

UNIVERSIDADE CATÓLICA DE PERNAMBUCO

PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO

DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA

PÓS-GRADUAÇÃO *LATU SENSU* - HISTÓRIA REGIONAL DO BRASIL: NORDESTE

PRESENÇA ISLÂMICA NO NORDESTE BRASILEIRO

EDUARDO JOSÉ SANTANA DE ARAUJO

RECIFE, DEZEMBRO/2005

EDUARDO JOSÉ SANTANA DE ARAUJO

PRESENÇA ISLÂMICA NO NORDESTE BRASILEIRO

Monografia apresentada como requisito parcial à obtenção do título de Especialização em História, pela Universidade Católica de Pernambuco, sob a orientação da Professora Emanuella Souza Ribeiro.

RECIFE, DEZEMBRO/2005
EDUARDO JOSÉ SANTANA DE ARAUJO

PRESENÇA ISLÂMICA NO NORDESTE BRASILEIRO

Monografia aprovada como requisito parcial à obtenção do título de Especialização em História, pela Universidade Católica de Pernambuco, por uma comissão examinadora formada pelos seguintes professores:

Professor(a) Dr.(a):

Professor(a) Dr.(a):

RECIFE, DEZEMBRO/2005

“Louvores a Allah, “Subhana wa’Taala”, a quem pertence toda glória e poderio, e perante o qual se prostram, resignados e submissos, os fiéis entre os seres do universo. Ao Todo Poderoso, ‘Al’Karim’, imploro a aceitação deste medíocre compêndio que só se fez concluir devido ao poder possibilitado por suas indelévels mercês e pela saúde criativa concedida a este humilde e insignificante servo”.

“Fundam-se os impérios pela conquista; para conquistar requer-se a força que se esteia num partido animado de um espírito de grupo e orientado para um mesmo fim. É óbvio que a união das vontades e dos corações só pode realizar-se pelo poder de Deus e no intuito de manter sua religião”

Ibn Muhammad Ibn Khaldun.

RESUMO:

Quando muçulmanos vindos de países tradicionalmente islâmicos visitam o Nordeste do Brasil, tendo conhecimento da existência de brasileiros natos “convertidos” ao Islam ficam pasmados. Ao serem informados que o Nordeste fora reduto de portentosas comunidades islâmicas, ficam ainda mais surpresos.

Recentemente, o Centro Islâmico do Recife recebeu a visita de um empresário turco que desejava, entre outras coisas, comprovar informações contidas num livro adquirido nas proximidades de uma universidade de Istambul, segundo o qual um navegador de origem árabe, em fins do século XVIII, saindo da Turquia e tendo cruzado o Atlântico, teria chegado ao Recife, onde soube da existência, ali, de “mesquitas” muçulmanas. Surpreso (e um tanto descrente), visitou-as, confraternizando-se com muçulmanos – africanos negros em sua maioria. No seu retorno, relatou com detalhes o episódio que, mais tarde, foi transformado em livro. Tal relato, proferido publicamente nas dependências na citada entidade religiosa, causou uma mistura de furor e curiosidade, pois:

A existência de núcleos de cultura afro-islâmica no Continente sul-americano é fato amplamente desconhecido, mesmo para grande parte dos sociólogos africanistas, americanistas e orientalistas. Quando o autor comunicou os resultados das suas pesquisas sobre minorias muçulmanas na América do Sul, em conferências pronunciadas nas principais universidades do mundo árabe, isto produziu considerável assombro, particularmente quando foram apresentados os documentos escritos por muçulmanos africanos, expatriados como escravos para o Brasil.

O texto acima – de autoria do Professor Rolf Reichert (REICHERT, 1970, p. 4), introdução do seu trabalho: *Os Documentos Árabes do Arquivo do Estado da Bahia*, publicado pelo Centro de Estudos Afro-orientais da UFBA –, apesar de redigido há décadas, continua atual e nos serve, hoje, de cerne ante a inquietação, agora maior, devido a essa lacuna da historiografia brasileira que acabou por preterir, mesmo perante evidências tão claras, esse relevante traço histórico, acarretando um tipo de esquecimento forçado do legado islâmico na formação sócio-cultural brasileira.

O momento para reativarmos as discussões sobre o tema não poderia ser melhor. A negritude brasileira está na moda, sendo largamente discutida sob uma imensidão de aspectos. Vários organismos centram seus olhares sobre a questão, exigindo mesmo compensação

formal pelos anos de desprezo à população afro-descendente. Há, todavia, uma clara e considerável falta no tocante a essa “nova” dinâmica, e se refere às abordagens sobre os africanos muçulmanos que abarrotaram os navios negreiros sobretudo entre os séculos XVIII e XIX. Inversamente proporcional à magnitude do tema é a quantidade de textos que discorrem sobre as origens do Islam, sua consolidação relâmpago na África, e a expatriação forçada de dezenas (talvez centenas) de milhares de muçulmanos às terras brasileiras.

Não pretendemos, aqui, preencher lacunas, crendo não ter (ainda) subsídios para tanto. Pretendemos sim – numa rápida viagem do Saara ao Benin, dali ao Brasil, e das terras nordestinas de volta ao golfo da partida – abordar essa grandiosa epopéia de sacrifício, fé, preservação e martírio, lembrando aos mais desavisados que neste imenso país, houve (e há) gente islâmica, obediente ao *Al'Qur'ãn* e a *Sunna*, que lutou assiduamente pela liberdade, tendo ajudado a compor as bases sócio-culturais que hoje sustentam nossa cidadania.

RÉSUMÉ:

Quand les musulmans qui habitent dans les pays traditionnels de l'islam viennent visiter le Nord-Est du Brésil et voient qu'il y a entre les musulmans des brésiliens natifs qui sont convertis, ils restent ébahis. En plus quand on leur informe que le Nord-Est du Brésil était peuplé par des communautés islamiques, ils restent plus surpris que jamais.

Récemment un entrepreneur turc est venu visiter le Centre Islamique de Recife pour confirmer des informations qu'il a lues dans un livre de l'université de Istanbul, dans lequel un navigateur contait qu'il avait découvert des mosquées, quand il est arrivé au Recife. Surpris le navigateur avait visité Recife, il a fraternisé avec les musulmans dont la majeure partie sont des noirs africains. En retournant au pays natal, il a relaté publiquement dans la société qu'il vivait ce qu'il a rencontré au Recife et ceux-ci ont causé une grande curiosité et fureur pour la plus part des habitants.

L'existence du Noyau de culture Afro-Islamique n'est pas encore connue par la plus part des sociologues africanistes, américanistes et orientalistes. Quand un auteur publie les résultats de ces recherches sur la minorité des musulmans en Amérique du Sud dans les universités du monde arabe, cela a causé d'énormes étonnements principalement quand il a présenté les écrits des musulmans africains qui ont venus au Brésil pendant l'esclavage.

Le texte du Professeur Rolf Reichert – Dans l'introduction de son travail: *Les archives arabes dans l'état de Bahia*, publié par le Centre d'Étude Afro-Orientales de l'UFBA – Rédigés il y a des centaines d'années, ils ont une importance fabuleuse dans l'histoire et la géographie du Brésil et permettent à combler les lacunes de notre histoire, même avec son importance évidente, ils sont parfois oubliés dans la formation idéologique et sociale du Brésil.

C'est le moment idéal pour reprendre le débat sur ce thème. La négritude brésilienne est devenue maintenant l'œuvre d'un grand débat dans tous ces aspects. Différentes organisations focalisent leurs regards sur ce question, et demande une récompense formelle pour les années de négligences de la population Afro-Bésilienne. Il y'a cependant une partie considérable que n'a pas été abordée, c'est celle des africains musulmans qui ont préché les navires négriers durant les siècles XVIII e XIX. A l'inverse des thèmes et la quantité des textes qui parle sur l'origine de l'Islam, sur le renforcement de l'éclairage de l'Afrique et l'expatriation des dizaines (peut être des centaines) de millions de musulmans au Brésil.

Nous ne prétendons pas preencher les lacunes, em ayant pas certitude de ne pas avoir des subventions pour tout ceux-ci. Oui nous le prétendons – dans une voyage rapide de Sahara au Benin , de lá au Brésil et dans les terres de Nort-Est en retournant au golf du depart – aborder c'est grande epopée d' axaltation,sacrifice, foi, preservation et matire, rapelant aux plus ignorants que dans ce enorme pays ,il'y avait des musulmans qui abeissaient le *Al'Qur'ãn* et la *Sunna*, luttés pour leur liberté, et qui ont aidés á la composition des bases socio-culturelle de notre citoyenneté .

SUMÁRIO

Resumo.....	6
Rèsumè.....	8
Introdução.....	11
1. A TERRA E O HOMEM.....	17
1.1. Mãe África.....	17
1.2. A Conquista do Oeste (Ocorrências).....	19
1.3. Aprender e Apreender.....	22
1.4. A Corrida do Ouro.....	26
1.5. Esse Fantástico Mundo Novo.....	28
1.6. Escravismo e Escravismo.....	31
2. O HOMEM E A TERRA.....	37
2.1. A América ao Som dos <i>Muezins</i>	39
2.2. Viagem ao Nordeste Colonial.....	40
2.3. Da Opressão ao Martírio.....	42
2.4. Viajante sem Sair de Casa.....	46
2.5. Um Imenso Horizonte pela Frente – História do Tempo Presente.....	49
REFERÊNCIAS.....	56

INTRODUÇÃO

Desde que, recentemente, ganhou volume no âmbito do pensamento ocidental o discurso em torno de uma globalização mundial – na qual reside, como idéia-mor, o estreitamento nas relações entre povos, países e nações –, que algumas questões pendentes do nosso desenvolvimento histórico passaram a emergir mais explicitamente. A realidade do chamado Mundo Islâmico¹ (com as suas peculiaridades sócio-culturais) é uma delas, vindo a ser nos dias correntes desafio dos mais instigadores.

Há séculos, a ciência europeia se arrisca em tecer considerações sobre o desenvolvimento histórico e cultural de povos africanos e orientais. Tais abordagens foram muitas vezes erigidas distantes do domínio da história, e sobre posicionamentos mantidos no campo da abstração e do racismo científico – segundo o termo usado por Nei Lopes (LOPES, 1988, p. 2). Foram várias as ocasiões em que essa tentativa de diálogo ganhou ares de animosidade sistemática, impedindo a formulação do tal estreitamento cultural Oriente-Occidente.

Isidoro de Sevilha (560-636), para termos idéia, “(...) *considerava a existência de apenas duas religiões no mundo: a dos cristãos e a dos pagãos e gentios; e igualmente postulava que os seres existentes fora dos limites da cristandade deveriam ser, de uma forma ou de outra, criaturas monstruosas*” (CARDOSO; VAINFAS, 1997, p. 313). Durante séculos, a visão ocidental sobre os chamados “povos pagãos” (fixados fora das fronteiras cristãs) prestigiou posições assim, apoiadas num sem fim de preconceitos enraizados com o passar dos séculos, e que tiveram no chamado Orientalismo² poderosa fonte inspiradora. O caso dos muçulmanos, então, é emblemático nesse sentido. Mesmo antes do grito de guerra de Urbano IV, conclamando os cristãos para o combate santo em nome da fé, o olhar europeu quando

¹ O termo “Mundo Islâmico” tem sido alvo de abordagens sem fim, muitas das quais mal construídas. Albert Hourani nos apresenta a seguinte análise: “*Nos séculos III e IV islâmicos (séculos IX e X d.C.), surgiu algo que era reconhecidamente um ‘mundo islâmico’. Um viajante ao redor do mundo poderia dizer, pelo que via e ouvia, se uma terra era governada e povoada por muçulmanos*” (Hourani, 1994, p. 72). Nos arriscamos a expor o termo seguindo três vertentes principais. Primeiramente, há um Mundo Islâmico geográfico (concreto), também chamado de Mundo Muçulmano, aquele em que o Islam se instalou como religião principal, moldando as formas de governar e pensar. Em segundo lugar, há um Mundo Islâmico mítico, “Terra dos Sarracenos”, verdadeiro cenário cinematográfico preconceituosamente montado sobre matizes externas, com peculiaridades vislumbradas de fora para dentro, ainda hoje apresentando caracteres distorcidos. Por último, existe a *Umma* (“Comunidade Islâmica”) construído sobre bases legais e religiosas, fundadas sobre o Texto Sagrado: “*Que entre vós exista uma Umma, recomendando o bem, exigindo a justiça e eliminando o mal. Esta é a que será bem aventurada*” (Surata 3, versículo 104); nesse caso, se transcendem os limites geopolíticos e ideológicos, estando o Mundo Islâmico aquém da face construída no seu exterior e das imposições de governos de linha não-islâmica, se manifestando atavicamente onde haja um fiel muçulmano que siga ou prestigie a *Chari’ah Islamiyat* (“Lei Islâmica tradicional”).

direcionado para além das fronteiras cristãs se confrontava, um tanto constrangido, com um gigante islâmico mais “avançado” e unificado. A “ameaça aterradora” dos muçulmanos, além de constituir um acinte à fé cristã, ganhava robustez pelo fato de estarem os seguidores de *Allah*, em termos de desenvolvimento geral, muito à frente da Europa, mosaicada por regimes autônomos e independentes.

O fracasso europeu nas cruzadas (1096-1270), unido às sangrentas lutas pela “reconquista” cristã em Al’Andaluz (1139-1492), levaram, por puro bairrismo às vezes, a história ocidental (mesmo no século XX), a focar inadequadamente passagens históricas de extrema relevância para compreensão do contexto afro-mediterrânico, apresentando, só para darmos um exemplo, a Expansão Islâmica como artífice principal da rápida decadência cristã no norte da África. Segundo Roland Oliver, porém, o principal elemento motivador dessa decadência se deu, em 429, quando: “(...) *uma horda de 80 mil vândalos³ cruzou o estreito de Gibraltar a partir da Espanha e promoveu destruição e desordem em seu caminho para o leste até Cartago, (...)*” (OLIVER, 1994, p. 99).

Mesmo num mar de textos contenedores de arraigadas aversões e discursos nacionalistas, há momentos na história em que a produção de textos científicos será evidenciada e até financiada. Os primeiros lastros de trabalhos mais imparciais sobre os “sarracenos” começaram a se moldar, ainda nos idos do século XVII – durante inícios do Iluminismo⁴. Mesmo ali, apesar de todos os esforços, se percebe que o preconceito tradicional orientalista não havia perdido sua robustez, acarretando que “(...) *muitos desses escritores não podiam resistir à tentação de dar um safanão gratuito no Profeta (...)*” (ARMSTRONG, 2002, p. 46). Mesmo Voltaire (1694-1778), “(...) *tirou proveito do preconceito corrente para*

2 No dicionário eletrônico Houaiss, Orientalismo é definido como: “*Conjunto dos conhecimentos relativos ao Oriente*”. Na realidade, segundo Mamede Mustafa Jarouche (Doutor em Letras e Professor de Língua e Literatura Árabe na USP), o discurso de vários especialistas ocidentais sobre o Oriente, sobretudo o Mundo Islâmico, faz parte de um aparato institucional que não buscava um saber desinteressado a respeito de seu objeto. Trata-se, segundo o crítico Edward Said (*Orientalismo*, 1979), de um grande e sistemático conjunto de disciplinas que constroem a imagem de um “Oriente” predisposto a sofrer intervenções ocidentais. “*Essa ‘instituição orientalista’ se iniciou no século XVIII, mas o historiador medieval Guibert de Nogent (1053-1124) já garantia que Maomé não passava de um bispo que pretendia ser papa e que, vendo frustradas as suas ambições, resolveu fundar uma nova fé. Um dia, continuava Nogent, Maomé se embriagou, caiu e foi pisoteado por uma vara de porcos. É por isso, concluía ele, que os muçulmanos não bebem álcool, nem comem carne de porco*” (JAROUCHE, 2004).

3 Os vândalos, oriundos da atual Tchecoslováquia, foram expulsos quando os hunos se lançaram sobre o “Velho Mundo”. Liderados por Genserico (428-477), atravessaram Gibraltar, instalando-se na África Setentrional, primeiro em Tânger, depois na atual Argélia, e saqueando Cartago em 439. O domínio vândalo na região, marca o fim da hegemonia romana e o início do fim do Império Romano como o conhecemos.

4 “*Em 1697, no início do Iluminismo, dois trabalhos fundamentais foram publicados. O primeiro é a Bibliothèque orientale de Barthélmy d’Herbelot, a mais importante e confiável referência aos estudos islâmicos e orientais na Inglaterra e na Europa até o começo do século XIX. (...) No mesmo ano, o orientalista inglês Humphry Prideaux publicou seu importante Mahomet: The true nature of importure*” (ARMSTRONG, 2002, p. 44).

usar ‘Maomé’ como exemplo de todos os charlatões que escravizam seus povos pela religião” (*Ibid.*, p. 46), e, certa feita, teria ido mais longe, descrevendo os árabes como ladrões que obtiveram sucesso.

Nos idos do século XIX, se verificará na historiografia ocidental, através de discursos cientificistas/evolucionistas, uma tentativa de rever o diálogo intercultural com outras civilizações. Essa tal revisão, todavia, foi ofuscada pelos interesses imperialistas sobre o Oriente Médio e o Norte da África que, além da pilhagem e do genocídio generalizado, produziu um sem fim de novos discursos eugênico-colonialistas. No Egito, para termos idéia, lord Cromer (comissário geral britânico entre 1883 e 1907) declarou que o Islam “(...) *não era capaz de se reformar, e os árabes não eram capazes de reformar sua própria sociedade*” (*Ibid.*, p. 50). Os interesses ocidentais sobre terras muçulmanas acarretarão durante todo transcorrer do século XIX, apesar dos esforços em contrário, análises desse patamar, possibilitando ao analista atento a percepção de que muitas dessas abordagens ainda tinham suas bases teórico-ideológicas enraizadas nos textos orientalistas mais originais.

Só no século XX esse quadro aversivo e militante passa por uma certa mudança, caracterizado por uma nova dinâmica científica. A antropologia, “(...) *num processo que se exterioriza principalmente em Lévi-Strauss, atingiu a percepção da capacidade de outras culturas (...)*” (CARDOSO; VAINFAS, 1997, p. 321). Nessa nova ambiência, força motriz que tentou minimizar erros cruciais cometidos pelo Orientalismo corrente, os estudos orientais receberam novos adeptos, gerando a produção de inúmeros textos e artigos. Mesmo tendo assumido com afínco tal desafio, buscando em mapas teóricos de todas as matizes firmes bases para compreender a arrebatadora formação geopolítica islâmica, a ciência ocidental percebeu (e percebe ainda hoje), meio que frustrada, não possuir subsídios consistentes para tanto, já que os textos orientalistas (independente da época de sua produção), que deveriam ser a fonte motriz de onde sairia tal abastecimento, se demonstraram, desde sua origem mais tenra, exageradamente eurocêntricos, quase cômicos em dadas passagens e hostis na maior parte das vezes.

Ademais, no transcorrer do próprio desenvolvimento historiográfico árabe-muçulmano, os “floreios”, as crônicas romantizadas, os textos anistóricos, também se fizeram presentes. Incontáveis dinastias, famílias nobres e califados se esmeraram em ressaltar seus feitos, preterindo critérios históricos, desprivilegiando a “verdade” das ocorrências e, assim, relegando aquilo que conhecemos por ciência aos cuidados de alguns poucos abnegados. Ibn

Khaldun (1332-1406), se referindo aos cronistas árabes do seu tempo, escreveu: “(...) vieram, em seguida, os charlatões da literatura e introduziram no meio destas narrações dados incertos e indicações falsas tiradas da própria imaginação ou embelezamentos fantasiados com o auxílio de tradições de fraca autoridade” (KHALDUN, 1958, p. 5). Foi o próprio Ibn Khaldun, por meio do seu famoso *Muqaddima* (“Prolegômenos”), ainda pouco estudado no Ocidente, que estabeleceu sérios princípios de escolha e interpretação histórica ao pesquisar sobre as dinastias árabes e berberes do Maghrib ⁵ (Noroeste da África).

Destarte, sem ter como recorrer a bases sólidas oriundas do Orientalismo, tendo escassos textos de confiabilidade garantida produzidos na fase humanista-iluminista e, no que parece pior, tendo buscado fontes nas obras dos “charlatões” da qual falou Ibn Khaldun, se aceitou, resignada e maliciosamente, re apresentar o Mundo Islâmico com uma nova roupagem, mas com a mesma face obscurexótica de antes, resumindo-o, no final das contas, como sistema opressor que se impôs através da espada e da brutalidade senil, idéia praticamente perpetuada no imaginário ocidental, e que hoje atinge seu ápice. Esse quadro de indiferença e preconceitos, que “(...) se mostrou muitas vezes de modo esquizofrênico” (ARMSTRONG, 2002, p. 36), não poupou do mais proeminente erudito ao mais limitado entre os leigos, impedindo que importantíssimas passagens históricas fossem abordadas com a transparência devida, tendo-se perdido, assim, relevantes oportunidades para a criação de critérios mais abalizados na formulação de uma história oriental criteriosa, preferindo esquecer-se de que “(...) nenhuma imagem poderia ser mais falsa do que a que predominou para a cristandade ocidental de um credo imposto pela ponta da espada (...)” (OLIVER, 1994, p. 100).

Imagens assim, motivadoras de uma grande confusão ideológica e da construção de um tipo de história apriorística e xenófoba antiislâmica, impediram o Ocidente de tecer uma imagem concreta dos muçulmanos e do Islam, algo que levou os regimes e dinastias islâmicos a serem retratados como medonha ameaça aos valores ocidentais, travestidos de forma enlameada ou, simplesmente, ocultando suas contribuições ao desenvolvimento da história humana. “Essa hostilidade é compreensível, já que, desde o surgimento da União Soviética

⁵ Noroeste da África onde, hoje, se situam Marrocos, Níger, Argélia, Mauritânia e Saara Ocidental. O termo, Maghrib, em árabe: “o último ponto do Oeste”, tem dois significados a considerar: 1) geográfico, pois marca, tendo a Arábia como referencial, o ponto mais a oeste – onde o sol se põe; 2) religioso, pois é se percebendo o pôr-do-Sol (ao oeste) que o muçulmano identifica a chegada do horário da penúltima Oração obrigatória do dia (*Al’Maghrib* – Do Pôr-do-Sol).

em nosso século, nenhuma ideologia ou entidade política desafiou de forma tão contínua o Ocidente como o islã” (ARMSTRONG, 2002, p. 17).

Não é preciso, diga-se, recorrer a textos estrangeiros para entender o que aqui está sendo dito. É fácil verificar esse tipo de “doutrina política” na nossa “historiocracia” que, seguindo o modelo gringo (algo que faz com talento inigualável), fez pouco do legado das culturas africana e oriental, mesmo se reconhecendo na africanidade e na Ibéria árabe, elementos fundamentais na nossa formação sócio-política e cultural. Pouco se fala, por exemplo, nas instituições de origem islâmica que, mesmo depois da decadência andaluza, serviram de sustentáculo no arcabouço burocrático dos reinos cristãos (pós-expulsão árabe), algo fundamental na construção da expansão marítimo-comercial. Tais instituições, transmutadas (objetivamente em vários casos) para o processo de exploração colonial luso-espanhol nas Américas, serviram, durante séculos, de entidades protetoras do sistema econômico patriarcal que, resguardadas as atrocidades cometidas, demonstrou uma perspicácia administrativa poucas vezes vista na história humana.

Ironicamente, o mesmo sistema montado sobre bases historicamente ibero-islâmicas será responsável direto pela escravidão de um sem número de muçulmanos africanos trazidos sobretudo da margem oeste da África, principalmente do famoso Golfo de Benin. Ao adentrar no mundo colonial lusitano, esses muçulmanos cativos estavam sendo submetidos, na verdade, a um tipo de regime sócio-econômico que possuía raízes mais profundas na Ibéria árabe (Al’Andaluz). Apesar disso, e do notável legado deixado em nosso caráter por essa miscelânea cultural, a palavra Islam ainda é, dentro da historiografia brasileira, um termo sem grande sentido, lembrado em poucos momentos, ou naquelas ocasiões em que se atribui à herança ibérica o nosso “fracasso” sócio-econômico. No nosso ver, entretanto, a cultura não necessita de favores alheios. Ela se instala no íntimo dos povos e nacionalidades e mesmo que a tentem desestimular se auto-restitui, renovando-se e se revestindo de novas possibilidades, sem que os manipuladores do saber precisem auxiliá-la ou possam feri-la. A cultura sempre fica, e ressurgir enobrecendo a atualidade e possibilitando-a novas abordagens. Talvez, tendo pensado nisso, Gilberto Freyre teria redigido: “*São dias, os atuais, assinalados de culturas ressurgentes sobre culturas já desimperializadas, avultando, desses impactos, o islâmico*” (FREYRE, 1983, p. 17).

Quando, no meio acadêmico, se passa de forma lenta mas freqüente, a reconhecer a necessidade de se buscar (ou fazer ressurgir) em fontes não-européias, valores que sirvam de

base constitutiva ao nosso legado sócio-cultural, procurando a partir dos “ninguéns” de Darcy Ribeiro para os “alguéns” tão perseguidos por todos, um ponto de partida, começa-se a falar, mesmo que ainda timidamente, do legado dos muçulmanos como matiz relevante na consolidação cultural dessa complexa nação brasileira. Temos ouvido falar na busca de um elo perdido, uma entidade quase física que viria a constituir a têmpera que nos vincula a uma origem cultural fundamental. Não é nosso desejo, nesse trabalho (como já dito), assumirmos o papel de aventureiros desejosos em perseguir seres extraordinários ou preencher vácuos, mas possibilitar àqueles que nele venham buscar subsídios, o reconhecimento de que no Nordeste, essa fonte-original de toda a cultura tupiniquim, ter nessa presença islâmica, em inúmeros aspectos, um traço enormemente relevante na consolidação dos costumes e das diversas formas de relacionamento popular.

Por isso, abordaremos, mais especificamente, a presença islâmica que se sobreveio a um momento traumático da história, onde a escravidão transatlântica, apesar de constituir um dos mais tristes períodos da história humana, trouxe uma série de aprendizados e novas e relevantes experiências na formação do ideário sócio-político e cultural afro-americano. Procurar entender como os afro-muçulmanos tornam-se, em tão pouco tempo, indivíduos intransigentemente avessos às atrocidades impostas pelo regime escravista, mantendo-os pragmaticamente unidos à Religião Islâmica e aos costumes dela provenientes, como o abate *halal* (“lícito”) dos galináceos⁶, presente ainda hoje entre nós, e levando-os a protagonizar heróica reação ao *status quo* escravista – vem a ser nosso principal intuito, algo a ser realizado em dois momentos:

- 1) no **primeiro**, procurando desvendar a África e o homem africano, que vislumbrou a ascensão e a consolidação do Islam, assumindo o papel de protagonistas dessa grande recondução da história;
- 2) no **segundo**, a luta que os manteve firmes perante a brutalidade escravista, possibilitando-os a manutenção dos seus costumes e da arquitetura de um retorno ao cenário inicial.

6 No costume europeu de abater as aves (e outros animais), em geral são desferidos golpes na cabeça, provocando, dessa forma, sua morte. No costume islâmico; realizado ainda hoje no Brasil, na Península Ibérica e na África; “(...) usa-se um objeto afiado que seja capaz de fazê-lo sangrar pelo corte de vasos sanguíneos (...)” (AL’KARADHAWI, 1990, p. 88), só depois o mesmo é limpo.

1. A TERRA E O HOMEM.

1.1 Mãe África:

Qualquer analista, por mais hábil e astuto que seja, dedicado no objetivo de contar a história do Islam sem mencionar a África, ou vice-versa, nada mais poderá obter do que um sonoro fracasso. Chegamos, meio sem querer, a essa conclusão quando apresentávamos aos membros do Centro Islâmico do Recife e a alguns convidados, uma palestra que abordava, justamente, o tema desta monografia. Hoje, tendo-nos aprofundado mais conscientemente nos textos que tratam do assunto, vemos-na carregada de uma veracidade ainda mais contundente (quase incondicional).

África e Islam têm suas histórias atreladas desde os primeiros anos da História Islâmica. Essa íntima relação, base dos mais minuciosos sentimentos dos povos monoteístas, apóia-se num amplo sentido religioso-semítico, lastro dogmático fundamental na formação cultural das sociedades islâmicas. A África é uma das fontes primordiais onde se assenta parte fundamental do imaginário monoteísta oriental; sendo que, sempre que é necessário fazer reascender valores dispostos sobre tal imaginário, se recorre, para tanto, a exemplos oriundos do grande continente. É da África (Egito) a origem de Agha, serva do Profeta Abraão (*AS*)⁷, e mãe do seu primogênito filho Ismail (*AS*), que, segundo a tradição, viria a ser um tipo de patriarca virtual dos árabes. É fugindo da África egípcia que o Profeta Mussa (*AS*) conduz seu povo de volta à Canaã “prometida”, episódio emblemático na construção ideológica judaico-cristã ocidental. É da África que sai Abraha Asharam, comandante abissínio (etíope) que, seguido de um imenso exército, por volta de 571, invade o Hijaz (oeste da Arábia) visando, sem obter sucesso, a destruição da Caaba (“O Cubo”)⁸, símbolo maior da religiosidade árabe desde os tempos abraâmicos. Um mês e alguns dias depois dessa passagem indispensável em qualquer texto histórico sobre a ascensão do Islam em terras árabes, identificada como o “Ano do Elefante”⁹, se dá o nascimento de Muhammad Bin Abdullah Bin Abdul Mutalib Bin

7 Durante o desenrolar deste texto, apresentaremos, entre parênteses, as siglas *AS* e *SAAS*, pois, no Costume Islâmico, não se faz referências aos profetas sem usá-las. No caso dos demais profetas reconhecidos, usá-se *AS* (*Allaih 'Salam*, ou seja: “Que a paz de Deus esteja com ele”); no caso do Profeta Muhammad usa-se *SAAS* (*Sallalahu Allaihi wa 'Salam*, ou seja: “Que a paz e as bênçãos de Deus estejam com ele”). Apesar da diferenciação nas saudações não há, de forma alguma, distinção entre os profetas, mesmo porque distinguir ou privilegiar um profeta em relação aos demais constitui considerável desvio na Religião Islâmica. O termo diferenciado para o Profeta Muhammad (*SAAS*) se justifica pelo fato dele ser, para os muçulmanos, o Derradeiro dos Profetas, responsável pela formatação definitiva do monoteísmo puro.

8 A Caaba é um tipo de construção rudimentar em estilo sumério, que, segundo a crença islâmica, fora erguido pelo Profeta Abraão (*AS*), com a ajuda do seu filho primogênito, Ismail (*AS*), em Makka, no Hijaz árabe.

9 O fracassado ataque empreendido pelo comandante abissínio Abraha a Makka, é relatado no *Al'Qurân*, na *Surata* 105 (*Al'Fil*, “O Elefante”).

Hachim (*SAAS*), para os muçulmanos último, autêntico e mais importante Profeta do Islam. Também na África, mais precisamente na mesma Abissínia de Abraha, por volta de 615 da Era Cristã, se refugia parte dos primeiros muçulmanos, após anos de perseguições dos kuraixitas (tribo hegemônica no Hijaz e considerada protetora da Caaba)¹⁰.

A África – cheia de significados de intenso valor econômico, histórico e religioso para os povos mediterrânicos ao longo dos séculos – soube servir de guardião-mor a relevantes elementos culturais que, vindos de fora ou não, se moldaram nas suas terras. A História nos mostra que as grandes expansões político-culturais provenientes do chamado Oriente Médio ou da Europa, encontraram na África confortável refúgio e fator de continuidade. Foi assim, quando das diversas dispersões judaicas, foi assim quando das perseguições aos cristãos nos primeiros séculos da Era Cristã, foi assim quando o Islam lançou-se sobre o Saara, foi assim quando cruzados europeus atravessaram o Mediterrâneo. Esse emblemático corredor das ações humanas, teve sempre papel importante na (re)modelagem da história, um hábil artesão que não deixou de dar seu toque clássico as obras que confeccionou. Apesar de seu relevante papel na formação cultural do mundo mediterrâneo, a África quase sempre foi apresentada com insignificância e desdém, sobretudo quando os europeus lançaram-se em um ciclo interminável de invasões, a partir do século XVIII, provocando (ou reiterando) a formulação de uma imagem preconceituosa e hostil sobre o continente, perpetuada até hoje. “*Neste contexto, não é de causar espanto o lugar insignificante e secundário que foi dedicado à historiografia africana em todas as histórias da humanidade*” (ANJOS, 1989, p. 14). No âmbito dos estudos sobre o desenvolvimento sócio-político do Islam, a África abandona esse papel coadjuvante e assume o estrelato, vindo a formar um tipo de extensão da Ásia Islâmica, marcada, porém, por traços bastante peculiares. Essa extensão do mundo muçulmano árabe em terras saarianas (e transaarianas) se possibilitou, entre outras coisas, por um complexo sistema de rotas comerciais já existentes, esplendidamente delimitados por Albert Hourani (HOURANI, 1994, p. 111), no seu *História dos Povos Árabes*:

As principais rotas que uniam o Magreb ao mundo também corriam do norte para o sul. Os portos do Mediterrâneo e do Atlântico ligavam a região à península Ibérica, à Itália e ao Egito; rotas partiam deles para o sul, através da região colonizada e de uma cadeia de oásis do

10 Nos anos iniciais da Divulgação Islâmica (*Dawa*) entre os habitantes de Makka, as perseguições por parte dos árabes tradicionalistas eram enormes. Assim, por volta de 615 (ano quinto da proclamação da profecia), o Profeta Muhammad (*SAAS*), sabendo da existência de um justo e tolerante rei (*négus*) abissínio, recomendou a emigração para a Abissínia de doze a quinze dos *sahaba* (companheiros), dentre os quais Uthman Bin Haffan (*RA*) – que viria, mas tarde, a se tornar o terceiro califa – e da sua esposa Rucaya (*RA*), filha do Profeta (*SAAS*), com o objetivo de estabelecer laços de amizade, divulgar o Islam e proteger parte dos companheiros das ameaças kuraixitas.

Saara, até o Sahel e além. Em alguns lugares, as rotas chegavam ao mar através de vastas áreas de terra cultivada, e aí grandes cidades puderam surgir e manter-se. Duas dessas áreas foram de particular importância. Uma ficava na costa atlântica do Marrocos; ali surgiu nos primeiros tempos islâmicos a cidade de Fez, enquanto mais ao sul, e meio tardiamente, surgiu também a de Marrakesh. A outra era a planície costeira da Tunísia; ali a principal cidade nos primeiros tempos islâmicos era Kairuan, mas depois seu lugar foi tomado por Tunis, que ficava na costa, perto do local da antiga cidade de Cartago. Essas duas áreas, com suas grandes cidades, irradiavam seu poder econômico, político e cultural (...).

Antes de adentrarmos, efetivamente, no foco principal do assunto (o Islam no Nordeste), cabe-nos tentar reconhecer nesse destacado artífice as qualidades que possibilitaram a manutenção dos valores, dos caracteres, da grandiosa compleição política oriunda da penetração e do desenvolvimento das sociedades muçulmanas. Não é preciso tomar posição afro-militante para perceber que a cultura africana teve a capacidade de preservar o Islam com minúcia detalhista, erguendo-o, restituindo-o nos momentos traumáticos do seu desenvolvimento, como organismo intocável e glorioso, e, ainda mais, como nos disse Nei Lopes, moldando-o “(..) *num Islamismo todo peculiar*” (LOPES, 1988, p. 40). Mesmo quando o Islam vai aos locais mais distantes do Continente Africano, se afastando do círculo de influência das poderosas cidades nortistas e andaluzes, seu formato básico é mantido. A força da religião e a efetivação formal da *Chari’ah* (“Lei”) servem de aprimoramento estatal a inúmeras dinastias e pequenos reinos que, mesmo divididos, ajudam a rápida disseminação dos costumes islâmicos e a manutenção surpreendente e sem precedentes de uma unidade cultural visível mesmo hoje; “*A desintegração do Califado Abássida e sua extinção final afastaram a instituição central do poder e patronato que tornara possível o surgimento de uma cultura islâmica árabe universal. (...) A divisão política das terras do Califado trouxe consigo uma certa dispersão de energia e talento, mas também levou ao surgimento de várias cortes e capitais que serviram de focos de produção artística e cultural*” (HOURANI, 1994, p. 198).

1.2. A Conquista do Oeste (Ocorrências):

Parece mesmo, para os mais desavisados, que o contato entre árabes e africanos só se torna mais dinâmico quando da ascensão do Islam em terras árabes, sobretudo a partir do século VII. Mesmo africanistas renomados se deixam cair na armadilha de mencionar a presença árabe em terras africanas só em meados do século sétimo da era cristã, como se o Islam fosse o condutor primordial que faz adentrar a cultura árabe em terras africanas. As

relações comerciais afro-árabes remontam, na realidade, séculos anteriores ao nascimento do Profeta Muhammad (*SAAS*). O professor Aminuddin Mohamad, no seu trabalho *Mohammad – O Mensageiro de Deus*, procura chamar-nos ao fato de que mesmo Bizâncio, ainda no quarto século cristão, “(...) já tinha enviado ajuda para Qusai Bin Kilaab¹¹, e (...) deu-lhe a facilidade de os habitantes de Makka entrarem no seu país e fazerem comércio livremente e conseguiu as mesmas facilidades junto ao Rei da Abissínia (Etiópia) a favor dos árabes de Makka” (MOHAMAD, 1989, p. 37). Os bizantinos, desde o quinto século, alargaram seu domínio e influência a várias regiões orientais. Palestina, Síria, Líbano, Norte da África e Abissínia já compunham, direta ou indiretamente, parte do grande império romano oriental. Conservar os tradicionais laços comerciais era, antes de tudo, num mundo notadamente marcado pela inquietante e freqüente “ameaça” persa, fator indispensável à manutenção do poder europeu-bizantino sobre a região. Por isso mesmo, Constantinopla reativou e reordenou as velhas pontes de comércio entre Arábia e África (existentes há séculos) como fator de controle das fronteiras ameaçadas pelo Império Persa.

É notório, entretanto, que “(...) as relações entre árabes e africanos data de muitos séculos. Mas é com o advento do Islão que de fato os árabes começam a se estabelecer no continente africano, (...)” (LOPES, 1988, p. 25). Isso pode ser explicado através de fato relativamente simples: com o Islamismo, mesmo diante de rivalidades internas, se ergue uma unidade primordial (sobre a qual falaremos mais adiante) que deu ao arabismo uma estrutura geopolítica jamais experimentada. Os árabes, antes divididos em número astronômico de tribos, se erguiam agora, mesmo ainda cercados de várias disputas internas, sob uma única bandeira, algo que os possibilitou certo padrão de relacionamento com terceiros.

Poucos anos após a morte do Profeta (*SAAS*), ocorrida em 632, os muçulmanos se lançaram numa saga inevitável rumo ao Maghrib da *Bilad Es’Sudan* (“Terra dos Negros”), chegando ao Egito já em 639. Um ano depois, realizam sua primeira grande investida, sob o comando de Amr Ibn Al’As (*RA*)¹², sendo relativamente fácil, quase silencioso, submeter as principais cidades egípcias, além de parte da Núbia. Durante o governo do terceiro califa

11 Qusai Bin Kilaab era neto de Hachim, patriarca do clã *hachimita* (da tribo *kuraix*) do qual provinha o Profeta Muhammad (*SAAS*). Qusai tornou-se chefe de Makka no século V, assumindo o poder após a morte do seu irmão, Zahra.

12 A Etiqueta Islâmica recomenda que, ao mencionar o nome de um *Sahaba* (“Companheiro do Profeta” – *SAAS*), deve-se usar a sigla *RA*. Seria companheiro(a) aquele(a) que viveu na época do Profeta (*SAAS*) e com ele viu o desenvolvimento do Islam, compartilhando das dificuldades e das mercês da aceitação da Religião e da consolidação do Estado que se moldou. Por isso a saudação *RA* (*Radiallahu Anihu* ou, no caso das mulheres, *Radiallahu Aniha*), ou seja: “Que Deus o(a) ajude”.

rashidun (“autêntico”)¹³, Uthman Bin Khaffan (*RA*), 644-656, Abdullah Bin Saad Abi’Sarh, renomado comandante egípcio, foi incumbido de estender as fronteiras islâmicas para além do Deserto da Líbia na direção oeste. Tal empreitada, completada por volta de 650, fora passo inicial no caminho de um avanço que só seria interrompido nos Pirineus, por Carlos Magno (em 711). Pouco mais de duas décadas depois, pelos idos de 673 da Era Cristã, Muauyyia Bin Abu Sufian (*RA*) – “patriarca” do califado umayyita (“omíada”), soberano entre os anos de 661-680 – ordenou Rôcbat Bin Na’afeo, comandante aportado em Barkat (atual Líbia), a adentrar o Saara visando dominar as últimas possessões bizantinas ali instaladas. Tal campanha, que gerou o engajamento de um número considerável de tribos berberes ao Islam, alistando-se maciçamente nas fileiras do exército islâmico, configurou-se de valia inestimável aos regimes árabe-islâmicos, fator vital no domínio da África setentrional. Durante a chefia de Bin Na’afeo, foi erguida Kayrauan, cidade que viria a se transformar num tipo de capital simbólica do Império Islâmico na África e culminante ponto comercial que ligava Maghrib e Oriente Médio, entre os séculos VII e X.

O sexto califa umayyita, Al’Walid Bin Abdul Malik (705-715), nomeou Mussa Bin Nussair como governador do Norte da África e Maghrib, assinalando uma nova fase do expansionismo islâmico e possibilitando às primeiras levas de gente muçulmana as iniciais visões dos Montes Atlas (Marrocos). Um dos comandados de Nussair, Tarik Bin Zyad, conhecido chefe tribal berbere, se mostrou notável estrategista político e militar, tendo submetido, com certa facilidade, Tangha (Tanger) e erigido bases para o domínio de Ceuta (Ceuta) – há séculos sob domínio bizantino. Estavam, assim, estabelecidos os pré-requisitos para o domínio definitivo de Al’Andaluz (“A Terra dos Vândalos”)¹⁴. A distância que separava Ceuta da capital bizantina (Constantinopla) fazia com que sua maior proteção, e apoio bélico, proviesse da Hispânia visigótica (nessa época, passando por momentos de

13 Califas autênticos (“*Rashidun*”) seriam aqueles que possuíram legitimidade apoiada na *Sunnat* (“tradição”) quanto à liderança do Estado Islâmico, logo após a morte do Profeta Muhammad - *SAAS* (em 632). Foram quatro esses soberanos – todos ex-companheiros destacados do Profeta –, respectivamente: Abu Bakr Assidick (amigo de infância, governou de 623-624); Umar Bin Al’Khattab (634-644), Uthman Bin Haffan (644-656), e Ali Bin Ab’Talib (primo e genro do Profeta, governou de 656-661).

14 Durante tal campanha, Tarik Bin Zyad se tornou figura mítica no domínio árabe-muçulmano no Saara-Mediterrânico, sendo seu nome, Gibraltar (*Jabal Tarik* – “A Montanha de Tarik”), ainda hoje lembrado como marco aos que entram ou saem do Mediterrâneo.

intensa instabilidade política). Ocorre que Juliano – governador de Ceuta e inimigo declarado de Rodrigo (soberano visigodo mal visto por cristãos e judeus) – via na ascensão muçulmana em terras do Maghrib momento propício na tentativa de destronar o reinado visigodo. Assim, recorreu aos berberes visando um acordo que, após certa relutância, recebeu o aval do governador Bin Nussair. Então, em 710, Tarif Bin Malik (chefe berbere de Kayrauan) foi incumbido na organização da ousada empreitada. Antes mesmo de Rodrigo conseguir abafar uma revolta em Pamplona (norte da Hispânia), já tinha todo o sul da península tomado pelos exércitos de Juliano e Tarif que, com razoável facilidade e em pouco tempo, tomaram toda a região, concretizando o domínio em 711. Dominando as antigas terras bizantinas, e tendo subjugado Al'Andaluz (algo que duraria até 1492), estavam orquestradas as bases para a expansão do Islam às regiões mais ao sul e aos pontos do litoral oeste africano. Em pouco tempo, o Saara e toda a margem sul do Mediterrâneo se tornaram regiões de intenso tráfego de caravanas comerciais que – vindas de além Zagros, e passando pelo Egito, Sudão e deserto líbio, seguiam pelo Sahel¹⁵ aos reinos da Costa Atlântica, e pela rota mediterrânica, via Kayrauan, em direção ao noroeste africano e à Al'Andaluz – fortaleceram a unidade daquele, agora sim, imenso Mundo Islâmico¹⁶.

O império arquitetado por um humilde condutor de caravanas – galgado sobre fundamentos de austeridade material, e advindo em grande parte de clãs árabes de prestígio limitado e pouco poder político – em pouco mais de cinco décadas se tornara o mais extenso império do qual se ouvira falar. Um mundo que, apesar das rivalidades internas e da desconfiança vinda de fora de suas fronteiras, conseguiu manter uma notável unidade (algo que surpreende ainda hoje), assentada sobre um fato relativamente simples: os critérios provenientes da *Chari'ah* (“Lei Islâmica”), serviam de senda referencial aos envolvidos naquele colossal organismo geopolítico. Eis, agora, um mundo “(...) onde uma família se mudava do sul da Arábia para a Espanha, e seis séculos depois retornava ao lugar de origem e continuava a ver-se num ambiente familiar, (...)” (HOURANI, 1994, p. 17).

1.3. Aprender e Apreender:

15 Tipo de imenso corredor semi-árido, delimitado pelo Deserto do Saara ao norte e pela savana ao sul, por onde trafegavam as caravanas vindas do leste (Abissínia, Sudão, sul do Egito) em direção aos reinos do oeste (Mali, Gana, Daomê, etc.).

16 No início do século XV, o chamado Mundo Islâmico já compreendia uma região sem precedentes históricos, se estendendo do Rio Indo (atual Índia) até os Montes Pirineus (atual Espanha), e já ultrapassando o limite do Sahel, abrangendo, aproximadamente, incríveis nove milhões de quilômetros quadrados (área maior que o território brasileiro).

As motivações que levaram aos nativos africanos, berberes sobretudo, à fácil assimilação da Cultura Islâmica (ou de boa parte dela), ainda não são claramente conhecidas. Entre elas, temos a tradição oral árabe, que, nos primeiros anos da expansão, se adequou metricamente ao modelo vigente na tradicional cultura africana, tendo servido de base fundamental na consolidação via-oral do saber e das tradições árabes e islâmicas. Segundo se aceita largamente, foi por meio do comércio, e da conseqüente idealização de um modo de vida voltado para tanto, que a língua Árabe passou a ser parte comum entre os afro-nativos, se espalhando velozmente pelos *assuqu's* (mercados), feiras, cidades-acampamento e em todos os locais onde os ágeis negociantes orientais pudessem expor suas mercadorias, sendo imprescindível para o sucesso nos negócios, que os interessados detivessem, pelo menos, noção da língua que rapidamente se espalhava. Na época da expansão islâmica, sobretudo entre os séculos VI aos VIII, saber árabe era tão relevante para os que desejavam uma ascensão ou mesmo uma aceitação maior dentro daquela nova sociedade, quanto, hoje, é importante falar um pouco de inglês no tocante ao comércio internacional. A expansão da língua árabe na forma escrita (cultura), algo que possibilitou a disseminação do ensinamento islâmico clássico em moldes institucionais, ocorreu já no fim do período umayyita e no início do abacyyita (abácida), em meados do século VIII, acarretando uma revolução cultural sem precedentes, assim descrita por Albert Hourani (HOURANI, 1994, p. 67):

O árabe tornava-se agora o meio de expressão não só para os que chegavam da península Arábica às várias regiões do Império. (...) Um dos efeitos naturais da difusão da língua árabe foi que muitos dos seus usuários acabaram por querer compreendê-la. As ciências da linguagem foram criadas em grande parte por pessoas para os quais o árabe era uma língua adquirida, e que portanto tinham que pensar sobre ela: a lexicografia, coleta e classificação das palavras, foi desenvolvida por estudiosos que freqüentavam as feiras que reuniam os beduínos; a gramática, explicação do modo de funcionamento do árabe, foi exposta pela primeira vez por um homem de origem árabe, Sibawayh (m. 793).

Em qualquer lugar onde os valores islâmicos passem a fazer parte do cotidiano local, a compreensão do Árabe, superficial ou culta, passa a ser ponto pacífico. O Árabe, sob auspícios islâmicos, não encontra barreiras, influenciando, primeiro, o *status personalis* e, depois, o domínio estatal, inserindo-se em qualquer camada social e provocando uma nova dinâmica cultural, pois a apreensão deste idioma leva ao inevitável estudo do *Al'Qur'ân* (base primaz da lei e da religiosidade islâmica), e tal estudo leva, como tanto se viu, à conversão ao Islam. O idioma do deserto, nesse sentido, configura-se como uma significativa bandeira

islâmica que viabiliza a coesão sócio-cultural aos povos islamizados. Não nos assombra, por exemplo, que: “*No Arquivo do Estado da Bahia encontra-se uma série de documentos escritos em língua árabe. Todos eles fazem parte de autos policiais, estabelecidos durante e depois das numerosas insurreições de escravos no século XIX, (...)*” (REICHERT, 1970, p. 5). A qualidade caligráfica e lingüística desses documentos – onde, em alguns, facilmente se lêem textos corânicos (sobre os quais trataremos com maior minúcia mais adiante) –, apesar de ainda pouco estudada, é atestada pelos conhecedores do idioma. Alguns estudiosos árabes comprovaram pessoalmente a qualidade dos citados documentos, ficando tão impressionados que a sua repercussão é hoje estudada em universidades do Mundo Árabe e dos Estados Unidos.

Outro ponto favorável à expansão islâmica na África setentrional se explica pelo estabelecimento de fortes critérios de justiça social, que fascinou tais comunidades, algo reconhecido mesmo por ferrenhos críticos do Islam. A liberdade cultural e religiosa, a manutenção organizacional sem mudanças radicais no modo tradicional de vida, seguido de concessões político-militares oferecidas aos aborígenes, gerou uma visão positiva do Islam. “*O êxito do Islão na África, (...), resultou, antes de tudo, de ele ter aprendido a tolerância, a adaptabilidade, a capacidade de respeitar o modo de viver tipicamente africano das sociedades tradicionais (...)*” (LOPES, 1988, p. 43). Berberes de variadas estirpes tribais, além de, sob domínio islâmico, possuírem relevantes cargos militares, detinham destacada autonomia social e política. Foi assim que o partido berbere Al’Khuarej (“Os Saídos” ou “Os Dissidentes”) – quase que independente em relação aos umauyyitas – influenciou toda a política expansionista na África nortista, e, como tantos outros grupos políticos e pequenas dinastias existentes nessa complexa engrenagem de parentelas que se formou, erigiu suas instituições estatais sobre bases islâmicas tradicionais, o que serviu sob medida na manutenção das relações pré-existentes e na consolidação de novas. Esse quadro de estabilidade se deve, em boa parte, à aplicação incondicional da *Feqh* (“Jurisprudência Islâmica”)¹⁷, importante fator no disciplinamento das comunidades, já que: “*No Direito Islâmico, a doutrina é pacificamente coercitivistica: a imperatividade da Charia’a, que é a Lei – a tradição do falar, dos gestos e do comportamento do Profeta (que a paz de Deus esteja com*

17 *Al’Feqh* seria o termo usado para caracterizar a Lei Islâmica organizada cientificamente; é, segundo aceito pelos conhecedores da Religião, a consolidação legal da *Chari’ah Al’Islamiyat*, possibilitada pelos sabedores (*imames*), usando como prerrogativa para tanto o *Al’Qur’ân*, a *Sunnatt* e o *Al’Ijma’a* – consensualidade dos *sahaba* (companheiros) do Profeta (*SAAS*) após o seu falecimento.

ele) – é estabelecida pela exigência do dever, repelindo pela força todo aquele que pretender opor-se ao cumprimento das normas desse Direito Teocrático” (FRANÇA, 1994, p. 11).

Cabe ainda lembrar que, quando se trata da fácil e arrebatadora expansão islâmica na África, nada é mais indiscutível do que a força incontestada da *Din* (Religião) sobre o imaginário místico dos povos africanos. Como o Islam suplantou (e se adequou) ao teor lúdico da religião tradicional e “(...) *mesmo com a filosofia de vida do negro africano, para quem cantar, dançar, comer, beber, viver enfim o mundo material, tem tanta importância*” (LOPES, 1988, p. 43), ainda é pergunta sem resposta definitiva. Para o próprio Nei Lopes, tal questão é mais fácil de responder do que parece, e esclarece (LOPES, 1988, p. 43):

A islamização representou para o negro-africano um fator de ascensão social, de promoção, de prestígio, de conquista de igualdade. (...) Para os governantes, essa aceitação do Islão representava, mais ainda, o ingresso na grande e prestigiosa comunidade internacional islâmica; a garantia de melhores negócios, principalmente com os países acima do Saara; e a aquisição, através da lei corânica, de utilíssimos conhecimentos jurídicos, notadamente nos campos do comércio e da propriedade.

Pode parecer, hoje, demasiado subjetivo tratar de religião quando em se falando de formação de Estados e regimes políticos. Em se tratando da expansão islâmica na África, a religião é, em tudo, algo objetivo e concreto. Isso pode ser explicado pois “(..) *o Islã se tornara mais claramente definido, e a linha entre muçulmanos e não-muçulmanos mais nitidamente traçada. Os muçulmanos agora viviam dentro de um elaborado sistema de mais consciências de si mesmo como muçulmanos*” (HOURANI, 1994, p. 65). É a religião que mantém a fidelidade e a parentela, é na religião que se assentam relações e acordos nacionais e internacionais, é na religião que se consolidam os critérios morais, políticos e comerciais, e é a religião que enraíza e mantém de pé as estruturas familiares. Por isso, nos disse Ibn Khaldun, que como poucos estudou a sociedade islâmica daquela época (KHALDUN, 1958, p. 279):

A religião, como já tivemos ocasião de dizer, é uma têmpera da alma que faz desaparecer os sentimentos de inveja e de rivalidade que imperam entre os povos animados por um forte espírito de grupo. Ela orienta todos os corações na mesma direção que é a verdade. Quando algum povo assim orientado resolve ocupar-se de seus interesses, nada pode resistir-lhe: agindo em conjunto e com harmonia perfeita, visando sempre e todos o mesmo fim, arriscam-se à morte para chegarem a seu objetivo.

Esse novo mundo, moldado sob fortes têmperas religiosas, e “(...) *onde a unidade social e cultural que se desenvolvera em seu interior continuou*” (HOURANI, 1994, p. 21), parecia ter um destino prescrito e inevitável, sobretudo se olharmos a inóspita geografia sobre a qual o mesmo se formou, expandir-se mais e mais, levado pelas mãos dos próprios nativos, em dire o aos recursos que possibilitassem a manuten o do sistema econômico, primordial   estabilidade das institui es.

1.4. A Corrida do Ouro:

A grande África, passados poucos séculos, se tornara pequena diante do Islam. A infinidade étnico-cultural e estatal, havia se amalgamado num grande e único sistema geopolítico muçulmano que – apesar de dividido em dinastias independentes e que se rivalizavam, como já dito – estava unido por fortes elos culturais e sócio-econ micos, conseguindo manter com naturalidade o inter-relacionando mesmo em tempos conflituosos. Foi assim que, durante o período de ascensão do califado umayyita em Córdoba (Al’Andaluz), sob o governo de Abdul Al’Rahman III (912-961) – totalmente independente do regime *abacyyita* de Bagdá (749-1258) –, as caravanas continuaram (resguardados episódios isolados) seguindo as antigas rotas, abastecendo as mesmas regiões de outrora, e mantendo as mesmas parcerias. Sobre isso, Hourani (1994, p. 61) acentua: “*O desaparecimento de uma estrutura unitária de governo, no Oriente e no Ocidente, não foi um sinal de fraqueza social ou cultural. A essa altura já se criara um mundo muçulmano, cimentado por muitas liga es, e como muitos centros de poder e alta cultura*”. Analisando com maior cuidado, veremos que mesmo diante de inúmeras discrepâncias internas, de uma forma ou de outra, as diversas dinastias constituídas – seja mais ao leste, seja mais ao oeste – manterão liga es diplomáticas com o poder central. Tal premissa se avoluma ao constatarmos que: “*Já no século X, estava claro que o Islã não poderia mais funcionar satisfatoriamente como uma entidade política única. (...) na prática as diversas regiões do império, eram governadas independentemente*”. (ARMSTRONG, 2001, p. 127); apesar disso, “(...) os amirs continuavam a reconhecer o califa abássida como chefe supremo da ummah, de tal maneira que o ideal de uma monarquia absoluta estava arraigado” (Ibid, p.127). Foi esse quadro, de evidente unidade cultural, que veio a facilitar o incremento da máquina econ mica e financeira, que, apesar do surgimento de institui es complexas, apoiava-se nos velhos e populares métodos comerciais, fazendo com que os negócios fossem agora conduzidos sob a luz da Legisla o Islâmica.

“Na África, (...), o Islam continuou a espalhar-se ao longo das rotas comerciais, pelo Sahel adentro, na margem sul do deserto do Saara, pelo vale do Nilo abaixo, e ao longo da costa oriental africana” (HOURANI, 1994, p. 101). Nos grandes reinos localizados na África ocidental, sobretudo de Gana e do Mali, estavam produtos de intenso valor econômico e de referência comercial para todo o mundo conhecido. Muito antes da expansão islâmica, do século VII, as rotas comerciais – empreendidas pelos árabes por intermédio berbere – já estavam traçadas e, atravessando o Sahel, iam buscar sobretudo: sal (“ouro branco” da época), ouro, cobre, marfim e tecidos, nos grandes impérios negros que, diga-se, já eram dotados de estabilidade estatal e personalidade própria. Apesar de, no imaginário ocidental, ao se falar de expansão comercial na África, se dá ao ouro destaque preponderante, talvez pela mitologia existente em torno dos reinos de Mali e Daomê, era o sal o produto que abarrotava as caravanas que cruzavam o cinturão saariano em busca do produto nas imensas minas a céu aberto, sobretudo na Mauritânia e no Mali. Havia caravanas anuais do sal que exigiam uma infraestrutura tão grandiosa que chegavam a lembrar as imensas expedições dos cruzados. Algumas disponibilizavam milhares de camelos, e mesmo após vários séculos o produto continuou dispensando grandes aparatos comerciais. Para se ter idéia “*Em meados do século XIX, a caravana anual do sal que seguia de Bilma, no meio do Saara central, para as cidades haussás do Níger oriental e da Nigéria setentrional contava com 10 mil camelos*” (OLIVER, 1994, p. 151).

Apesar do já existente e ativo sistema comercial anterior ao século VII, foi a concretização de um Mundo Muçulmano que incrementou o sistema comercial saariano, transformando o maior de todos os desertos num imenso mar onde o camelo era a “embarcação” principal e as caravanas as poderosas esquadras que o cruzavam. “*Na maior parte do Oriente Próximo, o transporte por rodas desapareceu após a ascensão do Império Muçulmano, só retornando no século XIX, e várias razões foram sugeridas para isso: as estradas romanas deterioraram-se, os novos grupos governantes árabes tinham interesse na criação de camelos, e o transporte em lombo de camelo era mais econômico que por carroça*” (HOURANI, 1994, p. 63). O prodigioso mamífero, “(...) *que podia carregar duas vezes mais carga do que um boi a uma velocidade mais do que duas vezes superior (...)*” (BULLIET, *apud* OLIVER, 1994, p. 150), se tornara o elemento-chave na expansão comercial pelo ocidente e parte setentrional da África. Diga-se mesmo que: “*As mais notáveis caravanas da África foram aquelas que começaram a entrecruzar o cinturão saariano em seguida à*

introdução do camelo” (OLIVER, 1994, p. 150), fazendo com que a distância existente entre o mar Vermelho e o oceano Atlântico passasse a ser, por via terrestre, superada com maior facilidade, assim surgindo uma rede contínua de entrepostos que, rapidamente, se transformaram em importantes centros comerciais, como no caso de Warg’la, Kano, Tumbuktu e Gao, acarretando que “(...) *grandes troncos do deserto se desmembraram numa rede de trilhas comerciais que conectavam todos os principais mercados do cinturão sudanês*” (Ibid., p. 155). As caravanas (e todo o seu aparato), encurtavam as distâncias do Mundo Islâmico, possibilitavam uma riqueza cultural sem precedentes, motivaram à fácil expansão do caráter árabe-islâmico (por via religiosa, sobretudo) e uma notável unidade, sendo, então, elemento vital na consolidação de um ecossistema com predominância islâmica – apesar da força das culturas tradicionais. Não é por acaso que uma das principais cidades erguidas no norte da África, e que durante bom tempo serviu de capital política do Islam saariano, chamava-se Kayrauan (“caravana” em persa).

1.5. Esse Fantástico Mundo Novo:

Visando fortalecer os troncos sobre os quais as rotas comerciais se desenhavam, dada às guerras cruzadas e de “reconquista cristã” em Al’Andaluz, um enorme número de muçulmanos volta ao Maghrib, re-estabelecendo antigas alianças e levando ao aumento populacional na África setentrional, entre os séculos XII e XV. Famílias dinásticas inteiras – pelo menos as que sobreviveram aos massacres promovidos pelos soberanos cristãos em Al’Andaluz¹⁸ – juntamente com sua parafernália burocrática, deixaram a península que por quase oito séculos se manteve sob domínio islâmico, em direção a “proteção” berbere no Maghrib, nova realidade política que veio a acarretar um tipo de postura mais austera quanto às políticas internacionais e a formação de novas parcerias político-militares que visam, agora:

- 1) barrar o avanço dos interesses cristãos (que mesmo derrotados nas Cruzadas mantêm claras suas intenções sobre a África Islâmica), procurando restituir os valores islâmicos e resgatar o furor guerreiro que se manifesta na lembrança de heróis como Sallahedin (Saladino) que dissera: “*Olhem para os franj*¹⁹! *Vejam com*

¹⁸ “*Para o rei e para o clero, a expulsão dos mouros representava herdar fortunas e riquezas (...). (...) O rei assinou o decreto de expulsão e encarregou os soldados de satisfazerem aa vontade da Igreja. Só numa diáspora 100.000 foram degolados quando se dirigiam para os portos. (...) Dos 3 milhões de mouros expulsos, o padre Belda lamentou que apenas 1 milhão tenha sido degolado*” (BOURDOUKAN, 1999, p. 39).

¹⁹ “*O conceito que designa os francos é descrito pelos árabes de diferentes formas segundo as regiões, os autores e os períodos das invasões (faranj, faranjat, ifranj, ifranjat...)*” (MALOUF, 2001, p. 9). O termo *franj* aqui usado, servia, na verdade (pelo menos na época cruzada), para designar todos os ocidentais.

que fúria lutam por sua religião, enquanto nós, os muçulmanos, não demonstramos ardor algum (...)”

- 2) possibilitar a formação de critérios protecionistas – já que o Egito sofria com o ataque ocidental (1218-1221), e a Ásia Menor fervia sob os cascos dos cavalos mongóis –, dado o temor que a profecia de Gengis Khan se concretizasse: “(...) *que o mundo inteiro se transforme numa imensa estepe onde mães mongóis criam crianças livres e felizes*” (MALOUF, 2001, p. 219)

Essa nova ordem reascende entre os muçulmanos o senso de que a decadência fora provocada pelo descuido com a Religião – algo comum sempre que a sociedade muçulmana sente a perda dos valores tradicionais. Assim, um senso *al’Murabitun* (“Os do *Ribat*” ou “Os dos Mosteiros”) retorna aos corações de alguns grupos hegemônicos e se alastra por onde haja gente circuncisada, acarretando que, nos séculos vindouros, aquela postura reconhecidamente pacífica dos regimes muçulmanos assume um novo tom em relação aos relacionamentos internacionais. Os *Al’Murabitun* (1055-1147), chamados de almorávidas no Ocidente, liderados por Abdullah Ibn Yassin (*imam*²⁰ muçulmano que preconizava extrema disciplina religiosa e militar), se lançaram num “*jihād*”²¹, convertendo, a partir de 1042, vários povos da África setentrional e ocidental, sobrepujando a estratégica cidade de Audaghust, e assumindo quase que por completo o controle do Marrocos. Em 1057, guiados por Abu Bakr, dominaram Kumbi Saleh, e, depois, com Yussef Ibn Tach’fin que estendeu as bases do império à Al’Andaluz; “*Entre 1086 e 1110, tudo o que restava de Espanha muçulmana, (...), fora por seu turno unificado pelos Almorávidas*” (PERROY, 1957, p. 63). A fundação de Marrakesh (1072), ainda hoje célebre cidade no contexto afro-islâmico, levou a um novo equilíbrio geopolítico do Saara, acarretando toda uma nova filosofia em torno da consolidação plena das instituições religiosas. Essa fase berbere (assentada sobre fortes influências da Escola Malikita²²) é tida, por alguns, como a mais importante da islamização da África, sobretudo a ocidental,

20 *Imam* é a pessoa (homem) autorizada, pelo fato de deter maior conhecimento da *Chari’ah* (*Al’Qur’ân, Sunna, Al’Ijma’a*), a servir de “líder” espiritual da comunidade, além de liderar as orações na mesquita. Trata-se de uma figura emblemática que terá seu poder político maior ou menor de acordo com o tipo de sociedade islâmica estabelecida.

21 Não é fácil expressar em poucas linhas o quanto o termo *jihād* tem sido mal interpretado no Ocidente. Geralmente, temos visto sua tradução por “guerra santa”, algo que, lingüisticamente, constitui portentoso equívoco. Guerra santa, em árabe culto, seria transliterado como *al’harbu al’muqaddasat*. Não há no Idioma Árabe outra “tradução” aproximada para *jihād* que não seja: “esforço” ou “empenho”. Num clássico e reconhecido *hadith* (“tradição”), o Profeta Muhammad (*SAAS*), ao retornar de uma batalha, se dirigiu aos muçulmanos dizendo (mais ou menos): “*Saimos de uma jihād menor, vamos agora à uma jihād maior*”, procurando deixar clara a distinção entre o esforço bélico e o espiritual.

22 A Escola Malikita de Jurisprudência foi concebida sobre os ensinamentos de Malik bin Anaas bin Ab’Aamer (709-786) que viveu durante toda a vida em Al’Madina, montando sua concepção teórica sobre as tradições populares madinenses, e aplicando os *hadith*, passagens sobre a vida do Profeta (*SAAS*), para solucionar problemas que não estavam explícitos no *Al’Qur’ân*. A Escola Malikita penetrou em Al’Andaluz, influenciando a lei européia, sendo, até hoje, usada, particularmente, no Maghríb, Sudão, Egito e no sul da França.

não pela forma rápida como vai se dar e pelo rumo ortodoxo que vai tomar, mas pelas conversões de profunda importância política que vai possibilitar, sendo talvez a mais relevante a do Mansa Nofin Traorê, soberano do Mali unificado²³, que em fins do século XI rende suas primeiras prostrações a *Allah*. Os séculos posteriores, foram marcados por um gradativo e complexo processo de re-adequação nas terras ao sul do Maghrib, redesenhando a geopolítica africana de forma geral e instituindo um novo quadro internacional.

A história vive nos mostrando que quanto mais as sociedades se relacionam, mais se questionam do que cooperam. Não será diferente naquele alvorecer do segundo milênio cristão quando o monoteísmo islâmico adentra terras onde o animismo possui fortes raízes. A nova ordem internacional islâmica ali constituída, apesar da reconhecida política de boa vizinhança, não vai conseguir se manter de forma totalmente silenciosa. A rapidez e o grande fluxo de conversões ao Islamismo, que modificam o cenário político e a gene de importantes e influentes dinastias, provocam inevitável choque entre o modo de vida tradicional e os novos critérios culturais que os regimes islâmicos (ou aqueles assim ditos) querem instalar. Destarte, as “boas” relações verificadas na África ocidental entre muçulmanos e seus vizinhos não-muçulmanos, unido ao “(...) fermento e a agitação muçulmanos da época” (GBADAMOSI, *apud* REIS, 1986, p. 112), se transformaram “(...) num inferno de pequenas guerras que se espalhavam como ondas” (*Ibid.*, p. 112). Um dos marcos dessa notável época, se dá, segundo João José Reis, quando o *imam Sheikh* Uthman Dan’Fodio, no início do século XIX (1802), convoca os muçulmanos fulânis (peules) para um *jihad* contra o rei Yunfa, de Gobir, estabelecendo um enorme território na região. Nesse ínterim, inspirados por um senso de unidade e restituição dos valores islâmicos puros, fulânis e haussás organizaram, em 1810, o poderoso e expansionista califado de Sokotô (“Os do Mercado”)²⁴, protagonista principal dos conflitos e da reordenação política posteriores. Essa gradativa e nova expansão muçulmana (de definitivas repercussões) pelas margens do Rio Níger possui traços fundamentais que nos servem para entender o processo expansionista como um todo, algo que, diretamente ou indiretamente, influenciará nas relações Europa Colonial-África (pós-século XV). Uma dessas

23 O grande Império Mandinga do Mali, fundado por Soundjata Keita, atinge o apogeu no século XIV, quando Kankan Moussa (1312-1335/37) protagonizou uma “cinematográfica” peregrinação à Makka (*Hajj*), entre 1324-1325, na qual, seguido por uma comitiva de quase onze mil pessoas (entre soldados, familiares e escravos), reafirmou as relações com os árabes tendo negociado uma quantidade inimaginável de ouro. No seu retorno foi seguido por um grande número de versados árabes (astrônomos, sábios de toda ordem, arquitetos e poetas).

24 Segundo Nina Rodrigues (RODRIGUES, 1982, p. 39): “(...) o vasto império de Sôkotô, que mais tarde se cindiu nos grandes reinos vassalos de Wurnô, Gandô e Adamauhá”.

ocorrências, foi talentosamente relatada por João José Reis (REIS, 1986, p. 112), no seu *Rebelião Escrava no Brasil – A História do Levante dos Malês (1835)*:

O final do século XVIII marcou o apogeu do império ioruba de Oyo, hegemônico entre todos os subgrupos de língua ioruba e entre estados tributários à sua volta, a exemplo do Daomé do ewes (jejes). Oyo começa a se desintegrar a partir de uma série de guerras civis iniciadas em 1797 no Sul da atual Nigéria com a revolta do guerreiro afonjá. O líder rebelde era nada menos que o *are-ona-kakanfô* (comandante-em-chefe) do exército imperial, e se recusara a obedecer ordens do *alafin* (rei de Oyo) para atacar dependências do reino, considerado sagrado, de Ifê. No decorrer de sua campanha, Afonjá, que não era muçulmano, tomou como aliados um bom número de iorubas islamizados e escravos haussás. Os haussás, à época um povo relativamente penetrado pelo islã, constituíam a maior parte da mão-de-obra escrava servindo em país ioruba. (...) (...) é só a partir da rebelião de Afonjá que seu número começa a engrossar nas feitorias do Golfo de Benin.

Ocorre que os haussás (muitos dos quais já islamizados) constituíam, segundo João José Reis (REIS, 1986, p. 112): “(...) a coluna vertebral do exército de Afonjá (...)”, e quando se deu a grande revolta de 1817, contra Oyo, tiveram destacada participação. Além disso, surgira uma aliança dos iorubás a Afonjá contra Oyo²⁵, reino tido como idólatra pelos muçulmanos (visceralmente infensos ao culto dos orixás, sobretudo a Xangô). Ao norte, o *jamaa* (“exército islâmico”) de Afonjá tomou Ilorin, cidade que se transformou “(...) numa verdadeira Meca ioruba” (*Ibid.*, p. 112), provocando o revide do *alafin* de Oyo que reuniu forças entre os reinos-satélites. Afonjá, pressionado e tendo percebido que a campanha ganhara outro rumo, recorreu ao califado de Sokotô que, há tempos não o vendo com bons olhos, executou-o (1831)²⁶, lançando-se numa guerra sem precedentes contra os reinos animistas. Assim, entre revoltas de grupos independentes e a guerra generalizada, Sokotô e seus aliados conquistaram inúmeras e importantes vitórias, algo que levou a um redesenho do mapa da região, em se considerando que vários grupos, sob os auspícios da nova Casa, agiam de forma autônoma se escravizando mutuamente, convulsionando o oeste africano definitivamente e provocando reflexos em toda a história africana e do tráfico negreiro afro-brasileiro, mesmo porque os dois momentos coincidem.

1.6. Escravismo e Escravismo:

25 Quando Dan’Fodio, com o auxílio dos haussás e nupês, lançou-se na sua “Guerra Santa”, o país Iorubá ficou cercado. Seu rei, Arogangan (sucessor de Abiodun, que levou Oyo ao apogeu) disputava o poder com o Afonjá.

26 “Em 1831 Afonjá é assassinado. O governo de Ilorin passa às mãos de Abdul Salami, (...), que inaugura, então, a dinastia dos emires peules de Ilorin” (LOPES, 1988, p. 38).

A intensificação do escravagismo no Golfo de Guiné, algo que, atualmente, vem sendo atribuído intrinsecamente ao expansionismo islâmico na região, tem sido motivo de controvérsia. Por um lado, há uma corrente que defende o fato de a escravidão empreendida pelos europeus – a partir do século XV em diante – representar, quase por si só, uma continuidade do escravismo há tempos arraigado no Continente Africano. Outros, procuram esclarecer que a escravidão européia e a servidão patriarcal vivenciada na África (antes do e sob o Islam) não têm relação. A recente 3ª Conferência Mundial da ONU contra o Racismo, que reuniu mais de seis mil representantes de governos e organizações não-governamentais em Durban, África do Sul, quase caiu por terra decorrente divergências de opinião sobre terminologias da condenação da escravidão e do tráfico escravo transatlântico. Do meio do debate dali surgido, onde a parcialidade por vezes deu o tom, podemos tirar boas considerações; muitas das quais giram diretamente em torno do momento histórico por nós abordado (inícios a meados do século XIX), como naquela em que Wolfgang Döpcke (DÖPCKE, 2001, p. 1) escreve:

O tráfico transatlântico viu seu apogeu em torno de 1800, enquanto em 1850 foi efetivamente abolido. O tráfico oriental existiu desde antes do surgimento do Islã, expandiu a partir de 1750 e teve o seu clímax em torno de 1850. A partir de 1830/1850 a escravidão e o tráfico se transformaram em fenômenos predominantemente africanos. Com o fim da exportação de escravos para as Américas, eles chegaram a ser usados em grande número no próprio continente. Enquanto a população escrava na África e no Novo Mundo, calcula-se, era aproximadamente a mesma entre 1600 e 1800, a partir de 1850 existiam mais escravos na África do que nas Américas. Os poderosos traficantes e guerreiros se tornaram latifundiários, produzindo, com a utilização de mão-de-obra escrava, para os mercados domésticos e do exterior. Novos Estados surgiram, como o Califado de Sokoto no norte da atual Nigéria, que desenvolveram uma economia complexa e cresceram em riqueza em função dos seus escravos, capturados, no caso de Sokoto, em assaltos brutais aos povos vizinhos não-islâmicos.

O texto, segundo apreendemos, muito mais político que científico, não adentra a questão de forma mais profunda. Percebe-se o nível de dificuldade dos europeus em assimilar aquele momento histórico, se esmerando para manter firme a idéia de que a escravidão européia nada mais foi do que uma conseqüência natural do milenar escravismo africano – algo que teria sido intensificado com a chegada do Islam. Na realidade: “*A idéia de escravidão não tinha exatamente as mesmas associações, nas sociedades muçulmanas, que nos países das Américas do Norte e do Sul*” (HOURANI, 1994, p. 130). A bem da verdade, ao

nos depararmos com textos que tendem a nivelar, num mesmo patamar, a escravidão (ou servidão) afro-oriental e árabe-islâmica ao que a Europa empreendeu durante o período de invasões na América e na África, voltamos a lembrança da velha problemática do “bairrismo” científico europeu quando de análises sobre o outro. Segundo a Dr.^a Maria Izabel Salles de França (FRANÇA, 1994, p. 38), autora da tese de mestrado *O Islam e o Brasil: Um Estudo Comparativo da Dogmática Penal*, a questão da escravidão vem a ser assunto já resolvido pela Jurisprudência Islâmica:

O Islã não aceita a escravidão. Ao contrário, criou a lei da liberdade tornando possível a libertação dos escravos. Quem tem a oportunidade de ler o Alcorão, não encontrará nele um só versículo que prestigie a escravidão e/ou a servidão. Mas encontra inúmeros versículos concernentes a libertação dos escravos, tornando essa liberdade um dos mais importantes preceitos religiosos. O Islã impôs a libertação dos escravos à Nação Islâmica, como uma das prerrogativas políticas, incluindo-a entre as prioridades governamentais.

O proeminente pensador Mohammad Qutub, tratando da questão nos lembra que, com o Islam, a escravidão deixou de ser escravidão, ou seja: no sentido estrito daquilo que, nós ocidentais, conhecemos por escravidão, sobretudo no presenciado na América ibérica, pouquíssimo tem a ver com a escravidão sob os auspícios islâmicos. O ser humano escravizado pelos europeus sequer tinha alma, representava uma “besta” sem qualquer *status*, introduzida num sistema de caráter puramente econômico, tendo como missão primaz viver de forma desprezível e inumana até que, ao não mais servir ao ignóbil trabalho agro-colonial, fosse descartado como coisa alguma; “*O Islam tirou-os desse estado de escravidão abjeta para um estado de fraternidade com os homens livres. (...) O escravo passou a ser considerado como um ser humano cuja proteção pessoal era garantida por lei, (...)*” (QUTUB, 1990, p. 48). A espiritualidade do escravo (*hâkik*) era, também, garantida pela Lei Islâmica, “*(...) o Islam deu uma emancipação espiritual aos escravos. Devolveu-lhes sua humanidade e lhes ensinou que do ponto de origem comum eles desfrutam de um status similar aos seus amos (...)*” (QUTUB, 1990, p. 50), chegando a ponto de: impor o uso de um termo comum que identificasse tanto o servo quanto o senhor, *maulai*; determinar roupas e comidas da mesma qualidade para ambos²⁷; e, pasmem, possibilitar que exercessem o papel de *imames* nas mesquitas, algo visto comumente no Mundo Islâmico entre os séculos XI e XIX. Albert Hourani (HOURANI, 1994, p. 130) nos lembra ainda:

²⁷ “*(...) uma pessoa que tem um irmão sob sua autoridade deve alimentá-lo do mesmo que come, e deve vesti-lo com o mesmo tipo de roupa que ele (custódio) veste; não deve designar-lhe um trabalho que esteja além da sua capacidade; e, se assim o fizer, deverá ajudá-lo nesse trabalho*” (AL’NAWAWI, [s.d], p. 221)

A escravidão era um *status* reconhecido pela lei islâmica. Segundo essa lei, o muçulmano que nascia livre não podia ser escravizado: os escravos eram não-muçulmanos, capturados em guerra ou adquiridos de outro modo, ou filhos de pais escravos e nascidos na escravidão. Eles não possuíam todos os direitos legais dos livres, mas a *charia* determinava que fossem tratados com justiça e bondade; era um ato meritório libertá-los. O relacionamento de senhor e escravo podia ser estreito, e continuar a existir depois de liberto o escravo: ele podia casar-se com a filha do senhor ou tomar conta dos negócios dele.

A própria origem do Islam está cercada de ocorrências acintosas contra a escravidão e contra aos que dela tiravam proveito. Os primeiros anos islâmicos entre os árabes de Makka, foram marcados por uma intransigente postura dos primeiros muçulmanos contra injustiças sociais, dentre as quais a escravidão enraizada há séculos. Era praxe ver escravos aceitos na *Ummah* (“Comunidade Islâmica”), e tratados como iguais entre os convertidos, participando das decisões e ocupando posições enobrecedoras. Ainda poucos e sem qualquer participação política, o Profeta (*SAAS*) e os seus mais próximos, procuravam manter as conversões entre pessoas da sua mais alta confiança; entre tais figuras bem quistas estavam dois escravos, Zaid Bin Haris e Umme Aiman. Uma das grandes insatisfações das classes abastadas árabes, com os primeiros muçulmanos, residia nisso: na posição privilegiada na qual se encontravam os escravos²⁸. É famosa a história de Bilal Bin Rabah, escravo abissíneo (etíope), que – prestes a ser executado por seu dono, Umayya Bin Khalaf, um dos poderosos kuraixitas makkenses – foi adquirido por Abu Bakr Assidick (*RA*), mais tarde primeiro *khalifa*, alforriado sob orientação do Profeta Muhammad (*SAAS*) e vindo a ser, além de um dos destacados militares que conduziu a tropa islâmica de volta a Makka, o primeiro *muezim*²⁹ do Islam.

O Islam conduziu à África, sobretudo no tangente ao contexto urbano, uma mistura de servidão patriarcal árabe e escravismo regido pela *Chari'ah*. A segunda, servindo de empecilho à primeira, obstruía os planos dos que desejavam a intensificação da escravidão pela escravidão, ou seja, de um escravismo desumano e perpetuado. Enquanto parte das classes ricas árabes (e das de não-árabes submetidos ao Império Islâmico), mesmo dissimuladamente, se esmerava para manter seus escravos num âmbito tradicional, era obrigada, à medida que as instituições sociais emolduravam-se islamicamente, a prestigiar e

28 Zaid Bin Harissa't (de família tribal) foi capturado por beduínos quando viajava com a sua mãe, e, depois de alguns dias, vendido no mercado de Makka ao primo de Khadija Bin Khuwailid (*RA*), primeira esposa do Profeta (*SAAS*). Após o casamento do dois, Zaid foi dado de presente ao Profeta (*SAAS*). Algum tempo depois, seu pai e seu tio foram buscá-lo, mas esse preferiu continuar servindo ao Profeta (*SAAS*) que, publicamente e para dar exemplo, o concedeu alforria – mesmo contra sua vontade.

29 *Muezim* vem a ser aquele (homem) que realiza o *Adhan*, chamado para a Oração. Trata-se de uma posição honrosa, geralmente ocupada por pessoa de índole reconhecida pela comunidade.

preservar os preceitos da *Feqh*, que impunha a aplicação do *Muka'tab* (contrato entre o escravo e o senhor); algo que, cada vez mais, tornava o escravo, ao invés de um objeto vendível, *persona* detentora de personalidade jurídica. Essa sociedade, cada vez mais Islâmica que árabe, presenciou a ascensão cívica do escravo sob proteção da *Chari'ah*, possibilitando-o acesso ao estudo e ao ensino, ao comando militar, ao casamento, às heranças, aos cargos de destaque nas dinastias, muitas vezes sendo até “(...) *fundadores delas; os mamelucos que governaram o Egito e a Síria de 1250 a 1517 eram um grupo de escravos auto-perpetuantes recrutados e treinados como escravos, convertidos ao Islã e libertados*” (HOURANI, 1994, p. 131).

O analista descuidado engana-se ao pensar que, no Mundo Islâmico, esse escravismo ameno (se é que existe isso) ocorre, exclusivamente, nas áreas urbanas predominantemente árabes – nas cidades do norte e do Egito, nos grandes mercados que compunham a trilha Sudão-Sahel e nas margens do Mar Vermelho. Quanto mais a *Chari'ah* adentra no seio das comunidades islamizadas (seja árabe ou não, seja cosmopolita ou lacônica) se verificará o crescimento de um cerne legal que tende a proteger e anistiar escravos. Assim, os haussás, tribo nômade que há séculos, por motivos ainda obscuros, se tornara um tipo de sociedade vassala africana, passaram, do século XVI em diante, a se converter ao Islam. Mesmo como um tipo de casta escrava sujeita a diversas influências e culturas locais, conseguiram manter costumes tradicionais aceitos pelos *imames* muçulmanos como *Al'Ôrf*³⁰, assimilando facilmente o modo de vida islâmico e gerando um rápido desenvolvimento sócio-cultural que os possibilitou, mesmo sob a sombra da servidão, impor condições e acordos³¹. Durante séculos, prestigiando e reconhecendo a servidão islâmica, os haussás, envolvidos nas convulsões do Oeste Africano (como dito antes), século XVIII adentro, passaram a ser escravizados e vendidos a comerciantes europeus. Anos mais tarde, já em terras brasileiras, vieram a se envolver nas lutas político-religiosas, podendo seu modelo comprovar, ou pelo menos possibilitar atestar, a essência diferenciada do africano convertido ao Islam que, diante da escravidão européia, transforma-se num elemento radicalmente rival da indolência e da acomodação, recusa-se, via de regra, a aceitar qualquer disposição colonial e deixa claro que

30 *Al'Ôrf*, na Jurisprudência Islâmica, configura a aceitação de costumes que não sejam ofensivos ao *Al'Qur'an*, a *Sunna* e ao *Al'Ijma'a*. Muitos costumes africanos, foram, à medida que as populações se tornavam muçulmanas aceitos, pelos *imames*. Ainda hoje, se faz certa confusão quando da análise de procedimentos cotidianos puramente africanos como sendo islâmicos, pelo fato de em determinada localidade africana prevalecer uma população e um modo de vida islâmico.

31 “Não eram negros boçais os haussás que o tráfico lançava no Brasil. As nações do Haussá, os reinos célebres de Wurnô, Sókotô, Gandô, etc., eram florescentes e dos mais adiantados da África Central” (RODRIGUES, 1982, p. 40).

mesmo escravo era muçulmano, politicamente engajado, letrado, instruído, convicto, um herói nacionalista disposto a restituir os valores da sua terra natal, aquém do preço a ser pago. Os motivos que possibilitam tal proceder, nos são lembrados pelo professor João José Reis, quando escreveu: “(...) *o islã representou o refúgio dos humildes. Deu força espiritual, moral e organizativa a homens pobres livres que viviam subordinados aos poderosos protegidos da religião tradicional e manteve viva a esperança de libertação de milhares de escravos muçulmanos*” (REIS, 1986, p. 115).

A ideologia negro-africana – que soube acomodar o relacionamento entre o animismo tradicional e um modo de vida islâmico que se iniciou, mesmo tendo sofrido um tremendo golpe devido à presença europeia e ao escravismo vil que com ela se instalou (consideravelmente distinto ao tipo de relacionamento servil vigente na África, algo que confundia e provocava um misto de ódio e desdém) – foi capaz de montar, mesmo distante dos seus portos, formas de reação àquele momento nefasto. Assim, à medida que as caravelas negreiras entrecruzavam o Atlântico transportando gente como se leva adubo, sobretudo entre os muçulmanos forma-se uma nova filosofia: a da mobilização organizada visando gerar uma estrutura que tivesse no ideal de liberdade e de retorno bandeira fundamental, mesmo que, para tanto, fosse necessário recorrer ao martírio.

2. O HOMEM E A TERRA.

Adentrando na África, o Islam se deparou com forte psique sócio-político unindo, de uma forma especial, os africanos à natureza, numa mistura de concretibilidade e metafísica que o pensamento ocidental achou por bem chamar de animismo. Como já dito neste trabalho, ao invés de procurar banir tal ideologia, o Islam quase a preservou, introduzindo talentosamente seus dogmas àqueles ali existentes, criando, se lembrarmos o dito por Nei Lopes (LOPES, 1988, p. 40), um Islamismo todo peculiar. Construiu-se, então, um sentimento islâmico de notável originalidade, que não sofreu mudanças no seu formato dogmático, possibilitando sua perpetuação.

Essa terra, que moldou o temperamento e os sentimentos do povo africano, viu, com o Islam constituído, o aparecimento de formas novas no pensar e agir, que, todavia, não eliminaram a visão geral das comunidades africanas islamizadas sobre a vida. Poucas civilizações detêm noções tão arraigadas e íntimas relacionados à terra e às coisas que dela provém. Nesse tipo *status* que se manifesta de forma atemporal e onde as mudanças do tempo são incapazes de comprometê-la, os homens vem e vão e o sentimento sobre a terra permanece, a necessidade de estar nela, de nela educar seus filhos, construir suas cidades, preservar suas crenças – o indivíduo faz parte dessa terra, e a ela entrega seu destino. Observando atentamente, percebemos que, com o Islam, esse relacionamento é fortalecido. Aquilo que une o imaginário africano à natureza é robustecido por uma Lei escrita que confere ao muçulmano a responsabilidade legal de salvaguardar seu país. Enquanto a *Chari'ah* reprime o ataque a uma terra vizinha, regulamenta o uso de toda a força na proteção da *Dar Al'Islam* (“Terra do Islam”), segundo recomenda o versículo 39 (*Surata 22*) do Sagrado Alcorão (EL'HAYEK, 1994, 386): “*Ele permitiu (o combate) aos que foram atacados; em verdade, Deus é poderoso para socorrê-los*”, e, ainda, no versículo 190 da *Surata 2* (*Ibid*, 1994, 33): “*Combatei pela causa de Deus aqueles que vos combatem; porém não pratiqueis agressão, porque Deus não estima os agressores... (...)*”.

O processo escravista que desterra verdadeiros pequenos estados islâmicos para o Brasil, será marcado, desde o momento em que se inicia, de um sentimento de retorno às raízes. O afro-muçulmano, envolvido nesse opressor processo, não consegue ver o Brasil como *Dar Al'Muahadah* (“terra de tratado”), território onde “(...) a comunidade muçulmana, na forma de minoria, considera que pode-se desenvolver livremente em ambiente de paz e

tolerância com outras comunidades religiosas e com o Estado” (MONTENEGRO, 2002, p. 62), pelo contrário, o país é tido como uma imensa *Dar Al’Harb* (“terra de guerra”), noção que se refere “(...) aos territórios onde a comunidade muçulmana é perseguida, reprimida, expulsa ou segregada por meio da violência ou das leis, onde não é possível que os muçulmanos desenvolvam livremente seus rituais e prescrições religiosas” (MONTENEGRO, 2002, p. 62). Dessa forma, o indivíduo afro-islâmico identifica o Brasil como uma terra de opressão, de guerra, uma terra estranha na qual seu espírito não pode se assentar, provocando, assim, a criação de critérios militantes voltados para a reação àquela condição desfavorável, elegendo, por meio do *jihad*, o retorno, físico ou espiritual, visto como a forma eficaz de resgate da dignidade.

A presença muçulmana no Brasil, entre os séculos XVIII e XIX, transcorrerá sob tal inquietação. Viver numa terra submetido a um regime estranho e tirano, leva o muçulmano a assumir, inconscientemente às vezes, o papel de viajante. Estar de passagem transforma-se num lema que contamina as comunidades muçulmanas nordestinas, fazendo do retorno um lema fundamental. Essa “viagem”, porém, não é marcada por momentos de reação bélica como no caso dos levantes em Salvador, mas, também, por um tipo de implementação da capacidade de adaptação pacífica que possibilitou a construção de uma identidade cultural que nos serve hoje de motivação na elaboração desse pequeno compêndio. O tema deste trabalho, *Presença Islâmica no Nordeste do Brasil*, paira sobre tal momento. Não pelo fato da citada presença estar resumida ao longo período em que vigorou o trabalho escravo em nossas terras, algo que sabemos não ser verdade, mas por ter sido possível, durante esse extenso momento, se construir (na prática) uma ideologia social de âmbito religioso e político que obrigou, de uma forma ou de outra, o registro do comportamento, das predileções, dos costumes familiares e religiosos, das mobilizações bélicas e da organização econômica dessa retinta gente islâmica, algo que, hoje, nos serve de sinalização. Estudar tal fase nos parece vital, não como forma de resgate ou coisa que o valha, mas como fator de aprimoramento científico que vise, entre outras coisas, consolidar um elo histórico que venha a unir momentos dispersos da história islâmica no nosso país: aquele que antecedeu os primeiros tempos da intensificação do tráfico escravo, onde a evidente presença árabe-islâmica no empreendimento navegacional,

ainda não recebeu a devida atenção por parte da historiografia³²; e o posterior ao “fim” oficial da escravidão (1888) que, quase simultaneamente, testemunhou a chegada de consideráveis levas de árabes muçulmanos (e não-muçulmanos) vindos do Oriente Médio se refugiando das convulsões causadas pela Primeira Grande Guerra (1914-1918). Dessa maneira, acreditamos ser possível buscar um legado referencial que venha a servir de base histórico-cultural aos quase, hoje, um milhão e meio de muçulmanos residentes no Brasil, e, obviamente, aos demais habitantes dessa terra, ávidos no resgate de raízes.

2.1. A América ao Som dos *Muezins*:

Lentamente, mas com certa frequência, temos ouvido falar da presença de navegadores árabes de origem muçulmana, em terras americanas, muito anterior à chegada de Pedro Álvares Cabral³³. Alguns, indo mais longe, já dizem que, bem antes de Colombo pisar em solo caribenho (1492), já há indícios da presença de muçulmanos em solo sul-americano³⁴. O próprio Colombo se baseou em dados geográficos e navegacionais, como hoje sabemos, elaborados por comerciantes muçulmanos. Um deles, Al’Masudi (871-957), conhecido navegador e cartógrafo, deixou gravado em seu livro, *Akhbar A’Zaman* (“História do Mundo”), vasto material que auxiliou vários navegadores árabes, judeus e europeus nas viagens além-mar. Além de se basear em informações técnicas produzidas por mãos muçulmanas, grandes armadores europeus costumavam contar com a assessoria islâmica durante as viagens. Colombo, por exemplo, tinha na sua tripulação dois capitães de origem islâmica: Martin Alonso Pinzón e seu irmão Vicente Yanéz Pinzón (cuja família detinha

32 “Com o início da colonização, muçulmanos portugueses e espanhóis, (...), também vieram ao Brasil, mantendo suas práticas e tradições. Sua presença é denunciada já no final do século XVI, com a chegada da Inquisição. Processos e relatos do Santo Ofício referem-se à presença destes muçulmanos, descrevendo suas práticas e costumes. Como referência tem-se: Primeiras Visitações do Santo Ofício às Partes do Brasil - Denúncias de Pernambuco, 1593 - 1595, do Visitador Heitor Furtado de Mendonça, Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Cartório da Inquisição, Códice nº 130, com edição especial do editor Paulo Prado, série Eduardo Prado, São Paulo, 1929” (AL’JERRAHI, 2003).

33 “Pedro Álvares Cabral foi acompanhado em sua expedição de 1500 pelos muçulmanos: Chuhabidin Bin Májid e o navegador Mussa Bin Sáte” (Al’Jerrahi, 2003).

34 Em outubro de 1929, Khalid Edhem Bey, descobriu por acaso na biblioteca de Serallo, na cidade de Istambul, um mapa de pergaminho confeccionado no mês de *Muharam* do ano islâmico de 919 (março de 1513). O autor do mapa, Piri Muhyi’Din Re’is era famoso navegador e cartógrafo que faleceu por volta de 1555. Esse mapa se constitui numa das frações de evidências mais conclusivas a respeito da descoberta do hemisfério ocidental pelos muçulmanos. O mapa de Piri contém informações, que não poderiam ser do conhecimento de Colombo, relativas à longitude relativa correta da África e, através do Atlântico, todo o caminho desde o meridiano de Alexandria, no Egito, até o Brasil. As ilhas situadas no meio do Atlântico são apresentadas com acentuada clareza. As ilhas do arquipélago de Cabo Verde, Ilha da Madeira e Açores são mostradas na longitude perfeita. As ilhas Canárias estão afastadas por um grau de longitude. Os Andes surgem no mapa em 1513, apesar de só terem sido “descobertos” pelos europeus até 1527 com a chegada de Pizarro (QUICK, 1996, p. 16-17).

estreitas ligações com o sultão Abu Zayan Muhammad III, 1362-1366), que tanto ajudaram, com experiência marítima e recursos, a expedição de 1492.

Se nos arriscarmos a discorrer sobre episódios envolvendo dinastias islâmicas e suas aventuras pelo Atlântico e Continente Americano, seríamos obrigados a mudar o tema deste trabalho, dado o grande número de informações já atestadas sobre o tema. Algumas passagens, envolvendo personagens famosos da história afro-islâmica, nos mostram que não só árabes, mas, também, africanos se lançaram em viagens pelo “Mar Tenebroso” (OLIVEIRA, 2001, p. 222):

O sultão Mansa Kakan Mussa (1312-1337) foi um conhecido monarca mandinga do império islâmico do Mali. Quando estava viajando para Makka, em seu famoso *Hajj*, em 1324, ele disse a estudiosos da corte do sultão mameluco Bahri (an-Nasir-eddin Muhammad III, 1309-1340), no Cairo, que seu irmão, o sultão Abu Bakr I (1285-1312), havia empreendido duas expedições pelo oceano Atlântico. Como o sultão não retornasse a Timboctu dessa segunda viagem de 1311, Mansa Musa acabou por se tornar sultão do Império.

Este primeiro momento épico e ainda obscuro, envolvendo viagens de muçulmanos pelo Oceano Atlântico, bem antes mesmo do próprio Américo Vespúcio, poderia servir de motivação para velhas perguntas voltarem ao catálogo revisionista, nos fazendo indagar o porquê de, na historiografia brasileira, tais passagens terem sido menosprezadas. As respostas, que me parecem simples, só poderão ser dadas de forma plausível quando possuímos pontos de partida erguidos sobre uma política séria de pesquisa legitimada por estudos iconográficos e documentacionais, algo que gerará a produção de um número mais volumoso de textos acadêmicos.

2.2. Viagem ao Nordeste Colonial:

Que o tráfico negreiro europeu existe mesmo antes da chegada de Cabral ao Brasil, já temos subsídios para saber³⁵. Quando, precisamente, chegam os primeiros africanos muçulmanos escravizados ao país, ainda é difícil de responder. Em geral, o final do século XVIII é tido como o período de intensificação do tráfico em regiões africanas na qual o Islam predominava. A pesquisadora pernambucana Virgínia Pernambucano de Mello esclarece, no entanto, que já no século XVI, pouco depois da ocupação efetiva do país por Duarte Coelho

³⁵ “O marco universalmente aceito pelos historiadores como o do início do comércio escravista pelos portugueses é o ano de 1442, quando são feitas as primeiras capturas de negros na atual Mauritânia. A partir daí, a rota do tráfico português para o Brasil vai caminhando costa africana abaixo até atingir os territórios bantofones a partir talvez de 1482, ano provável da chegada de Diogo Cão à foz do rio Congo” (LOPES, 1988, p. 134).

(1535), já havia um intenso tráfico negreiro de muçulmanos no litoral pernambucano. O termo Porto de Galinhas, segundo ela expõe, se refere ao nome dado, pelos portugueses³⁶, ao local onde o desembarque de escravos fora realizado até o século XIX, mesmo depois da proibição (1850).

Não se sabe ao certo quantos milhares de afro-muçulmanos foram trazidos forçosamente ao Brasil, entre os séculos XVIII e XIX, pois há vários trabalhos publicados com números discrepantes. Hoje, porém, já temos algumas obras nos servindo de base para chegar a dados mais exatos. O Professor João Reis, nas primeiras páginas do seu trabalho, *Rebelião Escrava no Brasil – A História do Levante dos Malês (1835)*, tendo como referência Salvador, na época capital do país, nos mostra que o percentual de escravos e ex-escravos (no ano de 1835) é de aproximadamente 71,8% da população total da cidade. Chamou-nos ainda mais a atenção, o fato da maior parte dessa população escrava ter origem estrangeira, algo que atesta que o tráfico prosseguia largamente abastecendo os mercados nacionais. Sobre isso, o próprio professor João Reis (REIS, 1986, p. 17) esclarece:

Durante quase 400 anos que durou, o escravismo brasileiro consumiu muitas gerações de africanos. A população escrava se caracterizava pelo alto índice de mortalidade infantil e curtíssima expectativa de vida, (...). Ao contrário dos Estados Unidos, aqui a escravidão era sistematicamente realimentada pela importação de escravos, pois os que chegavam não criavam descendência suficiente para expandir ou mesmo manter o sistema econômico.

Assim, pelo menos em parte, nos fica mais fácil compreender porque uma quantidade tão contundente de africanos de origem muçulmana foi escravizada e levada ao Nordeste durante o século XIX. A Guerra de Independência, 1822-1823, que marcou uma nova fase do tráfico negreiro, pressionado veementemente pela Inglaterra, não vai minimizar o comércio ilegal, mesmo porque, apesar da crise econômica vigente na época, o valor do escravo (“produto” de primeira necessidade) vai ter um acréscimo de aproximados 257,14%, entre os anos de 1810 e 1830 (REIS, 1986, p. 28), algo explicado pela ascensão da agricultura cafeeira no sul do país que, na fase inicial, usou largamente mão-de-obra escrava. Se lembrarmos que a época de expansão islâmica pelas margens do Níger ocorreu, com maior furor, justamente em fins do século XVIII e inícios do XIX, algo, já dito, que levou a produção de um número de escravos islâmicos difícil de calcular – justamente quando da intensificação do tráfico e do aumento do valor por cabeça, entenderemos o porque a população islâmica ter crescido tanto no Nordeste no citado período.

36 Galinha seria uma tradução superficial oriunda do termo Peul (ou Fulani), “(...) resultante da má pronúncia francesa de Peuhl (galinha)” (MELLO, 2003. Cidades 3).

Sobre esse momento, de intensa importância histórica para o Brasil, onde intensas mudanças sociais e políticas foram verificadas, os muçulmanos tiveram papel destacado. Seja na Bahia, com os heróicos malês, que protagonizaram os maiores levantes escravos urbanos da nossa história, seja em Pernambuco, onde a presença islâmica, apesar de mais “discreta”, é marcante e merece maior atenção. Hoje nos parece impróprio, estabelecer elos entre tais presenças na Bahia e em Pernambuco, mas parece clara a existência de padrão comportamental no concernente ao já citado temperamento de retorno que, por algum motivo, ganha ares bélicos na Bahia – talvez, até, pela população bem maior nas terras baianas, algo largamente aceito.

2.3. Da Opressão ao Martírio:

Poucas passagens da nossa história estão carregadas de tanto heroísmo como aquelas protagonizadas pelos africanos muçulmanos escravizados no Brasil. Tais momentos, cujo ápice dá em 1835, ano do último grande (e de maior repercussão) levante empreendido pelos muçulmanos nas ruas da capital brasileira na época. Hoje já se sabe, que tais embates foram iniciados, oficialmente, em 1807³⁷, apesar de indícios indicando levantes mesmo antes desse ano.

Durante muito tempo, os africanos muçulmanos no Brasil foram apresentados pela história conservadora de forma pitoresca e exótica; um tipo vil que, detentor de temperamento anti-patriótico e bárbaro, protagonizou um banho de sangue desnecessário nas ruas de Salvador, algo proveniente de “(...) *sentimentos perversos e cruéis dos selvagens de pele negra*” (RODRIGUES, 1982, p. 38). Hoje, entretanto, já detemos subsídios favoráveis na construção de uma visão historicamente aceita sobre aquele, “(...) *evento histórico que dignifica a história do Islam e, como a Prof^a Ieda Machado colocou, lhe confere ‘muita grandeza’*” (CENTRO CULTURAL ISLÂMICO DA BAHIA, 2004, p. 4).

Na verdade, os indivíduos chamados de malês não provêm de uma estirpe tribal em particular, sendo provenientes de inúmeras etnias do oeste africano, que, influenciados pela islamização, ou se tornaram muçulmanos ou assimilaram sincreticamente ingredientes consideráveis da cultura islâmica. No linguajar Iorubá, malê (ou imalê) significa

³⁷ “Na carta para sua Majestade, de 16 de junho de 1807, (...) o 6º Conde da Ponte, Governador da Bahia, dava conta da primeira insurreição dos negros haussás, (...)” (RODRIGUES, 1982, p. 40); “Os dados cronológicos das diversas revoltas são os seguintes: 28 de maio de 1807; 4 de janeiro de 1809; fevereiro de 1810; 28 de fevereiro de 1814; janeiro e fevereiro de 1816; junho e julho de 1822; 25 de agosto e 17 de dezembro de 1826; 22 de abril de 1827; 12 de março de 1828; 10 de abril de 1830; 25 de janeiro de 1835” (TALIB, 1997, p. 6).

muçulmano³⁸, sendo termo atribuído a todo o africano convertido à Religião Islâmica. Em determinados locais do Golfo de Benin, mesmo os árabes autênticos ali chegados eram chamados, pelos não-muçulmanos, de malês. O termo, no século XIX, era comum entre os africanos da Costa Atlântica e se espalhou entre escravos e alforriados no Brasil, apesar de se cogitar que muitos, como no caso dos haussás e nagôs, o viam com desdém. Apesar de, recentemente, o termo ser mais aceito como muçulmano, recebeu outras qualificações por parte de historiadores e antropólogos³⁹.

Os motivos que levaram os malês da África ocidental ao cativeiro no Brasil já foram, sinteticamente, citados. Tentar destrinchar quantitativamente o número de escravos traficados, por etnia, seria uma aventura das mais penosas – mesmo porque a escassez dos dados limita essa empresa. Sabe-se, como já dito, que o tráfico escravo envolvendo muçulmanos foi verificado muito antes do século XIX, apesar de o período aceito como de desembarque de grandes levas de gente islamizada à Bahia ser aquele compreendido entre a passagem do século XVIII ao XIX, justamente quando das convulsões políticas na África ocidental. Sobre isso, o Professor João Reis (REIS, 1986, p. 111) nos admoesta:

Possivelmente o primeiro grande contingente de africanos muçulmanos chegou à Bahia na passagem do século XVIII para o XIX. É claro que durante os mais de duzentos anos anteriores ao tráfico, muitos dos africanos vindos da Costa da Mina eram maometanos, entre eles principalmente os malinkes, aqui chamados mandingos. No século XIX, vieram sobretudo haussás, iorubás (ou nagôs) e povos vizinhos, (...).

A intensificação do tráfico século XIX adentro, aquém das pressões britânicas, acabou por introduzir em solo brasileiro uma notável quantidade de guerreiros, há décadas esculpida pelos conflitos correntes nos entornos do país Iorubá. O regime colonial, alienado pelas mudanças políticas de então e acostumado a subestimar os negros, foi incapaz de identificar a chegada de levas cada vez maiores da mais alta linhagem afro-guerreira ao Brasil. Além disso, a humilhação do cativeiro lentamente banuiu rivalidades étnicas e tribais e o Islam, poderosa força motriz (aos poucos disseminada entre os cativos), possibilitou o retorno à instrução religiosa disciplinada e a reconstrução de trejeitos estatais que vão findar na reação armada que se seguiu. Sobre isso, Nina Rodrigues (1982, p. 41) escreveu:

Por sob a ignorância e brutalidade dos senhores brancos reataram-se os laços dos imigrados;

38 Na África ocidental, hoje se sabe, o termo malê era usado por indivíduos de várias tribos que falavam línguas do tronco iorubá. Mesmo povos que utilizavam línguas fora do citado tronco, usavam o qualificativo malê para designar um muçulmano.

39 “Malê é evidentemente uma ligeira e insignificante corrupção de Melle, Mellê, Mali ou Malal, donde também vem ‘malinkê’ (‘mali- nkê’, gente ou homens de Mali)” (RAMOS, 1988, p. 58).

sob o duro regime do cativo reconstruíram, como puderam, as práticas, os usos e as crenças da pátria longínqua. (...) O islamismo organizou-se em seita poderosa; (...).

Dentre as coisas que desafiam a inteligência dos estudiosos, orientalistas ou não, ao analisar a sociedade islâmica, a simplicidade organizacional talvez seja o que há de mais tocante. Desde suas origens mais tenras, os muçulmanos, inspirados pela sagacidade frugal mantida pelo Mensageiro de *Allah* (*SAAS*), desenvolveram, em todos os ramos, um tipo de estrutura anti-hierárquica, que acabou por gerar grande simpatia entre os mais humildes, possibilitando a conversão veloz e natural de grandes parcelas da sociedade árabe. O Profeta (*SAAS*) procurou, durante toda a sua vida, admoestar os fiéis do perigo existente na constituição de um temperamento imperial e pomposo, algo que tende a entrar o relacionamento comunitário⁴⁰. Era comum vê-lo rejeitar trajes cerimoniais e auxiliar nas tarefas mais simplórias. Em Al'Madina, onde se moldaram as bases do Estado Islâmico, as pessoas (muçulmanas ou não) eram, por ele, recebidas na mesquita sem qualquer requinte diplomático. Tais exemplos, exerceram influência sobre toda a História Islâmica posterior, acarretando que, onde o Islam foi capaz de chegar, resguardadas algumas exceções, se construiu uma modalidade atávica voltada para um estilo comportamental marcadamente austero. Qualquer família ou dinastia poderosa, que, mesmo detento prestígio junto aos demais, passasse a apresentar traços esnobes, rapidamente era questionada e retrucada. O modelo islâmico ideal perseguido pelos fiéis, erguido nos exemplos do Profeta (*SAAS*) e dos *Sahaba* (companheiros) que lhe auxiliaram, teve sua disseminação possibilitada através das tradições (*Sunnat*) registradas nos chamados *Hadith's*⁴¹, ainda hoje instrumentos essenciais na construção de um comportamento islâmico ideal.

Assim, no Brasil, naqueles idos do século XIX, os muçulmanos envolvidos naquela realidade adversa, trataram de abdicar de certas diferenças tribais caseiras, procurando erigir critérios motivadores de um *status quo* islâmico em tudo: na condução dos preceitos litúrgicos, nas reuniões sociais informais, na educação familiar, nas mobilizações econômico-financeiras, no planejamento da reação armada. Rapidamente, um pequeno (mas visível) Estado Afro-Islâmico, que elegera a opressão colonial como seu rival emblemático, resultante de um modo simples e de uma organização disciplinada, tomou vulto, se apoiando nos

40 “*Iyadh Ibn Himar (RA) relatou que o Mensageiro de Deus (SAAS) disse: ‘Deus, louvado seja, me relatou que devemos adotar a modéstia e a humildade, e que ninguém se exceda nem seja ostentoso com os demais’ (Musslim)” (AL’NAWAWI, [s.d], p. 258).*

41 Os *Hadith's* são um apanhado das palavras de ordem, atos, conselhos, exemplos, explicações corânicas e mesmo do silêncio do Profeta Muhammad (*SAAS*). Muitos desses ensinamentos e passagens eram registrados pelos seguidores, formando coletâneas que, mais tarde, foram organizadas pelos chamados compiladores de *Hadith's*.

ensinamentos proféticos: “*Deus não observará os vossos corpos ou vossas aparências, mas sim os vossos corações e as vossa obras*” (AL’NAWAWI, [s.d.], p. 30). Na educação por exemplo, conduzida sem maiores tecnocracias, os jovens eram orientados por um *Imam*, do qual não se exigia titulação formal ou beneplácitos institucionais. Bastava que, reconhecidamente, detivesse conhecimentos satisfatórios da Religião e da língua Árabe, algo que favoreceu a disseminação natural do conhecimento e uma maior inclusão social. Mesmo obtendo claro sucesso na empreitada educacional, algo comprovado pelo nível dos documentos encontrados com inúmeros detidos após a sublevação de 1835⁴², não poucas vezes eram recrutados conhecedores da Religião visando aprimoramento científico da demanda que aumentara⁴³, por isso: “(...) vieram os mestres que pregavam a conversão e ensinavam a ler no árabe os livros do Alcorão, que também de lá vinham importados” (RODRIGUES, 1982, p. 41). O cuidado com a educação e o saber é atestado pelo Professor João Reis (1986, p. 127):

Não deixa de impressionar como a experiência da leitura e da escritura interessava a escravos e libertos, (...). Durante a operação de buscas desencadeada após a derrota da revolta, a polícia apreendeu dezenas de pranchetas, usadas pelos malês para escrever. Essas pranchetas eram de madeira, com um formato retangular e um cabo numa das extremidades estreitas – assemelhavam-se muito às tábuas de cortar alimentos comuns em nossas cozinhas. Chamavam-se *allo* entre os haussás e *wala* ou *patako* entre os iorubás. (...) A escrita se fazia diretamente sobre a madeira com uma tinta à base de arroz carbonizado; (...). Os malês exercitavam suas lições de árabe e religião copiando orações e passagens do Alcorão.

Educados, disciplinados, demasiadamente crentes e radicalmente avessos ao regime colonial e a tudo que dele exalava, aos muçulmanos foi natural promover publicamente toda a sua insatisfação com o Estado constituído, não só em nome do Islam, mas em nome da liberdade. Tratar os eventos ocorridos nas primeiras quatro décadas do século XIX dando-os enfoque apenas religioso não nos parece plenamente satisfatório, sobretudo se procurarmos analisar com maior minúcia o contexto histórico baiano naquelas primeiras décadas do século XIX. “*A Bahia, assim como o resto do Brasil, passava por uma crise do poder monárquico central e da introdução de idéias republicanas no país*” (CENTRO CULTURAL ISLÂMICO DA BAHIA, 2004, p. 21).

42 “*A grafia é a mesma em todos os documentos, ou seja, a chamada ‘maghribina’, com origem em Qayrawân, donde chegou pelo ano de 1035*” (REICHERT, 1970, p. 28).

43 Inúmeros escritos apreendidos pelas autoridades, após o levantes, denotam a rusticidade dos traços árabes, deixando a entender que provinham de “(...) *mãos inexperientes de estudantes que ainda se iniciavam no islã*” (REIS, 1986, p. 129), algo que comprova “(...) *o ritmo dinâmico de conversão e educação muçulmanas na Bahia* (...)” (*Ibid.*, p. 129).

Ao abdicar, em 1831, Dom Pedro I, mergulhou o Brasil em vários conflitos regionais motivados pela tentativa de mudança do regime monárquico central por um modelo republicano regionalista⁴⁴, algo que, como hoje é sabido, serviu de motivação para vários movimentos libertários escravistas e de inspiração robustecedora aos discursos abolicionistas. A Insurreição Islâmica de 1835 foi amparada no fato de o ideal revolucionário estar, no seu bojo (pelo menos no plano ideológico), contaminado pelo clima político vigente. Entre 1820 e 1840, ocorreram na Bahia os chamados “mata-marotos” (perseguição aos portugueses), revoltas militares, motins antilusos, saques, desordens, rebeliões federalistas e liberais (influenciados por idéias republicanas) e revoltas de escravos. “*Como não poderia deixar de ser, os escravos foram absorvidos pelos slogans herdados da Revolução Francesa e da Revolução Haitiana; e pelas idéias liberais mais radicais que agitaram a plebe livre do primeiro quartel do século XIX*” (Ibid. p. 21). Talvez por isso, os levantes tenham fracassado de forma tão fragorosa; não pela incompetência bélica dos envolvidos, pois sabemos sua origem guerreira, mas pelo fato de as autoridades estarem em alerta freqüente decorrente do momento de extrema confusão política, algo que justificava a fiscalização sobremaneira de qualquer vestígio de rebelião.

2.4. Viajante sem sair de Casa:

Os pesquisadores sedentos por textos produzidos em torno da escravidão no Brasil, se deparam com grandes dificuldades. Além de pouquíssimos artigos, relatos e registros sobre o tema, arquivos inexistem ou, se existem, ainda não foram expostos ao público. Se considerarmos, então, o tema da escravidão de muçulmanos, aí sim é que a coisa se complica. Apesar desse fenômeno, há trabalhos de suma importância que hoje nos servem de referencial na montagem de subsídios iniciais de pesquisa, sendo a biografia de Baquaqua um deles.

Muhammad Gardo Baquaqua, teria sido o único escravo de origem islâmica com passagem pelo Brasil a deixar um documento escrito sobre sua vida. Sua autobiografia (publicada em inglês, em 1854) é considerada a única existente de escravo sul-americano nascido na África (os documentos semelhantes que se tem notícia foram produzidos por escravos nascidos na América do Norte). O texto, *The Biography of Mohammah Gardo Baquaqua – His passage from Slavery to Freedom in Africa and América* (“A Biografia de Mohammah Gardo Baquaqua - A sua Passagem da Escravidão para a Liberdade na África e na

44 Não foram poucas as sublevações que passaram para a história com nomes que denotam a participação majoritária da plebe livre: “Cabanagem” (no Pará), “Balaiada” (no Maranhão), “Guerra dos Farrapos” (no Rio Grande do Sul), entre outras.

América”), publicado pela Markus Wiener Publishers, de Princeton, e editado por Robin Law e Paul Lovejoy, acadêmicos conhecidos pela larga produção dedicada à escravidão africana, narra com detalhes o percurso do autor, que nasceu na África Central, trabalhou no Brasil e foi libertado em Nova Iorque.

Baquaqua fora escravizado em 1840, com a idade aproximada de vinte anos, quando compunha a guarda pessoal dinástica. Em 1845 (dez anos após o Insurreição Islâmica em Salvador), após o pesadelo de um mês de travessia num navio negreiro, chegou ao Brasil; *“Coloque um defensor da escravidão num navio desses. Faça-o imaginar-se no lugar dos negros. Se ele não sair de lá um abolicionista convicto, não haverá outro argumento em favor da abolição”*, escreve Baquaqua. Aqui, ganhou o “sugestivo” nome de José da Costa. Assim que pôs os pés em Pernambuco, foi comprado por um padeiro olindense, servindo, inicialmente, vendendo pães por dois anos nas ruas de Recife, depois, como auxiliar de bordo num navio mercante carioca. Fez viagens ao sul do país, tendo sido escalado pelo capitão, Clemente José da Costa, para servir numa viagem à Nova Iorque, cidade que, segundo cogitado pelos escravos, os negros eram livres, não tendo adiantado o capitão prendê-lo no fundo do convés, pois, quando chegaram ao porto de East River, Baquaqua conseguiu fugir. A corte de justiça da cidade julgou que o escravo deveria retornar ao navio, pois fazia parte da tripulação e ordenou sua prisão. Em pouco tempo, porém, com a ajuda dos carcereiros, ele escapou – simpáticos à sua causa, os guardas dormiram e “esqueceram” a chave da cela ao seu alcance. Auxiliado por uma comunidade religiosa abolicionista, foi para Boston e mais tarde ao Haiti, onde a revolução de 1790 havia libertado os negros. “Convertido” ao cristianismo, voltou aos Estados Unidos, aprendeu inglês e, em parceria com o editor Samuel Moore, abolicionista de Detroit, publicou seu relato.

A história de Baquaqua, apesar marcada pela exclusividade do seu depoimento, hoje famoso, não é diferente as tantas histórias de africanos muçulmanos envolvidos nas sofridas viagens às terras brasileiras. Artífice da sua própria história, Baquaqua nos possibilita corroborar, entre tantas outras coisas, que, apesar das agruras e injustiças, o poderio cultural herdado pela Religião Islâmica o forneceu subsídios na reação àquele momento adverso, mesmo porque estava ele, apesar de distante de sua terra natal, cercado por um clima familiar. Analisando sua trajetória, aqueles mais desinformados podem se deixar levar pelo fato de, em Pernambuco, lugar onde esteve por mais tempo no Brasil, Baquaqua, possuir poucas referências culturais, já que, pela falta de materiais e pesquisas pode parecer que quase não havia muçulmanos e cultos islâmicos em Recife, ou se havia se mantinham em encontros

secretos exclusivos a poucos eleitos, ali inseridos por motivos étnicos. René Ribeiro por exemplo, em seu: *Cultos Afro-brasileiros do Recife – Um Estudo de Ajustamento Social*, escreve: “*Dos cultos dos negros islamizados, porém, e que tanta importância tiveram na Bahia, não ficaram elementos documentais sobre sua existência em Pernambuco, informantes qualificados, porém, sendo capazes, de indicar sua localização e os nomes de alguns dos sacerdotes por ele responsáveis*” (RIBEIRO, 1978, p. 36). Nos parece que Ribeiro, como tantos outros pesquisadores brasileiros foram incapazes de ver no Islam um traço peculiar na história sócio-cultural pernambucana. Todavia, numa obra do professor José Antônio Gonçalves de Mello, *Diário de Pernambuco – Economia e Sociedade do II Reinado*, publicado em 1996, o culto islâmico parece não só organizado, mas numeroso e diversificado, dadas as petições públicas feitas ao chefe de polícia da capital, que se referem à autorização para livre prática litúrgica islâmica. Segundo tivemos a oportunidade de saber, na época, meados ao fim do século XIX, cultos não-católicos deveriam ser autorizados pelo chefe de polícia. Dessa forma, comunidades islâmicas trataram de reivindicar esse direito, de forma que, surpreendente mesmo para nós, entraram (entre agosto e dezembro de 1877) em debate público no Diário de Pernambuco, algo que denota, não só, a presença de uma comunidade aberta e organizada, mas de várias dessas comunidades. Em trecho da obra, os citados requerentes (que se identificam como africanos livres) se dirigem ao público (MELLO, 1996, p. 93), por meio do Diário de Pernambuco (21 de agosto de 1877):

1877 – 21 de agosto – “Ao Público”:

Os abaixo-assinados, africanos livres, tendo obtido licença do dr. Delegado da capital para se darem às práticas de sua religião, e já estando dita licença com o competente visto do dr. Subdelegado da freguesia de S. José, como se vê do teor da petição infra e seu despacho, convidam os seus patrícios para os exercícios que terão lugar no domingo próximo, 19 do corrente.

Ilmo. Sr. Dr. Delegado da capital, Roberto Henrique, Silvestre Machado, Frederico Inácio de Oliveira, Joaquim Vieira da Silva, Gregório Pereira da Cunha, Cassiano Antônio Vieira, Rufino Inácio de Oliveira, Pedro Salustiano Meuron e Jacinto Afonso da Costa, africanos livres, residentes nesta cidade, querem praticar em suas casas e sem ofensa à moral pública, os atos da sua religião, que é a maometana, com os usos os costumes de sua terra natal, e como quer que tenham sido perturbados na freguesia de S. José desta cidade pelo respectivo subdelegado em exercício, vêm requerer a V.S. licença para que livremente se possam dar às suas práticas religiosas. (...).

Ainda nos parece difícil alegar se tal debate ocorreu por motivações de teor étnico ou

político, pelo fato de o culto islâmico ser visto com maior tolerância por parte das autoridades em relação ao fetichismo animista – algo que justificaria uma tentativa de embuste por parte dos animistas, ou se havia um choque entre sectários de escolas islâmicas distintas. Parece fácil, entretanto, concluir que não tendo se envolvido em levantes armados ou conspirações contra o poder constituído, como ocorrido na Bahia, e estando em número bem menor em relação à população islâmica baiana, foi possível aos muçulmanos a prática de sua liturgia com relativa tranqüilidade, diferente do ocorrido em Salvador, já que a repetição das revoltas malês (1807-1835) provocou um tipo de fiscalização freqüente, levando àquilo que Gustavo Barros chamou de “Maçonaria Negra” (BARROSO, 1996, p. 115), cercando o culto malês por uma parafernália de demasiada reserva e que envolvia ainda, segundo o mesmo, sionistas, maçons ingleses e brasileiros, e coisas afins.

Outra questão que seria relevante abordar é se as repercussões do 25 de janeiro de 1835, na Bahia, de alguma forma, influenciaram a convivência das autoridades locais com os muçulmanos pernambucanos. A perseguição, repressão e a desconfiança que, depois daquela madrugada sangrenta, tomou conta do ambiente, pode ter feito com que o Estado Imperial passasse a ver qualquer foco de comunidade islâmica com reservas especiais. Sabe-se que muitos muçulmanos foram degredados à África e outros foram obrigados a fugir para outras paragens distantes de Salvador, sendo Recife, por uma série de motivos, possível e lógico local de refúgio. Ora, se é assim, não seria o caso de, em 1877 (quarenta e dois anos após a Insurreição de 1835), o chefe de polícia local autorizar o culto solicitado por um grupo islâmico, segundo atesta o texto abaixo (MELLO, 1996, p. 101), isso :

1877 – 18 de setembro – “Publicações a Pedido – Ao Ilmo. Sr. Dr. Chefe de Polícia Interino”:

Os abaixo-assinados, sectários do culto maometano, recorrem, às conceituadas páginas desse Diário para agradecerem ao Ilmo. Sr. Dr. Chefe de polícia interino o venerando despacho à petição que lhe endereçaram, a fim de continuarem os atos do mesmo culto, em casa particular, sem forma exterior de templo como lhe permite a lei fundamental do Império e nos termos da licença que em 3 de dezembro de 1873 obtiveram do digno ex-Chefe de polícia, o Ilmo. Sr. Dr. Antônio Francisco Correia de Araújo.

Apesar de inúmeras perguntas sem resposta, uma pelo menos não se mantém com interrogação órfã. Muhammad Baquaqua (e qualquer outro muçulmano que pusesse os pés em Pernambuco) não estava chegando a uma terra onde o culto islâmico se fizera ausente ou praticado em locais secretos quase inatingíveis. Fica claro que Recife, como Salvador e Rio de

Janeiro, possuía uma considerável população islâmica que, segundo nos mostra as petições publicadas no Diário de Pernambuco, estava organizada e era capaz, inclusive, de convidar os demais seguidores da fé islâmica para encontros públicos nas *mussalas* (locais de oração), mantendo vivas suas tradições e costumes, e possibilitando um clima familiar aos viajantes islâmicos da época.

2.5. Um Imenso Horizonte pela Frente – História do Tempo Presente:

Nas primeiras vezes em que se começou a falar sobre a formulação de uma monografia, cogitei uma viagem a África, sobretudo à Nigéria, Mali e Mauritânia, visando viabilizar pesquisas e entrevistas com pessoas ou grupos muçulmanos conscientes do seu passado brasileiro. Com o passar do tempo, por uma série de motivos, a citada empreitada foi se tornando inviável, mas não a possibilidade de obter depoimentos de pessoas envolvidas nesse processo relacional África-Brasil. Foi assim que surgiu a idéia de entrevista com o *Sheikh* Abdul Hammed Ahmad, *imam* titular do Centro Cultural Islâmico da Bahia (CCIB), e figura proeminente e respeitada entre os muçulmanos do Brasil (sobretudo entre os jovens).

Durante a nossa conversa, ficou evidente que há poucos ressentimentos herdados da passagem conflituosa dos afro-muçulmanos em solo brasileiro, durante o período escravista. Pelo contrário, a fala do *Sheikh* nos abre um leque de alternativas de como e onde buscar subsídios visando a realização de pesquisas que venham incentivar mais discussões sobre aquele relevante momento histórico, já que também os muçulmanos não-brasileiros sentem necessidade em buscar mais materiais sobre o tema.

Por vários motivos a entrevista com o Sheikh Hammed se mostrou de suma relevância no incremento deste trabalho. O Sheikh nasceu e estudou durante boa parte da vida na Nigéria, onde cresceu numa sociedade que, após anos de invasões européias, se esforça(va) para restituir valores tradicionais (islâmicos ou não). Poucos locais na África possuem, no bojo do seu desenvolvimento histórico, um oceano tão vasto de informações e peculiaridades sócio-culturais capazes de possibilitar uma compreensão mais sólida do processo de islamização africano, como também, sua posição diante das agressões empreendidas pelos europeus, sobretudo no século XIX.

O Sheikh Abdul Hammed concluiu o curso secundário no Colégio Sanawuyyat (de linha islâmica). Fez Curso Superior de *Chari'ah* em Al'Madina, na Arábia Saudita, concluindo-o em 1980. Foi professor e vice-diretor da Escola Oryiwu College, na Nigéria, até 1991, tendo sido, no ano seguinte, convidado pelo CDIAL – Centro de Divulgação do Islam

para a América Latina, para ocupar o cargo de *imam* titular do CCIB – Centro Cultural Islâmico da Bahia.

Dividimos a entrevista em doze questões, das quais selecionamos aquelas que, no nosso ver, melhor se enquadraram ao tema abordado, procurando enfatizar as que se concentrassem, mais claramente, na época e no lugar abordados. Esclarecemos que o *Sheikh* possui, apesar de falar várias línguas, certa dificuldade com o Português. Por isso, achamos por bem, sem modificar o exposto pelo mesmo (daí muitas palavras repetidas), tentar pôr algumas falas dentro de um sentido gramatical mais culto, pois se fossem, no nosso ver, impressas na íntegra, provocariam dúvidas e até certa incompreensão por parte dos leitores.

1) *Assalamu Alaykum Sheikh*. A História Ocidental, em geral, alega que o Islam se espalhou pela África por meio da força e da brutalidade descabida. O que o senhor acha dessa alegação?

Sheikh: Em primeiro lugar, a história ocidental registra isso sempre. E demonstra para a humanidade, através da História, que o Islam se espalhou pela África por meio da força e da brutalidade; mas, na verdade, é pelo contrário. Por que pelo contrário? Todo mundo sabe a maneira que o Islam chegou na África, através dos comerciantes, e de meios pacíficos que esses comerciantes demonstravam.

Assim, o povo africano mostrou interesse – através da demonstração daqueles comerciantes que mostraram amor, igualdade e fraternidade. Foi isso que eles demonstraram e conseguiram mais força, demonstrando que nós somos irmãos e temos que distribuir igualdade a todos. Então a maioria gostou e começou a seguir a religião como religião deles. Por isso que, até hoje, aonde o Islam chega ele acaba ficando; todo mundo sabe disso. Começou lá assim, com amor e de forma pacífica, então está aí a forma natural como o Islam chegou, é por isso que cresceu rápido e até hoje está crescendo.

1.1) O senhor tem um exemplo desse modo pacífico de expansão nos países do oeste da África?

Sheikh: Tenho. O pai do meu *Sheikh*, antigo “gerente” de candomblé na minha terra. Ele colocou pra nós que quando se tornou muçulmano, todo mundo achava que ele estava brincando, mas ele se tornou muçulmano através da visita que fez a um grupo islâmico que estava enterrando um morto. Ali ele viu a demonstração que a vida é de Deus, a vida é uma coisa que devemos respeitar para a família do morto. Em segundo lugar, a maneira que eles enterraram o morto, pois, segundo os muçulmanos, o corpo seria lavado (dado banho) e perfumado, numa forma de mostrar que os irmãos ainda o respeitavam, depois seria realizada uma oração, e falaram para ele do significado da reza, explicando-o que depois de enterrado

não se pode sentar encima de túmulo, não pode colocar coisas encima do túmulo, tem que respeitar o corpo como se estivesse vivo. Quando se falou isso, criou um choque na mente do ouvinte, pois ainda hoje em alguns países da África, os animistas e adeptos do candomblé colocam agulhas no fundo do caixão e, depois, o corpo encima para que “sofra”. Também levam o corpo para um lugar, para retirar toda a sua água, perfurando-o. Por isso, não deixavam (e ainda não deixam) a família do morto participar dessas cerimônias.

O pai do meu *Sheikh*, então, falou: “*É assim que eu quero o meu corpo (na forma de sepultamento islâmico)*”. E foi assim que procurou o Islam, se tornando um muçulmano (de verdade) e dizendo com freqüência não haver Religião igual ao Islam, tentando abrir a cabeça do povo quanto a isso. Até hoje isso existe com o Islam, fazendo-o crescer por lá. Ainda hoje, existem bairros (remanescentes dessa época) chamados de bairros dos malês, locais onde o Islam chegou convertendo pacificamente os habitantes que deixaram claro que só podia ser o Islam a Religião a ser seguida, decorrente da passividade e dos nobres exemplos dos primeiros muçulmanos que ali chegaram .

2) Qual a importância do Islam para a África (em termos de desenvolvimento sócio-econômico, cultural e religioso)?

Sheikh: O que a mídia e a história ocidental dizem e falam até hoje é que Islam atrasa o povo africano. Mas na verdade é o contrário, a Religião Islâmica que abriu a cabeça do povo na África. Socialmente, em primeiro lugar, o Islam demonstrou para o povo africano que todo ser humano nasceu livre e precisa viver livre.

Quando os muçulmanos chegaram lá através de comerciantes, demonstraram irmandade, deixando claro que não havia superioridade entre os seres humanos. Através da Oração, quando rezam em conjunto, os ricos com os pobres, os brancos e os negros, pois quando se reza deve-se estar em conjunto, sem olhar para posições. Perfeitamente, eles (os primeiros muçulmanos) demonstraram isso. Somos iguais, seguindo aquele versículo do Alcorão Sagrado que diz (mais ou menos): *criamos vocês como machos e fêmeas, tribos, povos e nações para um conhecer os outros*. Os árabes disseram para não dividirem. Homens, mulheres, brancos, negros, somos iguais, demonstrando que, socialmente, todos nós somos iguais. Não só isso, eles demonstraram, também, que, socialmente, o Islam condena qualquer atividade criminosa, por isso os muçulmanos não consomem álcool (bebidas alcoólicas), algo que está dentro da vida social, pois isso destrói a vida familiar. O muçulmano pode sair, pode

trabalhar, não pode, porém, consumir qualquer coisa que possa deturpar a vida social (a mente).

Os muçulmanos ao chegaram em qualquer lugar do mundo, ensinam a “palavra” *Assalamu Aleykum*, independente de onde vá, do local (de onde se origina) ele diz, seguindo o que foi ensinado pelo Profeta (*SAAS*); *Assalamu Aleykum*, deixando claro, então, que a paz é um lema do Islam, se você é africano, americano ou brasileiro você pode dizer: “*A paz de Deus esteja convosco*” (*Assalamu Aleykum*). Para se ter idéia, naquela época algumas pessoas que se tornaram muçulmanas deixaram as suas casas pra outras pessoas que vieram de longe.

Historicamente, nós sabemos o que a História está falando pra nós que os muçulmanos, o Islam, atrasaram o povo africano. Não. O Islam mostrou que todo mundo precisa e tem direito de lutar. Isso foi apreendido através das palavras do Profeta Muhammad (*SAAS*) que disse que todo ser humano precisa trabalhar, aconselhando que era melhor ir à floresta para cortar lenha e vender na feira do que ficar vivendo através de esmola, algo que servia para abrir a cabeça do povo que pensava positivamente quanto ao fato de o Profeta ter dito que o Islam aceitava qualquer tipo de emprego com honestidade, pois o muçulmano não deve roubar, não deve enganar, não deve matar ninguém em prol do sustento dele – deve trabalhar com honestidade.

Também, o povo muçulmano apreendeu rapidamente o sentido do *Zakat*, entendendo que todo o muçulmano, que tem fé, deve pagar, pelo menos: 2,5% (dois e meio por cento) do que ganha para a comunidade; quem paga mais é bom, mas normalmente se paga 2,5%, pois o Islam declarou que o *Zakat* é obrigatório. Naquela época, do Profeta (*SAAS*), havia comissão de *Zakat* que pegava o “tributo” e distribuía isso diretamente para o povo carente. Aquele povo (os primeiros muçulmanos que entraram na África) ensinou ao povo africano que se deve pagar o *Zakat* para os mais carentes. O Profeta (*SAAS*) ensinou que quando você leva frutas para casa e se desfaz das cascas, fica claro que você comeu frutas. Ora, por que não dividiu algumas frutas; se comprou cinco, deve dar duas. Também ensinou que quando você faz caldo (sopa) em casa, não deve fazer só a quantidade que sirva para os seus, mas uma quantidade que sirva para distribuir, servindo para a sua família e para a família dos outros.

Foi assim que aquele povo conquistou o povo da África, com amor. Sem força, sem armas, só naturalmente. Diferente do povo cristão, os “colonizadores”, que entraram com armas provocando problemas sérios até hoje, forçando o povo a mudar o costume. Por exemplo, se a pessoa quisesse estudar numa escola cristã tinha que mudar o nome. Coisas assim, não foram vistas com os muçulmanos, pois o Islam não mudava os costumes (mesmo

que esses fossem ruins) algo que tornou, como até hoje, o Islam mais aceito, deixando marcas na maneira de agir, na maneira de vestir, pois o Islam ensina que se deve vestir com dignidade, que o homem não adora outros homens, que não se deve adorar imagens, só deve se submeter ao Criador, o muçulmano adora só Deus, deuses não. Naquela época os africanos adoravam o deus do mar, deus do Sol, deus do fogo, tendo sido chamados para adorar um único Deus, sem imposições, algo que levou o povo a aceitar a mensagem de forma natural.

3) O Islam apagou os traços da cultura tradicional na sua expansão pelo Oeste da África, ou se mesclou com esses traços, criando um Islamismo peculiar?

Sheikh: A cultura ocidental diz que o Islam, ao chegar no oeste da África, apagou a cultura religiosa dos orixás. O Islam, realmente, condenou o culto aos orixás, alegando que isso não era uma coisa natural, só que não atacou o culto nem o costume do povo animista. O Islam assumiu na época o compromisso de respeitar o costume do povo, o jeito de viver, de comer, tudo que fosse tradicional (antes da chegada do Islam), algo que foi admirado pelo povo animista, pois não se viu nessa época a aplicação de condenações ou de proibições dos cultos aos orixás. Dizia-se: *não, se é deles, deixe isso para eles*. Os muçulmanos diziam que o Islam é a religião da natureza, que se deve respeitar a natureza do ser humano em relação ao seu Criador, mas sem alterar os costumes. Isso ocorre até hoje, os muçulmanos jamais dizem que você tem que mudar o seu jeito, mas respeitar a natureza da criação.

4) O califado de Sokotô pode ser descrito como um regime opressor e brutal?

Isso que o pensamento ocidental está falando sobre o Califado de Sokotô e sobre o seu “criador”, Uthman Dan’Fodio, tem coisas erradas. Dan’Fodio, como muitos professores de Religião Islâmica, se posicionaram contra a forma como os colonizadores ocidentais procediam, matando e escravizando o povo, ensinando-os que deveriam se voltar contra isso, que ninguém deve se submeter a outros homens. Tal discurso foi assimilado pelo povo que se voltou contra os ocidentais. Se os califas de Sokotô usavam a força foi para dizer não aos ocidentais, não a maneira que estava sendo usada contra o povo. O Califado de Sokotô era, sim, nacionalista na maneira do Islam, condenando a maneira brutal que os reis locais usavam contra o povo.

5) Há na Nigéria (e nos outros países em sua volta), reconhecimento sobre essa presença de muçulmanos africanos e sobre os levantes desses no Brasil, durante o século XIX?

Para que se saiba, existem mesquitas construídas por muçulmanos que conseguiram, de alguma forma, voltar e que se chamam mesquitas do Brasil. Até hoje na cidade de Lagos

(situada no litoral Atlântico), há mesquitas do Brasil (ou mesquitas Brasil), que foram erguidas pelo povo que retornou (da escravidão do Brasil). Existem, ainda, igrejas, casas que foram erguidas com arquitetura “brasileira”. Existem mesquitas com arquitetura brasileira e mesquitas com o nome do Brasil mesmo.

Existem pessoas que guardam o legado dos muçulmanos brasileiros. Existem bairros que se chamam: bairros dos malês (que significa bairro dos muçulmanos), em Lagos, em Oyó. Na verdade, esse povo é descendente do povo que retornou. A história da escravidão (com detalhes) ainda não foi bem estudada pelos africanos, que precisam estudar, pesquisar mais. Há algumas poucas pessoas que têm teses universitárias sobre o assunto. Como aqui no Brasil (ou pior), pouca gente está sabendo desse assunto. Existe um professor universitário que se chama, Taibi Gié, que escreveu um livro, e costuma incentivar outros pesquisadores para que busquem mais informações sobre a ligação desses muçulmanos nigerianos com o Brasil; inclusive, estudando a arquitetura dessas mesquitas que eu falei.

6) Há na Nigéria locais onde podemos encontrar descendentes de ex-escravos muçulmanos idos do Brasil?

Existem pessoas que têm consciência de que são descendentes dos “brasileiros”. Nessa mesquita do Brasil, em Lagos, que eu mencionei, você pode, até, falar com pessoas que tem convicção de que são remanescentes dos africanos que foram escravizados no Brasil. Parece que no livro de Pierre Verger, “*Fluxo e Refluxo (...)*”, tem alguma coisa sobre isso.

7) O Brasil pode ser definido, também, como uma terra de valores islâmicos?

Sem dúvida, principalmente aqui no Nordeste. Se agente olha, hoje, aqui no Nordeste tem muita coisa, muita coisa do Islam. Os brasileiros baianos gostam muito de usar roupa branca na sexta-feira, uma coisa que vem dos muçulmanos, costume que ficou através da palavra do Profeta Muhammad (*SAAS*) que alegou ser o uso de roupa branca algo bom e aconselhou-os a usar roupa branca. Por isso, nós africanos se não podemos usar roupas brancas todos os dias, pelos menos o fazemos nas sextas-feiras, seguindo o conselho do Profeta (*SAAS*) que, também, aconselhou o seu uso para enterro dos mortos.

Também o termo *Assalamu Aleykum* que acabou ficando salamaleque, se perdendo. Segundo uma professora pesquisadora, após a partida dos muçulmanos. Aqui também tem: Oxalá que é a palavra: *Inchallah* (“se Deus quiser”). Muito se pensava que os muçulmanos africanos eram analfabetos, mas não o eram, deixaram inscrições em locais da Bahia (como a Igreja da Lapinha) e em documentos. Não são todas as pessoas que estudam árabe que sabem

ler os documentos deixados pelos malês, na escrita *qwarche* que é bem peculiar.

Não é só isso, tem na Igreja da Lapinha, tem escritas em árabe, que, segundo o padre local foram mantidas após a reforma como forma de preservação. Não tem nada parecido no Brasil com essa igreja, por isso que tem gente que diz que era uma mesquita

REFERÊNCIAS:

- AL'JERRAHI, Sheikh Muhammad Ragip. *História da Presença Islâmica no Brasil*. In: CONGRESSO *EL'ISLAM EM LÃS DOS ORILLAS*. 2003, Sevilha (www.halvetijerrahi.org.br/jerrahi).
- AL'NAWAWI, Iman Abu Zakariya Yahia Ibn Charaf. *Riadussalihin – Oásis dos Virtuosos (Ditos e Práticas de Muhammad (SAAS), O Mensageiro de Deus*. Trad. do Professor Samir El'Hayek. [s.d].
- AL'KARADHAWI, Yossef. *O Lícito e o Ilícito no Islam*. São Paulo: Alvorada, 1990.
- ALVES, Cleide. *Etnia Africana deu Nome a Porto*. Jornal do Commercio. Recife, 14 de dezembro de 2003. Cidades 3.
- ANJOS, Rafael Sanzio A. *A Utilização dos Recursos da Cartografia conduzida para uma África Desmistificada*. Revista Humanidades. Brasília, Ano VI, p. 12-32. 1989. ISSN 0102-9479.
- ARMSTRONG, Karen. *Maomé – Uma Biografia do Profeta*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- ARMSTRONG, Karen. *O Islã*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.
- ARQUIVO DO ESTADO DA BAHIA/Anais. *Peças Processuais do Levante dos Malês*. Salvador, 1971. 170 p.
- BARROSO, Gustavo. *Uma História Secreta do Brasil*. 1ª reed. Porto Alegre: Revisão, 1993.
- BOURDOUKAN, Georges. *A Incrível e Fascinante História do Capitão Mouro*. 4ª ed. São Paulo: Casa Amarela, 1999.
- CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo. *Domínios da História – Ensaios de Teoria e Metodologia*. 11ª ed. Rio de Janeiro: Campus, 1997.
- CENTRO CULTURAL ISLÂMICO DA BAHIA (CCIB). *A Insurreição Islâmica de 1835*. Salvador, 2004.

- DÖPCKE, Wolfgang. *O Ocidente deveria indenizar as vítimas do tráfico transatlântico de escravos? – Reflexões sobre a Conferência das Nações Unidas contra o Racismo, a Intolerância, a Xenofobia e Intolerância Correlata*. <<http://ftp.unb.br/pub/download/>>. Acesso em: 15/08/2005.
- EL'HAYEK. Samir. *O Significado dos Versículos do Alcorão Sagrado*. São Paulo: Marsam, 1994.
- FILHO, Ruy Andrade. *Os Muçulmanos na Península Ibérica*. São Paulo: Contexto, 1989.
- FRANÇA, Maria Izabel Salles de. *O Islam e o Brasil: Um Estudo Comparativo da Dogmática Penal*. Recife: UFPE, 1994.
- FREYRE, Gilberto. *Casa Grande e Senzala*. 31ª ed. Rio de Janeiro: Record, 1996.
- FREYRE, Gilberto. *Insurgências e Ressurgências Atuais – Cruzamentos sem Fim num Mundo em Transição*. Rio de Janeiro: Globo, 1983.
- HASSAN, Ibrahim Hassan. *Tarir Al' Islam* (“História do Islam”). Cairo: Al'Mesriat, 1996.
- HOURANI, Albert. *Uma História dos Povos Árabes*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.
- JAROUCHE, Mamede Mustafá. *Limites do Orientalismo*. História Viva (Edição nº 8). Rio de Janeiro, junho de 2004:
- KHALDUN, Abdu Rahman Ibn Muhammad Ibn. *Os Prolegômenos ou Filosofia Social*. São Paulo: Safady, 1958.
- LOPES, Nei. *Bantos, Malês e Identidade Negra*. 1ª ed. São Paulo: Forense Universitária, 1988.
- MAALOUF, Amin. *As Cruzadas vistas pelos Árabes*. São Paulo: Brasiliense, 2001.
- MELLO, José Antonio G. *Diário de Pernambuco – Economia e Sociedade do II Reinado*. Recife: Editora Universitária, 1996.
- MELLO, Virgínia Pernambucano. *Etnia Africana deu Nome a Porto*. **Jornal do Comercio**. Recife, 14 de dez, 2003. p. “Cidades 3”.
- MOHAMAD, Aminuddin. *Mohammad – O Mensageiro de Deus*. São Bernardo do Campo: CDIAL., 1989.
- MONTENEGRO, Sílvia Maria. *Identidades Muçulmanas no Brasil : entre o Arabismo e a Islamização*. Rio de Janeiro. UFRJ: Rio 2002
- OLIVEIRA, Paulo Eduardo. *Para Compreender o Islã e os Muçulmanos*. Niterói: Heresis, 2001.

- OLIVER, Roland. *A Experiência Africana – Da Pré-história aos Dias Atuais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1994.
- PERROY, Édouard. *A Idade Média – O Período da Europa Feudal, do Islã Turco e da Ásia Mongolológica*. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1956.
- QUERINO, Manuel. *Costumes Africanos no Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1938.
- QUTUB, Mohammad. *Islam – A Religião Mal Compreendida*. São Bernardo do Campo: CDIAL., 1990.
- RAMOS, Arthur. *O Negro Brasileiro – Etnografia Religiosa e Psicanálise*. 2ª ed. Recife: Fundaj/Massangana, 1988.
- REICHERT, Rolf. *Os Documentos Árabes do Arquivo do Estado da Bahia*. Rio de Janeiro: Olímpica, 1970.
- REIS, João José. *Rebelião Escrava no Brasil – A História do Levante dos Malês (1835)*. São Paulo: Brasiliense, 1986.
- RIBEIRO, René. *Cultos Afro-brasileiros do Recife – Um Estudo de Ajustamento Social*. Recife: Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais, 1978.
- RODRIGUES, Raimundo Nina. *Os Africanos no Brasil*. 6ª ed. São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1982.
- SAID, Sheikh Mabrouk El'Sawy. *Ossoulo Al'Feqh – A Ciência Jurídica Islâmica*. 1ª ed. Recife: JF Gráfica, 2005.
- SILVA, Alberto da Costa e. *Francisco Félix de Souza – o Mercador de Escravos*. 1ª ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2004.
- SILVA, Alberto da Costa e. *Um Rio Chamado Atlântico*. 1ª ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005.
- TALIB. Haidar Abu. *Exame das Circunstâncias que Motivaram as Revoltas dos Malês*. In: Instituto de Geografia e História Militar do Brasil. 1997, Rio de Janeiro.
- VERGER, Pierre. *Fluxo e Refluxo – Do Tráfico de Escravos do Golfo de Benin a Bahia de Todos os Santos (Dos Séculos XVII a XIX)*. 3ª ed. São Paulo: Corrupio, 1987.