

Islã, transe e liminaridade¹

Lorenzo Macagno

Professor do Departamento de Antropologia – UFPR

RESUMO: As confrarias sufistas, com sede em Zanzibar e Comores, foram, a partir do final do século XIX, a principal porta de entrada para o Islã no norte de Moçambique. Este artigo analisa uma das confrarias mais desconhecidas do país e cujas práticas, aos olhos dos porta-vozes “reconhecidos” do Islã, não respondem, supostamente, aos ensinamentos de Maomé: transe, êxtase, faquirismo, celebração do Maulide (aniversário do profeta), danças, cânticos. Por meio de uma pesquisa de campo realizada em Nampula e na Ilha de Moçambique, e utilizando algumas ferramentas conceituais fornecidas por Victor Turner, Louis Dumont e Mary Douglas, o trabalho versa sobre alguns tópicos recorrentes da teoria do ritual, questionando, nesse sentido, as análises centradas na teoria da “marginalidade”. Ao mesmo tempo, a problemática está situada no contexto das conseqüências das políticas assimilacionistas implementadas pela administração colonial, com o objetivo de “aportuguesar” os muçulmanos africanos.

PALAVRAS-CHAVE: Islã, transe, liminaridade, ritual, Moçambique.

A presença muçulmana no norte do atual Moçambique é resultado de um longo processo de “islamização”, que se iniciou no litoral e se estendeu mais tarde para o interior. Importantes núcleos suailizados² ter-se-iam formado na atual costa moçambicana, entre os séculos XII e XV, principalmente nas ilhas Querimbas – também chamadas de ilhas de Cabo Delgado –, em Quelimane, na Ilha de Moçambique, em Angoche e em Sofala (Newitt, 1995; Pouwells, 1987). Depois eles seriam forte-

mente influenciados pelo sultanato de Zanzibar, fundado em 1698 pelos muçulmanos provenientes de Omã. Com a transferência do sultanato de Omã para Zanzibar, na metade do século XIX, esta ilha passa a adquirir um forte protagonismo político e cultural em toda a região, cuja influência incide não somente sobre a atual província de Nampula, mas também sobre Cabo Delgado e Niassa (ver mapa no final).

Hoje, mesmo que os muçulmanos estejam espalhados por todo o país, sua concentração mais notável encontra-se, ainda, nas províncias do norte. Lamentavelmente, as estatísticas disponíveis para contabilizar a população muçulmana de Moçambique são precárias e metodologicamente pouco confiáveis. Em 1962, o Atlas Missionário Português indicava uma cifra de 800 mil “islamizados” que superava, pois, a quantidade de católicos (657.871). Já o censo de 1997 estabelece a presença de 2.583.534 muçulmanos em uma população total de 16.099.246. Conforme os números apresentados por Cahen, Waniez e Brustlein (2002, p. 340), 70% dessa população está concentrada no norte do país. Alguns dados divulgados em 1998 pela Direção de Assuntos Religiosos do Ministério da Justiça apontam a existência, na província de Nampula, de 1.266 mesquitas majoritariamente concentradas nas cidades de Nampula, Nacala-Porto e Ilha de Moçambique e nos distritos de Angoche, Moma e Memba.³

A ampla maioria dos muçulmanos de Moçambique pertence às vertentes sunitas do Islã.⁴ No norte – e no interior do sunismo – o Islã se expandiu e se consolidou por meio das confrarias sufistas ou *Turuq* (singular, *Tariqa*).⁵ As confrarias foram introduzidas nessa região no final do século XIX, difundindo-se, então, ao longo de todo o país e permanecendo em intensa atividade ao menos até 1974 (Alpers, 2000; Carvalho, 1988; Medeiros, 1999; Monteiro, 1993). Este trabalho se debruça, precisamente, sobre uma dessas confrarias, denominada Rifaiyya, existente na Ilha de Moçambique e popularmente conhecida como Maulide.

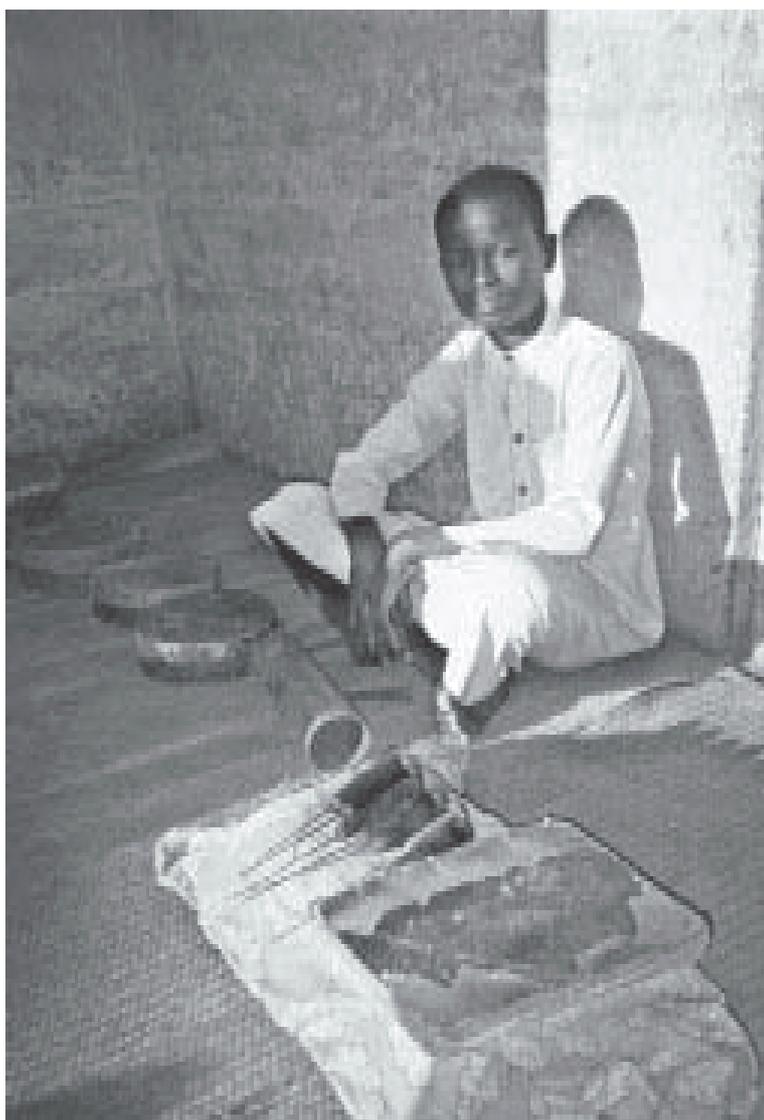
Maulide deriva da palavra árabe *Mawlid*, que significa “aniversário do Profeta”. Em Moçambique, os teólogos muçulmanos, provenientes das camadas médias urbanas vinculadas ao sunismo, não aceitam a comemoração do Maulide com o argumento de que não existe nenhuma referência a ele no Corão ou nos *Hadiths*.⁶ Utilizo a categoria “homens do Maulide” para me referir, genericamente, aos remanescentes da Confraria Ahmad al-Rifaiyya. Tanto os termos “homens do Maulide” como “pessoas do Maulide” são utilizados, no norte do país, para a identificação desse grupo. No entanto, os rituais realizados pelas pessoas do Maulide não têm, necessariamente, relação com a data vinculada ao nascimento do profeta Maomé ou com o nascimento do fundador da Confraria, de modo que essas cerimônias ocorrem, às vezes, para comemorar simplesmente algum acontecimento específico.

Tomei conhecimento da existência dos homens do Maulide, inicialmente, por meio de versões um tanto obscuras e quase clandestinas que circulavam em Nampula e na Ilha de Moçambique.⁷ As referências a esse grupo provinham de outros muçulmanos que aparentemente não concordavam com suas práticas, e eram feitas com frequência na forma de comentários fragmentados, difusos e misteriosos. Comentava-se que as pessoas do Maulide realizavam cerimônias que consistiam em cânticos e danças frenéticas acompanhadas de atos de autoflagelação. Com efeito, esse grupo era popularmente conhecido – ou melhor, desconhecido – em virtude de realizarem um ritual, cujo diacrítico mais característico era o uso de estiletos metálicos, que os participantes em estado de transe cravavam no corpo e no rosto. Os comentários desconexos sobre o Maulide oscilavam entre a busca de explicações causais ou simples descrições sobre tabus alimentares e resistência à dor: “eles fazem uma dieta especial, têm certos alimentos que não podem consumir: polvo, porco, alguns tipos de peixes, alguns tipos de caranguejo”; “cravam-se facas no corpo, mas não sai sangue, não sentem dor”. Essas foram algumas das frases que ouvi.

Poucos dias após ter chegado à Ilha de Moçambique, conheci finalmente os homens do Maulide e pude assistir a seus rituais. Pelas ruas estreitas do bairro macua da Ilha, procurei localizar o suposto líder da Confraria. Tratava-se do *chebe* Faqui. No entanto, informaram-me que ele se encontrava muito doente, ancião e que havia viajado a Lumbo, um pequeno povoado próximo da Ilha, ao lado do continente. O principal substituto de Faqui era Nacuti Adamo, e as cerimônias aconteciam em sua precária moradia no bairro de Litini. Desloquei-me uma, duas, três, várias vezes à casa de Nacuti Adamo. Consegui localizá-lo à noite na minha quarta ou quinta visita. Nacuti, que era pescador, sempre saía cedo para procurar a comida do dia e voltava ao final do entardecer. No entanto, as primeiras tentativas frustradas de encontrá-lo não foram em vão, pois me permitiram conversar com uma de suas filhas e com sua esposa – esta era, aliás, *halifa*⁸ da Confraria Qadiriyya Bagdá.

Localizei mais facilmente Sharifo Omar, ajudante de Nacuti. Tratava-se de um indivíduo que passava as horas de lazer na Ilha, sentado em um muro perto da entrada da Mesquita Central. Esse local de encontro e sociabilidade está situado próximo ao mercado e é aonde chegam, no final da tarde, os pescadores em suas embarcações, com o produto de seu trabalho para vendê-lo aos habitantes que correm para regatear os preços. Mais tarde, consegui constatar que, efetivamente, Sharifo Omar ocupava um papel central no ritual da Rifaiyya: enquanto Nacuti Adamo dirigia a percussão e os cânticos, Sharifo Omar orientava a dança e assumia a responsabilidade da manipulação ritual dos estiletos. Ele era, em um sentido amplo, o “taumaturgo” mais importante do grupo.

No início de minha estadia na Ilha, ocorreram-me muitas perguntas: por que motivo existia, num escondido bairro da Ilha de Moçambique, um grupo de pessoas que, autodenominando-se muçulmanas, praticavam um tipo de Islã espontâneo, quase físico, cuja principal característica consistia em ritos que incluíam danças, cânticos, transe e autoflagelação?



Jovem do Maulide aguarda o início da cerimônia.
No chão, é possível ver os estiletos e o livro de cânticos (foto do autor).

Ao mesmo tempo, por que é que os homens do Maulide faziam parte do grupo mais miserável da Ilha, em termos de condições de existência material, e mais subalterno, em termos de lideranças religiosas? Muitos muçulmanos “esclarecidos” consideravam, simplesmente, que eles pertenciam a um grupo que em nada se relacionava com o Islã, portanto, concebiam o ritual praticado pelos homens do Maulide como uma simples expressão “folclórica”, uma curiosidade “cultural” ou um mero divertimento sem ligação alguma com os ensinamentos de Maomé. Por conseguinte, tanto os líderes africanos muçulmanos das outras confrarias⁹ como os teólogos do Conselho Islâmico¹⁰ – vinculados às elites urbanas do sul do país – não reconheciam os homens da Rifaiyya. Portanto, esse grupo existente na Ilha de Moçambique constituía uma presença evanescente para alguns, cujas práticas não eram aceitas pelo restante dos muçulmanos.

A Rifaiyya

A Rifaiyya é uma das mais proeminentes ordens sufistas. Não está claro se seu fundador – Ahmad al-Rifai, nascido no início do século XII, no Iraque – foi um místico de tipo taumaturgo ou “miraculoso”. No entanto, a ordem que fundou logo adquiriu uma reputação de extravagância, devido às suas chamativas práticas rituais. Não é um simples detalhe o fato de que a ordem consolidou-se primeiro entre Wasit e Basra (Iraque), onde havia uma ebulição de crenças muçulmanas, cristãs e mandeístas. Quando o famoso viajante Ibn Battuta esteve em Wasit, em 1327, e visitou o templo de Ahmad al-Rifai, em Umm Ubayda, viu multidões de pessoas e fiéis realizando práticas faquiristas que se assemelhavam às que ele mesmo havia observado entre os dervixes da ordem Haydariyya na Índia (Bosworth, 1965, p. 525).

Entretanto, a Rifaiyya se estendeu rapidamente no Egito e na Síria. No Egito, a ordem foi especialmente forte, a ponto de ser encomendada no final do século XIX a construção de uma imensa mesquita, próxima à cidadela do Cairo, em homenagem à ordem (Al-Asad, 1993). Tal como mostra o trabalho de Bannerth (1971), durante o século XX, a Rifaiyya continuou sendo extremamente influente na vida sócio-religiosa dessa cidade.

A Rifaiyya também se tornou popular na Turquia no curso dos séculos XIII e XIV, desenvolvendo-se e fortalecendo-se até o século XX, sobretudo em Anatólia. Desde Anatólia, a ordem se estendeu aos Bálcãs, chegando até mesmo à Bulgária (De Jong, 1986). A influência do *shaykh* Abul-Huda Muhammad al-Sayyad (1850-1909), do braço Sayyadiyya da Rifaiyya em Aleppo, foi particularmente importante na corte otomana. Nessa localidade, a ordem – tal como mostra o trabalho de Pinto (2003, p. 6) – tem sido particularmente importante no processo de resistência ao regime autoritário instalado na Síria a partir de 1963.

A Rifaiyya chega também ao Magreb, onde as práticas de êxtase, ou pelo menos algumas de suas variantes, foram adotadas pela Isawiyya fundada por Muhammad b. Issa (m. 1524), e ao Sudão, em decorrência da conquista turco-egípcia no início do século XIX (Liguori, 2005, p. 346).

Mas como teria chegado a Rifaiyya às ilhas do Índico ocidental e, mais especificamente, ao norte de Moçambique? Alloui Abasse (1995), em sua pesquisa sobre as elites muçulmanas oriundas das Ilhas Comores, afirma que a ordem foi introduzida nessas ilhas na segunda metade do século XIX. O comoriano Said Salim bin Said Ahmad Al-Hamidi – cuja morte data de 1909 – foi quem a teria introduzido. Ao que parece, este *shaykh* tomou contato com a Rifaiyya em Zanzibar. Tratar-se-ia de uma das confrarias mais dinâmicas das Comores, sobretudo na Ilha de Anjouan – a segunda maior ilha desse arquipélago (Abasse, 1995, p. 115).

Tomas Gerholm (1997, p. 139) afirma que as formas extravagantes de *dhikr* – memorização de Deus – desenvolvidas na Rifaiyya nunca poderiam ser aceitas por outras confrarias. Essas formas extravagantes, às quais alude Gerholm, são os cânticos, as danças e as já referidas práticas de êxtase e transe, durante as quais os adeptos cravam estiletos (*darb al-chich*) em seus corpos e rostos.

August Nimtz (1980), em seu estudo sobre as confrarias da Tanzânia, diz que a ordem Rifaiyya foi, nos primeiros anos do período colonial, muito popular nesse país. A partir de Áden, a Confraria foi introduzida em Zanzibar e, logo depois, na Tanzânia, expandindo-se através da costa africana. Kaule, um pequeno acampamento perto de Bagamoyo, teria sido sua principal sede, disseminando-se deste lugar para o interior, até atingir alguns povoados como o de Dodoma. Do mesmo modo que Gerholm, Nimtz argumenta que os rituais da Rifaiyya, em contraste com os de outras *Turuq*, são “chamativos” e “excêntricos”. Contudo, percebe um gradual enfraquecimento da ordem, uma vez que, segundo ele, somente em poucos lugares da costa oriental africana, com exceção de Zanzibar, é possível encontrar membros que se apresentem como pertencentes à Rifaiyya (Nimtz, 1980, p. 62). Não cabe aqui especular sobre os motivos pelos quais a Rifaiyya, diferentemente de outras confrarias como Qadiriyya e Shâdhiliyya, não conseguiu manter sua força inicial na costa oriental africana. Jean-Claude Penrad (2001, p. 255), que realizou um longo trabalho de campo na região – sobretudo em Zanzibar e Comores –, considera, de fato, que a Rifaiyya e a Dandarawiyya não conseguiram se apoiar em personalidades providas de um carisma forte o suficiente para fomentar, naquela região, uma rede confrérica influente capaz de se reproduzir na dispersão geográfica.

Mais além das especulações sobre essa aparente “evanescência” da ordem nessa região da África Oriental, e considerando esses dados históricos, não seria difícil inferir que a chegada da Rifaiyya à Ilha de Mo-

çambique também pode ter ocorrido entre o final do século XIX e o início do XX. Supõe-se que as Comores ou Zanzibar possam ter sido os locais de sua origem, já que mantinham, nesse período, um intenso contato com o norte de Moçambique (Capela & Medeiros, 1987; Alpers, 2001; Pouwels, 1987; Ahmed Saleh, 1996).¹¹



Início da cerimônia. No centro, Sharifo Omar – o único de cofió verde – consagra os estiletos (foto do autor).

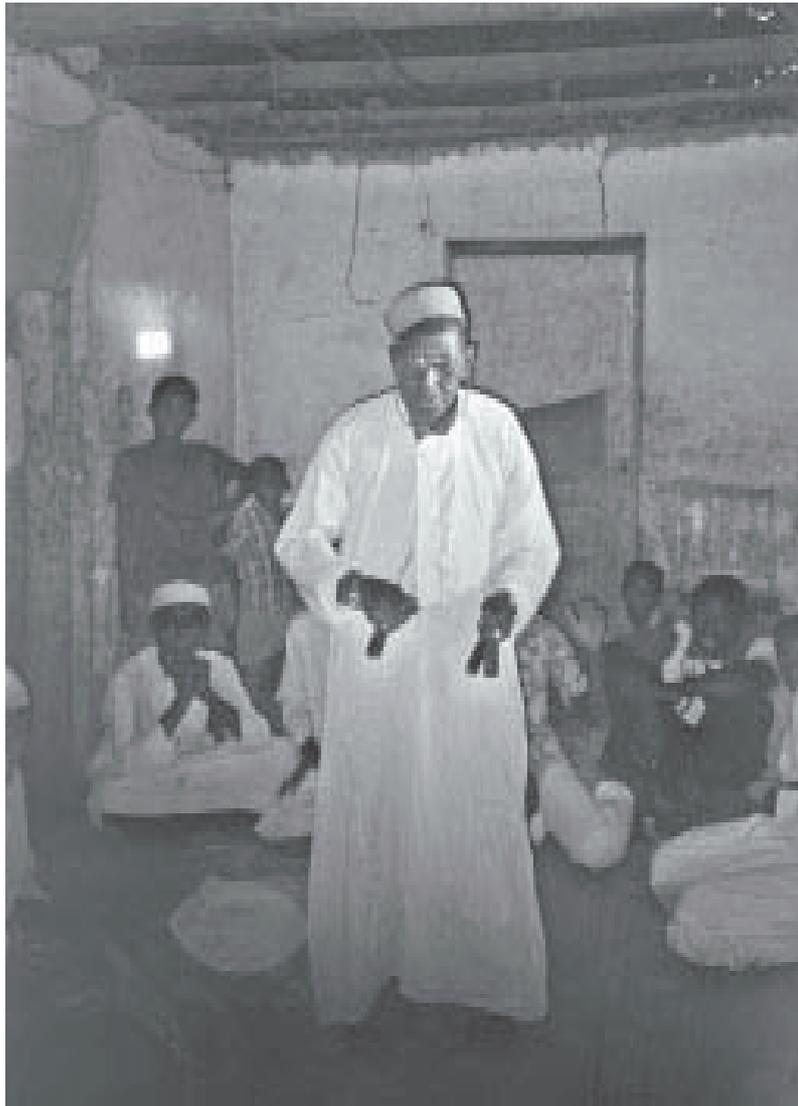
Transe

José Craveirinha (1922-2003) é, quiçá, um dos escritores moçambicanos mais reverenciado e conhecido nos países de língua portuguesa. Em 26 de fevereiro de 1955, como jovem jornalista, publicou no semanário *O Brado Africano*¹² uma reportagem intitulada “Maulide Rifai na Mafalala”. Originalmente, a nota não foi assinada e o autor permaneceu no anonimato. Tempos depois, o próprio Craveirinha assumiu sua autoria por meio de um comentário pessoal a Manuel Jorge Correia de Lemos (Correia de Lemos, 1988, p. 57, n. 23), quando já era redator-chefe de *O Brado Africano*.

O bairro da Mafalala, na atual cidade de Maputo – Lourenço Marques, na momento em que Craveirinha escreve –, recebeu no início do século XX uma forte corrente migratória proveniente do norte do país, de maneira a se instalarem muitos macuas muçulmanos naquele bairro. Desse modo, não é difícil encontrar hoje em dia, na Mafalala, filiais e seguidores das principais confrarias provenientes da Ilha de Moçambique. Foi ali precisamente que, em 1955, Craveirinha presenciou os rituais dos homens do Maulide, ou seja, da Confraria Rifaiyya.

Em sua descrição, Craveirinha não poupa densidade nem preciosismo. Uma dose considerável de orientalismo e mistério acompanha sua crônica impressionista. O então jovem escritor construiu uma atmosfera densa de sons, ritmos e cânticos perturbadores.

A noite de Mafalala enche-se de sons para guiar os homens. As estrelas parecem outras mais brilhantes, quase humanamente comunicativas apesar da lonjura espacial. Seguimos condensados na noite morna, nossos pés afeitos aos brilhos e labirintos dos quintais de caniço. A voz do Maulide chama-nos. Estacas, barrotes, sacas e encerados e os homens lá dentro acorados em largas esteiras. Num dos lados um lençol amarelo como



Sharifo Omar coloca-se no centro da cena
e inicia sua dança (foto do autor).

pano de fundo. Um amarelo carregado de açafão. Velhos patriarcais lêem o livro sagrado e entoam monótonas cantilenas. As pernas flectidas, os olhos baixos, o tronco balanceando ao ritmo dos cânticos.

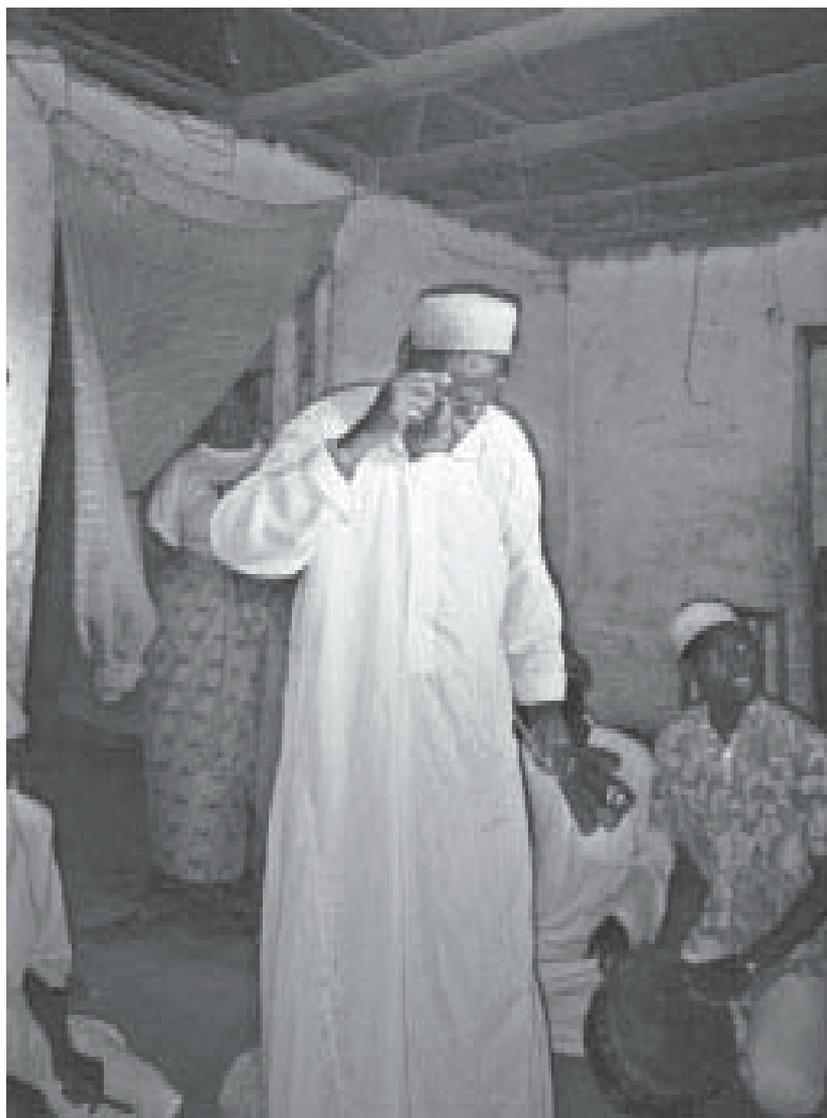
Craveirinha, cuja descrição assemelha-se à de um viajante romântico do século XIX, ele próprio um *mulato* ilustrado da cidade – um *assimilado*, segundo o jargão jurídico colonial –, regozija-se do exotismo cru das imagens ofuscadas pela fumaça dos incensos. Como um etnógrafo deslocado do seu mundo, vai ao encontro de um *Outro* cultural, cujo cenário se monta a poucos passos da sua residência, nos subúrbios da própria cidade.

Por fim as vozes calam-se, o silêncio torna-se espesso como um pedaço de teca. Aqui e ali homens levantam-se silenciosamente e voltam com daíras¹³ e entram pelo círculo fechado de homens sentados nas esteiras. Descubrem-se objetos estranhos nas mãos do velho macua magro, de máscara expressivamente sulcada de rugas. O fumo do lobane cerca as coisas e mistura-se com o hálito dos cajueiros. De repente, um frêmito nos atravessa e arrepiam a pele. Começou a parte principal do cerimonial. O conjunto de daíras soa nas mãos sensíveis dos macuas. Abud, o gordo Abud, está sentado e toca a daíra também. Os tamboretos unem-se pelo ritmo. A cadência começa a subir, a subir, a subir e agora está forte, misteriosa. As vozes sobem no ar morno, rompem barreiras de sacas e lonas e espalham-se noite afora.

Maulana! Maulana!

Dois homens erguem-se de cânticos na boca e pegam os bruges¹⁴ um em cada mão... E a cerimônia ritual começa com o ponto alto atingido pelos tamboretos e as vozes cantando o salmo.

Os dois homens de bruges nas mãos dançam e erguem os braços enquanto o corpo se separa e imaterializa. O transe afoga os homens no seu abraço bárbaro e leva-os para o ignoto.



Sharifo Omar, em transe, começa a cravar os estiletos já consagrados no rosto (foto do autor).

As mãos erguidas ao alto baixam-se e as pontas aceradas dos bruges picam a carne. Sobem e descem, sobem e descem, Abud toca a daíra; seu corpo grande inclina-se à frente e atrás, suas mãos parecem grandes borboletas negras voando no ar e batendo no pandeiro. Mais de vinte pandeiros erguem na noite milenária o seu som de pele esticada e amarrada na daíra. Outros homens saltam para o meio empunhando finos bruges e erguem as mãos ao alto, curvam o tronco no compasso dos tamboretas, enterram as lâminas na carne insensível.

Neste ponto, Craveirinha, mais que um etnógrafo espontâneo, é um literato que tenta fazer que o leitor participe de sua própria emoção orientalista. O ritmo e a dança vão *in crescendo*, o clímax é atingido e o transe e a autoflagelação consomem-se. Mas foram a música, a dança e a repetição frenética dos cânticos que conduziram a um transe anestesiado e, portanto, a uma autoflagelação indolor ou foram a dor e o sofrimento que acabaram por provocá-lo? Essas questões encobrem, na verdade, um dilema ilusório, pois qualquer resposta, além de não fornecer nenhum dado relevante à problemática sobre a qual pretendemos nos debruçar,¹⁵ corre o risco de assumir a forma de uma mera ficção explicativa. Em linhas gerais, podemos dizer que, através do *dikhr*, os homens do Maulide tentam possuir e, ao mesmo tempo, serem possuídos por Deus.¹⁶ Contudo, durante o trabalho de campo, verifiquei que eles não pareciam preocupados em fornecer explicações sobre o assunto, talvez porque, tal como nos evidencia Lewis (1977, p. 54), “essa ausência de preocupação explícita com o mecanismo interno da possessão é, de fato, uma característica geral de grande número de culturas em que a doutrina da possessão é acentuada”. Mas terminemos de apresentar a descrição de Craveirinha antes de avançarmos com as formulações interpretativas:

Depois há homens que a loucura arrebatada e outros atentos que saltam e arrancam os afiados bruges das mãos enclavinadas pelo transe. Estão possessos e caem no chão estrebuchando. Dentro de nós como simples coisas, mundos de cultura esfazem-se.

Outro atravessa o estilete na face e fica assim o corpo no ritmo, os olhos semifechados até que se inclina e o velho padre suavemente toma-lhe a cabeça e com firmeza arranca o bruge da carne. O fumo envolve a cabeça do possuído de transe. São altas horas e o Maulide não pára.

Maulana! Maulana!

Para descansar, os crentes erguem os gritos de Ali Maulana! Ali Maulana! E o tam-tam! Estaca para recomeçar logo depois.

Retiramo-nos, o sangue ainda perturbado pelo estranho chamamento da daíra na noite morna de África, os olhos cheios das imagens do fantástico e irreal. A parte civilizada procura explicações racionais. Recordamos Carrel etc., mas o som da daíra persegue-nos insistentemente, abraça-nos, aperta-nos noite alta, até de manhã.

José Craveirinha, jovem *mulato assimilado* da cidade, assiste ao espectáculo sem que a parte “civilizada” dos seus valores consiga lhe oferecer explicações “racionais”. Restam, somente, uma escura turbacão, a lembrança de uma imagem insistente, o eco dos tambores e, quiçá, a própria insônia perturbadora do escritor.

Reproduzi as extensas notas de Craveirinha sobre o Maulide da Mafalala não em virtude da inspiração etnográfica que elas possam suscitar, mas, simplesmente, pelo carácter inédito da descrição e pelos atributos literários do observador. Contudo, se quisermos aprofundar a precisão etnográfica do relato, não parecem possuir muito sentido as frases por vezes citadas por Craveirinha: “Ali Maulana! Ali Maulana!” ou “Maulana! Maulana!”.¹⁷ É possível – embora não esteja comprovado –



Ao ritmo dos tambores, a dança vai *in crescendo* (foto do autor).

que na sua descrição exista uma deturpação involuntária. De fato, ao longo de todo o ritual, tal como registrei no Maulide da Ilha de Moçambique, os cânticos repetem uma e outra vez: *lá-iláha il-lal lah* – “não há outra divindade além de Deus”. É isso, precisamente, o que se conhece como *dhikr*, ou seja, lembrar a Deus. Todo muçulmano evoca Deus com essa fórmula. No entanto, os homens do Maulide acrescentam-lhe uma forma ritual mais incisiva e insistente que acaba por terminar no transe.¹⁸

Em 1964, um jornal de Lourenço Marques – *A Tribuna* – publicou uma reportagem anônima – até mesmo com algumas fotos – sobre o ritual do Maulide. É provável que o jornalista tenha registrado o evento no mesmo local que José Craveirinha. Segundo a reportagem, a cerimônia

Maulidi Amade Refain [...], realizada numa *maadjuza* (mesquita improvisada), repete-se todos os anos. [...] os maometanos desta cidade, cultores do “Maulidi” não fogem a essa regra. Foi assim que uma destas noites, num recanto qualquer dos subúrbios, os maometanos se juntaram para erguer os olhos e prometerem “Amarás a ele e a mais ninguém”. Um ritual em que participam jovens e adultos, todos com a mesma fé e a mesma intenção. E nessa noite, nos subúrbios, as “daíras” (pandeiretas) ecoaram de ruela em ruela, sublinhando as cerimônias evocativas, enquanto dezenas de pessoas se espetavam com estiletos, sem que uma gota de sangue jorrasse dos seus corpos. (*A Tribuna*, 5-5-1964)

Não sabemos o motivo que levou tal jornalista a se manter no anonimato da mesma forma que Craveirinha. Talvez tenha sido uma ética da prudência, da qual compartilham alguns antropólogos, quando necessário, no intuito de não invadir a privacidade de seus interlocutores e de não abalar a relação de confiança que se estabelece entre ambos os lados. Como uma espécie de pacto de silêncio tácito – um tipo de agrade-



O transe se consuma enquanto os estiletos ficam dependurados no rosto do médium (foto do autor).

cimento virtual pela boa disposição com a qual o discreto jornalista ou o cauteloso etnógrafo foram recebidos –, as coordenadas do lugar do acontecimento são apresentadas difusamente: “uma destas noites, num recanto qualquer dos subúrbios”, escreve o cronista, que prefere, pois, guardar para si a chave do suposto mistério.

Antes de nos aprofundarmos em alguns comentários acerca da teoria do ritual e do lugar ocupado pelos homens do Maulide no sistema de relações da sociedade colonial, importa aqui evocar a figura de António Enes, arquiteto do moderno sistema colonial português.¹⁹ No final do século XIX, quando passou acidentalmente pela Ilha de Moçambique, Enes foi um espectador atônito e escandalizado com o ritual do Maulide.

A crônica por ele escrita sobre sua viagem de Lisboa a Moçambique em 1894, em virtude da riqueza da sua prosa e da ironia desapiedada de seus comentários *ex abruptos* e preconceituosos, merece ser incluída na longa lista de uma literatura colonial que combinava, com igual intensidade, um espírito de progresso com o mais crasso etnocentrismo.²⁰ Entre os itinerários geográficos da viagem, a Ilha de Moçambique ocupou um lugar especial. Numa das passagens, descreve-se um ritual realizado muito provavelmente pelos primeiros membros da Confraria Rifaiyya.

Em seu relato, António Enes refere-se vulgarmente ao “batuque das facas”. Ao contrário de José Craveirinha, do jornalista da *Tribuna* e de minhas próprias observações, o ilustre cronista teria visto sangue saindo dos corpos como conseqüência das incisões provocadas pelos estiletos: “Parem selvagens! Basta, canibais! Gritei, barafustei, dei murros na varanda, mas o tambor ensurdecia, a grita atordoava, as facas iam cortando, o sangue alastrava na areia! O cabo de cipaes teve de agarrar os desvairados pelos ombros, de fazer rolar o tambor com um pontapé, de espalhar cachações pela turba, para pôr termo ao repugnante espectáculo!” (Enes, 1901-1902, p. 93). Tratava-se, sem dúvida, de um comportamento difícil de entender e aceitar aos olhos do apavorado observador.

Contudo, após o choque emocional e por meio da frieza característica do bom positivista que era, António Enes consola-nos com a possibilidade de uma dose de compreensão em face da aparente irracionalidade de semelhante espectáculo: “Nenhum etnólogo deixará de reconhecer nesta coreografia furiosa”, diz, “a influência das danças famosas dos dervixes” (Enes, 1901-1902, vol. II, p. 93). De certo modo, a intuição pré-etnológica de Enes não estava tão equivocada.

Liminaridade

Nada tenho senão minha destituição
Para me defender e justificar ante Vós.
E na minha pobreza eu coloquei essa abdicação
Como única defesa minha.
Poder algum não tenho, salvo bater à vossa porta,
E, se eu fôr rechaçado, a que porta irei bater?[...]
Em tôda a humildade cheguei à Vossa porta,
Sabendo que a miséria aí encontra alívio.
Em total abandono depositei minha fé em Vós,
Erguendo minhas mãos para Vós, como suplicante mendigo.
(oração sufista atribuída a Abdelkader al-Qadir, apud
Willians, 1964, p. 134)

Segundo alguns autores, a prática dos cultos de transe e possessão, especialmente nas culturas africanas e afro-americanas, em sociedades dominadas por monoteísmos de pretensão universalista – como o Cristianismo e o Islã –, tende a funcionar como sistemas relativamente autônomos e inseridos, preferencialmente, no seio de grupos dominados

ou marginalizados em relação às hierarquias clericais (Olivier, 2000, p. 594). Em seu livro *Êxtase religioso*, Lewis (1977) apóia a idéia segundo a qual, nas sociedades africanas, o predomínio de mulheres e de populações socialmente marginalizadas nos rituais de possessão constitui uma ferramenta *catártica* e, por conseguinte, uma saída simbólico-religiosa para os “excluídos”. Desse modo, os rituais seriam uma forma envezada de inibir as pressões e os abusos sociais. Entretanto, no ritual da Rifaiyya não são as mulheres que participam dos cânticos, da dança e, menos ainda, das auto-incisões corporais. Porém, isso não significa que sua participação não possa assumir outras formas igualmente importantes, embora não tão visíveis.²¹

Seguindo o arrazoamento da teoria da “marginalidade” e talvez levando-o a um extremo, François Constantin, em seu estudo sobre a condição feminina nas confrarias da região do Quênia, verifica que os grupos mais subalternizados da sociedade e, dentre eles, as mulheres, desempenham um papel central como contestadores culturais diante do Islã “oficial”. Citemos uma de suas conclusões fundamentais:

A confraria do norte do Quênia até o rio Rovuma e até os rios do lago Malawi insurge contra as práticas religiosas dos dominantes e dos ulemás. A importância atribuída ao virtuosismo, ao carisma, em nome da pureza, tem contribuído para valorizar as formas místicas aproximando o Islã dos rituais religiosos aos ritos terapêuticos mágicos africanos. Os rituais confréricos (tal como o *maulide* e o *dhikr*, essa repetição do nome de Deus até o êxtase) constituem uma manifestação da apropriação do Islã pelos fiéis africanos, até esse momento, vítimas de um complexo de inferioridade diante do “Islã ‘árabe’ oficial”. Pois bem, essa apropriação passa por um conjunto de práticas nas quais as mulheres têm, às vezes, um papel determinante. (Constantin, 1987, p. 66)

Apesar de o assunto merecer uma análise mais aprofundada, não vamos abordá-lo por meio de explicações causais ou funcionalistas, baseadas na transposição de uma razão instrumental unívoca do comportamento dos “oprimidos” como se fossem eles os portadores inequívocos de uma resistência cultural consciente ou algo parecido. Nesse sentido, Linda L. Giles (1987), com base em seu trabalho de campo sobre cultos de possessão na costa suaíli, também tem veementemente criticado as teorias da “marginalidade”. De qualquer maneira, é um sintoma importante que os homens do Maulide pertençam, ao mesmo tempo em que veiculam um *dhikr* caracterizado pelo transe, aos grupos mais vulneráveis e miseráveis da Ilha. Serão eles os remanescentes de um Islã “marginalizado”? Porém, ao serem interpelados sobre o assunto, não parecem preocupados em procurar uma justificativa sobre cada movimento ritual ou sobre o conteúdo dos cânticos sagrados – estes em língua árabe. A explicação mais convincente que dão a si próprios e, ao mesmo tempo, ao interlocutor insistente é que “o fazem”, simplesmente, porque os antepassados também “o faziam”. Ritualizam e legitimam na repetição cerimonial uma originalidade, uma idiosincrasia irreduzível a qualquer outra confraria da Ilha. Os estiletos sagrados e o livro de cânticos dos homens do Maulide – guardados com zelo na casa de Nacuti Adamo – são um bem estimado e insubstituível e, possivelmente, motivo de orgulho para o grupo. Longe de serem uma mera trivialidade, esses elementos constituem uma fonte de singularidade para os membros da Rifaiyya que, enquanto minoria e ao contrário de outros muçulmanos das confrarias “oficialmente” reconhecidas, não ascenderam ao funcionalismo público e tampouco se beneficiaram dos mecanismos clientelísticos promovidos pela administração colonial. Portanto, as promessas assimilacionistas de ascensão social que Portugal começou a implementar para os *indígenas*, a partir da década de 1960, não faziam parte da suas expectativas.

Num primeiro momento, essa espécie de economia da sobrevivência dos homens e das mulheres da Rifaiyya parece ser mera conseqüência de uma opção religiosa austera e extramundana, tal qual apresenta a análise de Dumont (1993). Mas quais seriam as bases e conseqüências dessa fuga aparentemente voluntária e consciente das “coisas deste mundo”? Afastado o argumento utilitarista que concebe o ato ritual enquanto uma reatualização e manutenção da própria auto-estima e dignidade do grupo ou uma simples catarse, é importante que nos interroguemos acerca das razões da sua crescente invisibilidade. Talvez a resposta não esteja em uma suposta “marginalidade social” como ponto de partida, senão em uma dimensão mais ampla e onipresente, embora não abertamente explicitada.

Antes da chegada da administração portuguesa, muitos dos *shaykhs* – popularmente denominados *chebes* – das confrarias já pertenciam às elites de comerciantes e pequenos navegantes que, além de participarem do tráfico negreiro, compravam e vendiam seus produtos na costa oriental africana e nas ilhas do Índico. Vários deles conseguiram integrar-se aos mecanismos de assimilação que eram oferecidos pela administração portuguesa a quem soubesse ler e escrever. Sendo assim, por que restou, para os homens do Maulide, apenas um destino de pobreza? Para obtermos uma resposta a essa pergunta, é necessário fazermos um parêntese e nos afastarmos um pouco do seguro terreno das “relações sociais” para enveredarmos por outro mais movediço.

Uma vez que mencionamos a pobreza enquanto atributo do grupo, podemos nos indagar sobre qual o termo árabe que identifica essa noção. Com efeito, a palavra “faquir”, que tem sua origem no árabe, significa literalmente “pobre”. No entanto, é necessário um esforço interpretativo mais amplo para que seja restituído a seu contexto cosmológico original o que aparece como uma mera referência etimológica cristalizada. Recorremos ao *Dictionnaire Encyclopedique de L'Islam*. Ao concluir o item correspondente ao termo sufismo, encontramos o seguinte parágrafo:

[...] uma forma de devoção popular sufista encontra consolo, antes de tudo, nos fenômenos psíquicos, na comunicação com os espíritos, nos gênios, no transe atingido graças à dança, à magia, aos prodígios como a mastigação de vidro, a perfuração dos corpos com a ajuda de facas e assim por diante. Nos poderes do psiquismo e nos estados mentais que se apresentam além da normalidade, encontram-se as provas de uma realização espiritual. Esse fenômeno é a origem do uso da palavra faquir pelos europeus [...] o destino dessa palavra ultrapassou o vocabulário ocidental e terminou por se impor igualmente sobre as sociedades islâmicas. (Glassé, 1991, p. 379)

Essa definição sugere que o termo faquir foi assimilado do mundo islâmico pelo vocabulário ocidental e, por um acaso de reflexividade, retornou ao mundo do qual havia saído, embora desprovido de seu sentido cosmológico original. Devemos reconhecer, porém, que essa definição continua muito dependente de uma mera função etimológica e, portanto, continua encobrendo o significado “denso” do vocábulo.

Segundo a volumosa *Encyclopaedia of Islam* (Bosworth, 1965, p. 757), em um sentido místico, “faquir” significa “alguém que vive só para Deus”. Ao mesmo tempo, dois elementos são considerados fundamentais para que um faquir aspire à *gnosis*: total rejeição à propriedade privada (*adam tamalluk*) e resignação à vontade de Deus (*tawakkul*). Se a posição extramundana, “fora de lugar”, liminar, é voluntária, a renúncia material é, concomitantemente, causa e consequência. Logo, a linguagem instrumental e utilitarista da “opção” mostra-se inconsistente. É-se faquir – ou seja, pobre – para se aproximar de Deus; para se conseguir essa aproximação, faz-se necessário a renúncia e a resignação à própria vontade.²² O ponto nodal dessa dupla conclusão se expressa na própria experiência ritual, na qual o corpo – como nó semântico – fornece limites e fronteiras, mas ao mesmo tempo a possibilidade do estabelecimento de fluxos e canais – produzidos, neste caso, pelos estiletos que possi-

bilitam a transposição das barreiras materiais e simbólicas. Não podemos, pois, deixar de nos referir às conhecidas formulações de Mary Douglas, nas quais, contra todo tipo de interpretação psicológica, o corpo opera como um símbolo da sociedade, a ponto de os poderes e perigos creditados à estrutura social serem “reproduzidos em miniatura no corpo humano” (Douglas, 1976, p. 142). Já os limites do corpo expressam a simbolização de um outro tipo de ambigüidade social, na qual os homens do Maulide teriam sido lançados em virtude de uma ligação a uma cosmologia da renúncia. Tentemos, então, avançar um pouco mais, retornando às etimologias. Segundo a já referida *Encyclopaedia of Islam*, a palavra faquir remete-nos a quatro significados: “1. Alguém cuja coluna vertebral está quebrada. 2. Pobre ou destituído. 3. Canal, aqueduto ou boca de um canal. 4. Cavidade no terreno para plantar ou regar palmeiras” (Bosworth, 1965). Essas definições, tomadas em conjunto, ou seja, como redes de substituição metafórica que se sucedem sem solução de continuidade, trazem, mais uma vez, a problemática da liminaridade. Dito de outra forma: fratura, pobreza, destituição, canal, fluxo, passagem, fronteira, interstício, cavidade, oco, vão, vazio... Todos esses são temas que evocam liminaridade ou, de acordo com Turner (1969), representam o momento da antiestrutura ou *communitas*.²³ Esses deslocamentos da linguagem abrem um caminho para a análise do simbolismo, possibilitando extrapolar a simples observação etimológica.²⁴

Atualmente, os homens do Maulide são considerados, inclusive pelo restante dos muçulmanos, como um elemento curioso, folclórico. Parece operar em relação a esse grupo uma suspensão dos princípios classificatórios moralmente reconhecidos pela sociedade que os engloba; existe, portanto, uma dificuldade em se referir a sua existência nos próprios registros legais.²⁵ A sua aparente evanescência e invisibilidade são fruto de dois movimentos complementares que ocorrem, respectivamente, em duas perspectivas: a do ponto de vista dos próprios mem-

bros desse grupo e a da ótica dos porta-vozes exteriores ao grupo que falam em nome do Islã “verdadeiro”. Logo, a aparente atitude extramundana dos homens do Maulide contribui para sua própria invisibilidade, sendo esta inversamente proporcional à presença cada vez maior que os jovens teólogos do Conselho Islâmico de Moçambique têm conquistado. Diferentemente dos homens do Maulide, eles adquirem conhecimento islâmico por meio do fomento de organizações muçulmanas internacionais e de bolsas de estudo que lhes permitem longas estadias em universidades de países como Sudão, Egito, Paquistão, Arábia Saudita, Líbia. Em virtude desse contexto, a própria composição das lideranças muçulmanas vem se transformando (Morier-Genoud, 2002; Macagno, 2004). Esses novos especialistas participam, aliás, de rituais multitudinários e transnacionais, como a peregrinação a Meca. O carisma, o prestígio e a experiência dos antigos *chebes* vão cedendo, pois, lugar ao conhecimento e à erudição corânica dos ulemás, os conhecedores das escrituras e da jurisprudência islâmica.

Devido a sua renúncia aparentemente voluntária às “coisas deste mundo” para, mediante essa suspensão do *self*, se aproximarem da ordem do sagrado, os homens da Rifaiyya estabelecem novos desafios interpretativos às teorias que associam, mecanicamente, rituais de posseção e transe à precariedade material. Por conseguinte, não intentamos atribuir uma simples vontade de resistência e inconformismo ao “comportamento ritual do fraco” (Turner, 1969). Talvez seja difícil resistir à tentativa funcionalista da identificação, por meio da análise do ritual, de uma linguagem simplesmente inconformada com o desamparo e a fraqueza. Contudo, essa análise – baseada apenas nas conseqüências – simplesmente ignora, como o tem demonstrado a literatura sobre sufismo e ritual (ver Werbner & Basu, 1998 e Netton, 2000), que a própria fraqueza e o desamparo são condições deliberadamente perseguidas e provocadas com o objetivo de se aproximar de Deus ou dos

respectivos santos fundadores das confrarias. Por outras palavras, é preciso o sofrimento, a renúncia e uma abdicação absoluta e propositadamente buscada para “bater às portas” de Deus, de acordo com a oração sufista da epígrafe. Esse é um elemento central do misticismo islâmico na sua versão mais extrema. Contudo, esta última alternativa de interpretação passa a ser visivelmente incômoda do ponto de vista dos “valores modernos” (Dumont, 1970 e 1993), cuja visão de mundo jamais pactuaria com semelhante ética do auto-abandono e da autodestituição. Talvez esse incômodo seja o responsável pela produção de uma estigmatização deliberada e imediata dos homens do Maulide, portanto, sendo muito mais fácil e tentador lançar suas atividades e formas de vida à categoria de simples curiosidade folclórica.

Conclusão

A possibilidade de liminaridade e marginalidade ser, ao mesmo tempo, causa e consequência só existe em virtude de uma cosmologia, cuja manipulação ritual cria e recria, para os homens da Rifaiyya, um onipresente “não lugar”, uma ubíqua presença-ausência. Lewis (1977, p. 52) adverte-nos que a possessão só pode ocorrer porque se verifica ao mesmo tempo a “desposseção do eu”. Em um sentido amplo, para os faquires ou, literalmente, para os pobres da Rifaiyya, a desposseção é também material. Impõe-se aqui uma pergunta inspirada nas análises de Dumont: seria essa – para escândalo dos “modernos” – uma desposseção voluntária? É esse, de fato, um destino que o projeto assimilacionista português jamais desejou, ao menos no plano discursivo, para os *indígenas*, incluindo os “indígenas islamizados”. Neles, a administração colonial portuguesa, à sua maneira, também buscou inculcar certos “valores modernos” que conduziriam à obtenção do estatuto de *assimilado* – os quais,

quase sem saber, os homens do Maulide conjurariam: 1. saber ler, escrever e falar português correntemente; 2. possuir meios suficientes para sustentar a família; 3. ter bom comportamento; 4. dispor de necessária educação, hábitos individuais e sociais de modo a poder viver sob a lei pública e privada de Portugal; 5. fazer um requerimento do referido estatuto à autoridade administrativa da área, que o levaria ao governador do distrito para ser aprovado.²⁶ Somente por meio do cumprimento desses requisitos seria possível tornar-se, em termos jurídicos, um *assimilado*, ou seja, um cidadão português – mesmo que de segunda ou terceira categoria. Mas talvez essa possibilidade, acompanhada pelas ilusões de ascensão social, não estivesse presente nos planos prioritários dos dervixes do Maulide. Conseqüentemente, eram os *chehes* e os personagens notáveis das outras confrarias da Ilha que gozavam de uma visualização e reconhecimento inequívoco por parte dos administradores coloniais locais. Portanto, a evanescência supostamente característica dos homens do Maulide, longe de ser um fato adquirido e consumado, é o produto de uma visão construída ao longo do próprio período colonial. Observados pelo olhar seletivo da lente assimilacionista, os homens da Rifaiyya ficaram relegados à categoria não englobante de indivíduos *fora do mundo*. Essa “marginalidade” – produto, pois, de um olhar parcial e, ao mesmo tempo, resultado de uma ética da renúncia – assumiu, do ponto de vista dos observadores apressados, a forma supostamente inofensiva de simples “divertimento cultural”.

Entretanto, devido a sua relativa invisibilidade e a seu microuniverso ritual, os homens do Maulide continuam desafiando o observador. A aparente vocação de minoria que os caracteriza não deveria ser, portanto, um motivo a mais para excluí-los de uma agenda de temas que procura analisar e entender a complexidade do processo de construção das identidades muçulmanas no Moçambique atual. Nesse sentido, as tensões e inter-relações entre “grandes” e “pequenas” tradições,²⁷ ou en-

tre um Islã normativo e um Islã vivido, fornecem-nos, permanentemente, as peças de um caleidoscópio, cujas imagens estão em perpétua mutação. Por isso – e evocando o título da obra de Clifford Geertz (1971) –, o *Islã observado* é sempre a pluralidade de formas que, em cada momento e lugar, ele é capaz de assumir.

Notas

- ¹ Uma versão preliminar deste trabalho foi apresentada na 24ª Reunião Brasileira de Antropologia em Olinda (junho de 2004), no Fórum de Pesquisa “Performance, Drama e Sociedade”, coordenado por Arno Vogel e John C. Dawsey. Agradeço a Sandra J. Stoll pelos comentários feitos naquela ocasião e ao parecerista anônimo deste artigo.
- ² Usarei aqui a transliteração portuguesa “suaíli” em vez de “swahili” (mais corrente na literatura anglófona). A bibliografia sobre o “mundo” suaíli é abundante. Para um panorama geral, pode-se consultar a segunda parte, “Zanzibar et la frontière swahili”, do capítulo III do livro de Elikia M’Bokolo (2004). Para um tratamento mais aprofundado, ver Françoise Le Guennec-Coppens e David Parkin (1998), bem como os artigos de Lyndon Harries (1964), Mohamed Ahmed Saleh (1996) e François Constantin (1989).
- ³ Em 1998, o Departamento dos Assuntos Religiosos do Ministério da Justiça solicitou às associações religiosas o envio de alguns dados estatísticos sobre seus respectivos grupos. Só na Província de Nampula, o Conselho Islâmico informou, por exemplo, a quantidade de 1.579 madrassas (escolas corânicas), contra apenas 5 informadas pela Associação Maometana Seita Suni (DPAR-MJ-Nampula, “Dados estatísticos dos muçulmanos nesta Província, filiados ao CISLAMO”, conforme a solicitação feita na circular nº 01-DPAR-MJ-98, de 26/1/98, do Departamento Provincial dos Assuntos Religiosos de Nampula). Independentemente das cifras fornecidas pelas próprias instituições religiosas, um trabalho estatístico metodologicamente confiável está ainda para ser feito. A tese de Maria João P. R. Baessa Pinto (2002) apresenta alguns dados quantitativos relevantes sobre a composição religiosa e o perfil socioeconômico da província de Nampula (cf. pp. 110-18).

- ⁴ Existe também uma minoria xiita, constituída pelas comunidades ismaelitas fiéis a Aga Khan, muito visível no sul do país em virtude do poder econômico que possuem seus seguidores, os chamados xiitas septimanos. Também há outra vertente do xiismo, ainda mais minoritária, composta dos xiitas duodecimanos da comunidade Ithna Asheri.
- ⁵ *Tariqa* significa via ou caminho. Nas fontes portuguesas, esses agrupamentos são denominados confrarias ou irmandades e, em outras ocasiões, tuaricas – termo mais próximo à transliteração original. Cada *tariqa* possui um líder espiritual – ou *chebe* –, cuja legitimidade está pautada por uma cadeia genealógico-espiritual de mestres. Essa cadeia recebe o nome de *silsila*, que se traduz na forma de um documento escrito que todo sucessor e líder da confraria conserva para efeitos de certificação de sua autoridade espiritual perante os discípulos. Portanto, a *silsila* representa uma espécie de estrutura de parentesco espiritual que liga o *chebe*, ou líder da confraria, a seus antecessores, a seus mestres e aos santos fundadores do grupo e, em última instância – e no vértice da pirâmide espiritual –, ao profeta Maomé e a sua família.
- ⁶ A rejeição a essa festividade é parte da condenação que fazem as correntes mais estritas do Islã a qualquer tipo de “idolatria” e culto à personalidade de Maomé, já que ele é, segundo essa visão, apenas o mensageiro de Deus.
- ⁷ Desde 1996, venho desenvolvendo um trabalho de campo em Moçambique para entender as conseqüências contemporâneas das políticas assimilacionistas do período colonial. Em 2000, estabeleci contato pela primeira vez com as populações muçulmanas do norte do país, na província de Nampula. Em 2003, retornei a Nampula, graças ao apoio da Fapesp (proc. 03/01207-6) e à pesquisa de pós-doutorado – desenvolvida no Cebrap – sobre a relação dos muçulmanos com o Estado colonial e pós-colonial.
- ⁸ *Halifa* é, em muitas das regiões muçulmanas da África, uma espécie de equivalente feminino de *chebe* ou *sharifo*. As mulheres cumprem um papel importante nas confrarias, encarregando-se, em geral, de colaborar com a realização de alguns rituais como enterros e casamentos. Esses assuntos requerem, certamente, uma pesquisa mais longa e específica. Para uma abordagem inicial, ver Constantin (1987).
- ⁹ Quando interpelei, em 2000, um dos líderes mais notáveis e conhecidos da Confraria Shâdhiliyya-Yashrûtiyya, na Ilha de Moçambique, acerca do *chebe* Faqui,

da Rifaiyya, ele assim me respondeu: “Esse é um fulano qualquer”. E não recebi mais detalhes.

- ¹⁰ O Conselho Islâmico de Moçambique foi fundado no início de 1980 pelo *shaykh* Abubacar Ismail Mangirá – popularmente conhecido como Maulana Abubacar –, um especialista em direito islâmico, *sharia*, que estudou vários anos na Arábia Saudita na Universidade Islâmica de Medina.
- ¹¹ Não foi encontrado no material bibliográfico consultado até o presente momento, sobretudo em Moçambique, nenhum estudo – mesmo superficial – sobre a presença da Confraria Ahmad al-Rifaiyya nesse país. Além da breve descrição literário-etnográfica a qual farei referência – e de alguma outra crônica jornalística superficial –, não seria arriscado supor que a existência de trabalhos sobre o assunto é nula.
- ¹² Famoso jornal em que, durante o período colonial, escreveram membros *assimilados* e *mulatos* da elite africana, dentre eles o grande jornalista João Albasini.
- ¹³ Uma espécie de pandeiro usado na cerimônia.
- ¹⁴ Estiletos com cabos de madeira utilizados no ritual.
- ¹⁵ Mais adiante retorno a algumas questões que se referem a tópicos recorrentes da teoria do ritual (marginalidade, liminaridade) e revejo os alcances e limites das teorias baseadas na “privação material” desses grupos, cuja performance baseia-se na posse e no transe. Contudo, essa “revisão” é feita, como veremos, considerando as conseqüências contemporâneas do discurso assimilacionista português em Moçambique.
- ¹⁶ Em algumas áreas da África Oriental, o transe vincula-se à crença nos gênios – *jinnns* – e também nos anjos e diabos – essas crenças também são parte do Islã. Attantawi (1993, p. 124), em sua *Apresentação geral da religião do Islam*, diz: “Deus anunciou no Alcorão que criou outros seres, que os nossos olhos são incapazes de ver em suas formas originais, da mesma forma que são incapazes de ver os anjos [...]. Essas criações são os gênios [...]. O Alcorão nos informou que os gênios foram criados do fogo; porém, isso não significa que eles são corpos abrasadores que podem queimar tudo que entre em contato com eles. É possível que Deus os tenha moldado em diferentes formas, como o fez no caso do homem”. Contudo, a maioria dos membros das confrarias possui uma profunda aversão a falar sobre os *jinnns*.

- ¹⁷ Em Moçambique, utiliza-se esse termo para se referir a uma autoridade muçulmana local. A abrangência da categoria é ampla, pois pode designar tanto um teólogo do Islã, um professor da escola corânica e, às vezes, um médico tradicional muçulmano.
- ¹⁸ Na tradição sufista, essa repetição até a exaustão do nome de Deus está inspirada na *sura* XXXII, 41 do Corão: “Oh crentes! Mencionar freqüentemente o nome de Deus”.
- ¹⁹ Alhures (Macagno, 2001) analisei, detalhadamente, o pensamento colonial de António Enes.
- ²⁰ A crônica dessa viagem foi reproduzida na revista lisboeta *Serões*, ao longo de alguns números publicados entre 1901 e 1903. Até hoje a revista não foi reeditada. Contudo, algumas passagens constituem uma amostra paradigmática dos desabafos racistas do “herói” da reconstrução colonial de Moçambique. Neste caso, o alvo são os indianos que, na pena de António Enes, apenas conseguem alcançar o estatuto de proto-humanos: “Anteriores aos portugueses na exploração commercial da costa oriental d’África, os índios espalharam-se por toda ella [...] vivendo à sombra das soberanias europeas ou da tolerância dos indígenas. Começam de apparecer a bordo dos paquetes em Aden, e empachamnos em todas as viagens entre os portos que se abrem d’alli para o sul, importunando os outros passageiros com a sua nauseabunda companhia [...] tagarellando dia e noite, espojando-se, coçando-se, sempre a mexerem nos pés, quase descompostos, desagradáveis à vista, incômodos ao olphato, impertinentes ao ouvido [...]. Navios invadidos por esta praga perdem logo o aceio, a ordem, o socego [...]. Alguns d’esses immundos, que andam debaixo dos pés dos marujos e da sociedade como os macacos, são ricos, levam saquites de libras escondidas nos cintos, ou letras de cambio cosidas nos farrapos; [...] Villísimos! Toma-se-lhes aversão só de os vêr a bordo. Só admira que as empresas de navegação ainda não tenham feito gaiolas para elles, como para os animais!” (sic, Enes, 1901-1903, p. 19, vol. II).
- ²¹ Nas vésperas do ritual do Maulide, pude observar como, nos fundos da casa, a esposa de Nacuti Adamo ajudava na preparação dos detalhes instrumentais – ordenamento dos estiletos e preparação da túnica e do cofió verde, com os quais Nacuti dirigiu a cerimônia.
- ²² Françoise Le Guennec-Coppens e David Parkin (1998, p. 173, n. 4) afirmam que o fundador da ordem Riffaiyya, dando exemplo de uma “humildade exemplar”,

negava-se a ser designado como *shaykh*, indicando com essa atitude sua absoluta “submissão a Deus”.

- ²³ Sobre esse assunto, consultar o artigo de João de Pina Cabral (1996) e, ainda, de Victor Turner (1977).
- ²⁴ Evitei, propositalmente, fazer associações arbitrárias entre o *chebe* Faqui – principal responsável da confraria que se encontrava temporariamente fora da Ilha – e o próprio termo faquir. Mesmo que a relação de contigüidade metonímica entre ambas as categorias pareça evidente, essa associação lingüística em nada acrescenta ou subtrai à substância do problema que está sendo analisado, ou seja, a relação entre o ritual, a marginalidade e a “privação material”.
- ²⁵ Em julho de 2003, em uma conversa com o responsável pela Direção de Assuntos Religiosos (órgão que compõe o Ministério da Justiça da Ilha de Moçambique), recebi a informação de que estão registradas oito confrarias existentes nessa região, das quais, três correspondem à Shâdhiliyya e cinco à Qadiriyya. Essa pessoa não fez nenhuma referência à existência da Confraria Rifayyia.
- ²⁶ Com um ou outro matiz, esses requisitos mantiveram-se idênticos tanto na formulação de 1917 – portaria n. 317, 9 de janeiro – como na de 1954 – Estatuto dos Indígenas aprovado pelo decreto-lei n. 39.666.
- ²⁷ A distinção heurística entre “grandes” e “pequenas” tradições foi inaugurada por Robert Redfield em seu livro *Peasant Society and Culture* (1956). Para uma discussão acerca dos alcances, limites e usos dessa dicotomia nos estudos antropológicos sobre o Islã, ver o artigo de Lukens-Bull (1999).

Bibliografia

ABASSE, A. S.

- 1995 “Itinéraires biographiques de quatre membres de l’élite comorienne de Marseille. Éléments pour une sociologie de l’Islam comorien”, *Islam et Sociétés au Sud du Sahara*, Paris, vol. 9, pp. 99-116.

AHMED SALEH, M.

- 1996 “Zanzibar et le monde swahili”, *Afrique Contemporaine*, Paris, 177, pp. 17-29.

- AL-ASAD, M.
1993 "The Mosque of al-Rifai in Cairo", *Muqarnas*, vol. 10: Essays in Honor of Oleg Grabar, pp. 108-24.
- ALPERS, E.
2000 "East Central Africa", in LEVTZION, N. & POUWELS, R. L. (orgs.), *The History of Islam in Africa*, Athens/Oxford/Cape Town, Ohio University Press/James Currey/David Philip, pp. 303-25.
2001 "A Complex Relationship: Mozambique and the Comoro Islands in the 19th and 20th Centuries", *Cahiers d'Études Africaines*, Paris, XLI(1), pp. 73-95.
- ATLAS MISSIONÁRIO PORTUGUÊS
1962 Lisboa, Junta de Investigações do Ultramar, Centro de Estudos Políticos e Sociais.
- ATTANTAWY, A.
1993 *Apresentação geral da religião do Islam*, Rio de Janeiro, SBMRJ.
- BAESSA PINTO, Maria João P. R.
2002 *O islamismo em Moçambique no contexto da liberalização política e económica (anos 90): a província de Nampula como estudo de caso*, Lisboa, pp. 145, dissertação, Instituto Superior de Ciências do Trabalho e da Empresa.
- BANNERTH, E.
1971 "La Rifā'iyya en Egypte", *Mélanges de l'Institut Dominicains d'Études Orientales*, vol. 10, pp. 1-35.
- BOSWORTH, C. E.
1965 "Rifā'iyya", in LEWIS, B. et. al. (eds.), *The Encyclopaedia of Islam*, vol. IV, Leiden/London, E. J. Brill/Luzac & Co.
- CAHEN, M., WANIEZ, Ph. & BRUSTLEIN, V.
2002 "Pour un atlas social et culturel du Mozambique", *Lusotopie. Enjeux contemporains dans les espaces lusophones*, Paris, Éditions Karthala, pp. 305-62.

- CAPELA, J. & MEDEIROS, E.
1987 *O tráfico de escravos de Moçambique para as Ilhas do Índico – 1720-1902*, Maputo, Coleção Moçambique e sua história.
- CARVALHO, A. Pinto de
1988 “Notas para a história das confrarias islâmicas na Ilha de Moçambique”, *Arquivo*, Maputo, vol. 4, pp. 59-66.
- CONSTANTIN, F.
1987 “Condition feminine et dynamique confrerique en Afrique Orientale”, *Islam et Sociétés au Sud du Sahara*, Paris, vol. 1, pp. 58-69.
1989 “Social Stratification on the Swahili Coast: From Race to Class?”, *Africa: Journal of the International African Institute*, Edinburgh, vol. 59(2), pp. 145-60.
- CORREIA de LEMOS, M. J.
1988 “Reviver a Ilha, na Mafalala”, *Arquivo*, Maputo, vol. 4, pp. 49-58.
- DE JONG, F.
1986 “Notes on Islamic Mystical Brotherhoods in Nordeast Bulgaria”, *Islam*, vol. 63, pp. 303-8.
- DOUGLAS, M.
1976 *Pureza e perigo*, São Paulo, Perspectiva.
- DUMONT, L.
1970 *Homo Hierarchicus. Ensayo sobre el sistema de castas*, Madrid, Aguilar.
1993 *O individualismo. Uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*, Rio de Janeiro, Rocco.
- ENES, A.
1901-1903 “De Lisboa a Moçambique”, *Serões. Revista Mensal Ilustrada*. Lisboa, vols. I, II, III.
- GEERTZ, C.
1971 *Islam Observed. Religious Development in Morocco and Indonesia*, Chicago, University of Chicago Press.

- GERHOLM, T.
1997 "The Islamization of Contemporary Egypt", in ROSANDER, E. E. & WESTERLUND, D. (orgs.), *African Islam and Islam in Africa. Encounters between Sufis and Islamists*, London, Hurst & Company, pp. 127-61.
- GILES, Linda L.
1987 "Possession Cults on the Swahili Coast: A Re-examination of Theories of Marginality", *Africa*, London, vol. 57(2), pp. 234-58.
- GLASSÉ, C.
1991 *Dictionnaire Encyclopedique deL'Islam*, Paris, Bordas.
- HARRIES, L.
1964 "The Arabs and Swahili Culture", *Africa: Journal of the International African Institute*, Edinburgh, vol. 34(3), pp. 224-9.
- LE GUENNEC-COPPENS, F. & PARKIN, D.
1998 "Autorité et pouvoir dans les sociétés côtières d'Afrique Orientale", in _____. (eds.), *Autorité et pouvoir chez les Swahili*, Paris, Khartala.
- LEWIS, B. et al. (eds.)
1965 *The Encyclopaedia of Islam*, vol. II, Leiden/London, E. J. Brill/Luzac & Co.
- LEWIS, I. M.
1977 *Êxtase religioso*, São Paulo, Perspectiva.
- LIGUORI, Pierre
2005 "Renouveau shâdhilî au Soudan contemporain: la Burhâniyya du cheikh Muhammad 'Uthmân 'Abdu", in GEOFFROY, Éric (dir.), *Une voie soufie dans le mond. La Shâdhiliyya*, Paris, Maisonneuve & Larose.
- LUKENS-BULL, R. A.
1999 "Between Text and Practice: Considerations in the Anthropological Study of Islam", *Marburg Journal of Religion*, Marburg, vol. 4(2).

MACAGNO, L.

2001 “O discurso colonial e a fabricação dos usos e costumes”, in FRY, Peter (org.), *Moçambique. Ensaio*, Rio de Janeiro, Editora da UFRJ.

2004 “Uma domesticação imaginária? Representações coloniais e comunidades muçulmanas no norte de Moçambique”, *Travessias*, Lisboa, vol. 4, pp. 181-205.

M'BOKOLO, E.

2004 *Afrique noire. Histoire et civilisations. Du XIX à nos jours*, Paris, Hatier.

MEDEIROS, E.

1999 “Irmandades muçulmanas do norte de Moçambique”, in *Ilha de Moçambique. Convergência de povos e culturas*, San Marino, I Libri di Afriche e Orienti.

MONTEIRO, F. A.

1993 *O Islão, o poder e a guerra (Moçambique 1964-1974)*, Porto, Universidade Portucalense.

MORIER-GENOUD, É.

2002 “L'Islam au Mozambique après l'indépendance”, *L'Afrique politique*, Paris, vol. 2.002, pp. 126-46.

NETTON, I. R.

2000 *Sufi Ritual. The Parallel Universe*, Richmond, Curzon Press.

NEWITT, M.

1995 *A History of Mozambique*, Bloomington/Indianapolis, Indiana University Press.

NIMTZ, A. H.

1980 *Islam and Politics in East Africa. The Sufi Order in Tanzania*, Minneapolis, University of Minnesota Press.

OLIVIER, J.-P.

2000 “Possession”, in BONTE-IZARD (org.), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, Presses Universitaires de France.

PENRAD, J. C.

- 2001 “La Shdhiliyya Yashrkiyya et la ‘Alawiyya dans l’océan Indien occidental: nouveaux matériaux comoriens”, in AMORETTI, Biancamaria Scarcia (ed.), *Islam in East Africa: New Sources*, International Colloquium (Rome, 2-4 Dec. 1999), Roma, Herder.

PINA CABRAL, J.

- 1996 “A difusão do limiar: margens, hegemônias e contradições na antropologia contemporânea”, *Mana. Estudos de Antropologia Social*, Rio de Janeiro, vol. 2(1), pp. 25-57.

PINTO, P.

- 2003 “Dangerous Liaisons: Sufism and the State in Syria”, in JAKEKIC, S. & VARSOKE, J. (eds.), *Crossing Boundaries: From Syria to Slovakia*, Vienna, IWM Junior Visiting Fellows’ Conferences, vol. 14.

POUWELLS, R. L.

- 1987 *Horn and Crescent. Cultural Change and Traditional Islam on the East African Coast, 800-1900*, Cambridge, Cambridge University Press.

TURNER, V.

- 1969 *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*, Harmondsworth, Penguin Books.
- 1977 “Variations on a Theme of Liminality”, in MOORE, S. F. & MYERHOFF, B. G. (orgs.), *Secular Ritual*, Amsterdam, Van Gorcum, Assen.

WERBNER, P. & BASU, H. (orgs.)

- 1998 *Embodying Charisma. Modernity, Locality and the Performance of Emotion in Sufi Cults*, London, Routledge.

WILLIAMS, J. A.

- 1964 *Islamismo*, Rio de Janeiro, Zahar.

ABSTRACT: The Sufi Brotherhoods – based in Zanzibar and the Comoro Islands – since the end of the XIX century have been the most effective gateway for the entry of Islam into the northern part of Mozambique. This article will analyze one of the country's least-known brotherhoods whose practices, in the eyes of the “recognized” spokesmen for Islam, supposedly do not correspond to the teachings of Mohammed: trance, ecstasy, fakir lifestyle, commemoration of Maulide (birthday of the Prophet), dancing, chanting. By means of field research carried out in Nampula and on the Island of Mozambique, making use of some conceptual tools furnished by Victor Turner, Louis Dumont and Mary Douglas, the work will reflect on some recurring topics of ritual theory, questioning, in this connection, analyses focused on the theory of “marginality”. At the same time, the problem is placed in the context of the consequences of the assimilation policies implemented by the colonial administration in order to make the African Moslems more “Portuguese”.

KEY-WORDS: Islam, trance, liminality, ritual, Mozambique.

Recebido em janeiro de 2007, aceito em julho de 2007.