataram. Um dos que presenciou diretamente no assassinato vive perto de Macomia (Medeiros, 1986: 27). Nessa época, *Megama* estava doente e enfraquecido. Sofria de asma. Por isso, foi fácil assassiná-lo.

Segundo Rafael da Conceição, o régulo foi enterrado perto da Fortaleza. Mas não se tratou de um verdadeiro enterro. A cova era pequena e pouco profunda. Meteram-lhe por cima uma chapa de zinco e pedras, para que os cães o não desenterrassem (Conceição, 1993: 253-254).

11. Breves notas finais

Procurei contextualizar a expansão do Islão no sul de Cabo Delgado durante o período tarde-colonial. Os aldeamentos dos últimos anos da administração portuguesa e as aldeias comunais que se seguiram à Independência - sendo estas últimas nalguns casos a reconversão de antigos aldeamentos - abalaram profundamente as estruturas políticas e produtivas linhageiras dos Mêto¹⁴. Todavia, não afectaram em profundidade a religião dos muçulmanos das confrarias. As convicções e práticas religiosas foram sim “molestadas” pela mobilização política dos jovens e pelo ensino que se procurou implementar até aos confins da savana. Resta dizer que em todas as comunidades afro-islâmicas que acabei de descrever, o *Islão das Confrarias* reestruturou em termos religiosos a rede política tradicional dos Mêtos. Não me detive sobre a questão da organização e das práticas religiosas nas Confrarias. Sobre este assunto há bastante literatura. Permitam-me que insista apenas no seguinte: nestas comunidades nortenhas a matrilinearidade venceu sempre no confronto com a patrilinearidade árabe-suahili. Quando parecia que o casamento com cativas daria origem a linhagens patrilineares sob a chefia do pai mais velho, foi o princípio da matrilinearidade que se impôs ao longo das gerações e que se reproduziu ideologicamente através dos ritos de iniciação dos rapazes e das raparigas que, para além do Islão, tinha no culto dos antepassados maternos africanos o vértice fulcral no convívio com Allah. A própria circuncisão à maneira semita continuou a ter a mesma simbologia e função que a falsa circuncisão praticada antes. E ao invés da excisão nos povos lá longe nas terras setentrionais, islamizados ou não, as mulheres deste norte moçambicano preferiram as manipulações genitais para o alongamento do clitóris e dos pequenos lábios e não a mutilação genital. De modo que, neste contexto da matrilinearidade com uma poderosa organização linhageira, as confrarias dominadas pelos homens numa estrutura transversal a várias linhagens e clãs impunha-se (justamente como entre os “infiéis” macondes e cheuas, as confrarias secretas do Mapiko e do Nhau). Neste sentido, o rigor da ortodoxia islâmica, a que alguns chamam fundamentalismo, veiculado pela corrente globalista do Wahhabismo¹⁵, só vencerá entre a população rural do Norte se a matrilinearidade for definitivamente irradiada. O que não será amanhã.

14 Com a formação dos Grupos Dinimizadores os regulados foram abolidos na prática logo após a Independência, mas só o foram formalmente em 1978 pelo Decreto n.º 6/78. Boletim da República, I Série, n.º 48, Abril de 1978.

15 Esta corrente, veiculando influência política saudita, procurou desde 1964 minar o Islão afro-islâmico das Confrarias.

Referências bibliográficas

- Alpers, Edward A. (1999a), East Central Africa. In: Nehemia Levtzion & Randall L. Pouwels (orgs.), *The History of Islam in Africa*. Ohio: Ohio University Press, Oxford: James Currey (Oxford), Cape Town; David Philip.
- (1999b), Islam in the Service of Colonialism? Portuguese Strategy during the Armed Liberation Struggle in Mozambique. In: Lusotopie, 1999, pp. 165-184.
- Amaral, Manuel Gama (1990), *O povo Yao*. Lisboa: IICT.
- Amaro Monteiro, Fernando (1993), O Islão, o poder e a guerra (Moçambique, 1964-1974). Porto: Universidade Portucalense.
- Branquinho, José Alberto Gomes de Melo (1969), Prospecção das forças tradicionais do distrito de Moçambique. Lourenço Marques: S.C.C.I.
- Brito João, Benedito (1989), Abdul Kamal (1892-1966) et l'histoire du Chiúre aux XIXe et XXe siècles. Étude sur la chefferie traditionnelle, les réseaux islamiques et la colonisation portugaise. Paris: EHESS.
- Conceição, Rafael da (1993), *Entre mer et terre*. Paris: Universidade de Paris VIII.
- Geffray, Christian (1984/5), Structure lignagère, économie domestique et développement rural dans le district du Eráti. Rapport n.º 1: Structures precoloniais; 1984. Rapport n.º 2: Identification des groupes sociaux et principaux status. Elements sur l'organisation territoriale de la paysannerie. Maputo, DAA/UEM. Mimeo.
- Gonçalves, José Júlio (1963), *O mundo árabo-swahili e o ultramar português*. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar.
- Medeiros, Eduardo (1986), A chefatura dos Megama do Chiúre: contexto económico e político da sua formação. In: *Cadernos de História* (Maputo), n.º 4, Maio de 1986, pp. 21-27.
- Pélissier, René (1988), *La Naissance du Mozambique*. Résistance et révoltes anticoloniales (1854-1921). Orgeval: Edição Pélissier. Tomo I.
- Pinto Corrêa, Armando Eduardo (1940), Província do Niassa. Inspeção aos serviços administrativos e dos negócios indígenas. Lourenço Marques: AHM, Fundo da Administração Civil, caixa 76.
- Vilhena, Ernesto Jardim de (1905), «*A Companhia do Nyassa: Relatórios e memórias sobre os territórios*». Lisboa: Typographia da "A Editora".