

Entre o Império do Mali e o «Islão marítimo». O impacto dos legados e das literacias islâmicas na África portuguesa

Between the empire of Mali and the “maritime Islam”.
The impact of Islamic legacies and literacies
in Portuguese Africa

Ewa A. Łukaszyk

autor independente

ewa.a.lukaszyk@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-9969-0459>

Abstract

The article presents the impact of the Islamicate populations and literacies in Portuguese colonial literature and scholarship. The main ethnic group that focused the attention of the colonisers were the aggressive, dominant Fulani portrayed in the novels of Fausto Duarte, *Auá* and *A Revolta*. Their usages and traditions were studied by the first Portuguese ethnographers and ethnohistorians with almost satisfactory results. On the other hand, Islam in the oriental part of the Portuguese colonial empire (Mozambique) was much less understood. The Portuguese paid greater attention to the aggressive, jihadist movements in West Africa than to the relatively less conspicuous Sufi movements that developed in the port cities and islands along the East African coast. Overall, the process of Islamicization of the territories controlled by the Portuguese went on unhindered or even accelerated during the colonial period.

Keywords: Sub-Saharan Africa, Islamicization, Portuguese colonial empire, Fulani, Sufism

Em 1934, Fausto Duarte, um escritor de origem caboverdiana e um realizador do projeto colonial português na África ocidental, publicou *Auá*, um romance que lhe ia valer o primeiro prémio no Concurso de Literatura Colonial. O seu herói, Malam, é re-

presentante dos fulas, uma etnia islamizada. A caracterização do jovem mostra quão pouco resta, no início do século XX, da ardente islamofóbia portuguesa dos Quinhentos: Malam encarna o “aprumo e fidalguia características da raça e altivez da religião” (Duarte, 1934a, p. 12)¹. Sob o olhar fascinado do escritor, que encontra na Guiné Portuguesa² o alimento para nutrir uma paixão orientalizante de origem bem europeia, “tudo é enigma nesta raça cuja origem se perde na bruma dos tempos” (Duarte 1934a, p. XXV). Na realidade, o mundo fula é não só antigo, como também bastante extenso. Vários sub-grupos desta etnia habitam uma vasta faixa do Sahel que se estende dos territórios do Senegal e da Guiné, pelo sul do Mali e o Níger, até El-Geneina, parte do Darfur Ocidental que se juntou ao Sudão Britânico na época de que aqui falamos.

O Islão na África ocidental remonta aos séculos XII-XIV e relaciona-se com o grande Império do Mali, criado por mandingas islamizados, um povo originário do Alto Níger. No início do século XIV, o imperador Kankou Moussa immortalizou-se por uma peregrinação a Meca em que a caravana que o acompanhou levava uma quantidade de ouro que se tornou lendária. Na fase de desintegração do império emergiu o guerreiro Tiramakan Traore, fundador do estado Kaabunké nas planícies da Alta Costa da Guiné. Os fulas cujos descendentes Duarte encontrará na Guiné Portuguesa deslocaram-se de Bundo para o território de Kaabú (Gabú) e fixaram-se no regulado de Tumaná de Cima, aceites pelos mandingas como “hóspedes”. No final do século XVI e nos começos do século XVII, os mandingas tentaram dominar os povos animistas, povoando as margens do Gâmbia. Já nessa altura formou-se a divisão social entre as camadas elevadas islamizadas e o povo dedicando-se ao culto dos antepassados. Até ao século XVIII, os fulas estavam sob a dominação dos mandinga. A situação mudou após a conquista de Kansala (1867) e a destruição do reino de Kaabú. Nos anos 1868-1888 os fulas travaram uma guerra santa contra os “infiéis” beafadas, conquistando o território do Djoladú, rebatizado Forreá (*cf.* Jao, 2002, p. 14). Por volta de 1885-1890, uma outra viragem importante é a conversão imposta aos soninqués, aos balantas e aos felupes. A guerra santa declarada pelos Almamis fulas implicava pilhagem e a escravização dos povos animistas. As qualidades de “altivez” e “fidalguia” observadas pelo autor colonial tinham portanto como tela de fundo gerações de domínio político dos guerreiros fulas sobre os outros grupos étnicos.

No entanto, as virtudes e qualidades de Malam aparecem como perfeitamente compatíveis, no olhar do escritor, com “a civilização europeia”. O que distingue os fulas é a sua fascinação pela escrita. Não é, pois, de estranhar que o jovem “tinha apenas um desgosto: não sabia ler, se bem que vagamente conhecesse os caracteres árabes”. Mas esse defeito também encontra uma solução rápida, já que Malam consegue apoderar-se duma cartilha maternal, que estuda em segredo com a ajuda do grumete

¹ Ortografia modernizada em todas as citações – E.L.

² Guiné Portuguesa é uma colónia separada administrativamente de Cabo Verde em 1879. Em 1951, a Guiné Portuguesa tornou-se uma província ultramarina de Portugal, dotada, em 1955, duma constituição própria, assim como autonomia financeira e administrativa.

João, “senhor da escrita dos brancos” (Duarte, 1934a, p. 13). Claramente, o jovem muçulmano desenha-se como o colonizado ideal, predisposto já pela sua cultura de origem a um grande avanço. No prefácio ao seu romance, Fausto Duarte discorre sobre a superioridade dos fulas que atraem pela sua beleza física e pela profundidade da ligação com o Oriente que lhes é atribuída. Fausto Duarte, um seguidor atento das modas metropolitanas na altura em que frequenta o Curso Superior Colonial em Lisboa, observa que “nas atitudes dos régulos, que posaram inúmeras vezes para os magazines de luxo, adivinham-se a influência longínqua, ancestral, do Oriente, da doutrina panteísta e do fatalismo que domina o muçulmano” (Duarte, 1934a, p. XXV). Assim, os fulas participam do orientalismo romântico, ganham presença na cultura europeia, tornam-se um elemento desejado, também nos contextos mais elegantes e nas classes sociais mais elevadas.

Apreciando os fulas, Fausto Duarte acentua a diferença entre as etnias islamizadas e as animistas numa maneira crua e direta, característica da época que desconhecia o politicamente correto: “Entre o fula e o negro autóctone há um abismo incomensurável” (Duarte, 1934a, p. XXVI). Repetirá o mesmo juízo de valor pela boca dum soldado português num romance posterior, *A Revolta* (dessa vez o 2º prémio no Concurso de Literatura Colonial de 1942), onde Amílcar Teles, o comandante dum posto militar na Guiné, após uma longa meditação sobre a colonização e a emancipação social dos nativos compreende “ser o fula mais qualquer coisa que um simples preto” (Duarte, 1945, p. 251). Mesmo se o romance narra a última tentativa de recuperar o protagonismo histórico pelos membros mais ambiciosos da nova geração, tais como Suleimane Gadiri, o batulai (ajudante) do régulo Monjuuro, tentativa que se torna obsoleta perante a ação pacificadora dos portugueses³, pelo menos se reconhece a grandeza da vivência histórica da etnia no passado: “Tinham tido também os seus Medicis e Borgias, porque o punhal e o veneno serviam para abrir caminho aos mais decididos. A partir de Alfá Ibraíma, o primeiro chefe do clã, que bateu os djalonquês e ocupou o Futa, atravessou o Senegal, dominou os bâmbaras e os mandingas da Gâmbia e chegou a Conacri, os grandes chefes dividiram-se em dois ramos que nunca mais permitiram à tribo o prazer duma vida tranquila” (Duarte, 1945, p. 141). Os fulas também criaram o seu próprio império, o facto que, aos olhos do escritor colonial, os coloca quase no mesmo nível de experiência histórica junto com os portugueses.

Por outro lado, na origem da valorização a favor da etnia islamizada houve o precedente parisiense, já que pela mesma época os etnólogos franceses, movendo-se no seu próprio universo colonial que servia de referência constante aos portugueses, iniciavam um estudo aprofundado da cultura fula (peul). Esses novos interesses foram imitados irrefletidamente, de mesma forma que se imitavam vários aspetos da cultura francesa. Fausto Duarte, numa conferência no Palácio das Colónias organizada na ocasião da 1ª Exposição Colonial Portuguesa em Setembro de 1934, evoca essa

³ Fausto Duarte refere-se às “campanhas de pacificação” portuguesas dos anos 1913-1936.

verdade numa forma ao mesmo tempo desinibida e gnómica: “Paris adorou os negros, e as glórias apontadas pela metrópole francesa são cobiçadas pelo mundo civilizado” (Duarte, 1934b, p. 8). A importância dos fulas na sua concepção de literatura colonial, que nessa altura era apenas um esboço do projeto literário por realizar, derivava portanto não só da sua experiência da África, que ia aprofundar servindo quinze anos na qualidade de administrador colonial na Guiné, mas também numa moda parisiense adotada *a priori* pelo escritor no início da sua carreira.

O mesmo preconceito favorável em relação aos fulas, parcialmente baseado em, ou justificado pela existência dos modelos e precedentes franceses, pode ler-se nos poucos trabalhos de pesquisa realizados pelos portugueses na Guiné durante o período colonial. Escrevia-se também sobre os outros povos; a monografia de António Carreira, *Mandingas da Guiné Portuguesa*, publicada em 1947, apresentou não só dos mandingas islamizados, mas também dos povos animistas: dos soninke e dos beafada – isto é dos djolas segundo a denominação usada mais frequentemente na literatura internacional (Carreira, 1947). No entanto, nota-se a predileção pelos fulas. Entre as monografias mais importantes, destaca-se o volume *Fulas do Gabú*, em que José Mendes Moreira, querendo-se um imitador de Delafosse⁴, Tauxier⁵ e Arcin⁶, reuniu uma tentativa de gramática “pullar”⁷, um elenco de fotografias e várias observações etnográficas sobre as condições de vida e os costumes dos fulas. Aqui também o problema da escrita e da alfabetização, apenas evocado pelo romancista nos exemplos acima citados, ganha visibilidade. José Mendes Moreira atesta que os Futa-fulas “possuem uma vasta literatura escrita constituída pelas narrativas dos feitos heroicos e dos empreendimentos guerreiros dos conquistadores do Futa-Djalom [...] além das traduções do Alcorão e de preceitos político-religiosos e sociais herdados do árabe e do árabe-berbere” (Moreira, 1948, p. 95). Na parte dedicada à cultura material, Moreira observa que os fulas escrevem “em folhas de papel ou em tábuas aplainadas com tinta por eles preparada e uma caneta de pau aguçada na extremidade a que chamam carã-bôl” (Moreira, 1948, p. 170). Mais tarde, esclarece ainda que se trata de papel “marabu” (Moreira, 1948, p. 247), provavelmente o papel produzido na África ocidental segundo procedimentos tradicionais de origem oriental, sem necessidade de importação

⁴ Maurice Delafosse (1870-1926), o famoso etnólogo e linguista francês, estudioso de vários grupos étnicos da África ocidental, como agni-achanti, mande, bambara, diola, hausa.

⁵ Louis Tauxier (1871-1942), autor de numerosos trabalhos de pesquisa sobre os povos africanos em consequência dos trabalhos desenvolvidos a partir de 1906 na Guiné Francesa, no Alto Volta, na Costa do Marfim e noutras partes do império colonial francês; escreveu também sobre os costumes e a história dos fulas (cf. Tauxier, 1937).

⁶ André Arcin, o historiador da Guiné Francesa, contribuiu para a disseminação da teoria sobre a suposta origem dos fulas, apresentada pela primeira vez pelo helenista e etnólogo Gustave d’Eichthal (1804-1886). De acordo com essa teoria, cujo eco se pode encontrar nas ideias de Fausto Duarte, os fulas seriam o bíblico povo Pute ou Patrusim, mencionado na Génese 10,6 e 10,14 (cf. Arcin, 1911).

⁷ A língua dos fulas, pertencendo ao ramo senegambiano da família Niger-Congo, aparece na literatura sob várias designações, nomeadamente fulfulde, pulaar, pular, fulani ou simplesmente fula.

da Europa. Relata também vários rituais mágicos relacionados com escrita: no local da fundação duma povoação nova enterra-se um pedaço de papel com uma inscrição alcorânica; para obter o êxito na caça, o caçador “unta-se com uma mēzina preparada com uma erva chamada goli-goli [...] a que junta ainda um papelinho escrito com um versículo do Alcorão” (Moreira, 1948, p. 234). Por outro lado, o estudioso português esboça uma classificação das funções no seio do grupo letrado que descreve como uma “classe sacerdotal”: “1.º – Ualio (espécie de profeta); 2.º – Karamokodjô (espécie de doutor em teologia korânica); 3.º – Almúdo (simples leitor do Alcorão); 4.º – Talibádjô (discípulo, auxiliar)” (Moreira, 1948, pp. 234-235).

Finalmente, Moreira fala de “uns alfarrábios de papel marabu, escritos em caracteres árabes, onde se narram as origens da tribo, as façanhas de chefes ilustres [...], as batalhas vencidas [...], a sabedoria dos karamokos e os jejuns e as virtudes dos santos varões muçulmanos” (Moreira, 1948, p. 247). No entanto, para aceder à “tarika”⁸ (história) dos fulas, tem que pedir a ajuda dum informante local, identificado como “Mama N’gari Djalfô, txerno da mesquita de Kamboré” (Moreira, 1948, p. 264) que traduz o texto do árabe para o crioulo. Só a partir dessa versão crioula Moreira redige o texto incluído na monografia, que deve portanto esconder vários erros e omissões. No entanto, o texto transmitido é bastante curioso. A gesta dos fulas, que começa com “a guerra do Turuban” (1284 AH)⁹, é precedida pela narração da gesta da humanidade desde a criação do mundo, abrangendo várias gerações pre-adâmicas, de sem mil anos cada (incluindo o período do rei primordial Djimu). Só após uma série de tais períodos aparece Baba Adaman. Durante mil anos vive num espaço paradisíaco, até que Allah o faz descer à terra num lugar chamado Indi. A sua mulher Auá desce, pelo contrário, em Nadjidí, perto de Meca. Por isso vivem separados durante cem anos, procurando-se mutuamente até se encontrarem (Moreira, 1948, pp. 264-265).

Esta narração singular pode ser um resultado duma fusão dos elementos autóctones com as fontes árabes, tanto as propriamente religiosas, como as populares, que também associam Eva a Meca e situam a sua tumba em Gidá (Jeddah). Por outro lado, é também curiosa a continuação da história, que associa as personagens e os motivos comuns às religiões monoteístas (tais como Noé, Sem, Cam, Jafet, o dilúvio, a história de Abraão e Ismael, etc.) com o género típico da literatura islâmica que é a silsila dos mestres de escola (o registo biográfico dos estudiosos responsáveis pela continuidade duma determinada linha de tradição ou a transmissão da sabedoria). Assim, o registo dos chefes militares transforma-se numa história intelectual em que fundar escolas é tão importante como vencer batalhas, como neste trecho ilustrativo da gesta das gerações dos txernos das mesquitas e das escolas alcorânicas: “Alfá Molabé foi

⁸ Possivelmente, o autor português confunde os termos de origem árabe: *tarih* (história) e *tarika* (via mística, disciplina espiritual).

⁹ Segundo o calendário islâmico, é uma data que corresponde à guerra santa de 1868, acima mencionada. Ignorando a maneira correta de calcular os anos segundo o calendário lunar muçulmano, Moreira considera que o registo histórico dos fulas carece de precisão. Na realidade, a data indicada é exata.

para Bundú estudar e quando voltou ao Futa foi fundar uma escola na povoação de Leibibel aonde concorriam estudantes de longes terras” (Moreira, 1948, p. 266). Na linha dos seus sucessores aparece, por exemplo, o ferreiro Sadjuma Báilô que contribuiu para as vitórias dos fulas enquanto produtor de balas.

A descoberta da memória dos fulas conduziu às primeiras tentativas portuguesas no domínio da etnohistória. Embora os portugueses soubessem da existência dos “alfarrábios” dos fulas, estes manuscritos não eram explorados como fonte nas tentativas subsequentes de reconstruir a história dos povos africanos. Isto pode-se explicar pela falta de instrumentos filológicos de acesso a estes documentos. Ao contrário do que aconteceu em Espanha, Portugal não criou uma forte tradição de estudos árabes. Os estudiosos que apareceram, tal David Lopes (1867-1942) foram figuras importantes, mas relativamente isoladas. Por isso, as competências disponíveis concentraram-se nas áreas que podiam ser vistas como cruciais na mundividência nacionalista, tais como a grande saga da expansão marítima dos séc. XV-XVI. Por isso David Lopes publicou estudos sobre a presença portuguesa em Marrocos e, por outro lado, as edições críticas das crónicas da Índia (tais como a *História dos portugueses no Malabar* de Zanadím). Um dos seus alunos, Joaquim Fernando de Abreu Figanier (1889-1962) ensinou, até 1946, o árabe na Faculdade de Letras em Lisboa, e de 1946 a 1959, no Instituto de Línguas Africanas e Orientais, criado na Escola Superior Colonial (cf. Sidarus, 1986). No entanto, esse quadro de formação não era suficiente para providenciar competências sofisticadas para o estudo da África ocidental muçulmana. Em 1959, José D. Garcia Domingues tentou coligir uma lista dos trabalhos islamológicos publicados em Portugal entre 1942 e 1958. Entre 73 títulos, apenas 6 tratavam da África portuguesa, incluindo a monografia de Moreira que, apesar das suas deficiências de acesso às fontes escritas em árabe acima comentadas, mereceu um lugar na bibliografia dos “estudos arábicos” (cf. Domingues, 1959).

O esforço erudito de formular uma etnohistória da África ocidental foi conduzido por Avelino Teixeira da Mota que tentou confrontar as informações contidas nas crónicas quincentistas portuguesas com as conclusões dos estudiosos franceses, falando durante um evento assaz significativo que foi a Conferência Internacional dos Africanistas Ocidentais organizada em Bissau em 1947 (cf. Mota, 1952). Foi apenas através desses trabalhos franceses que o português teve acesso às fontes árabes mencionando os fulas, tais como os escritos de Al-Maqrīzī (1364-1442) ou *Tārīkh as-Sūdān* do cronista de Tombuctu, al-Sa‘di (c. 1667). Não é de estranhar, porque Avelino Teixeira da Mota não era nem orientalista, nem islamólogo de profissão, mas sim um oficial da Marinha. No entanto, a identidade fula, já cristalizada, sobressaía na leitura atenta das crónicas portuguesas do século XV e XVI. As referências aos fulas aparecem nas *Décadas* de João de Barros (Década I, Livro 3). Valentim Fernandes e Duarte Pacheco no *Esmeraldo de Situ Orbis* (Livro I, cap. 27) mencionam o reino de Cucurool, ou Tucurool (*les toucouleurs* dos autores franceses). Por outro lado, Teixeira da Mota descobriu episódios fascinantes, como o caso de D. Tomás Lamba, o pretendente ao

trono do Grão Fulo que se refugiou em Mazagão e foi batizado em Lisboa na Capela Real. Nessa época da expansão fula do Senegal ao Rio Grande (habitado pelos beafadas), Lamba queixava-se de que um rival o tinha vencido com a ajuda dum lançado português, um Ferreira, casado com uma princesa fula. O estudioso consegue identificá-lo enquanto Fuão Ferreira, chamado o Ganagoga ou Ganigoga (“homem que fala todas as línguas” em beafada), referido por Álvares de Almada como um genro do Grão-Fulo. O Ganigoga vivendo no interior do Rio Senegal aparece também na relação da viagem dos ingleses Richard Rainolds e Thomas Dassel (1591) (Mota, 1969).

Quase um quarto de século após a conferência em Bissau, Teixeira da Mota não só continuava o seu esforço para a etnohistória da África ocidental, como conseguia levar este trabalho aos contextos académicos mais prestigiosos da metrópole. Nomeadamente, apresentou as suas descobertas na sessão de 5 de Março de 1970 do Agrupamento de Estudos de Cartografia Antiga da Academia das Ciências de Lisboa. Através da análise dos artefactos portadores de memória (os *sónò*) e outros bronzes antigos da Guiné, chega à conclusão de que os portugueses e os fulas apareceram na região do Rio Grande aproximadamente na mesma altura, os meados do século XV (Mota, 1970, pp. 5-26). Nota-se não só a diversificação das metodologias, mas também a independência das fontes secundárias francesas, servindo duma prova da maturidade da escola africanista portuguesa que nos finais do período colonial conseguiu ultrapassar o diletantismo que inicialmente a caracterizava. Ao mesmo tempo, partindo do interesse inicial pelos fulas, os estudos abrangeram gradualmente outros grupos étnicos que participaram na mesma história inter-tribal da África ocidental (os beafadas, os mandingas).

Ao longo da sua presença colonial na África ocidental, os portugueses várias vezes constataram o avanço do Islão no espaço que, em princípio, controlavam e desejavam evangelizar. Já em 1894-1897, Graça Falcão elaborou dois esboços topográficos indicando as crenças professadas pela população. Intentava-se, desta vez, fixar e medir a amplitude dos progressos da islamização que os portugueses não conseguiram travar (cf. Carreira, 1963). Em 1954, Teixeira da Mota deplorava o facto de que a ação portuguesa “contribuiu substancialmente para que, em meio século, fossem islamizados muitos mais indígenas do que os que, em cinco séculos, se conseguiu cristianizar” (Mota, 1954, p. 402). Num trabalho publicado em 1966, António Carreira falava da “mandinguização” da sociedade guineense, identificando a etnia dos mandingas – os chamados “mouros” – como o instrumento principal da ação islâmica (Carreira, 1966). Este processo de islamização pode, no entanto, ser visto como uma consequência não prevista da política portuguesa. Os historiadores contemporâneos, como Carlos Cardoso, falam da valorização dos muçulmanos pelas próprias autoridades coloniais na época em que se instalavam postos militares nos territórios colonizados: “os islamizados [...], como bons auxiliares que foram, deviam ser premiados com cargos de chefia em áreas de domínio animista” (Cardoso, 2004, p. 50). Por outro lado, a tradição do colaboracionismo causou um mau relacionamento das forças independentistas

com as populações muçulmanas. Por isso o Islão considerava-se como uma religião marginalizada na Guiné-Bissau pós-colonial, pelo menos até ao fim da década de 1980. Mas já no censo de 1991, 46% da população considerava-se muçulmana, contra apenas 36% da população declaradamente animista (cf. *Recenseamento geral*, 1996).

Os trilhos da penetração do Islão na África ocidental frequentemente implicavam a ação armada direta dos conquistadores nómadas, a guerra santa, cujo resultado era a conversão do chefe da comunidade. Desta maneira, formava-se uma organização vertical causando a erosão da estrutura horizontal típica para as sociedades animistas. Os colonizadores portugueses instrumentalizavam esse poder de erosão, privilegiando os membros da camada islamizada ao seu serviço; assim sendo, involuntariamente apoiavam a ascensão e o desenvolvimento do Islão nos territórios controlados. No entanto, na parte oriental do seu império colonial, os portugueses deparavam com uma situação diferente, bastante mais subtil. Em Moçambique, a presença do Islão resultava duma propagação pela chamada via marítima. A islamização das costas do Mar Vermelho e da orla marítima da África oriental, alcançando a África Central e o Congo, era a obra dos navegadores e mercadores árabes e persas do Xiraz. Esta presença era mais antiga de muitos séculos do que a presença portuguesa. Já em 689, o califa Abdal Malique (‘Abd al-Malik ibn Marwān) mandou os emissários sírios para Melinde, Zanzibar, Mombaça e Quíloa. Foi por essa altura que se estabeleceu uma colónia muçulmana na Ilha de Pate. Nos séculos seguintes, várias vagas dos exilados islâmicos e das comunidades comerciantes árabo-persas ocuparam pontos ao longo da costa oriental africana. O apogeu do dinamismo comercial dessas comunidades aconteceu nos séculos XII a XIV, e era anterior, portanto, à chegada dos portugueses nos finais do século XV. O conhecimento do regime das monções e das correntes sub- e sobre-equatoriais facilitava a expansão do “Islão marítimo” que se estabeleceu, duma forma mais pronunciada, nas ilhas do Oceano Índico até ao noroeste do Madagáscar e gerou um novo substrato cultural, o swahili. Era muito mais tarde, só nos finais do século XVIII, que os comerciantes muçulmanos começaram a frequentar o interior, islamizando tais grupos étnicos como os macuas e os ajauas.

Sendo assim, já antes da chegada dos portugueses existiu o Xecado de Moçambique fundado por figuras semi-lendárias de Musa e Hassani. No último quartel do século XIV, a presença islâmica desenvolvia-se na Ilha do Moçambique e nos centros mais a sul (Angoche, Quelimane, Sofala), assim como na cidade de Zanguebar. O fenómeno típico para essa expansão era o impacto das confrarias sufis, que obviamente também existiam na África ocidental (tal a Tijaniyya ali fundada no século XVIII), mas parecem ser muito mais importantes como centros da ação mobilizadora no contexto do “Islão marítimo”. No caso da Ilha de Moçambique, marcam a sua presença as confrarias Cadaria (Qadiriyya) e Xadulia (Shadhiliyya). A primeira delas foi fundada no século XII em Bagdade por ‘Abd al-Qādir al-Jīlānī (1077 ou 1078-1166); a segunda, fundada por Abū al-Hasan al-Shādhilī (1196-1258), desenvolveu-se, em primeiro

lugar, no Maghreb, alcançando o Sudão só no século XV. Uma nova vaga da sua atividade apareceu no século XVIII; apareceu em Zanzibar antes de 1850 e por volta de 1880 começou a irradiar a sua influência a partir dos Comores (cf. Bang, 2004). A ramificação da Shadhiliyya presente nesse arquipélago adotou a denominação de Yashrutiyya, alcançando não só o litoral, como também o interior (Ujiji, Tabora, Kam-pala). No século XIX apareceram também novas confrarias enraizadas no espaço da África oriental: nomeadamente a Uwaysiyya, surgindo na Somália graças ao prestígio de 'Abd al-Rahman al-Zaylai (morto em 1882) e de Uways Ibn Muhammad al-Barawi (1847-1909). Essa ramificação da Qadiriyya, protegida pelo sultão omaní de Zanzibar, Bargash Ibn Said e os seus sucessores, ganhou popularidade por entre a população swahili na orla marítima e nas ilhas do Oceano Índico. Foi a Uwaysiyya de Dar-es-Salam que nos finais do século XIX e no início do século XX alcançou as populações banto de Uniamwezi, Uhehe e Buganda (cf. Grandin & Gaborieau, 1996, pp. 68-83).

O “Islão marítimo”, desprovido duma classe guerreira, raramente envolvido em combates ou causando rutura da *pax lusitana*, podia escapar, em grande medida, a atenção da administração colonial. Essa religião dos comerciantes e navegadores formava redes de apoio social e auxílio na exploração de novas rotas; as confrarias dedicavam-se ao ensino e transmissão duma doutrina esotérica que os portugueses não entendiam. Possivelmente, faltava também um modelo estrangeiro justificando o estudo académico dessa realidade, comparável com a voga do interesse pelo mundo fula, mencionado acima. Só de vez em quando, a atratividade do sufismo contrariava os missionários católicos. Assim, um dos poucos comentadores metropolitanos da situação religiosa de Moçambique foi Padre Frederico Peirone, um sacerdote italiano, da Congregação da Consolata, que se dedicava ao estudo comparativo das doutrinas cristãs e islâmicas (cf. Peirone, 1956). Tendo estudado árabe em Turim, foi uma das poucas pessoas capazes de entender o sufismo africano e chamar a atenção das autoridades coloniais para o seu potencial expansivo.

No entanto, o ambiente geral não invitava à confrontação. Os anos 1960 em Portugal trouxeram já um clima duma relativa liberdade religiosa. O catolicismo era sempre declarado “a religião da Nação Portuguesa” pela constituição em vigor; no entanto, o mesmo documento também garantia a liberdade de outros cultos, especialmente nos territórios ultramarinos. O movimento ecuménico iniciado pelo papa João XXIII propagava o espírito de diálogo entre as religiões monoteístas, que na linguagem da época, desconhecendo o politicamente correto, referiam-se como “as religiões superiores”; o Islão constituía por isso uma opção relativamente “avançada”, ao contrário das crenças tradicionais, julgadas “inferiores”. De tal forma que Suleiman Valy Mamede, o Presidente da Comunidade Islâmica de Lisboa, no início dos anos 1970, se declarava capaz de citar os pareceres de vários bispos portugueses exortando para uma conciliação entre os cristãos e os muçulmanos, no confronto comum com o espírito ateu, o materialismo e a maçonaria (Mamede, 1971, p. 5).

CONCLUSÕES

As limitadas capacidades de pesquisa islamológica de que os portugueses dispunham ao longo do período colonial não permitiram um estudo aprofundado das idiossincrasias e particularidades locais do Islão que existia – e desenvolvia-se no seu próprio ritmo – no seio do império colonial. O sufismo, fenómeno mais marcante do Islão africano, ganhou muito pouca atenção. A monografia de José Mendes Moreira praticamente ignora a existência das confrarias; é sintomático que na sua apresentação da “classe sacerdotal” fula acima citada apenas vislumbrou a existência do mestre sufi, ualio, que descreveu, numa maneira sumária e bastante incorreta, como “espécie de profeta” (cf. Moreira, 1948, pp. 234-235). No que diz respeito tanto à África ocidental, como à oriental, faltam exemplos de tratados místicos de que os portugueses tenham tido conhecimento. Mas isso é, em grande medida, válido não só no que diz respeito ao Islão africano, como também ao próprio passado português, onde as figuras ligadas ao sufismo, mesmo as mais visíveis na perspectiva nacional, tem sido relativamente negligenciadas. Até o aliado muçulmano de Afonso Henriques, Ibn Qasi, tem pouca bibliografia em português (além de alguns textos de vulgarização histórica); o seu legado doutrinário foi estudado maioritariamente pelos orientalistas estrangeiros.

Voltando ao nosso ponto de partida literário, nota-se uma certa aversão para o marabutismo e o modelo religioso de cariz sufista. Provavelmente, não é por acaso que o protagonista negativo de *Auá* é um marabu árabe. Pelo que se pode deduzir da narração que fornece poucos comentários explicativos das relações religiosas, o violador de Auá que causa a tragédia íntima de Malam pode ser associado ao mundo sufi. Issilda é um desses homens santos que se dedicam a curas milagrosas; é precisamente para atender a um paciente que vem da mesquita de Quebu dos futa-fulas. No entanto, abusa do respeito, confiança e hospitalidade que lhe são oferecidas ao longo da sua deslocação. Também o violador de Iobá n’*A Revolta*, Ibraima Dara, pertence a uma categoria similar. Será que a valorização introduzida nesses romances por Fausto Duarte deve ser lida como um eco da desconfiança da administração colonial por esse pessoal religioso, deslocando-se constantemente por longas distâncias em missões de carácter e contornos mal definidos? Será por isso que o escritor os colocou no papel de eternos perversos e violadores de mulheres a quem a sociedade africana oferecia impunidade? Por outro lado, o jovem fula que se torna um assassino exercendo a sua vingança não deixa de ser o bom colonizado, e mais, quase um irmão africano do português. As suas paixões masculinas se entendem, respeitam e desculpam. Afinal, é pelo convívio com os “civilizados” que tinha aprendido um sentimento novo; o comentário do rival de Malam não deixa dúvidas sobre a génese do seu crime passionai: “Queres renegar os hábitos da tua gente e pretendes imitar os brancos que matam por ciúme” (Duarte, 1934a, p. 199). No entanto, se é um marabu itinerante quem Malam mata, o seu potencial de agressão inscreve-se nos interesses coloniais; não é um elemento verdadeiramente transformativo ou corrosivo da ordem imperial.

Aparentemente, as populações nativas do império colonial português viviam imersas numa existência exclusivamente local, a que faltava a consciência de inscrição numa geografia cultural mais vasta do que o horizonte tribal dumas poucas aldeias comunicadas por uma rede de santuários animistas, e numa cronologia mal estruturada, sem o sentido da história e sem projetos mobilizadores do porvir. No entanto, o Islão constituía, na vida das populações colonizadas, um fator significativo. A presença fula e mandinga nas margens do Farim e do Geba até ao alto Gabú levou a religião muçulmana aos outros grupos étnicos que se convertem uns aos outros: os soninqués, os felupes, os balantas. É um processo que continua após a descolonização. Graças ao relativo poderio económico da população muçulmana e as possibilidades de aquisição dos conhecimentos através do domínio escrito do árabe, a “muçulmanização” da sociedade é um processo que se observa na Guiné-Bissau também no início do novo milénio.

O peso relativo das várias formas e correntes islâmicas na literatura, etnologia e historiografia colonial não foi distribuído de maneira proporcional. Privilegiou-se as formas mais agressivas, visíveis, as que pareciam ter mais impacto na vida das populações africanas; também as que os portugueses esperavam utilizar e manipular no âmbito do seu projeto “civilizador”. Menosprezava-se ou silenciava, seja por ignorância, seja deliberadamente, as formas da vida espiritual islâmica que rejeitavam o colaboracionismo ou simplesmente permaneciam clausuradas nas demandas espirituais que os portugueses não entendiam nem pretendiam entender.

A presença muçulmana possuía várias características ausentes no animismo, tal como uma forte dimensão translocal (estruturada pela importância do santuário global, a Meca), o potencial duma literacia alternativa à escrita do colonizador, a consciência duma dimensão temporal bem estruturada e o sentido do porvir histórico, facilitando os projetos mobilizadores para uma ação militar coordenada (a guerra santa). Por isso constituía uma forma de mobilização garantindo uma sobrevivência cultural autónoma ao longo do período colonial, desenvolvendo-se e, paradoxalmente, florescendo na sombra do cristianíssimo império português. O Islão não só oferecia uma forma de literacia cultural alternativa em relação ao projeto civilizacional português, como também inscrevia as populações nativas nas redes translocais e transcoloniais que ultrapassavam as fronteiras do império português. Isto é mais visível no caso do “Islão marítimo” da África oriental, que prosseguia a realização da sua própria agenda (islamização das populações do interior, assistência social, transmissão das formas de espiritualidade no seio das confrarias) independentemente e, em grande medida, fora do alcance e da esfera de influência dos colonizadores.

BIBLIOGRAFIA

- Arcin, A. (1911). *Histoire de la Guinée Française*. Paris: Challamel.
- Bang, A.K. (2004). *Sufis and Scholars of the Sea: Family Networks in East Africa, 1860-1925*. London: Routledge.
- Cardoso, C. (2004). As tendências atuais do Islão na Guiné-Bissau. In A.C. Gonçalves (eds.), *O Islão na África Subsariana* (pp. 45-56). Porto: Centro de Estudos Africanos – Faculdade de Letras da Universidade do Porto.
- Carreira, A. (1947). *Mandingas da Guiné Portuguesa* (p. I). Publicação comemorativa do V centenário da descoberta da Guiné.
- Carreira, A. (1963). Duas cartas topográficas de Graça Falcão (1894-1897) e a expansão do islamismo no rio Farim. *Garcia de Orta*, XI (2).
- Carreira, A. (1966). Aspectos históricos da evolução do Islamismo na Guiné Portuguesa (Achegas para o seu estudo). *Boletim Cultural da Guiné Portuguesa*, XXI (84), 404-456.
- Domingues, J.D. Garcia (1959). Os estudos árabicos em Portugal depois de David Lopes. *Revista de Portugal*, XXIV.
- Duarte, F. (1934a). *Auá. Novela negra*. Lisboa: Livraria Clássica Editora.
- Duarte, F. (1934b). *Da Literatura Colonial e da “morna” de Cabo Verde*. Porto: Edições da 1ª Exposição Colonial Portuguesa.
- Duarte, F. (1945). *A Revolta*. Porto: Livraria Latina Editora.
- Grandin, N. & Gaborieau, M. (1996). Le renouveau confrérique (fin XVIII^e-XIX^e siècle). In A. Popovic & G. Veinstein (eds.), *Les voies d'Allah. Les ordres mystiques dans le monde musulman des origines à aujourd'hui* (pp. 68-83). Paris: Fayard.
- Jao, M. (2002). Relações entre fulas e mandingas nos espaços Gabú e Forreá. *Soronda*, 3, 7-21.
- Mamede, S. Valy (1971). *O Islão em Portugal na atualidade. Separata dos Actas do IV Congresso de Estudos Árabes e Islâmicos*. Leiden: Brill.
- Moreira, J. Mendes (1948). *Fulas do Gabú*. Bissau: Centro de Estudos da Guiné Portuguesa.
- Mota, A. Teixeira da (1952). Nota sobre a história dos fulas. Coli Tenguêla e a chegada dos primeiros fulas ao Futa-Jalom. In *Actas da Conferência Internacional dos Africanistas Ocidentais em Bissau: 1947, 2ª parte* (pp. 55-69). Lisboa: Ministério das Colónias – Junta de Investigações Coloniais.
- Mota, A. Teixeira da (1954). *Guiné Portuguesa*. Lisboa: Agência Geral do Ultramar.
- Mota, A. Teixeira da (1969). Un document nouveau pour l'histoire des Peuls du Sénégal pendant les XV^e et XVI^e siècles. Separata do *Boletim Cultural da Guiné Portuguesa*, 96.
- Mota, A. Teixeira da (1970). Fulas e beafadas no Rio Grande no século XV (achegas para a etnohistória da África Ocidental). In *Memórias da Academia das Ciências de Lisboa*, XIV (pp. 5-26). Lisboa: Junta das Investigações do Ultramar.
- Peirone, F. (1956). A importância da língua e da cultura árabe para a missão dos indígenas islamizados de Moçambique. Separata de *Garcia de Orta*, IV (3).
- Recenseamento geral da população e habitação (1991)* (1996). Bissau: INEC.
- Sidarus, A. (1986). Os estudos árabes em Portugal (1772-1962). Actas do XI Congresso da União Europeia de Arabistas e Islamólogos (1982). *Islão e arabismo na Península Ibérica* (pp. 37-54). Évora: Universidade de Évora.
- Tauxier, L. (1937). *Moeurs et histoire des peuls*. Paris: Payot.