

A CRESCENTE NO MAR ERITREU: REFLEXÕES SOBRE A EXPANSÃO DO ISLÃ NA COSTA ORIENTAL DA ÁFRICA ANTES DO II MILÊNIO EC

The Crescent on the Erythraean Sea: Reflections on the Expansion of Islam on the East African Coast Before the 2nd Millenium CE

Otávio Luiz Vieira Pinto¹²³

Resumo

O objetivo deste capítulo é o de oferecer uma nova abordagem cronológica da expansão islâmica pela costa oriental da África. O *terminus post quem* usual para uma chegada consistente do Islã na Somália e na Costa Swahili é o II Milênio EC, mas há evidência material e retórica para apoiar o argumento de que a fé islâmica já estava presente nestas regiões antes deste período consensual. Este argumento parte da primeira *hijra* para Axum em 613 EC: esta migração é bastante conhecida, mas algumas tradições afro-islâmicas derivadas deste fato são raramente levadas em consideração – e junto de outras evidências, estas tradições podem refletir uma narrativa mais complexa para o Islã na África.

Palavras-Chave: Islã; Costa Swahili; Abissínia; África; Arabização; Mesquitas.

Abstract

The goal of this chapter is to offer a new chronological approach for the islamic expansion through the East African coast. The usual terminus post quem for a consistent arrival of Islam in Somalia and in the Swahili Coast is the 2nd Millenium CE, but there is material and rhetorical evidence in support of the argument that the islamic faith was already present in those regions before this consensual period. This argument originates from the first hijra to Aksum in 613 CE; such migration is well-known, but some afro-islamic traditions derived from this fact are seldom taken in consideration - and, alongside other evidences, those traditions may reflect in a more complex narrative for Islam in Africa.

Keywords: Islam; Swahili Coast; Abyssinia; Africa; Arabization; Mosques.

¹²³ Professor de História da África na Universidade Federal do Paraná e Professor no Programa de Pós-Graduação em História da mesma instituição. Doutor em Estudos Medievais pela *University of Leeds*. E-mail: otavio.luiz@ufpr.br.

E é Ele Quem vos submete o mar, para dele comerdes carne tenra, e dele extrairdes adornos, que usais. E tu vês o barco sulcando-o, e, tudo isso, para que busqueis algo de seu favor, e para serdes agradecido.

wahuwa alladhī sakhara l-baḥra litakulū min'hu laḥman ṭariyyan watastakhrijū min'hu ḥil'yatan talbasūnahā watarā l-ful'ka mawākhira fihī walitabtaghū min faḍlihi wala'allakum tashkurūn. (Nobre Alcorão, n. d.)

A décima sexta *ʾāyah* (verso) da décima quarta *sūrah* (capítulo) do Sagrado *Qurʾān* (conhecida como *an-naḥl*, “das abelhas”) reflete com precisão poética um aspecto fundamental do Islã na África Oriental: sua relação íntima com o mar. Foram os navios sulcando as águas, *l-ful'ka mawākhira*, que fizeram circular, pelas bordas do Oceano Índico, mercadores árabes em cujas embarcações se carregavam ornamentos, porcelanas, especiarias e o eventual proselitismo. Esta experiência marítima precedia o próprio surgimento do Islã, e os trânsitos índicos são atestados já em tempos recuados, como se vê no *Períplous tēs Erythrās Thalássēs*, o “Périplo do Mar Eritreu”, um diário de bordo anônimo escrito em grego por volta do primeiro século da era comum (Casson, 1989). Neste sistema de contactos, alguns trechos eram especialmente conectados e relevantes, como no caso do Mar Vermelho – mais precisamente na região do golfo de Adem, onde o estreito de Bāb al-Mandab separa, por apenas 30 quilômetros, o Chifre da África do sul da Arábia. Foi através deste espaço agregador que antigas sociedades, como os elusivos reinos africanos de Punte e *D'mt* e o reino árabe de Sabá estabeleceram contato e trocaram perfumes e incensos ((Phillips, 1997, p. 442), e foi também através dele que o Profeta Muḥammad (ﷺ) mandou seus primeiros *ṣaḥāba*, “companheiros”, para as terras da Abissínia em 613 EC, quando a perseguição dos coraixitas de Meca se intensificou. Esta fuga, conhecida como a primeira *hijra*, “Hégira”, marcou o primeiro contato formal entre a nascente fé islâmica e o continente africano (Power, 2012, pp. 85-87).

Apesar dessa aproximação histórica, a primeira *hijra* é comumente tratada, pela historiografia, como uma anedota fugaz, e toma-se ao pé da letra a versão tradicional desta narrativa, de que os poucos *ṣaḥāba* que migraram para a Abissínia voltaram para a Arábia entre 622 e 628 EC para se juntarem ao profeta em Yaṭrib, cidade hoje conhecida como Medina (Power, 2012, p. 87). Em outras palavras, apesar de importante para a história islâmica e africana, a *hijra* abissínia não teria fincado raízes no continente e, por consequência, não faria parte de um primeiro processo de expansão islâmica na África.

Se a fuga para a Abissínia não deixou marcas duradouras na África, as posteriores e constantes navegações índicas o fizeram. A historiografia concebe que, a partir do século VIII EC, mercadores árabes estacionados em cidades da Somália como Mogadíscio, Barawa e Merca praticavam o Islã, mas não atuavam na conversão de habitantes locais. Nesta mesma época, o comércio árabe se expandia em direção ao sul, ao longo da costa oriental da África, e mesquitas eram construídas para o usufruto exclusivo dos árabes – a efetiva estruturação do Islã ao sul de Mogadíscio se daria somente do século XII EC em diante. Estes árabes viriam, em sua maioria, da região de Hadramaute, no sul da Arábia entre os atuais Iêmen e Omã, e especialmente nos séculos XIII, XV e XIX EC, teriam sido responsáveis pelos paulatinos movimentos de conversão islâmica na África, em particular na chamada Costa Swahili (Pearson, 2000, p. 46-48).

A centralidade do proselitismo hadraumita no leste africano criou alguns pilares interpretativos para a expansão do Islã na região: este teria sido um processo lento e gradual, com pequenos sinais de movimento na Somália nos séculos VIII e IX EC e com ênfase em algumas cidades portuárias da Costa Suaáli a partir do século XII EC (mais precisamente nos séculos XIII, XV e XIX EC); este movimento de expansão, por ter sido fundamentalmente dependente da mobilidade comercial do Oceano Índico, caminhou ao lado de um processo de *arabização*, isto é, a religião teria vindo junto de uma dimensão de influência cultural hadraumita mais ampla; esse binômio islamização/ arabização mostraria que o desenvolvimento histórico da Costa Swahili (e, em menor medida, do sul da Somália) estaria mais ou menos atrelado ao desenvolvimento histórico do sul da Arábia, chegando ao ponto de se interpretar a islamização Swahili como parte de uma efetiva *colonização* árabe (Pearson, 2000, p. 46-47).

Salvo alguns exageros historiográficos – até os anos 1960 e 1970, a narrativa da colonização árabe (ou persa) na Costa Swahili era bastante preponderante, por exemplo –, este modelo interpretativo segue firme, e vigora, portanto o consenso de que o espalhamento da fé islâmica por partes da Somália e pela costa leste foi um processo lento, gradual, relativamente tardio e carregado de uma espécie de *aculturação* por parte dos comerciantes árabes. Esta leitura não é necessariamente falaciosa, mas ela tende a dificultar a possibilidade de se pensar uma dimensão do Islã que seja *menos árabe e mais africana*, isto é, ela incorre no risco de silenciar certas formas de agência somali e swahili no processo de transformação religiosa da África Oriental. Ao retirar de cena a possibilidade de interpretação e conversão por meio de atores locais (isto é, africanos), qualquer aproximação com o Islã passa a se atrelar, invariavelmente, também a uma aproximação com a cultura árabe. Ao menos dois problemas ulteriores decorrem desta perspectiva: o do equívoco cronológico e do etnocentrismo religioso. O primeiro problema – o equívoco cronológico – diz respeito ao obstáculo de se pensar um Islã africano, somali e swahili, que preceda as ligações hadraumitas do segundo milênio EC; o segundo problema – o etnocentrismo religioso – é a recorrente confluência entre *Islã* e *cultura árabe*, ou seja, uma apreensão de que o islamismo é, por natureza, uma expressão de sociedades árabes. O etnocentrismo religioso não apenas tende a simplificar as complexidades cosmopolitas do Islã como também emudece o peso histórico dos persas, dos iranianos, dos turcos, dos norte-africanos e dos andaluzes no desenvolvimento da religião. No caso do leste africano, o etnocentrismo religioso busca traços de *arabização* para perceber a *islamização*, como dito acima.

A partir destas constatações, o objetivo deste ensaio é o de circunscrever os obstáculos tradicionais da historiografia do Islã na costa leste da África – processo lento, gradual, tardio e “arabizante” – e refletir sobre a possibilidade de uma presença muçulmana mais antiga, mais condizente com a agência somali e swahili e baseada tanto nas tradições herdadas da primeira *hijra* quanto nas viagens índicas – mas não necessariamente da Arábia para a África, mas da África para a Arábia. Esta indagação propõe que o Islã na Somália se desenvolve localmente, enquanto que ao sul, na Costa Swahili, a religião ganha corpo já a partir do final do século VII EC. É preciso ponderar, contudo, que a falta de documentação dificulta uma verificação mais concreta desta hipótese, de forma que este texto se encontra muito mais em uma etapa de elucubração do que, propriamente, de investigação empírica. Apesar disto, este exercício historiográfico não apenas parece bastante válido como também apresenta potencial para fomentar pesquisas futuras e quiçá mais aprofundadas.

“A Fuga para Axum”: o Islã no Chifre da África

A literatura de *sīrah*, isto é, as biografias do Profeta Muḥammad (ﷺ *as-Sīrah an-Nabawiyyah*, trazem de forma bastante descritiva a chamada “primeira *hijra*”, a fuga realizada pelos primeiros muçulmanos em direção ao império africano de Axum, conhecido em árabe como *al-Ḥabaša*, Abissínia (Watt, 1980, pp. 110-111). Segundo a principal biografia profética, *Sīratu Rasūli l-Lāh*, “Vida do Mensageiro de Deus”, legada a nós por ibn Ishāq, editada por ibn Hishām e registrada também por Ṭabarī (Robinson, 2015, pp. 119-121), a perseguição política, econômica e religiosa de um grupo de elite de Meca, os coraixitas, contra o Profeta e os primeiros praticantes do Islã se tornou demasiadamente agressiva por volta de 613 EC e, buscando santuário, os muçulmanos decidiram atravessar o Mar Vermelho porque sabiam que a corte axumita era amigável e seu governante, conhecido como *Najāshī*, não tolerava injustiça (ibn Ishāq, 2004, p. 146). Liderados por ‘Uthmān ibn Maz‘ūn, um fiel *ṣāḥib*, “companheiro”, do Profeta, seguem para a África um total de 83 homens e 18 mulheres, além de crianças pequenas – o Profeta, contudo, não segue em nenhuma das duas viagens (ibn Ishāq, 2004, p. 148). A maioria dos muçulmanos permanece no império africano até 622 EC, e neste meio tempo, ibn Ishāq nos revela um fato notável: os coraixitas, cientes deste asilo político e religioso, enviam dois emissários, ‘Amr ibn al-‘Āṣ al-Sahmī (que mais tarde se converteria ao Islã) e ‘Abdullāh ibn Rabī‘ah, para negociar com o Rei dos Reis de Axum e pedir o retorno dos fugitivos (ibn Ishāq, 2004, pp. 150-152). Uma audiência é convocada para resolver esta questão e os muçulmanos são defendidos por Ja‘far ibn Abī Ṭālib, que faz um discurso evidenciando como a religião dos árabes era

idólatra e como o Profeta Muḥammad (ﷺ) ensinou para eles a palavra de Deus. Já ‘far encerra sua defesa recitando um trecho da *sūrah* conhecida como *Maryam*, “Maria”, que diz:

O bebê disse: “Por certo, sou o servo de Allah. Ele me concederá o Livro, e me fará Profeta. E me fará abençoado, onde quer que eu esteja, e me recomendará a oração e az-zakāh [esmola], enquanto eu permanecer vivo” (...): Este é Jesus, filho de Maria. É o Dito da verdade, que eles contestam.

Qāla innī ‘abdu l-lahī ātāniya l-kitāba waja‘alanī nabīyya, waja‘alanī mubārakan ayna mā kuntu wa-awṣānī bil-ṣalati wal-zakati mā dum’tu ḥayya (...): dhālika ‘Isā ub’nu Maryama qawla l-ḥaḳī alladhī fihi yamtarūn. (Nobre Alcorão, n. d.)

A menção a Jesus e Maria no Sagrado *Qur’ān* (que, vale lembrar, ainda não havia sido compilado neste período) faz com que o Rei dos Reis de Axum, segundo ibn Ishāq, chore e prometa nunca entregar os muçulmanos aos seus inimigos (ibn Ishāq, 2004, p. 152) – e de acordo com Muḥammad ibn Ismā‘īl al-Bukhārī, um dos maiores compiladores de *ḥadīṭ* do Islã, quando o governante africano morreu, o Profeta Muḥammad (ﷺ) lhe dedicou uma *Ṣalāt al-Gā‘ib*, uma oração funerária voltada para muçulmanos que falecem longe de terras muçulmanas, implicando que, secretamente, o Rei dos Reis havia se convertido ao Islã (Al-Bukhārī, 1997, pp. 128-129).

Há consenso de que esta narrativa de fuga e asilo político-religioso possui historicidade – mesmo que alguns detalhes possam ser questionados –, contudo, quando analisada do ponto de vista textual, ela opera também em um nível retórico: entre a *Siratu Rasūli l-Lāh* de ibn Ishāq e a *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* de Muḥammad ibn Ismā‘īl al-Bukhārī, a primeira *hijra* compõe uma necessária peça de formação do Islã nascente, demonstrando não apenas a habilidade diplomática do Profeta Muḥammad (ﷺ) e seus *ṣaḥāba*, “companheiros”, mas também a crescente influência internacional daquela nova religião, já que ela precisava ser vista não como um fenômeno árabe surgido entre os beduínos do deserto, mas sim como uma estrutura universalista – e, neste sentido, o respeito e aceitação por parte de Axum, um dos grandes impérios do século VII EC, eram um importante aval desta dimensão (Bowersock, 2013, pp. 123-125).

Do ponto de vista de uma textualidade árabe, portanto, é fácil enxergar o papel da Abissínia somente como um argumento retórico dentro de uma história de origem, mas se olharmos para o lado africano, poderemos ver um outro cenário, composto por diferentes narrativas e respondendo a diferentes demandas. Enquanto que para os árabes, a primeira *hijra* é um movimento que apenas precede a importante fuga para Medina, para uma tradição somali e eritreia ela demarca o verdadeiro início de um Islã africano e cria uma ligação indissociável entre o Chifre da África e o surgimento desta religião. Um exemplo dessa ligação pode ser visto materializado na chamada “Mesquita dos Companheiros”, *Masjid aṣ-Ṣaḥābah*, localizada em Bats’i’i Desēt, uma pequena ilha da cidade portuária de Maçuá, na atual Eritreia. Segundo a tradição local, os primeiros muçulmanos, ao fugirem da Arábia, aportaram em Ras Mudur, um promontório de Bats’i’i Desēt, e o tornaram um solo sagrado, consagrando ali uma *muṣallá*, um pequeno espaço de oração (Cantone, 2022, pp. 72-73). Para os habitantes de Maçuá, a *muṣallá* de Bats’i’i Desēt teria se tornado a primeira mesquita histórica do Islã (atrás somente do santuário da Caaba, tradicionalmente atribuído a Abraão). Parece lógico que o ponto de desembarque dos muçulmanos fosse lembrado por um marco religioso, mas outras mesquitas da região também possuem tradições que as ligam ao período da primeira *hijra*. A *Masjid an-Najāshī*, “Mesquita do Najāshī (Rei dos Reis de Axum)”, localizada na região de Tigré, atual Etiópia, também é considerada localmente como a primeira mesquita da África e uma das primeiras – se não a primeira – do Islã. Diz-se que nela foram sepultados os muçulmanos que morreram antes do retorno para a Arábia, demonstrando que sua herança cultural também se relaciona com a *hijra* da Abissínia (Henze, 2000, p. 43). Chama a atenção, contudo, a distância entre a *Masjid aṣ-Ṣaḥābah* e a *Masjid an-Najāshī*: elas são separadas por mais de 300 quilômetros e estão localizadas em dois países modernos diferentes, isto é, a primeira está na Eritreia e a segunda está na Etiópia. Além destas, há pelo menos mais duas mesquitas africanas que disputam em antiguidade. Uma delas é a *Masjid Korijib*, uma mesquita localizada na antiga cidade de

Tadjoura, no atual Djibouti e da qual pouquíssimo se escreveu, constando apenas que ela é tradicionalmente atribuída à primeira metade do século VII EC (Insoll, 2020, pp. 418-419);¹²⁴ a outra é a *Masjid al-Qiblatain*, “Mesquita das Duas Quiblas”, situada na cidade velha de Zeilá, na atual região da Somalilândia. Este centro religioso, hoje quase completamente em ruínas, é um caso bastante interessante justamente porque, de acordo com a tradição local, ela possui duas *mahārīb*, isto é, nichos de oração que são orientados de acordo com a *qibla*, a direção de Meca (Insoll, 2020, p. 437). Até 624 EC, a direção da *qibla* era, na verdade, a de Jerusalém, mas nesse ano foi revelada ao profeta a *sūrah* conhecida como *‘al-baqarah*, “a vaca”, que contém em seus versos o comando *fa-walli wajhaka shaṭra l-masjidi l-ḥarāmi*, “Volta a face rumo a Mesquita Sagrada” (*Nobre Alcorão*, n. d.). Esta *sūrah* foi revelada durante uma congregação em Medina, e neste momento todos os muçulmanos se voltaram para Meca, local da “Sagrada Mesquita”, a *al-Masjid al-Ḥarām*, que abriga a Caaba; no local dessa congregação, foi construída a *Masjid al-Qiblatain* de Medina, isto é, a mesquita com duas *qibla*, uma voltada para Jerusalém e outra para Meca (Raby, 2004, p. 298). A partir deste evento, seria possível afirmar que, ao menos de acordo com alguma tradição local, a *Masjid al-Qiblatain* de Zeilá teria sido construída por volta de 624 EC ou antes – sendo este recuo cronológico a única explicação para a existência de duas *mahārīb*, uma orientada para a *qibla* mecana e outra para a *qibla* jerusalemita.

Ora, estas quatro mesquitas – *Masjid aṣ-Ṣaḥābah*, *Masjid an-Najāshī*, *Masjid Korijib* e *Masjid al-Qiblatain* – seriam, em tese, os templos islâmicos mais antigos da África, precedendo em algumas décadas as mesquitas de *‘Amr ibn al-‘Āṣ*, no Egito, e de Cairuão na Tunísia. De fato, os santuários do Chifre da África seriam mais antigos até mesmo do que as mesquitas de Medina, construídas na segunda década do século VII, após a primeira *hijra* para Axum. Dito isso, há uma assustadora escassez de pesquisas ou de escavações arqueológicas sobre estes quatro lugares sagrados, o que torna inviável qualquer argumento historiográfico que vá além do que reportam as tradições locais. Ademais, quase todas elas foram reconstruídas no século XX, fazendo com que a arquitetura exterior seja totalmente contemporânea. Entre as estruturas modernas e a completa falta de estudos, seria possível concluir que, na verdade, estas quatro mesquitas são menos evidências do passado e mais elementos locais legitimadores de uma tradição islâmica – neste caso, não seria coincidência o fato de que cada uma dessas mesquitas está localizada em um país atual do Chifre da África: Somália, Eritreia, Etiópia e Djibouti. Contudo, mesmo que se tratem de formas de legitimação religiosa, a tradição local destas mesquitas aponta para a existência (e possível permanência) de uma herança cultural, social e religiosa atrelada à chegada dos muçulmanos durante a primeira *hijra*, e seria possível imaginar que, mesmo que todos os árabes tenham retornado por volta de 622 EC, axumitas tenham se convertido ao Islã durante a estadia dos *ṣaḥāba* e, a partir destes conversos africanos, comunidades islamizadas tenham se formado de maneira quase que independente do Islã árabe (Fauvelle-Aymar, 2004).

Este cenário, ainda que possível, não é provável. A completa ausência de documentação dificulta qualquer discussão sobre comunidades islâmicas durante ou logo após a primeira *hijra*. Como aponta Mohamed Mukhtar (1995), os primeiros muçulmanos aportaram em espaços eminentemente cristãos, como Maçuá, e caso tenham deixado alguns conversos espalhados pelos sertões de Axum, a falta de centros urbanos mais afastados da costa formavam um terreno infértil para uma religião tão cidadina como o Islã (p. 8). Isso reforçaria a ideia de que as antigas mesquitas do Chifre da África seriam elementos legitimadores, em especial quando levamos em consideração as tradições orais do norte da Somália, que trazem duas figuras importantes para a História local: *‘Abdiraḥmān ibn ‘Ismā‘īl al-Jabartī*, conhecido como xeique Dārūd, e *Ishāq ibn Aḥmad al-‘Alāwī*. Dārūd e Ishāq são árabes semi-lendários que teriam migrado para a região nos séculos X e XII respectivamente, e ao se casarem com mulheres locais, teriam dado origem a dois dos cinco

¹²⁴ Em relação à mesquita de Korijib, as poucas referências acessíveis fazem parte de programações turísticas, como por exemplo: <https://www.thinglink.com/scene/521051104348209152>. Acessado em 10 de fevereiro, 2022.

“clãs nobres” (*qabiil* ou *qoolo*, em somali), o *Daarood* e o *Isxaaq* (Mukhtar, 1995, p. 15). Se dois dos cinco principais *qabiil* da Somália criam suas tradições políticas através de imigrantes árabes que teriam se encaminhado para a África na virada do milênio, não seria difícil imaginar que algumas das quatro antigas mesquitas tenham suas raízes históricas atreladas a estas mesmas tradições.¹²⁵ Mesmo a primeira mesquita “oficial” da região, isto é, construída a mando de um sultão muçulmano, data do final do século X: a *Masjid Faḵr al-Dīn*, erigida sob o governo de Abū Bakr Faḵr al-Dīn, fundador do Sultanato de Mogadíscio, uma força islamizada que controlava a importante cidade de Mogadíscio, um agitado centro comercial desde a Antiguidade (Lambourn, 1999, p. 61).¹²⁶

Portanto, entre a primeira *hijra* e a complicada datação das antigas mesquitas do Chifre da África, temos um cenário irreconciliável, porém instigante em igual medida: há uma forma de Islã que se desenvolve na região antes da virada do milênio? Seria possível aceitar as tradições locais das mesquitas antigas como um fato historicizável? Se sim, isso significaria a existência de conversos africanos herdeiros da *hijra* da Abissínia? Ou, se não, estas tradições indicariam uma busca por legitimidade surgida somente no II milênio EC? Como dito anteriormente, nenhuma destas questões pode ser efetivamente respondida, mas a parca evidência disponível apontaria para a opção de que as histórias de um “Antigo Islã africano” são, na verdade, marcas narrativas de uma legitimação política e religiosa mais tardia – na melhor das hipóteses, do século X EC, mas provavelmente posterior, visto que a maior força política somali, o Sultanato de Ajuran, ganha corpo no século XIII EC (Mukhtar, 2016). De qualquer forma, esta constatação não invalida a busca historiográfica por remoldurar os caminhos iniciais do Islã na África Oriente, expressa no início deste texto. Isso porque outros dois pontos devem ser levados em consideração: em primeiro lugar, se as narrativas legitimadoras do Islã surgem entre os séculos X e XIII EC, isto não significa de maneira alguma que a primeira *hijra* não tenha deixado importantes marcas culturais nas regiões da Somália, da Eritreia, do Djibouti e da Etiópia que *sobreviveram até* o século X EC, quando passam a ser transformadas; e em segundo lugar, devemos lembrar que a região afro-asiática do Mar Vermelho e do Golfo de Adem, locais fundacionais do Islã na África, faziam parte de um sistema de navegação índica que incluía também as cidades portuárias mais ao sul, isto é, da Costa Swahili – isto significa que o limite de expansão e influência inicial do Islã no leste africano não se encerrava em Mogadíscio, mas por meio do comércio poderia continuar indo em direção austral, logo, devemos incluir também os portos swahili em toda esta narrativa.

“Mesquitas e Bazares”: o Islã na Costa Swahili

A *Masjid Kizimkazi*, localizada em Dimbani, no sul de Zanzibar, é considerada a mesquita mais antiga da Costa Swahili. Apesar de uma estrutura datada do século XVIII EC, sua *mihṛāb* (nicho de oração) indica que ela foi construída em 1107 por persas vindos de Xiraz (Chami, 2017, p. 69). Ainda que a “colonização persa” seja um tropo comum nas várias tradições Swahili, é possível tomar o ano fundacional como preciso (Spear, 1984). Todavia, uma mesquita construída no século XII EC dificilmente poderia ser a mais antiga da região, e é provável que ela apenas carregue este título por ser facilmente datável; por exemplo, registros arqueológicos e testes com carbono 14 mostram que a antiga mesquita de Shanga, há pouco mais de 400 quilômetros ao norte de Zanzibar, foi construída sobre uma base de pedra no século XI EC, mas sob as pedras há uma base mais arcaica, de madeira, datada entre os séculos VIII EC e X EC – ou seja, ela pode ter sido construída um século após o

¹²⁵ Diferentes partes da atual Somália possuem diferentes tradições ligadas a imigrantes árabes e ao Islã. Para uma discussão acerca dos habitantes árabes da região do Banaadir antes do II milênio EC, ver a tese de Ali Abdirahman Hersi (1977). Para mais sobre os relatos externos acerca do Islã na Somália, ver o artigo de Mohamed Haji Mukhtar (1987).

¹²⁶ A datação da mesquita do sultão Faḵr al-Dīn é complexa, e partes de sua construção, como aponta Lambourn (1999), são posteriores. A situação política de Mogadíscio, desde a década final do século XX, impede pesquisas arqueológicas *in situ*.

surgimento do Islã (Horton, 1987, p. 311). Esta tendência de mesquitas do século XI EC ou XII EC construídas sobre bases mais antigas, dos séculos VIII EC a X EC, é comum para vários casos swahili: mesquitas nos sítios de Kilwa Kisiwani, Songo Mnara, Gedi, Lamu, Ungwana, Sanje ya Kati e muitos outros seguem este padrão, havendo, naturalmente, variações nas datas para mais e para menos (Fleischer, 2020). Uma análise cursória destes sítios e datas revela a complexidade da História e da cultura swahili, tanto do ponto de vista de suas expressões materiais e arquitetônicas quanto de suas expressões religiosas. Há uma vasta historiografia que lida com estes diferentes aspectos do leste africano (Wynne-Jones & LaViolette, 2018), mas aqui nos interessa pensar justamente a questão das “origens”: os primeiros santuários muçulmanos da Costa Swahili nos revelam algo sobre o desenvolvimento do “Islã africano” ou sobre o surgimento das primeiras comunidades islâmicas? Há ligação com a História religiosa do Chifre da África, discutida acima?

Essas perguntas nos levam para uma mesquita específica e pouquíssimo lembrada: a mesquita de Mtswa Mwindza, localizada em Ntsaouéni, na Grande Comore. Como de costume, a base deste templo é datada do século XII EC e é construída sobre uma base anterior, de madeira. Estudos arqueológicos recentes, contudo, revelam que esta base mais antiga pode datar do século VII EC – uma data extremamente recuada para uma mesquita swahili e que rivalizaria com aquelas do Egito, da Tunísia e com as tradições das quatro mesquitas do Chifre da África (Moustakim & Chami, 2019). Entretanto, o que chama a atenção não é apenas sua possível data de feitura, mas o fato de que ela corrobora tradições orais locais que, num primeiro momento, seriam tomadas como completamente fictícias (Moustakim & Chami, 2019, p. 28). Essas tradições afirmam que Mtswa Mwindza era um governante de Mbude, um dos vários pequenos sultanatos da Grande Comore, e ao entrar em contato com mercadores que haviam naufragado em Ntsaouéni, ele ouve falar de uma nova religião revelada na Arábia; curioso, ele navega até al-Mukallā, em Hadramaute, mas logo descobre que chegou tarde demais e que o Profeta desta nova religião havia morrido. Mesmo assim, ele segue para Meca e para Medina, passa anos estudando a religião e finalmente retorna para Mbude acompanhado de Muḥammad ibn ‘Uthmān, filho de ‘Uthmān ibn ‘Affān (terceiro califa do Islã que governou entre 644 e 656 EC). Mtswa Mwindza e Muḥammad ibn ‘Uthmān iniciam, então, um processo de conversão da população e de construção de mesquitas, sendo aquela em Ntsaouéni a primeira (Walker, 2019, pp. 36-37).

Na Grande Comore, Mtswa Mwindza é considerado, então, o primeiro peregrino do Islã, um sultão iluminado que não esperou a palavra de Deus chegar até si, mas a perseguiu com afinco navegando até a Arábia com a intenção de conhecer o próprio Profeta Muḥammad (ﷺ). A precocidade religiosa de Mtswa Mwindza revelaria não apenas sua indubitável aceitação do Islã, mas também a qualidade religiosa dos comorianos, que estariam inseridos na *ummat al-Islām*, a comunidade muçulmana, desde a sua concepção, apesar dos quase 4 mil quilômetros que separam Ntsaouéni de Meca. Neste sentido, seria fácil assumir que as tradições que cercam o “primeiro peregrino”, Mtswa Mwindza, são apenas uma narrativa de legitimação religiosa por antiguidade, afinal, isto era algo comum para diversos grupos sociais do leste africano, que costumam buscar origens em viajantes ou outros personagens árabes. Contudo, no caso comoriano, o *ancestral religioso* não é um imigrante árabe, mas o próprio sultão local, o que imediatamente diferencia o relato – e ao colocarmos essa informação ao lado dos vestígios arqueológicos da primeira base da mesquita de Ntsaouéni, poderíamos concluir que, mesmo que o conto de Mtswa Mwindza seja fictício ou exagerado, parece haver uma forte indicação de que o Islã chegou cedo à Grande Comore.

A partir destas tradições, Iain Walker (2019) nota que “a História do espalhamento do Islã na costa leste africana, e por extensão nas Comores e em Madagascar, tem sido de muita

discussão (...), mas os dilemas são, em parte, falsos” (p. 37).¹²⁷ Isto porque, segundo ele, é evidente que as viagens comerciais árabes deixaram conversos nas cidades portuárias africanas desde o surgimento do Islã, mas que uma grande parte da população – em especial aquelas dos sertões ou de pessoas escravizadas retiradas do interior em direção à costa – não abraçou o islamismo tão cedo. Assim, se fizermos a pergunta “quando o leste africano se tornou muçulmano?”, veremos que ela pode se ramificar em indagações mais precisas e complexas: quando os primeiros muçulmanos chegaram no Chifre da África e na Costa Swahili? Quando as elites políticas e comerciais decidiram abraçar o Islã? Quando a população local se converteu? A resposta para cada uma dessas perguntas mostrará que estamos lidando com um processo gradativo, marcado por ondas e tendências variadas (Walker, 2019, pp. 37-38). É importante ter em mente, porém, que a complexidade do desenvolvimento religioso do leste africano torna esta região uma peça fundamental para a compreensão da História do Islã, e a partir disso podemos traçar algumas conclusões para a reflexão aqui proposta.

“A Crescente no Mar Eritreu”: o Islã no Leste da África

Seria possível dizer que, na historiografia, há um pressuposto invisível e silencioso que atravessa os estudos sobre o Islã: em grande medida, é fácil perceber o impacto cultural, social e político dessa religião porque quando pensamos em sua expansão, na verdade estamos pensando na expansão do *califado islâmico*, isto é, do império formado após a morte do Profeta Muḥammad (ﷺ). Os governantes que imediatamente assumem o controle da recém-formada comunidade islâmica são chamados de *kalīfa*, “califa”, termo que advém do verbo *kalafa*, “suceder”. Os *kalafā’* são, portanto, sucessores do Profeta, e se entende que sua função de liderança é tanto política quanto religiosa. O califado pode ser visto, então, como depositário oficial da revolução de Muḥammad (ﷺ) e isso faz com que sua expansão pela Ásia Central e pelo Norte da África – o chamado *maḡrib* – signifique também a concessão de uma certa oficialidade para o Islã enquanto força sociopolítica. Mesmo que isso não se traduza totalmente em conversões em massa (e sabemos que esta sequer era uma política califal, visto que os *ḍimmī*, isto é, os não-muçulmanos governados por muçulmanos, pagavam um imposto especial e muito importante para os cofres do califa, a *jizya*), é bastante cômodo para a historiografia identificar que as regiões dominadas pelo califado são, para todos os fins, muçulmanas. Esta identificação, claro, não é uma invenção acadêmica, mas sim a reprodução (por vezes, acrítica) de uma visão de mundo árabe-muçulmana baseada nos pressupostos de *dār al-Islām*, *dār al-‘ahd* e *dār al-ḥarb*, respectivamente “Casa do Islã”, “Casa da Aliança” e “Casa da Guerra” (Calasso & Lancioni, 2017). Estes termos, derivados de uma concepção jurídica e ortodoxa árabe-califal, identificam as terras que são politicamente dominadas pela comunidade islâmica; as terras cristãs (ou de outras religiões) que não agridem os muçulmanos; e as terras potencialmente hostis aos muçulmanos. Esta divisão de mundo era bastante comum às escolas de jurisprudência islâmica, as *madāhib*, e é mencionada pela primeira vez por Abū Ḥanīfa (fundador da escola hanafita) no século VIII – ou seja, a percepção de “terras politicamente muçulmanas”, o *dār al-Islām*, é produto direto da formação de um *corpus* jurídico (*fiqh*) alinhado com as conquistas e expansão do califado (Sarakhsī, 1970). Por certo, esta concepção oficial acaba gerando uma espécie de “periferia do Islã”, *dār al-‘ahd*, um espaço onde a religião pode ser praticada, mas sem a presença de uma jurisdição ou hegemonia política islâmica.¹²⁸

¹²⁷ Tradução minha. No original: The history of the spread of Islam on the East African coast, and by extension in the Comoros and even on Madagascar, has been the subject of much discussion (...), but the dilemmas are, at least in part, false.

¹²⁸ Apesar da simplicidade com que estes conceitos foram expostos acima, *dār al-Islām*, *dār al-‘ahd* e *dār al-ḥarb* possuem implicações variadas e interpretações divergentes quando tomamos a produção jurídica das *madāhib*. Contudo, acredito ser possível tomar estes termos também como uma forma geral de pensar a visão do mundo “oficial” do Islã (İnalçık, 1965).

O Chifre da África, a Costa Swahili e o Sahel talvez sejam as primeiras grandes “Periferias do Islã”, o *dār al-‘ahd* em um sentido menos jurídico-literário. Desde muito cedo, poderíamos encontrar muçulmanos árabes e africanos na Somália – especialmente no Banaadir –, nos bazares da costa leste e na bacia do Níger (esta região, contudo, não é o objeto deste texto). A presença destes indivíduos ou de pequenas comunidades era *independente* do califado, ou seja, escapava ao movimento político da oficialidade islâmica, do *dār al-Islām*. Ela se dava por meio do comércio, do contato, das trocas e das navegações. Poderíamos falar, aqui, de um “Islã itinerante”, ou até mesmo, como o faz Sebastian Prange (2018), um *Islã de Monções*, que é carregado mais pelos navios do que pelo estandarte califal.

Há, como mencionado no início desta reflexão, uma dificuldade enorme em lidar com este “Islã de Periferia” porque as evidências documentais são escassas ou extremamente lacônicas; quando muito, elas partem de observadores externos que pouco conhecem da realidade sócio-cultural de terras distantes e que podem receber informações e relatos tardiamente, fazendo com que nossa análise adote automaticamente um quadro cronológico mais relacionado com a *experiência destes observadores* do que com a *experiência das comunidades e indivíduos* desta “periferia”. Assim, quando al-Mas‘ūdī afirma que, no século X EC, muçulmanos e não-muçulmanos viviam juntos em Ras Mkumbuu, na ilha de Pemba, tomamos esta data como o *terminus post quem* para o Islã na região – quando, na verdade, a única datação que pode ser inferida do relato de al-Mas‘ūdī é a de que a presença muçulmana *já era perceptível* no século X EC (Freeman-Greenville, 1962, p. 14). Na tentativa de evitar as armadilhas retóricas e metodológicas deste tipo de documentação, este texto buscou trabalhar eminentemente com a interação entre tradições locais e a materialização destas tradições nas mesquitas do Chifre da África e da Costa Swahili. Pode-se argumentar, com uma boa dose de justiça, que nem as tradições locais e nem as mesquitas provam qualquer coisa para além de discursos legitimadores e de busca por conexões com a Arábia ou com o Islã. Contudo, elas demonstram uma herança complexa, uma percepção aguçada de um passado (real ou imaginário) e, por conseguinte, nos abrem as portas para indagações revigoradas e menos engessadas por perspectivas bem estabelecidas – como aquela da islamização lenta, gradual e “arabizante”.

Ao fim e ao cabo, algo que podemos sumarizar a partir das discussões acima é que talvez a natureza histórica das sociedades e das práticas políticas e religiosas no leste africano demande uma abordagem a partir de novas lentes. Notando as possibilidades de contato estruturado entre árabes e africanos antes e depois do Islã; notando as narrativas de legitimação por Antiguidade; e notando também a difícil e curiosa datação de mesquitas antigas que vão desde os portos no Mar Vermelho até as ilhas Comores, talvez devamos abandonar, em certa medida, a busca por uma *islamização coletiva* no Chifre da África e na Costa Swahili e começar a pensar em uma *islamização como camada de identidade*. Pensar o Islã não como força comunal (e, portanto, como um fenômeno lento e gradual), mas como ativação de identidade individual ou social (e, portanto, imediato, ideológico e complexo) abre um caminho para que o cosmopolitismo, tão presente nas trocas índicas, se torne um elemento presente em agências históricas africanas. Dessa forma, parece mais produtivo pensar as ancestrais mesquitas do Chifre da África e da Costa Swahili não como caminhos para discutir a *islamização total* da região, mas sim como forma de compreender os meandros e aplicações das forças políticas, sociais, culturais e religiosas africanas durante o surgimento e expansão do Islã.

Como dito anteriormente, o objetivo deste texto não era propor uma análise empírica, mas uma exploração de possibilidades. Dar atenção ao Islã praticado na África Oriental antes dos processos de islamização mais tardios nos permitiu abrir uma janela para a religiosidade muçulmana como sinal de legitimidade, de contato e de apreensão do passado. Vimos, por exemplo, como mesquitas africanas tidas como anteriores às próprias mesquitas árabes podem levantar interessantes questões que podem – e devem – ser continuamente exploradas para que tenhamos, cada vez mais, uma firme historiografia sobre a África Oriental e sobre as agências africanas em um escopo mais amplo.

Referências bibliográficas

Fontes primárias

- Al-Bukhārī, M. b. I. (1997). *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (M. M. Khan, Trad.). Riyadh: Darussalam.
- Al-Sarakhsī, M. b. A. (1971). *Sharḥ kitāb al-Siyar al-kabīr*. Cairo: al-Qāhirah.
- Casson, L. (Ed.). (1989). *The Periplus Maris Erythraei: Text with Introduction, Translation, and Commentary*. Princeton: Princeton University Press.
- Freeman-Grenville, G. S. P. (1962). *The East African Coast: Select Documents from the First to the Earlier Nineteenth Century*. Oxford: Clarendon Press.
- Ibn Ishāq (2004). *The Life of Muhammad: a Translation of Ishaq's Sirat Rasūl Allāh* (A. Guillaume, Trad.). Oxford: Oxford University Press.

Bibliografia consultada

- Bowersock, G. W. (2013). *The Throne of Adulis: Red Sea Wars on the Eve of Islam*. Oxford: Oxford University Press.
- Calasso, G. & Lancioni, G. (Eds.). (2017). *Dār al-Islām / dār al-ḥarb: Territories, People, Identities*. Leiden: Brill.
- Cantone, C. (2022). A Historiography of Sub-Saharan African Mosques: from Colonialism to Modernity. In Østebø, T. (Ed.). *Routledge Handbook of Islam in Africa* (pp. 65-78). Nova Iorque: Routledge.
- Chami, M. F. (2017). Management of Religious Heritage in Tanzania: A Case Study of Kizimkazi Mosque on Zanzibar Island. *The Annual Review of Islam in Africa*, 14, pp. 67-76.
- Fauvelle-Aymar, F.-X. & Hirsch, B. (2004). Muslim Historical Spaces in Ethiopia and the Horn of Africa: A Reassessment. *Northeast African Studies*, 11 (1), pp. 25-53.
- Fleischer, J. (2020). The Gathering of Swahili Religious Practices: Mosques-as-Assemblages at 1000 CE Swahili Towns. In Alt, S. M. & Pauketat, T. R. (Eds.). *New Materialisms, Ancient Urbanisms* (pp. 158-183). Nova Iorque: Routledge.
- Henze, P. B. (2000). *Layers of Time: a History of Ethiopia*. Nova Iorque: Palgrave.
- Hersi, A. A. (1977). *The Arab Factor in Somali History: the Origins and the Development of Arab Enterprise and Cultural Influences in the Somali Peninsula*. Ph. D. thesis, University of California, Los Angeles, Estados Unidos.
- Horton, M. (1987). Early Muslim Trading Settlements on the East African Coast: New Evidence from Shanga. *The Antiquaries Journal*, 67 (2), pp. 290-323.
- İnalçık, H. (1965). *Dār al-'ahd*, *Encyclopaedia of Islam*, Vol. II, C–G. Leiden: Brill.
- Insoll, T. (2020). Ethiopia and the Horn of Africa. In Walker, B. J., Insoll, T. & Fenwick, C. (Eds.). *The Oxford Handbook of Islamic Archaeology* (pp. 417-445). Oxford: Oxford University Press.
- Moustakim, I. & Chami, F. Archaeological Excavation of the Earliest Known Mosque in Comoros, and East Africa. *Studies in the African Past*, 12, pp. 10-31.
- Mukhtar, M. H. (2016). *Ajuran Sultanate. The Encyclopedia of Empire*. Hoboken: Wiley.
- Mukhtar, M. H. (1995). Islam in Somali History: Fact and Fiction. In Ahmed, A. J. (Ed.). *The Invention of Somalia* (pp. 1-28). Lawrenceville: The Red Sea Press.
- Mukhtar, M. H. (1987). Arabic Sources on Somalia. *History in Africa*, 14, pp. 141-172.
- Pearson, M. N. (2000). The Indian Ocean and the Red Sea. In Levtizion, N. & Pouwels, R. L. (Eds.), *The History of Islam in Africa* (pp. 37-59). Athens: Ohio University Press.
- Phillips, J. (1997) Punt and Aksum: Egypt and the Horn of Africa. *The Journal of African History*, 38 (3), pp. 423-457.
- Power, T. (2012). *The Red Sea from Byzantium to the Caliphate: AD 500 - 1000*. Londres: I. B. Tauris.
- Prange, S. R. (2018). *Monsoon Islam: trade and faith on the medieval Malabar Coast*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Raby, J. (2004). Nur Al-Din, the Qastal al-Shu'aybiyya, and the "Classical Revival". *Muqarnas*, 21, pp. 289-310.
- Robinson, C. F. (2015). History and Heilsgeschichte in early Islam: Some Observations on Prophetic History and Biography. In Otto, B. C., Rau, S. & Rüpke, J. (Eds.). *History and Religion: Narrating a Religious Past* (pp. 119-150). Berlin: De Gruyter.
- Spear, T. (1984). The Shirazi in Swahili Traditions, Culture, and History. *History in Africa*, 11, pp. 291-305.
- Watt, W. M. (1980). *Muhammad at Mecca*. Oxford: Oxford University Press.
- Wynne-Jones, S. & LaViolette, A. J. (Eds.). (2018). *The Swahili World*. Nova Iorque: Routledge.